

Lo político entre democracia y comunalidad

The Political between Democracy and Communalities

Philipp Wolfesberger*

Recibido: 28 de octubre de 2018

Aceptado: 27 de mayo de 2019

RESUMEN

En el contexto de un sistema político en el que la democracia atraviesa por una crisis de representación y por un proceso de despolitización, coexisten experiencias de los pueblos indígenas en México que muestran, desde la resistencia, otras formas de pensar la vida comunitaria. Por medio de un estudio teórico se analiza la relación de la dimensión de lo político de la democracia con la comunalidad. Se discute la noción de poder solidario, derivado de la autoridad comunal indígena, como propuesta central de un concepto de poder no jerárquico, pero mandatorio y colectivo. La interrelación de diferentes epistemologías contribuye a un avance necesario de la teoría de la democracia y la democracia radical, y enfatiza, asimismo la necesidad de diálogos teóricos interculturales sobre la comunidad y lo político.

Palabra clave: Pueblos indígenas; lo político; democracia; comunalidad; poder solidario.

ABSTRACT

In the context of a political system in which democracy is undergoing a process of crisis of representation and depoliticization, coexisting experiences of indigenous communities in resistance offer different ways of understanding communal life in Mexico. By means of a theoretical study this paper analyzes the relationship between the political of democracy and communalities. It discusses the notion of solidary power, derived from indigenous communal authority, as a central idea of a concept of non-hierarchical but mandatory and collective power. The relationship between different epistemologies contributes to a necessary advancement of the theory of democracy and radical democracy and emphasizes the need for theoretical intercultural dialogues on community and the political.

Keywords: Indigenous communities; the political; democracy; communalities; solidary power.

Introducción¹

La democracia liberal se encuentra en una encrucijada en lo relativo a sus aspectos teóricos y sus prácticas. La supuesta posdemocracia (Crouch, 2004; Rancière, 1996) tematiza

* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM. Correo electrónico: <philippw@correo.crim.unam.mx>.

¹ Todas las traducciones de citas de publicaciones en idiomas distintos al español son del autor.

los problemas de la democracia en crisis que no son resueltos por sus propias instituciones. Plantea varios problemas funcionales o procedimentales, así como el cuestionamiento de un fundamento último de la democracia, es decir, la cuestión de *lo político*. Las elecciones democráticas se presentan como espectáculos de entretenimiento prefabricados, los partidos políticos ya no muestran ninguna diferencia entre sí y el desencanto de la política da paso a una fijación por el consumismo inmediato, (auto)excluyendo muchos segmentos de la sociedad de la asociación política.

En México, como en otros países multiculturales, coexisten diferentes sistemas políticos y, sobre todo, diferentes ideas sobre lo político y lo comunitario entre la democracia liberal local y las comunidades autónomas indígenas. Aunque esas diferencias conllevan conflictos constantes, también ofrecen posibles fuentes de teorización de lo otro. En esta tensión particular entre la democracia, lo político y/o lo comunitario, es importante examinar, sobre todo, la ambigüedad conceptual.

Las luchas de los movimientos indígenas están orientadas hacia el reconocimiento de derechos autónomos, pero no a la independencia completa de sus diferentes territorios respecto al Estado mexicano (p.e.: Díaz, Robles y Cardoso, 2007: 152-154; Villoro, 2007: 179). Al mismo tiempo, la reivindicación de una “verdadera” democracia es repetidamente puesta en juego (Martínez Luna, 2016: 121).

Por un lado, la versión de una democracia liberal del Estado-nación mexicano, que durante gran parte del siglo xx fungió como autoritarismo; y por otro lado, una posible democracia comunitaria de las comunidades indígenas (Villoro, 2007: 117-129). También es necesario señalar que el levantamiento zapatista, en el contexto del Estado-partido autoritario nacional, ha formulado demandas de justicia, libertad y democracia (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2014). Los intelectuales indígenas de la Sierra Mixe incluso proponen que la comunalidad va más allá de la democracia (Díaz, Robles y Cardoso, 2007: 29). Por ello sugerimos analizar teóricamente las diferencias y similitudes de la democracia liberal y la comunalidad en el ámbito de *lo político*, la dimensión instituyente y (des) fundacional de la sociedad.

Así, el problema de la democracia en crisis se enfrenta con una perspectiva desde afuera. Discutimos la noción de *poder solidario*, derivado de la autoridad comunal indígena, como propuesta central de un concepto de poder no jerárquico, pero mandatorio y colectivo. La interrelación de diferentes epistemologías contribuye a un avance necesario de la teoría de la democracia y la democracia radical, y enfatiza la necesidad de diálogos teóricos interculturales sobre la comunidad y lo político.

Antecedentes

Durante los últimos años de violencia en México han surgido diferentes formas de sublevación por parte de la sociedad en contra de un coludido sistema político local. Debido a la inseguridad vivida, la gente del pueblo de Cherán se levantó en contra de grupos criminales, semanas antes de la campaña electoral para las elecciones estatales de Michoacán de 2011. A partir de entonces comenzaron a regirse por un Consejo mayor y una Asamblea general conforme a los *usos y costumbres* purépechas. Todos los partidos políticos fueron expulsados de la comunidad y no se realizaron elecciones estatales en 2011. Durante 2015 y 2018 se ha mantenido esa forma de gobierno comunal autónomo. Otras poblaciones como Nuría u Ostula (Gledhill, 2014; Guillén, 2016) han experimentado transformaciones violentas similares y optaron por la expulsión de las instancias políticas estatales de su territorio. Mientras muchas de estas comunidades se pacificaron internamente, y aunque la fricción con el aparato estatal y la democracia liberal exterior sigue vigente.

En el sur de México, la gente de Tlahuitoltepec de la Sierra mixe se ha regido durante siglos bajo formas de gobiernos autónomos de usos y costumbres como producto de la tradición y no como una respuesta reciente ante la violencia o el conflicto con bandas criminales y organizaciones estatales. Es uno de los 417 municipios (del total de 570) de Oaxaca que se administran siguiendo las prácticas de los *sistemas normativos internos* indígenas, garantizados por la constitución estatal. Así eligen a sus autoridades para que tomen las riendas durante ciertos períodos y cumplan con los cargos de su gobierno. De este modo, estas comunidades autónomas tampoco incluyen ninguna estructura de los partidos políticos estatales. Por lo general, manejan también una forma de guardia comunitaria y tratan las transgresiones a sus normas o a criminales según su propio sistema de justicia de mediación. No obstante, los conflictos actuales de Tlahuitoltepec están también relacionados con el sistema político exterior a la comunidad; o considerado, desde una perspectiva más amplia, con *lo político* de acuerdo a la democracia liberal mexicana. Al contrario de las políticas neoliberales globales y los mecanismos de economización e individualización, en esa región la *comunalidad* es vista como la fuente de legitimidad.

