

LAS AUTONOMÍAS COMUNITARIAS COMO PRAXIS EMANCIPATORIA

Gustavo M. de Oliveira*

RESUMEN. Este artículo reflexiona sobre las autonomías comunitarias como sujeto, principio, medio y fin en las luchas por la emancipación, enfocándose en el contexto latinoamericano. Desde una perspectiva teórico-crítica, y a partir de una revisión de la literatura especializada, examina la construcción de sujetos que emergen de las luchas colectivas y las dinámicas de resistencia comunitaria, especialmente las indígenas, frente al Estado y al capital. Se argumenta que estas autonomías no solo resisten y buscan la supervivencia inmediata, sino que también promueven la transformación profunda de las relaciones políticas y económicas, tanto concretas como simbólicas. En el plano conceptual, se exploran tres dimensiones: autonomía-como-principio-comunitario, forma-autonomía-comunitaria y autonomía-como-praxis-comunitaria, esta última concebida como la realización del horizonte emancipatorio que orienta las luchas comunitarias.

PALABRAS CLAVE. Autonomía; comunidad; sujeto colectivo; capitalismo; Estado.

COMMUNITY AUTONOMIES AS EMANCIPATORY PRAXIS

Abstract. This article reflects on community autonomies as a subject, principle, means, and ends in struggles for emancipation,

* Profesor-investigador titular “C” en la División de Estudios sobre el Desarrollo del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE); es también Investigador Nacional Nivel I. Correo electrónico: comanchi@hotmail.com

focusing on the Latin American context. From a theoretical-critical perspective and based on a review of specialized literature, it examines the construction of subjects emerging from collective struggles and the dynamics of community resistance, particularly among Indigenous communities, against the State and capital. It argues that these autonomies not only resist and seek immediate survival, but also promote the profound transformation of political and economic relations, both concrete and symbolic. Conceptually, the article explores three dimensions: autonomy-as-community-principle, community-autonomy-as-form, and autonomy-as-community-praxis, the latter conceived as the realization of the emancipatory horizon that guides community struggles.

Key words. Autonomy; community; collective subject; capitalism; State.

INTRODUCCIÓN¹

Cuando decimos “organicémonos”, nuestra apuesta es siempre por la autonomía. Hay que replicar la autonomía en donde se pueda, en todos los lugares posibles. La autonomía tiene que ver con la capacidad de decidir sobre tu territorio, sobre tu economía, tu cultura, tu forma de comunicación.

Es un poder político de decisión sobre un espacio. Queremos que haya muchas autonomías en México y en el mundo, porque aquí no se trata sólo de una crisis mexicana, sino de todo el mundo, pues los países del sur estamos igual de mal que en todas partes. Las autonomías, creemos, son una forma importante de parar esta locura y transformar el mundo.

Samantha César Vargas, mujer indígena de la comunidad nahua de Amilcingo - Morelos, México.

¹ Agradezco profundamente a Nicole Eileen Tinjacá E., Adriane Vieira Ferrarini, Astrid Ulloa, Lucero Ibarra Rojas y Monika Dowbor por sus valiosos comentarios sobre versiones anteriores de este texto.

En las últimas tres décadas, la noción de autonomía ha cobrado fuerza como un concepto central en las luchas por la emancipación de diversas comunidades alrededor de América Latina y el mundo. En un contexto global marcado por escenarios de colapso socioecológico, fortalecimiento de gobiernos conservadores y autoritarios, desigualdad extrema, dominación política, explotación económica y violencia en sus distintas formas de expresión, las *autonomías comunitarias* –que, en muchos casos, se han visibilizado en el ámbito de la emergencia de las organizaciones indígenas (Bengoa, 2000)– aparecen como espacios integrales e integradores de resistencia y construcción de alternativas a las estructuras de poder y dominación vigentes.

En América Latina, las autonomías comunitarias se manifiestan desde una variedad de formas y expresiones, abarcando la gestión colectiva de necesidades materiales y el trabajo, la espiritualidad y la fiesta/goce, la elaboración de leyes y dinámicas de autogobierno, la construcción de sistemas alternativos de educación y salud, etc. Estas experiencias destacan la capacidad de los sujetos colectivos para articular demandas y generar soluciones que respondan a sus propias realidades. En este sentido, es crucial entender la autonomía no sólo como un proceso de resistencia y independencia, sino también como un acto de re-creación que reconfigura las relaciones de poder y desafía las narrativas dominantes. Al hacerlo, las comunidades no solo reivindican sus derechos, sino que también experimentan una transformación intersubjetiva, donde la autogestión y, precisamente, la autonomía juega un papel central.