La idea de comunalidad define principios, relaciones, autoridades, reglas y procesos en los que se relativiza el papel del individuo moderno como base de la construcción social política, y se otorga ese papel al colectivo, entendido como necesidad del individuo y como vínculo de lo humano con la naturaleza. (Martínez, 2013: 213)

Por ello, la comunalidad puede considerarse como uno de los fundamentos de la sociedad local y se erige como un proceso organizativo detrás de las relaciones sociales. La comunalidad ejemplifica los conflictos que comparten muchas comunidades indígenas en relación

con la democracia liberal al exterior. Dotar a *lo político* de una razón final, una esencia o un principio inamovible ha llegado a sus límites en la filosofía occidental. Marchart (2010) habla de una fase de posfundacionalismo en su discusión sobre la diferencia política. Ésta describe la diferencia entre *lo político* y *la política* y se presenta como una prueba de que ya no se puede encontrar una sola razón inicial que fundamente lo político (Marchart, 2010: 15). Esta distinción es importante ya que, por una parte, se trata de un sistema de gobierno, de partidos y de política cotidiana, es decir, de *la política*, y, por otra, *lo político*, como dimensión instituyente y (des)fundacional de la sociedad. La distinción analítica sirve también para ceder cierta autonomía a lo político respecto a otras esferas sociales, sobre todo lo económico, sin volver a la instauración de una fundación (Marchart, 2010: 34).

El posfundacionalismo en el que nos encontramos, según Marchart, expresa el hecho que la supuesta crisis democrática tiene que ver con la disolución de razones finales exclusivas e inamovibles como el Estado, el mercado, la clase, pero también la libertad o el género (Marchart, 2010: 16). Sin embargo, esto no significa la ausencia general de fundaciones, sino la ausencia de una sola, exclusiva y permanente. Los fundamentos están constantemente disputados y cuestionados.

Por eso, analizamos las interpretaciones de lo político de la democracia más a fondo, y lo ponemos en perspectiva con la comunalidad. El presente análisis es de carácter teórico, aunque requiere y se nutre de una perspectiva interrelacionada con la práctica política y la práctica democrática y comunitaria. Como veremos en los siguientes apartados, la democracia es una idea y una práctica, como también la comunalidad tiene su “experiencia (el Acuerdo)” y su “mito propio (la Raíz)” (Esteva y Guerrero Osorio, 2018: 35). ¿Cuáles son las contribuciones teóricas que podemos derivar de la comunalidad para pensar la democracia? ¿Qué puede comprender la democracia sobre sí misma al considerar los aspectos más relevantes de la comunalidad?

Además de esos antecedentes, presentamos nuestro argumento en cuatro apartados que se enfocan en la relación de lo político de la democracia con la comunalidad, y dejamos estudios comparativos sobre sistemas políticos o las relaciones entre el capitalismo y otros modos productivos para futuras investigaciones. En el primer apartado presentamos brevemente tres enfoques teóricos y estudios relevantes: 1) el pluralismo jurídico, 2) las epistemologías del Sur y 3) *lo común*, como ejemplos de otras investigaciones sobre las relaciones entre los pueblos indígenas y su exterior. Así podemos posicionar también este estudio con el enfoque sobre la comunalidad y la democracia. En el segundo apartado, seguimos la discusión sobre lo político en la filosofía política. Lo político se discute teóricamente y también en términos de su historia conceptual. El tercer apartado sirve para examinar las ideas concernientes a la comunalidad en términos de su interpretación de lo político o lo comunitario. Por último, los resultados deben volver a un debate más amplio sobre la democracia, la democracia radical y el poder solidario que aquí se propone.

Estudios complementarios y sus demarcaciones

En la discusión académica actual resaltamos tres enfoques complementarios que colocan este trabajo en la intersección de lo político, la democracia y la comunalidad. Primero, el nudo entre antropología y justicia en el contexto del neoliberalismo (véase Sierra *et al.*, 2013). La historia más reciente de los pueblos indígenas está marcada por la introducción de la multiculturalidad en algunas constituciones de América Latina a principios de los años noventa. El compromiso de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) con los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, que también fue ratificado por México en 1990, es crucial a este respecto. Desde entonces, el debate antropológico-jurídico ha girado en torno a la oposición entre los derechos colectivos e individuales y el pluralismo jurídico derivado de ellos. La política de multiculturalismo fue sustituida en el nuevo milenio por una política de seguridad nacional. El discurso del multiculturalismo —es decir, la convivencia autónoma— fue finalmente reemplazado en México por las élites gobernantes con una vuelta al proceso de homogeneización del Estado neoliberal (véase Martínez, 2013). Las aportaciones valiosas de estudios antropológicos se enfocan en cómo reaccionan los movimientos, comunidades y poblaciones indígenas ante la creciente recentralización y embrutecimiento del poder estatal represivo (Hernández *et al.*, 2013: 22). Mientras iluminan la relación entre los pueblos indígenas y el Estado en contextos del neoliberalismo, dejan la democracia, como idea y práctica o la conceptualización de lo político como instituyente para la sociedad en un segundo plano. Justo en eso consiste ese aporte teórico: pronunciar las interrelaciones, resistencias y epistemologías entre lo político del autogobierno indígena y la democracia liberal alrededor.

Para eso nos referimos, en segundo lugar, al concepto de epistemologías del Sur (Santos, 2009), que critica la dominación eurocentrista de lenguaje y terminología, y “permite crear inteligibilidad recíproca entre experiencias del mundo, tanto disponibles como las posibles” (Santos, 2011: 37). Las epistemologías del Sur se proponen como marco teórico en estudios sobre Cherán (Aragón Andrade, 2016; Mandujano Estrada, 2014) pero también sobre la comunalidad de la Sierra Norte en Oaxaca (Aquino Moreschi, 2013). Este acercamiento es fundamental para no evaluar o explicar la comunalidad o gobiernos autónomos indígenas desde la filosofía política occidental sino al contrario, para mostrar qué pueden enseñar las experiencias de resistencia y de epistemologías diferentes a la democracia occidental.

Tercero, resalta la importancia de un acercamiento crítico sobre la producción de *lo común* fuera del Estado y mercado (véase Gutiérrez Aguilar, 2017). La comprensión de la política centrada en el Estado en el contexto poscolonial latinoamericano ha oscurecido la visión de los fenómenos comunitarios que ocurren fuera del Estado liberal. Bajo esta perspectiva el Estado reduce y desorganiza toda actividad política fuera de su alcance al mercado. Por ende, en los análisis de este marxismo crítico, que parten de las relaciones de producción

capitalistas, lo político está siempre ocupado por el Estado. Para hacer visibles estas relaciones sociales, que se centran en los procesos simbólicos y materiales de la reproducción de la vida, se propone el concepto de *lo común* (i.e. Gutiérrez Aguilar, 2018: 52-53), en lugar de *lo político*. Mientras que *lo común* se deconstruye en contraste con el capitalismo o aparte del capitalismo y el Estado, en este estudio tratamos de pensar lo político de la democracia en relación con los proyectos colectivos de las comunidades indígenas. Contrario al lente teórico marxista, que ve al Estado en función del capital y como aparato material del poder, aquí proponemos una perspectiva que cede a la sociedad civil cierta autonomía, deja el lugar del poder vacío, y posibilita a la sociedad civil ejercer el poder sobre sí misma mediante la democracia. Nos centramos únicamente en lo instituyente social de la población indígena de México en relación con la teoría de la democracia y nos abstendremos de otras experiencias de procesos colectivos de América Latina.

Lo político de la democracia

La filosofía política occidental es heredera de dos escuelas importantes en el análisis de *lo político*. Ambas versiones abordan discusiones sobre el totalitarismo, el liberalismo y la democracia. Una línea de pensamiento se refiere a Hannah Arendt y puede ser descrita como una interpretación asociativa de lo político. La versión opuesta, aunque en algunos casos no excluyente, se remonta a los escritos de Carl Schmitt. Para esta visión una comunidad es fundada por disociación. Las comunidades se fundan distinguiéndose de otras (Marchart, 2010: 35-42; Raimondi, 2014).

Este esquema amigo/enemigo también es retomado por Chantal Mouffe (1993, 2014), quien el antagonismo que representa lo político se expande en un agonismo. La sociedad nunca está libre de conflictos; por el contrario, los conflictos son una parte esencial del mundo social. Sin embargo, el esquema amigo/enemigo del antiliberalismo de Schmitt, que conduce a un inevitable conflicto de Estados-nación, también puede ser visto constructivamente si no se estanca en la incompatibilidad con el otro en el sentido de un enemigo. Se convierte en *agonismo* donde la legitimidad de lo contrario es reconocida (Mouffe, 2005: 20), “una democracia bien realizada exige un choque de posiciones políticas democráticas legítimas” (Mouffe, 2005: 30). La postura de una pospolítica y la falta de comprensión de lo político es, por lo tanto, la mayor amenaza para la democracia moderna (Mouffe, 2005: 9).

Arendt ve el conformismo —es decir, la construcción de la voluntad única del pueblo— como un síntoma de la decadencia de las sociedades occidentales, por supuesto mucho antes que se hablara de la posdemocracia. Este tipo de conformismo, junto con la economización, describe los dos motores principales de la despolitización de la democracia moderna. Ambos aspectos limitan la pluralidad y la libertad política, ya sea mediante la nivelación o

mediante la exclusión (Raimondi, 2014: 56). Para Arendt es crucial extender el estado de derecho al derecho humano para asegurar la inclusión de todos y, de este modo, hacer posible una colectividad plural en la que los “diferentes puedan decidir juntos” (Raimondi, 2014: 57). Los apátridas personifican la injusticia del Estado-nación cuando la trinidad pueblo-territorio-Estado disfraza sus rupturas e imperfecciones, y pretende hacer de las sociedades plurales una homogeneización de las culturas (Arendt, 1986: 560-592). El derecho a tener derecho, es decir, a la participación política (véase Arendt, 1949), contrasta con los mecanismos individualizadores de los derechos humanos liberales.

Los espacios comunes y los derechos de los pueblos incluyen la existencia de diferencias. Para Arendt, la política es necesaria precisamente en estos ámbitos en los que las tales contrastes se manifiestan. Ello convierte lo político en una forma de libertad que no se define por la separación del otro, sino que surge de la acción común y, por lo tanto, “implica no sólo autonomía, sino también una cierta heteronomía como dimensión constitutiva de la libertad política” (Raimondi, 2014: 55). A pesar de ello, Arendt no asume una naturaleza política humana, como es el caso del *zoon politikon* de Aristóteles, sino que critica el enfoque de la filosofía política y de la teología occidental sobre el ser humano en singular y como consecuencia la falta de perspectiva del ser humano en su pluralidad (Arendt, 2003: 9-12). La política se desarrolla al principio por la comunidad, es decir, por la acción conjunta de varias personas.

Al igual que Mouffe, Marchart enfatiza la dimensión ontológica de lo político, que es decisiva para la capacidad de pensar políticamente, frente a la forma óptica de la política. Esa diferencia emana de la propuesta de Heidegger entre el ámbito del ser y el ámbito de la existencia. Estudiando la diferencia política en varios autores (como Rancière, Lefort o Laclau), para Marchart resulta particularmente importante, en primer lugar, la imposibilidad de fundar la democracia, y en segundo lugar, que “una deconstrucción ontológica de los fundamentos no corresponde en sí misma a una política democrática” (Marchart, 2010: 329). Por ello, debemos llamar la atención especialmente sobre la posible diferencia entre lo democrático y lo político. Eso nos ayuda a poner en relación la democracia con otras formas de organización como la comunalidad.

La discusión sobre la (des)fundación de la democracia se remonta en los diferentes análisis de la revolución francesa (Schmitt) y la estadounidense (Arendt). Claude Lefort también se refiere a las declaraciones de independencia y derechos humanos, que se conciben como constitutivas de la democracia: “La forma democrática de gobierno se basa en el gesto inicial de reconocer la legitimidad del conflicto en la sociedad” (Lefort y Gauchet, 1990: 91). En este contexto, aparece “el poder como espacio vacío” (Lefort, 1990: 293), porque en el momento de las elecciones, el pueblo ejerce poder sobre sí mismo, lo que a pesar de los conflictos fundamentales marca la unidad de la sociedad sin ocupar el lugar del poder. Por lo tanto, la democracia no puede entenderse como resultado u objetivo alcan-

zable, sino como un proceso que debe permanecer siempre imperfecto. Este déficit, asido a la propia democracia, se pone de manifiesto en el hecho de que el dispositivo democrático contiene un momento apolítico y, sin embargo, este conflicto no se destierra, sino que “el lado de lo político alejado de la política se vuelve hacia adelante y se marca simbólicamente” (Marchart, 2010: 342).

Si continuamos con esta línea de pensamiento, entonces el proceso democrático en México no se completa simplemente con la institución democrática de elecciones regulares o con alternancias de candidatos plurales desde el año 2000. En última instancia, el logro del cumplimiento de la democracia no es posible nunca. Más bien, cabe destacar que el Estado-partido, que gobernó durante gran parte del siglo xx, paradójicamente surgió a partir de una constitución democrática formalmente fundada en 1917 (artículos 39 y 40). Es así que el intento de fundación de la democracia se convirtió en una práctica antidemocrática, a través de mecanismos como la institución informal del *dedazo* (véase Langston 2006). Las declaraciones internacionales de derechos humanos también fueron firmadas en la década de los noventa, sin cambiar las prácticas autoritarias, al igual que los Tratados de San Andrés de 1996, que hasta la fecha no han tenido validez práctica ni ratificación constitucional (véase López Bárcenas, 2015: 89-126). El actual escenario de violencia, es decir, la incapacidad de resolver conflictos de manera pacífica, cuestiona los argumentos a favor de la consolidación de las instituciones democráticas en México (Pansters, 2012: 6-7; Wolfesberger, 2017). Todo esto muestra que la democracia no puede fundarse puntualmente, sino que funciona como un proceso que también incluye —y debe incluir— una parte apolítica. Sólo un proyecto enteramente político negaría esta imposibilidad y lo apoyaría asumiendo algún tipo de razón final (Marchart, 2010: 332).