El enfoque de este artículo se basa en la intersección entre economía y política, reconociendo que ambas dimensiones son inseparables en el contexto de las autonomías y las luchas por la emancipación. Al considerar, especialmente, las reflexiones de autores como Cornelius Castoriadis, se revela cómo las estructuras de poder y dominación se reproducen tanto en el ámbito económico como en el político, limitando las capacidades de re-construcción de memoria, así como las facultades imaginativas y creativas de los sujetos. En este sentido, las autonomías comunitarias emergen como prácticas de *poder-hacer-juntos* tanto económico como político, donde las comunidades, al autogobernarse, desafían la dominación impuesta por las

formas modernas de gobierno y el capital, creando *viejas-y-nuevas*² formas de vida y organización social que promueven la autosuficiencia, la igualdad en la diversidad y la libertad individual y colectiva.

A través de una revisión de la literatura especializada, este artículo se centra en el análisis teórico de cómo estas autonomías se constituyen, primero, como sujetos que no solo operan como resistencia, sino también como un medio (práctica, método) para organizar la vida en común, y como fines en sí mismas (como horizonte histórico). Esto refleja un profundo deseo de autogestión y de creación de *viejas-y-nuevas* formas de organización de la vida que trascienden las limitaciones impuestas por el capital y la forma-Estado. Además, a través de reflexiones teóricas –que también son políticas– basadas en el estudio y observación de diversas experiencias comunitarias latinoamericanas,³ este artículo busca visibilizar el carácter transformador y emancipatorio de las autonomías comunitarias a partir de la idea de *autonomía-como-praxis-comunitaria*.⁴

Al final, se aspira a contribuir a un entendimiento más profundo de las autonomías comunitarias como un fenómeno social complejo, capaz de ofrecer respuestas efectivas a la crisis múltiple registrada en la contemporaneidad, contribuyendo, finalmente, a la construcción de categorías teórico-analíticas

² Nos referimos a *viejas-y-nuevas* formas porque, para nosotros, la dimensión inmaterial de las experiencias de emancipación se vincula a la combinación de procesos, por un lado, de producción y reproducción de memoria colectiva –es decir, de recuperación crítica de *lo viejo*– y, por otro lado, desde la realización de la capacidad de imaginación radical –es decir, de creación crítica de *lo nuevo*–.

³ El lugar de enunciación de las reflexiones que forman parte de este texto es México, país en el cual hemos observado distintas experiencias de autonomía comunitaria, con énfasis en los casos de San Andrés Totoltepec (Oliveira, 2023a), Oxchuc (Oliveira y Dowbor, 2020) y Cherán (Oliveira, 2023b). Sin embargo, nos atrevemos a hablar en términos de América Latina, basándonos en el conocimiento adquirido a través de la revisión de la literatura, así como en el intercambio de saberes con diversos colegas comuneros, militantes y académicos de la región.

⁴ En un trabajo anterior (Oliveira, 2024), desarrollamos la idea de *autonomía-como-praxis-democrática*, donde concluimos que esta podría contribuir a la elucidación de un tipo de democracia centrada en la doble dimensión territorio-comunidad, en la cual la autogestión y la autoorganización son más relevantes que la disputa democrática en el ámbito del Estado. Ahora apostamos por la idea de *autonomía-como-praxis-comunitaria* porque, siguiendo a nuestra colega Laura Collin, entendemos que “los modelos implican lógicas y la existencia de cambios sustantivos implica el cambio de la lógica” (2012, p. 83). De este modo, buscamos escapar de la gramática de la democracia estatal para evitar caer en sus ilusiones, trampas y engaños.

de corte crítico. Se asume que se trata de un texto limitado, que de ninguna manera pretende ofrecer respuestas a todas las problemáticas vinculadas con las autonomías comunitarias, como, por ejemplo, aquellas relacionadas con la escala, la cuestión de las autonomías y lo comunitario en el contexto urbano, así como ciertas formas de opresión aún no resueltas en el interior de muchas de estas experiencias. En efecto, no esperamos que el presente texto sea leído como una guía sobre cómo fortalecer o crear autonomías comunitarias; sin embargo, sí aspiramos a que provoque a comuneros, militantes y académicos a seguir cuestionando, reflexionando y proponiendo fórmulas –siempre inacabadas– sobre cómo cambiar el mundo.