Los fundamentos de la comunalidad y la democracia comunitaria

El pensamiento zapatista o neozapatista y el desarrollo del principio “mandar obedeciendo” tienen una influencia importante en el análisis crítico del poder y la política en México. “Un mundo donde caben muchos mundos” y las formas de vida en el territorio autónomo zapatista representan una sociedad sin formas occidentales de gobierno. Sin embargo, los diferentes mundos están estrechamente relacionados y, sobre todo, las líneas de conflicto en la interrelación a menudo permanecen sin resolverse. Villoro propone, teóricamente, que los efectos negativos de la democracia liberal y los llamados déficits democráticos pueden ser compensados por una combinación de democracia comunitaria tradicional y un republicanismo moderno. Ve la proximidad del republicanismo a la democracia comunitaria en el intento de recuperar el modo de vida de las pequeñas comunidades agrícolas y su claro contraste con el liberalismo, dado que el republicanismo “no admite la neutralidad

del Estado respecto del bien común” (Villoro 2007, 124). Sin embargo, las diferencias entre las dos formas políticas se encuentran precisamente en la referencia del republicanismo al Estado-nación que, al homogeneizar y ocultar la pluralidad, subordina la obligación a la comunidad respecto a la obligación hacia la patria.

En su obra *El Poder y el Valor*, Villoro parte, por un lado, de la asociación de los individuos por el orden y, por el otro, de la asociación por la libertad. En el lado del orden vemos una multitud de posibles sistemas de gobierno, el enlace social por la libertad se ha realizado en el sistema de la democracia. Debe quedar claro, sin embargo, que se trata de un ideal, y la política puede acercarse a este ideal inspirándose en este proceso, pero nunca lo logrará plenamente (Villoro, 1997: 333). Por ello, también en Villoro vemos una clara diferencia entre *lo político*, la democracia como la realización de la libertad para todos, y *la práctica* de la política democrática como medio.

La pluralidad cultural no contrasta con la democracia liberal si tiene como último fundamento la autonomía, es decir, el derecho a la autodeterminación (Villoro, 2007: 197). Sin embargo, el liberalismo, especialmente en la interpretación de los derechos humanos, oscurece la posibilidad del derecho a la unidad o a la pertenencia. Villoro coincide con Arendt sobre el derecho humano al propio derecho, es decir, a la inclusión política; crucial para el libre desarrollo de una identidad cultural del individuo, “y sólo ese respeto garantiza la posibilidad de que ejerza su libertad” (Villoro 2007, 191). Así, también aquí vemos el motor del conflicto en la eliminación de las diferencias culturales por parte del Estado-nación.

En Oaxaca la historia de la comunalidad, “como actitud o modo de pensamiento” (Martínez Luna, 2013: 83), es una historia de resistencia contra los órdenes contaminantes desde afuera a lo largo de los siglos, primero de la colonización externa y después de la interna. Cuando “[l]a comunalidad solo puede ser entendida en su relación con el exterior no comunal, es decir con la sociedad económica” (Esteve y Guerrero Osorio 2018, 36), se aplica una fijación a un sistema capitalista que engloba el *nosotros* de la comunalidad. Como se expuso anteriormente, esta perspectiva no deja ver con claridad la interrelación del ámbito comunal con la democracia liberal exterior, pensado como idea y práctica con cierta autonomía. Consecuentemente aplica mejor para este estudio pensar la comunalidad como “filosofía natural”, noción que se eleva a categoría epistémica “a través de una filosofía geográfica, una filosofía comunal, una filosofía creativa-productiva y una filosofía del goce” (Martínez Luna 2015, 101).

Intelectuales indígenas como Jaime Martínez Luna o Floriberto Díaz, de la región de la Sierra Norte, tierra de los zapotecos y mixes, y otros, acercaron la comunalidad a un público más amplio. Aunque no se trate de un término definido de manera cerrada o universalmente válido, contribuye a una discusión teórica sobre la comunalidad, o *una comunalicracia* a partir de numerosos escritos. La comunalidad puede ser vista primero como un fenómeno regional. Los puntos de discusión resultantes pueden observarse tanto en relación con los

órdenes autónomos más recientes en Cherán como en relación con el zapatismo, sin establecer un origen temporal lineal o un análisis comparativo de los diversos movimientos y pensamientos.

Aunque la comunalidad a veces se describe como ideología (Martínez Luna, 2016: 120), sólo se entiende como tal en su interacción con la práctica y el modo de pensar (Velasco, 2016: 199), no como ideología en el sentido de una sola idea fundamental o en el sentido de una falsa conciencia (Esteve, 2016: 65). El enfoque se centra en el respeto a la tierra (Martínez Luna, 2016: 123), es decir, la territorialidad y la autodeterminación, que en las comunidades indígenas convierte el sentido común en práctica y al mismo tiempo emana de ella.

Los principios más importantes de la comunalidad son el trabajo, el respeto y la reciprocidad (Martínez Luna, 2016: 240-244), momentos integrales que no se dan por separado. El trabajo sirve para asegurar la vida, pero también para la interrelación social y con la tierra que se cultiva. Además, el prestigio social se consigue a través del trabajo, que es importante para determinados cargos comunitarios y en el proceso de nombramiento en la asamblea general. Los cargos honorarios, que por lo general conllevan costos individuales y no una remuneración económica, se conciben como un servicio a la comunidad, por lo que la autoridad es un servicio y no una relación de poder jerárquico. El respeto consiste en el reconocimiento de los demás, que se convierten así en uno mismo. El orden es horizontal, no vertical. La reciprocidad debe entenderse como interdependencia, “la reciprocidad amarra, ata a la sociedad territorialmente definida” (Martínez Luna, 2016: 243).

Los elementos centrales de la comunalidad son, por ende, el territorio, la relación con la tierra; el consenso de la asamblea general; el servicio gratuito a la comunidad, el trabajo colectivo; y la celebración, como expresión de la colectividad (Díaz, Robles y Cardoso, 2007: 40). La autoridad es colectiva, las decisiones se toman en la asamblea por consenso. Esto no significa que no existan puntos opuestos ni grupos o posiciones diferentes, sino que en última instancia las decisiones son tomadas por el pueblo, lo que “permite disentir, pero buscando siempre que los aportes de los disidentes complementen la palabra de la mayoría” (Díaz, 2007: 29). Las formalidades para los nombramientos varían de un municipio a otro, a veces hay una votación pública, y algunos cargos son nombradas directamente. Debe quedar claro que no existe un afán occidental para ejercer un cargo, ya que implica un gran esfuerzo y en general la ambición política está socialmente sancionada por la comunidad. *Lo político*, escribe Martínez Luna, se interpreta en “función de la militancia en partidos políticos” y el orden político externo (Martínez Luna, 2016: 127). *La política* en el sentido de la política occidental es una práctica cotidiana; el cabildeo, o la política partidista, se entiende como algo extraño y divisorio. Por el contrario, el sistema de cargos, inicialmente *topil* o *vocero* y después el difícil cargo de *capitán de fiesta*, representa la educación política y el desarrollo comunitario. Sólo después de que se hayan cumplido los llamados cargos inferiores se puede ser designado como alcalde o presidente. Esta forma gradual se maneja

de manera diferente en los municipios individuales. En Cherán, por ejemplo, no existe tal orden de cargos. Los miembros del Consejo Mayor son propuestos por los cuatro barrios y confirmados por voto público, por lo que no pasan por un sistema de cargos.

Durante el ejercicio de un cargo la ocupación cotidiana se deja de lado y, por lo general, el empleo de tiempo completo al servicio de la comunidad está relacionado con una carga financiera de la familia o deudas. En las comunidades indígenas, no todos los comuneros se ocupan de la agricultura, sino practican una variedad de profesiones diferentes. En función de sus diferentes habilidades y talentos, los comuneros están propuestos para ciertos cargos en la asamblea general (Martínez Luna, 2016: 241). Por lo anterior, la equivalencia analítica indígena=campesino debe ser rechazada tajantemente. La comunalidad no es de ninguna manera una idealización retrospectiva de las comunidades agrícolas del pasado, sino uno de los muchos conceptos contemporáneos que sitúan la colectividad en el centro de la realidad social (p.e.: Azzellini, 2018; Bollier y Helfrich, 2012; Felber, 2015); todo ello, sin embargo, en constante transformación, sin dejar de ser completamente lo que era (Esteve y Guerrero Osorio, 2018: 47).

El desarrollo histórico de la colonización es importante para explicar el trasfondo antagónico en la relación de la comunalidad con la democracia liberal de acuerdo con Jaime Martínez Luna (2016: 72-94). La propiedad privada, principalmente de la tierra, fue introducida en las regiones de Oaxaca y el resto del México actual durante la dominación colonial y todavía está en constante conflicto con la propiedad comunal de la población indígena. Con el fin de hacer cumplir la lógica de mercado del mercantilismo, la tierra fue dividida en parcelas, que luego podían ser atribuidas a los individuos como propiedad. El trabajo y el suelo se convierten en bienes a través de la individualización. La economía de la población originaria produce para sus propias necesidades, una economía de subsistencia, y todo lo restante se pone a disposición del público en general en fiestas populares o mediante trueque (Martínez Luna, 2016: 84). El régimen colonial aún vigente se basa en la plusvalía, por la lógica de acumulación y extracción. Como resultado, la población indígena se convirtió en mano de obra barata y la tierra se convirtió en propiedad privada, de la cual se podía disponer según la lógica del mercado.

Los llamados conquistadores encontraron estructuras organizativas entre la población indígena, que interpretaron a partir de sus propias estructuras de poder monárquicas. Así, construyeron una clase de “seudonobleza” a partir de la autoridad local (en su mayoría intelectuales) que se habían distinguido por su trabajo y conocimiento, y los convirtieron en caciques. Estos nuevos aristócratas locales, que nunca gozaron del mismo estatus que los amos coloniales, fueron utilizados mediante el otorgamiento de privilegios para introducir una forma jerárquica de autoridad política basada en impuestos y extracción. El ejercicio de un cargo en los pueblos de la sierra es, como ya se mencionó, típicamente no remunerado y orientado al servicio de la comunidad. Con la colonización, se convirtió en una

figura de poder individual que podría enriquecerse del pueblo común. Todo esto se debe al monoteísmo cristiano que trata de dominar sobre el politeísmo indígena, lo que sitúa a la persona individual en el centro, y es el centro lo que define la naturaleza y la comunidad (Martínez Luna 2015, 109).

Es después de la independencia [1811] cuando las comunidades sufren su mayor daño a manos de las políticas liberales. Aun así, pervertidas a menudo por la emergencia de nuevos caciques, por la intromisión de funcionarios y de partidos políticos nacionales y por la corrupción de la sociedad de consumo, las formas de vida comunitarias se presentan como un ideal de asociación que se funda en la tradición y al que tratan de volver constantemente. (Villoro 2007, 119)

Esta relación se ha transformado hasta el día de hoy, de la colonización occidental a una combinación de colonización interna y el dominio de mecanismos de mercados neoliberales globales que suprimen las estructuras locales. El exterior de la forma de organización del Estado-nación, es decir, la organización comunal, permaneció en gran medida intacta en la situación de resistencia, ya que la autonomía interna fue posible gracias a la apatía externa (Martínez Luna, 2016: 126). Las comunidades indígenas de la Sierra (también en la Meseta Purépecha) no participan en la política federal con el fin de ser lo más indiscutibles en su configuración interna. Esto gracias al Estado-partido, que se dejó legitimar por las comunidades indígenas, reguló la interacción a través de los caciques, los cuales han desaparecido en su mayoría hasta hoy en día. Por medio de la legalización formal de los sistemas normativos internos en la constitución estatal de Oaxaca se buscó frenar el declive del poder en la década de los 90.

La separación y la identificación simultánea es la tercera vía entre “dos civilizaciones” (Martínez Luna, 2016: 75). La situación de conflicto consiste en esta tercera forma en que la conciencia indígena es simultáneamente aceptada como un concepto colonial y también como una identidad inestable, algo ajeno y propio a la vez (Martínez Luna, 2016: 75). El término *comunalicracia* es igualmente paradójico. Éste encuentra su significado también en la interacción entre espiritualidad y comunalidad que forma el contraste con la democracia y su origen, en determinada concepción de la religiosidad y la individualización. Mientras la espiritualidad une cualitativamente, la religiosidad divide cuantitativamente (Martínez Luna, 2016: 138-139). En Oaxaca, esta forma de organización social, se refiere a la comunalidad indígena como sistema de usos y costumbres. Por parte del orden estatal se usa cada vez más el término de sistemas normativos internos. La organización por usos y costumbres, que se caracteriza por la relación con la naturaleza y el bien común, está subordinada por su supuesta simplicidad a la manera compleja de pensar de los que sitúan al humano en el centro. En particular, hay que enfatizar la separación del poder de la sociedad, algo considerado moderno en la democracia liberal, pero imposible en la comunalicracia, donde el

poder reside en la comunidad (Martínez Luna, 2016: 192-193). El Estado pone el interés humano en el centro y, por lo tanto, es contrario a la centralidad de la naturaleza. El Estado-nación, como frontera artificial, se opone a la región, que es definida como extensión natural (Martínez Luna, 2016: 76).

¿Comunalidad como democratización de la democracia?

Los estilos de vida colectivos no son fáciles de adoptar en el mundo occidental liberal. Sin embargo, muestran cómo los defectos del individualismo moderno pueden ser aliviados con perspectivas y acercamientos diferentes (Villoro, 2003: 31). La democracia, centrada en la libertad, parecía ser la receta necesaria para contrarrestar el totalitarismo en Europa y las dictaduras militares en todo el mundo. Incluso bajo el régimen autoritario de México, la democracia siempre ha sido vista como un puente hacia la libertad política. Pero, en lugar de libertad política y autodeterminación para todos, trajo opresión para muchos. Volvemos a la pregunta arriba enunciada: ¿qué contribución puede hacer la comunalidad a la democracia? ¿Qué puede comprender la democracia sobre sí misma al considerar los aspectos más relevantes de la comunalidad? La formulación de esta pregunta se presenta en el contexto de la paradoja que implica estar en tensión con la democracia y, simultáneamente, aportar recursos teóricos para concebirla. Por supuesto, la democracia sólo está en crisis en su forma práctica, en el ámbito de la política. Desde un punto de vista teórico, desde lo político, la inestabilidad de la democracia no es un problema, sino el sello distintivo de un constante cuestionamiento sobre sí misma. La democracia puede permitir los intentos temporales de fundación, sin dejar que llegue a un final único. La democracia radical, que vuelve a sus raíces y se democratiza a sí misma (Laclau y Mouffe, 1987), se examina posteriormente como una posible forma de enlace con la comunalidad. En primer lugar, sin embargo, hay que aclarar el poder de la solidaridad y la cuestión del antagonismo externo.