AUTONOMÍA, SUJETO Y EMANCIPACIÓN

Cuando Cássio Brancalione escribe sobre la “creación de espacios e instancias de autogobierno de los productores” (2012, p. 106, traducción propia), los cuales representarían la expresión práctica de la autoemancipación en el contexto de las luchas de la clase obrera en la primera mitad del siglo XX, interpretamos que, en ese contexto, el autogobierno significaba que la propia clase obrera debía ser la referencia para su organización. Este principio-referencia solo se realiza plenamente cuando se vive en la práctica cotidiana, aunque también se proyecte como horizonte histórico. En otras palabras, la autonomía se concibe aquí como un principio (valores), un medio (práctica, método) y un fin (horizonte histórico) en un entramado tan dinámico como complejo; es decir, hay aquí una insuperable conexión entre principio, medio y fin.

Si aceptamos la tesis de que la sociedad *del mañana* debe ser una sociedad autogobernada –encarando de forma honesta la problemática de la normatividad prescriptiva–,⁵ quizás el medio más eficiente para las luchas vinculadas a ese horizonte sea la prefiguración (Bloch, 2004; Ouviaña, 2007). Sin embargo, lo que no podemos perder de vista es que tales experiencias se desarrollan en el seno del *sistema-mundo capitalista-colonial*; ya sean los

⁵ Es importante hacer énfasis en la cuestión de la normatividad prescriptiva, ya que, aunque somos plenamente conscientes de que las experiencias de autogobierno no son “perfectas”, frente a los límites de la forma-Estado y el capital, optamos por visibilizar e impulsar estas experiencias, sin dejar de reflexionar críticamente sobre ellas.

consejos de fábricas, ya sean las experiencias de trabajo colectivo-asociado, como bien ha demostrado recientemente Eduardo Enrique Aguilar (2021), o las de organización comunitaria de la vida (Gutiérrez y Navarro, 2019; Gutiérrez y Salazar, 2015). Es decir, las autonomías son cotidianamente atravesadas por condicionamientos y violencia estatal, patriarcal, racial y del capital; lo que además evidencia que se enmarcan en procesos relacionales (Ulloa, 2012), en la mayoría de las veces *más allá, a pesar o con* el Estado (Oliveira y Dowbor, 2023).

Frente a lo anterior, y dentro del diverso mundo del pensamiento libertario, consideramos indispensables las reflexiones de Cornelius Castoriadis.⁶ Siguiendo, en buena medida, a Rosa Luxemburgo, en su momento el autor argumentó insistentemente a favor de los consejos de fábrica como forma de organización autoinstituida de la clase obrera. En un texto de 1957, señalaba que “la transformación revolucionaria de la sociedad comenzará precisamente por la constitución de Consejos por parte de los trabajadores de la industria y es imposible sin ella” (Castoriadis, 1979, p. 130, traducción propia). Se trataba de un tipo de organización típica de la clase obrera y, cabe destacar, ya no había en sus ideas ningún énfasis en los sindicatos o partidos:

El Consejo de fábrica o de empresa, asamblea de representantes elegidos por los trabajadores, revocables en cualquier momento, que rinden cuentas de sus actividades a ellos regularmente y que reúnen las funciones de deliberación, decisión y ejecución, es una creación histórica de la clase trabajadora que surgió, nuevamente, cada vez que se planteó el problema del poder en la sociedad moderna. Los comités de fábrica en Rusia en 1917, los Consejos de empresa en Alemania en 1919 y los Consejos obreros en Hungría en 1956 expresaron, con la única diferencia de los nombres, el mismo modo de organización original y típico de la clase trabajadora. (Castoriadis, 1979, p. 80, traducción propia)

⁶ En este texto, nos concentramos especialmente en las reflexiones de Castoriadis sobre la autonomía. No obstante, en un trabajo previo (Oliveira y Modonesi, 2023) hemos advertido que la autonomía en América Latina, desde su formulación por especialistas en el área, se ha expresado como *negación, independencia, contrapoder (y poder popular), emancipación* y, precisamente, como *comunidad*.