El poder de la solidaridad o poder solidario

En la democracia occidental la división del soberano es esencial. El poder simbólico proviene de un pueblo que no puede ser idéntico a sí mismo, porque también designa a los excluidos del poder (Marchart, 2010: 339). Se trata de una dimensión antagónica en sí misma, el conflicto no se niega en la democracia, ni se declara terminado. La democracia, sin embargo, no es un proyecto político que niega sus propias imperfecciones, sino que contiene esa parte apolítica que se puede captar a través de la ética. Marchart lo llama la ética democrática de la auto-enajenación, que se manifiesta “como reconocimiento de la naturaleza no idéntica

de cada identidad social” (Marchart, 2010: 332). Las identidades y culturas son permeables, por lo que aunque existiera una sola identidad, no sería idéntica a sí misma (Marchart, 2010: 346). La identidad originaria tampoco es ni pura ni única (Martínez Luna, 2016: 75), se refiere sólo a su origen, y se mantiene en movimiento. La autoridad —si así se puede llamar al compromiso con la comunidad en la comunalidad— no reside en la representación, sino en la asamblea general misma. “Desde la libertad, todos podemos tener la ilusión de acceder al poder; desde la comunalidad, todos, en tiempos y espacios, a través del trabajo y la responsabilidad, somos y seguiremos siendo la autoridad” (Martínez Luna, 2015: 105).

La cohesión de la democracia individualizadora se concibe a través de la solidaridad, pero ésta se mantiene en el nivel “de un sentimiento y actuar individual hacia la colectividad” (Velasco, 2016: 200). La solidaridad comunitaria, en cambio, se activa como una obligación, no como una acción voluntaria y caritativa, sino como una forma propia de autoritarismo, “pero ejercido y decidido por todos” (Martínez Luna, 2016: 133). La participación en la comunidad implica el ejercicio del servicio comunitario, que no es opcional, es la base de la cohesión comunitaria. “La asamblea no sólo es participación sino algo más: una obligación ciudadana. Una obligación para el ejercicio del poder social” (Martínez Luna, 2016: 125). La solidaridad comunitaria se expresa en la reciprocidad de los comuneros.

Reinterpretando este sentido comunal de la reciprocidad para la terminología de la filosofía política occidental de la solidaridad: la solidaridad representa el poder colectivo y se vuelve obsoleto en la comunalidad, ya que el ejercicio de la autoridad es, en sí mismo, solidario, lo que también permite explicar el alejamiento del concepto de poder. Para la democracia el poder debe verse solidario, no dominador, con el fin de sobrepasar la exclusión de muchos y posibilitar la inclusión de todos. Posibilitarlo quiere decir garantizar las condiciones para que un individuo pueda decidir libremente formar parte de una comunidad, aceptando la reciprocidad de obligaciones derivada de una práctica crítica del bien común.

El rol de la solidaridad en la democracia ha experimentado procesos coyunturales de cambio de acuerdo a los enfoques en la libertad o la igualdad que han dominado en los diferentes sistemas. La solidaridad sigue siendo una necesidad teórica poco reconocida en la práctica para mantener unidas la libertad y la igualdad. La incompatibilidad de la libertad y la igualdad está incluso en tela de juicio y puede convertirse en lo antagónico de la democracia (Mouffe, 2014: 182). En un entorno homogéneo la solidaridad tiene más facilidades de reproducirse. Declaramos nuestra solidaridad con aquellos individuos o grupos que son similares a nosotros o se sienten idénticos. Sin embargo, esto sólo refuerza la separación de los demás. Como proyecto social este tipo de solidaridad no es adecuada. Ser solidario con los extraños implica el reconocimiento de lo ajeno. Sin embargo, esto va de la mano con una interpretación dividida de la moralidad. Declaramos nuestra solidaridad con aquellos ajenos que consideramos moralmente valiosos, lo que se convierte en solida-

ridad paternalista (Marchart, 2010: 355-361). Incluso en la relación entre la comunalidad y la democracia, la solidaridad aparece como un acto caritativo que está muy lejos del reconocimiento intercultural e incluso lo impide.

La solidaridad de la ética democrática de la autoenajenación retoma este punto y ve en el proceso de formación de la identidad, no una voluntad de acercarse unilateralmente al otro, sino una simple integración o asimilación. En el acto de reconocimiento solidario tampoco hay necesidad de expandir lo común, sino la voluntad de desprenderse de sí mismo en el proceso, un reconocimiento de “un sentido de la heterogeneidad de la propia identidad y de la fragilidad de los propios fundamentos” (Marchart, 2010: 362). Para alejarnos de nosotros mismos tanto como nos acercamos al otro. En este proceso de movimiento, la solidaridad está entonces anclada no paternalmente sino integralmente en la interacción (Marchart, 2010: 358).

Sin embargo, otra vez vemos esta configuración de la solidaridad desde el individualismo. Sigue siendo una tarea de cada individuo vivir esta forma de solidaridad en la heterogeneidad. Parece que este concepto sigue atrapado en una democracia liberal, en la que el liberalismo domina y la democracia sólo se funda en el poder mayoritario de las instituciones. Por ello, esta concepción no sobrepasa ni cuestiona la concepción del poder como dominación y de consecuente exclusión. Además, la comunalidad demuestra que se puede prescindir de la solidaridad explícita, porque el poder de la solidaridad ya está contenido en ella y no tiene que trabajar por separado para equilibrar la libertad y la igualdad.

Antagonismo externo y democracia radical

La peculiaridad de la democracia es que se ha convertido cada vez más en un sistema de gobierno a través de la sustitución del pueblo por la nación de los ciudadanos (Villoro, 1997: 340). Hay que reiterar que en la democracia liberal occidental se asume un compromiso básico de libertad política. La democracia es una respuesta, primero al soberano y luego, al totalitarismo. El antagonismo se encuentra en el afán por la libertad dentro del marco de la democracia. En la comunalidad, este antagonismo debe entenderse como una relación externa. En los estados occidentales nos enfrentamos a tensiones y diferencias culturales que incluso conducen a aspiraciones de independencia y a la separación de los Estados-nación. Sin embargo, dentro de un orden democrático no encontramos ningún precepto de práctica política diferente y, sobre todo, ninguna concepción diferente de lo político dentro de un orden democrático, como es el caso de muchos países latinoamericanos. Asumimos el reconocimiento de las diferencias con la filosofía occidental, como lo hace Mouffe, quien señala los diferentes conceptos de lo político; por ejemplo, en el Lejano Oriente, donde el fundamento último no reside en la libertad sino en la armonía (Mouffe, 2014: 58-60).