En el desarrollo de su trayectoria teórico-política, fue en la *Revista Socialismo o Barbarie* (SoB), de la cual fue uno de los fundadores, donde Castoriadis desarrolló lo que tal vez sean, al menos considerando el origen en el Norte global, las principales contribuciones teóricas sobre las autonomías, muchas de ellas reunidas en *La institución imaginaria de la sociedad* (2013). En tal contexto, vale la pena presentar algunos comentarios de Massimo Modonesi acerca del entendimiento de Castoriadis y la SoB sobre las autonomías:

Aparecen aquí de forma explícita tres pilares del pensamiento de SoB. En primer lugar, la autonomía como praxis, lo cual alude a la experiencia y la subjetivación política. En segundo lugar, la articulación de su duplicidad: como medio y como fin, como proceso y como acontecimiento. En tercer lugar, se vuelve a mencionar la circularidad y la interdependencia entre presente y futuro, entre la orientación de las luchas de hoy y la forma de la sociedad del mañana. La autonomía está en el principio y en el final del proceso. (Modonesi, 2011, p. 34)

Considerando las contribuciones de Modonesi, destacamos al menos dos puntos importantes de las ideas de Castoriadis y la SoB: la idea de experiencia en sí y el entrelazamiento entre medio y fin. Una primera constatación es que hablar de autonomía como experiencia en el tiempo presente y hablar de autonomía como medio y fin es, en el fondo, hablar de una misma reflexión: la autonomía como praxis. Siguiendo el camino ya iniciado por los *consejistas*, Castoriadis avanzó de manera significativa en el refinamiento de las ideas en torno a la categoría de autonomía, siempre destacando esto: la autonomía o es medio y fin a la vez, o no es nada. Asimismo, considerando todas las tensiones, materiales e inmateriales del sistema-mundo capitalista-colonial, solo hay autonomía si hay experimentación *aquí-y-ahora* de la autonomía proyectada en el futuro.

En términos propiamente latinoamericanos, Gilberto López y Rivas define las autonomías como:

Regirse mediante normativas y poderes propios, opuestos en consecuencia a toda dependencia o subordinación heterónoma, sería la

acepción más generalizada, independientemente de los sujetos que la pongan en práctica. [...] Básicamente, considero la autonomía como un proceso de resistencia mediante el cual las etnias o los pueblos soterrados, negados u olvidados, fortalecen o recuperan su identidad a través de la reivindicación de su cultura, derechos y estructuras político-administrativas. Destacamos el carácter dinámico y transformador de las autonomías, que, para ser tales, modifican a los mismos actores y en dimensiones diversas. (López y Rivas, 2020, p. 81-82)

Estas reflexiones nos llevan a dos consideraciones: I) la autonomía como forma de lucha y organización de la vida en común aquí-y-ahora y; II) la autonomía teórica y práctica como categorías esencial y radicalmente conectadas. Entonces, la idea de autonomía como forma, que asume importancia en el seno de las teorías del cambio social, es fundamental para nosotros. Pero ¿quién construye y vive la forma?, es decir, ¿quién es el sujeto revolucionario autónomo?

“Primero, que cualquier política emancipatoria debe partir de la idea de un sujeto múltiple que se articula y define en la acción común, antes que suponer un sujeto singular, predeterminado, que liderará a los demás en el camino del cambio” (Adamovsky, 2011, p. 210). El contexto post-Segunda Guerra se caracterizó como un contexto de pérdida de fuerzas, tanto en la producción teórica como en las luchas sociales concretas, de la clase obrera o del proletariado como único sujeto revolucionario legítimo y capaz. En estricto, el marco temporal del declive de las luchas ligadas, especialmente, a la economía, por un lado, combinado con la ampliación y diversificación de contenidos de otras luchas, por otro, es el año de 1968.

Castoriadis contribuyó a esta discusión sobre el sujeto revolucionario anticipando las consecuencias de 1968:

Marx se ve llevado, de hecho –sin importar lo que pueda seguir pensando y diciendo por algunos momentos– a reducir enormemente el campo de preocupaciones y aspiraciones del movimiento [obrero], a concentrar todo en las cuestiones de producción, economía y “clases” (definidas a partir de la producción y la economía); y, muy naturalmente, a ignorar y minimizar todo lo demás, sugiriendo o dando

a entender que la solución de todos los otros problemas derivará por añadidura de la expropiación de los capitalistas. (Castoriadis, 1979, pp. 23-24, traducción propia)

Immanuel Wallerstein contribuye a la discusión:

En la historia de los movimientos antisistémicos, 1968 ha marcado un viraje no menos simbólico ni menos fundamental que el de 1848. [...] Pero en 1968 este objetivo [la conquista del poder del Estado] había sido ya ampliamente conquistado, y esta es la razón por la cual las insurrecciones populares que irrumpirán en esas épocas en Estados Unidos, en Francia, en Italia, en Checoslovaquia, en Japón, o en México, no lucharán solamente en contra del sistema mundial existente, en contra de la economía-mundo capitalista, sino también en contra de los “antiguos” movimientos antisistémicos que ya habían llegado al poder. (Wallerstein, 2008, p. 112)