La situación en México (y en otros estados plurales) es aún más especial, porque aquí la democracia liberal está en tensión con la comunalidad u otras formas autónomas dentro del mismo territorio. El desafío revolucionario no es, por lo tanto, la hegemonía clásica en la que un proyecto dominante sustituye al otro, sino dos (o más) sistemas de pensamiento que conviven sobre una base igualitaria y emancipadora y que no se limitan al pluralismo jurídico, sino que se fundan en el pluralismo de lo político. Aquí también se ve el punto de partida del fracaso de los intentos de autonomía en los últimos tiempos, ya que no se conciben como una autonomía respecto de las razones de legitimación que funcionan detrás de la práctica, sino sólo es un intento de vinculación de lo legal en la interpretación del poder judicial occidental y del estado constitucional. Esto muchas veces se suma a una referencia a los derechos humanos liberales, que básicamente impiden la autonomía de lo político de la comunalidad.

Si ahora ampliamos nuestro horizonte y consideramos otras conclusiones del debate anterior, debemos abordar la posible interacción entre una democracia radical y la comunalidad. La idea de antagonismos ubicada en la democracia hace que la superación del Estado parezca utópica. Una argumentación por una sociedad comunista sin poder quedaría así descartada desde la democracia radical (Mouffe, 2014: 128). Sin embargo, la comunalidad y la democracia radical tienen más en común que ambas concepciones con una democracia liberal. Ambas buscan que la legitimidad del poder emane de la colectividad y no de la representación. La autoridad de la comunalidad muestra cómo en la práctica el poder social puede ser inclusivo y mandatorio al mismo tiempo. En la democracia liberal la participación se restringe en la elección y la delegación del poder a los representantes del poder. Esos representantes no deben confundirse con la autoridad comunal. A partir del momento de delegar el poder a los representantes, la legitimidad del poder se particulariza, se separa del pueblo. La autoridad comunal tampoco domina de forma jerárquica, ya que la legitimidad emana de la actividad conjunta de la comunidad.

Si pensamos en el presupuesto de una sociedad antagónica con diferentes proyectos hegemónicos que compiten, la democracia radical no ofrece soluciones para tal problema. Se enfoca en una mediación no violenta de conflictos mediante instituciones democráticas liberales y a nivel global “con buenos contratos” (Mouffe, 2014: 50). En la comunalidad vemos que, aunque haya conflicto interno, y sobre todo externo, la forma organizativa está orientada hacia la solución, mediante la inclusión de los diferentes puntos de vista. Esto se debe a una comprensión desde lo colectivo y no desde los intereses particulares que se imponen. La inclusión democrática se hace difícil cuando se da una autointerpretación de lo político sólo desde la libertad política individual y no desde una perspectiva de libertad política de forma integral colectiva. Tampoco proponemos en consecuencia una apología de lo común, con una dominación de lo colectivo sobre el individuo y la desaparición de las

diferencias o la propiedad privada. Pero debemos poner la propiedad privada al servicio de la comunidad y las diferencias como mecanismos de asociación.

La democracia radical tampoco puede reconciliarse con una comprensión de *lo común* (según Gutiérrez Aguilar, 2018) alejada del Estado, ya que éste suma todas las relaciones comunitarias y ve a la sociedad como opuesta al aparato estatal. El concepto de *lo común* busca realizarse fuera del Estado, y lo interpreta como máquina de opresión. Aunque la democracia radical aboga por una democratización de todos los aspectos de la sociedad, el Estado sigue siendo el garante principal para el funcionamiento de las instituciones democráticas. Desde la comunalidad se debe criticar que, en la perspectiva de la democracia radical, el liberalismo sigue predominante. Parece que la democracia liberal simplemente necesita revalorar o extender el marco de las instituciones democráticas para llegar a una sociedad más inclusiva e igualitaria. Pero la radicalización de la democracia en una perspectiva de comunalidad tiene que transformarse con un enfoque comunitario, que permita derivar el poder de sí mismo, de los individuos y la colectividad.

Conclusión

Como vemos en el marco de la presente argumentación, la democracia sufre de procesos de despolitización y dificultades para incorporar el poder colectivo de la comunidad. Una perspectiva emancipadora de la democracia requiere un cuestionamiento constante sobre sus presupuestos y contextos actuales. Para eso, otros mundos ayudan a comprender esos procesos y las epistemologías de los pueblos indígenas en México contribuyen con visiones y prácticas importantes para tal ejercicio. Eso no quiere decir que todos los pueblos indígenas tienen experiencias e historias idénticas, pero la relación de resistencia con el exterior de sus comunidades instituye similitudes importantes. La comunalidad aporta perspectivas importantes para cuestionar la democracia en su teorización occidental y en su práctica mexicana. Para sobrepasar las tendencias individualizadoras de la democracia liberal actual, una propuesta de democracia radical debe recuperar una visión del poder solidario derivado del concepto de autoridad que emana de las asambleas generales de las comunidades indígenas, y de un proceso político colectivo e inclusivo. Eso requiere también una transformación de las instituciones democráticas y las formas de debate y toma de decisiones. No se puede limitar la participación política a elecciones puntuales sino enfatizar el poder solidario permanente en la democracia moderna. El poder solidario crea condiciones no jerárquicas, pero sigue siendo mandatorio y colectivo. Resaltar el rol de la democracia con una perspectiva posfundacional también aporta aspectos nuevos a las discusiones sobre el Estado en contextos coloniales en América Latina mediante un cuestionamiento del monopolio de vida política. Crea perspectivas teóricas para que el Estado (no el Estado-nación)

deje de ser el aparato represivo ajeno a la sociedad en función del capital, transformándolo hacia un ensamblaje de instituciones de toma de decisiones democráticas por una sociedad civil emancipadora y empoderada.

Así, el Estado-nación y el neoliberalismo, como racionalidad normativa totalizadora (Brown, 2015) forman los desafíos para la comunalidad, los territorios zapatistas, las comunidades indígenas, como también para la democracia y democracia radical. Ambos proyectos no permiten perspectivas ajenas a sus fuertes directrices homogeneizadoras y economizadoras, y colisionan con el poder solidario de la democracia aquí propuesta. La democracia tiene que recuperar sus inherentes diferencias, los conflictos y las imperfecciones, así como garantizar también las prácticas y cosmovisiones de los pueblos indígenas. Esto significa profundizar las discusiones y desarrollos teóricos y prácticos sobre lo político y relacionarlos con estudios de caso en el contexto poscolonial de las experiencias comunitarias actuales. El proyecto democrático se debe emancipar del nacionalismo y del neoliberalismo para crear condiciones de inclusión política y cuestionar así la forma como actualmente se realiza la comunidad. Es decir, mantenerse abierto como sociedad ante propuestas alternativas de *lo político* y de los modos de producción.