Frente a las experiencias de los socialismos realmente existentes y las democracias del capitalismo de posguerra, las sociedades se enfrentaban a un proceso de gradual despolitización. En el primer caso, por influencia del *Estado burocrático* y, en el segundo, del *Estado capitalista* (Castoriadis, 1979). En ambos casos, la clase obrera como categoría teórica y práctica fue perdiendo su capacidad de intervención política y, como consecuencia, también su capacidad de dirección de la movilización en la lucha por la superación del capitalismo. Los movimientos de 1968 y su diversidad de sujetos, de los cuales los sindicatos y partidos eran solo una parte, contribuyeron a que Castoriadis abandonara la idea de la clase obrera como sujeto revolucionario privilegiado.

Desde la crítica de la economía política, el autor profundizaría sus reflexiones sobre los sujetos revolucionarios capaces de llevar adelante el proyecto de transformación de la sociedad. No por poco rigor, ya sea con las luchas o con la producción del conocimiento, sino por convicción, Castoriadis no definió un único sujeto revolucionario. Por su parte, aunque no se debe desconsiderar a la clase obrera como uno de los sujetos revolucionarios potenciales, a partir del contexto de posguerra esta ha perdido cada vez más centralidad. Si bien es cierto que en algún momento la clase obrera,

representada por los sindicatos y partidos cumplió esa función, también es verdad que las contradicciones del socialismo realmente existente –especialmente, de la Unión Soviética–, la aparición de toda una diversidad de contenidos de lucha encarnados en los movimientos sociales post-1968, así como la reorganización de la división internacional del trabajo bajo el neoliberalismo, han provocado cambios importantes en las luchas por la transformación social.

En el ámbito latinoamericano, la pérdida de centralidad y potencia de la clase obrera como sujeto revolucionario es –además de lo anteriormente señalado– resultado de procesos profundamente violentos. Bajo la narrativa del anticomunismo (Oliveira, 2021), muchos Estados latinoamericanos llevaron a cabo verdaderos exterminios de organizaciones consideradas marxistas revolucionarias. Tanto en casos de dictaduras, como en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, como en aquellos donde dictaduras no se consolidaron formalmente, pero donde la violencia estatal fue igualmente un hecho como en México con la *guerra sucia* y Colombia con la *guerra contrainsurgente* –con especial crueldad en este último–, la mencionada pérdida de centralidad no fue consecuencia únicamente de los frutos de los movimientos del 1968 y su crítica hacia los socialismos realmente existentes y el surgimiento de otras demandas, sino fundamentalmente de la violencia estatal y paraestatal; lo que evidencia, en cualquier caso, el carácter militarista y cruel inherente a todas las experiencias estatales.

En este contexto, nuestro argumento aquí es que un viejo-y-nuevo sujeto colectivo con capacidad de conectar e integrar –en términos espaciales y de contenido– las distintas demandas de la clase obrera y los pueblos subalternos en sentido amplio tiene más que ver con lo mencionado anteriormente por Gilberto López y Rivas, es decir, con las autonomías comunitarias. Estas autonomías podrían cumplir la función estratégica de sujeto revolucionario⁷ y alcanzar la potencia necesaria hacia la instauración de la sociedad del mañana, basada en la autonomía. Estamos planteando la

⁷ Hasta aquí, hemos empleado la categoría de *revolucionario* para adjetivar la de *sujeto*, principalmente con el fin de mantener el rigor de las discusiones en los términos planteados por Castoriadis. Sin embargo, dado que no contamos con espacio suficiente para problematizar la ambigüedad de los debates actuales estrictos sobre la *revolución*, en adelante nos referiremos únicamente al *sujeto*, ya sea individual o colectivo.

hipótesis de que la categoría *autonomías comunitarias* podría ubicarse en el mismo ámbito, aunque en otro nivel, de las reflexiones de Castoriadis cuando se refiere a la sociedad autónoma y, en términos más específicos, podría aparecer como *locus* potencialmente instituyente de un nuevo orden social (Castoriadis, 2008); y, por último, podría tener además la capacidad de sustituir histórica y estratégicamente tanto la categoría de clase obrera como la de movimientos sociales.⁸

DE LA AUTONOMÍA-COMO-PRINCIPIO-COMUNITARIO A LA FORMA-AUTONOMÍA-COMUNITARIA

Empecemos por lo “básico”: ¿de quiénes hablamos cuando hablamos de autonomías comunitarias? La respuesta a tal cuestión puede ser tan amplia como diversa, pudiendo abarcar experiencias rurales y urbanas, pero en la gran mayoría de los casos estaremos hablando de comunidades indígenas⁹ y/o campesinas. En términos latinoamericanos... En México (por observación del autor): las comunidades autónomas zapatistas de Chiapas; los casos de autogobierno indígena en Michoacán, como Cherán y otros municipios/comunidades; en Guerrero, Ayutla de los Libres, las Policías Comunitarias,

⁸ Si bien planteamos, desde lo teórico, que la categoría *clase obrera* ha llegado a su límite como sujeto colectivo privilegiado, la categoría *movimientos sociales* no nos parece capaz de reemplazarla por su carácter fragmentario y poco relacionado con la integralidad de los procesos de afirmación y reproducción material y simbólica de la vida, salvo poquísimas excepciones. La mencionada incapacidad se fundamenta, especialmente, en la crítica de Raquel Gutiérrez (2015), que además enfatiza la insuficiencia de la categoría para comprender la complejidad de las luchas sociales, así como por dejar escapar la potencia de la mirada hacia los antagonismos. En un trabajo anterior (Oliveira, 2022a), hemos señalado las limitaciones de las teorías de movimientos sociales oriundas del Norte global para comprender la realidad latinoamericana, y hemos propuesto la idea de *movimientos subalternos latinoamericanos* para su lugar. Sin embargo, consideramos que la categoría autonomías comunitarias es aún más fructífera, por ello, precisamente, aquí insistiremos en ella.

⁹ Desde el punto de vista empírico, observamos que las experiencias indígenas son las que más destacan como ejemplos de autonomías comunitarias. Sin embargo, es importante considerar que *ser* indígena no siempre implica *ser* y *construir* comunidad. Así, no estamos argumentando que las experiencias de los pueblos indígenas *en general* deban ser replicadas tal cual por experiencias no indígenas; lo que buscamos es reconocer que, en su mayoría, las experiencias de autonomías comunitarias están protagonizadas por pueblos indígenas.

y otros casos; los muchos casos de pueblos indígenas urbanos residentes en la Ciudad de México, como San Andrés Totoltepec, y otros; los casos de *comunalidad* en Oaxaca; los pueblos yaqui en la frontera norte del país; etc. En Colombia (Ulloa, 2010): los pueblos misak, pijao, nasa, camentsá, embera, tule, zenú, kogui, arhuaco, wiwa y kankuamo¹⁰ que, de distintas maneras, llevan a cabo sus autonomías en términos comunitarios. Estos son solo algunos casos, pero hay muchos más, por ejemplo: en Brasil, la *Téia dos Povos*, los campamentos del *Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra* (MST) y diversas ocupaciones por vivienda digna, como las protagonizadas por el Movimiento Nacional de Lucha por Vivienda (MNLN); en Perú, las *Rondas Campesinas* y otros casos; en Chile, las comunidades mapuche; en Argentina, la experiencia de los *piqueteros*; así como muchas comunidades indígenas en Bolivia, Ecuador y otros países de la región.

Ahora bien, si la pregunta es ¿de qué hablamos cuando hablamos de autonomías comunitarias?, hay que empezar por mencionar que el peso del *sujeto-comunidad* en las luchas sociales fue creciendo a lo largo de las décadas al punto de que se cuentan múltiples y diversos intentos de recuperación y valoración. Como señala Luis Tapia (2019), la idea de comunidad corresponde al mundo agrario y a un momento civilizatorio y una relación con el entorno natural bastante específicos. Si bien es posible e indispensable pensar en *lo comunitario* desde el ámbito urbano¹¹ (Navarro, 2015; Pineda, 2024; Zibechi, 2021), el punto de partida seguramente es lo rural (Rosset y Barbosa, 2021). En este sentido, es necesario también ubicar, en primera instancia, las reflexiones sobre autonomía y comunidad en el contexto de las luchas y las formas de vivir de los pueblos indígenas en el cruce con el mundo rural, que trata de sintetizar Armando Bartra (2010) con la noción de *campesindios*.¹²

¹⁰ Astrid Ulloa (2010), al analizar los casos de los pueblos mencionados, identificó distintas expresiones de autonomía: como *control territorial* (guardia indígena y autoridades locales), como *propuestas locales de futuro* (planes de vida), como *derecho mayor y jurisdicción propia*, y como *autoridades ambientales y soberanía alimentaria*.