Sobre el autor

PHILIPP WOLFESBERGER es doctor en ciencias políticas, actualmente se desempeña como profesor de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México; la presente investigación se realizó en el marco del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, asesorado por el doctor Rodolfo Uribe Iniesta; sus líneas de investigación son: teorías del Estado, violencia y crimen organizado, democracia y derechos humanos; entre sus publicaciones más recientes se encuentran “Processes of Territorialization: Indigenous Government, Violence and Comunalidad” (2019) *Conflict and Society: Advances in Research*, 5(1); “Coercive inclusion in the Mexican ‘War on Drugs’: A field study of human rights and the state in Michoacán” (2017) *Latin American Perspectives*, 44(5); “Masculinidad hegemónica, género y Estado” (2020) en Amneris Chaparro, Cintia Martínez y Ana Miranda (coords.) *Feminismo y Marxismo: el trabajo en el Neoliberalismo hoy*. Ciudad de México: UNAM/CIEG/FFYL.

Referencias bibliográficas

- Aquino Moreschi, Alejandra (2013) “La comunalidad como epistemología del Sur: aportes y retos” *Cuadernos del Sur*, 18(34): 7-19.
- Aragón Andrade, Orlando (2016) “¿Por qué pensar desde las epistemologías del Sur la experiencia política de Cherán? Un alegato por la igualdad e interculturalidad radical en México” *Nueva Antropología*, 29(84): 143-161.
- Arendt, Hannah (1949) “Es gibt nur ein einziges Menschenrecht” *Die Wandlung. Eine Monatsschrift*, 4(1): 754-770.
- Arendt, Hannah (1986) *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2003) *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. München: Piper.
- Azzellini, Dario (2018) “Construyendo utopías concretas: el movimiento comunero en Venezuela” *Convergencia*, 25(76): 119-214.
- Bollier, David y Silke Helfrich (eds.) (2012) *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*. Amherst: Levellers Press.
- Brown, Wendy (2015) *Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution*. Nueva York: Zone Books.
- Crouch, Colin (2004) *Posdemocracia*. Madrid: Taurus.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009) *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- De Sousa Santos, Boaventura (2011) “Epistemologías del Sur” *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54): 17-39.
- Díaz, Floriberto; Robles Hernández, Sofía y Rafael Cardoso Jiménez (eds.) (2007) *Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (2014) *Las seis declaraciones de la Selva Lacandona y otros documentos*. Ciudad de México: Ediciones Eón.
- Esteva, Gustavo (2016) “Prólogo” en Martínez Luna, Jaime (ed.) *Textos sobre el camino andado*, t. II. Oaxaca: Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca A. C./ Coordinación Estatal de Escuelas de Educación Secundaria Comunitaria Indígena/ Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural, pp. 64-68.
- Esteva, Gustavo y Arturo Guerrero Osorio (2018) “Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad” en Gutiérrez Aguilar, Raquel (ed.) *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común: debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca: Pez en el Árbol/ Casa de las Preguntas, pp. 33-50.
- Felber, Christian (2015) *La economía del bien común*. Barcelona: Deusto.
- Gledhill, John (2014) “Los límites de la autodefensa indígena: el caso de Ostula, Michoacán” en Míguez, Daniel; Misse, Michel y Alejandro Isla (eds.) *Estado y crimen organizado en América Latina*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, pp. 93-110.
- Guillén, Alejandra (2016) *Guardianes del territorio: seguridad y justicia comunitaria en Cherán, Nurío y Ostula*. Guadalajara: Grietas editores.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2017) *Horizontes comunitario-populares: producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2018) “Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político” en Gutiérrez Aguilar, Raquel (ed.) *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común*. Oaxaca: Pez en el Árbol/Casa de las Preguntas, pp. 51-72.
- Hernández, Rosalva Aída; Sieder, Rachel y María Teresa Sierra (2013) “Introducción” en Sierra, María Teresa; Hernández, Rosalva Aída y Rachel Sieder (eds.) *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas*. Ciudad de México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, pp. 13-47.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1987) *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Langston, Joy (2006) “The Birth and Transformation of the *Dedazo* in Mexico” en Helmke, Gretchen y Steven Levitsky (eds.) *Informal Institutions and Democracy: Lessons from Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 143-159.
- Lefort, Claude (1990) “Die Frage der Demokratie” en Rödel, Ulrich (ed.) *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 281-297.

- Lefort, Claude y Marcel Gauchet (1990) “Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen” en Rödel, Ulrich (ed.) *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 89-122.
- López Bárcenas, Francisco (2015) *Autonomías y derechos indígenas en México*. Aguascalientes/San Luis Potosí: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat/ Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Mandujano Estrada, Miguel (2014) “La primavera P’urhépecha: resistencia y buen gobierno en Cherán K’eri” *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 2(9): 103-112.
- Marchart, Oliver (2010) *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Martínez, Juan Carlos (2013) “Oaxaca: un paso atrás. Reforma neoliberal y regresión en el reconocimiento de derechos autonómicos de los pueblos indígenas: el caso de Tlahuilottepec” en Sierra, María Teresa; Hernández, Rosalva Aída y Rachel Sieder (eds.) *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas*. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, pp. 123-156.
- Martínez Luna, Jaime (2013) “Origen y ejercicio de la comunalidad” *Cuadernos del Sur*, 18(34): 83-90.
- Martínez Luna, Jaime (2015) “Conocimiento y comunalidad” *Bajo el Volcán*, 15(23): 99-112.
- Martínez Luna, Jaime (2016) *Textos sobre el camino andado*, t. II. Oaxaca: Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca A. C./Coordinación Estatal de Escuelas de Educación Secundaria Comunitaria Indígena/Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural.
- Mouffe, Chantal (1993) *Return of the Political*. Londres: Verso.
- Mouffe, Chantal (2005) *On the Political*. Nueva York/Londres: Routledge.
- Mouffe, Chantal (2014) *Agonistik: die Welt politisch denken*. Berlín: Suhrkamp.
- Pansters, Wil G. (2012) “Zones of State-Making: Violence, Coercion, and Hegemony in Twentieth-Century Mexico” en Pansters, Wil G. (ed.) *Violence, Coercion, and State-Making in Twentieth-Century Mexico: The Other Half of the Centaur*. Stanford: Stanford University Press, pp. 3-38.
- Raimondi, Francesca (2014) *Die Zeit der Demokratie : Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Rancière, Jacques (1996) *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sierra, María Teresa; Hernández, Rosalva Aída y Rachel Sieder (eds.) (2013) *Justicias indígenas y estado: violencias contemporáneas*. Ciudad de México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social.
- Velasco, Andrés Miguel (2016) “Epílogo” en Martínez Luna, Jaime (ed.) *Textos sobre el camino andado*, t. II. Oaxaca: Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca A.

- C./Coordinación Estatal de Escuelas de Educación Secundaria Comunitaria Indígena/
Congreso Nacional de Educación Indígena e Intercultural, pp. 199-202.
- Villoro, Luis (1997) *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. Ciudad de México:
Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional.
- Villoro, Luis (2003) *De la libertad a la comunidad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis (2007) *Los retos de la sociedad por venir*. Ciudad de México: Fondo de Cultura
Económica.
- Wolfesberger, Philipp (2017) “Coercive Inclusion in the Mexican ‘War on Drugs’: A Field
Study of Human Rights and the State in Michoacán” *Latin American Perspectives*, 44(5):
91-107.