¹¹ Además de las experiencias de autonomías indígenas ubicadas en zonas urbanas, las iniciativas más destacadas en este ámbito están vinculadas tanto a la lucha por la vivienda digna como aquellas relacionadas a la especulación inmobiliaria y la gentrificación.

¹² Es importante reconocer que la definición de Bartra se ajusta muy bien al caso mexicano. Sin embargo, en los demás países latinoamericanos, indígenas y campesinos no siempre suelen ser comprendidos como un mismo grupo social.

En este contexto se sitúa la labor teórica de Raquel Gutiérrez. Un primer aporte importante de la autora es resultado de sus estudios con las comunidades aymara de Bolivia. Allí Gutiérrez (2008, p. 141) constató que “la autonomía *de facto* se ejerce y no se habla demasiado de ella”, es decir, no siempre el ejercicio de la autonomía en el ámbito de la comunidad se formula en estos términos. Gutiérrez sostiene la noción de *entramados comunitarios* como aquellas dinámicas y relaciones sociales experimentadas como puentes entre las grietas (desde una mirada negativa) y las autonomías (desde una mirada positiva). Sobre el tema, señala:

En primer término, nombro “entramado comunitario” a una heterogénea multiplicidad de mundos de la vida que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad y reciprocidad no exentas de tensión y acosadas, sistemáticamente, por el capital. [El término entramados comunitarios busca...] designar ciertos saberes y capacidades que, en el terreno de las luchas me parecen relevantes: su carácter colectivo, la centralidad de aspectos inmediatos de la reproducción social –tramas que generan mundo– así como algunos rasgos que tiñen las relaciones, que tienden a ser de cooperación no exenta de tensión, entre quienes son miembros de tales entramados. (Gutiérrez, 2015, p. 17)

Gutiérrez considera lo comunitario como una expresión de la interdependencia humana como rasgo fundamental de las relaciones sociales. La interdependencia aparece aquí como una especie de combustible hacia la construcción y reproducción de los entramados comunitarios, de la afirmación y reproducción de la vida en comunidad, es decir, de la organización comunitaria de la vida. En este contexto, lo comunitario estaría caracterizado “como práctica y regeneración de vínculos de interdependencia autorregulados, cuyo cultivo es actividad inmediata, diaria y reiterada, que ilumina los rasgos políticos diferenciados de tales acciones colectivas” (Gutiérrez y Navarro, 2019, p. 303).

Vinculado a Gutiérrez, otro autor ya mencionado, el boliviano Tapia, formuló importantes aportes a esta perspectiva que aproxima autonomía y comunidad. Tapia, en su extensa obra, propone una serie de categorías

(*forma comunidad, subsuelo político, política salvaje*, entre otras), todas ellas relacionadas, de una u otra forma, con la idea de autonomía desde lo comunitario. En todo caso, el autor acompaña Gutiérrez en la crítica radical al Estado, es decir, trata como distintas y frontalmente opuestas las formas de interacción y organización colectiva de la vida la *forma-comunidad* y la forma-Estado (Tapia, 2008); incluso trata al Estado como un obstáculo epistemológico hacia la consolidación de otras formas de *lo político* (Tapia, 2020).

A partir del análisis de las rebeliones indígenas-comunitarias de Bolivia del inicio de siglo, el autor sostiene que la *política salvaje* es el momento disruptivo, de la rebelión frente al Estado y el capital, y que por lo tanto es irreductible a un nuevo orden capitalista-estatal:

La política salvaje es lo que no construye orden social y político, es decir, instituciones, jerarquías y divisiones del trabajo político. Es política en tanto son prácticas que tienen que ver con la dirección de la vida y el movimiento colectivo, es decir, con el gobierno en un sentido amplio. La política salvaje es algo así como el gobierno en flujo o sin instituciones. (Tapia, 2008, p. 115)

Se trata, entonces, de los momentos de quiebre con el orden establecido y de afirmación de “gobiernos en un sentido amplio”, anti-jerárquico y antiautoritario, que se manifiestan en el marco de la comunidad donde *lo social* y lo político no presentan fronteras rígidas o incluso no presentan fronteras. En este contexto, según Tapia los principios organizativos de la forma-comunidad, son:

a) la posesión o propiedad colectiva de la tierra [...]; b) [...] el gobierno de asamblea, con todos los miembros que constituyen la comunidad [...]; c) [...] la rotación en los cargos o la asunción temporal de cargos de autoridad terrenal; d) la autoridad tiene como tarea el cuidado de la comunidad y no el ejercicio del poder en su seno y sobre ella; e) se trata de trabajo no pagado; f) destino colectivo; g) recreación constante y deliberada de la forma social; h) la igualdad entre aquellos que son reconocidos como miembros de la comunidad es el punto clave que articula políticamente y diferencia una forma comunitaria de otras formas sociales y políticas [...]. (Tapia, 2019, p. 89)

César Enrique Pineda es otro autor que de igual manera contribuye a tales discusiones, quien pone de relieve la dimensión política de la forma-comunidad y la relaciona explícitamente a la autonomía:

Puedo afirmar que hacer comunidad es una forma de hacer política. Reproducir la vida actuando como comunidad lleva consigo, de manera inherente, una politicidad otra. La comunidad es una de las posibles formas de la autonomía (p. 116). [...] La posible autonomía de la comunidad reside en su capacidad para reproducirse de forma independiente a la trama social del mercado y sin depender del Estado. (Pineda, 2019, p. 139)

Aparece aquí la comunidad como entidad concreta y como espacio productivo y reproductivo. En efecto, en sentido muy cercano al de Pineda, en un trabajo anterior (Oliveira, 2022b) hemos planteado que la autonomía se ejerce concretamente, de forma operativa, como autogestión de las necesidades materiales y el trabajo, como parte fundamental de la autoorganización de la vida en común, como *autogobierno popular-comunitario* basado en: “I) participación directa; II) alto nivel de organización basada en horizontalidad; III) descentralización de la información y los recursos y; IV) toma de decisiones por consenso” (2022b, p. 50-51, traducción propia).

Frente a lo anterior, argumentamos que la realización de las autonomías comunitarias exige un intenso proceso de subjetivación política que contempla dos condiciones básicas: I) acceso a la información y reflexión crítica, así como II) conexión fluida entre sujeto individual y colectivo. En otras palabras: para que un sujeto individual ejerza su capacidad potencial de reflexión crítica, deberá contar tanto con acceso a la información sobre cuestiones que lo rodean como reconocerse perteneciente a una determinada comunidad o grupo social. Es esta colectividad la que, mediante dinámicas intersubjetivas, podrá experimentar la *autonomía-como-principio-comunitario* en el sentido de la construcción de los valores necesarios hacia la participación de todos los sujetos –o los que así lo deseen– en los asuntos que afectan a la comunidad.

Sucede que, ya sea en la relación entre sujetos individuales y colectivos, o entre sujetos colectivos entre sí, la autonomía-como-principio-comunitario de integración de todos los sujetos en los procesos políticos de toma de

decisiones sobre sus propias vidas solo se confirma en la práctica. En este contexto, nos deparamos con una siguiente cuestión: ¿qué hacemos cuando se percibe capacidad de reflexión crítica, pero no encontramos la posibilidad de ejercerla, es decir, de llevarla a la práctica en la toma de decisiones sobre nuestras vidas? Es relevante señalar que la dimensión subjetiva de esa posibilidad ya estaría garantizada por la autonomía-como-principio-comunitario. Falta entonces confirmar su dimensión objetiva/concreta. Esta posibilidad se realiza cuando entendemos la *forma-autonomía-comunitaria* como su dimensión concreta, es decir, como el conjunto de condiciones concretas que permiten desarrollar la capacidad de reflexión crítica de los sujetos para participar en los procesos de toma de decisiones sobre sus propias vidas. En este ámbito, Marcelo Lopes de Souza comenta:

La autonomía colectiva, por nuestra parte, hace referencia a la existencia de instituciones sociales que garanticen precisamente esa igualdad efectiva –es decir, una igualdad que no sea solo o meramente formal– de oportunidades para que los individuos satisfagan sus necesidades y, especialmente, participen en los procesos decisivos relacionados con la regulación de la vida colectiva. La autonomía colectiva, por lo tanto, se sustenta en instituciones sociales que permiten la existencia de individuos autónomos (libres) y educados para la libertad, es decir, educados para amar tanto su propia libertad como la de los demás. (Lopes de Souza, 2012, p. 79, traducción propia)

En el ámbito de la forma-Estado y la democracia vigentes, nos parece evidente que los sujetos, tanto individuales como colectivos, no encuentran ninguna expresión de la forma-autonomía-comunitaria ni siquiera la autonomía-como-principio-comunitario orbitando simbólicamente en sus dinámicas e instituciones; lo que vemos es, definitivamente, los valores heterónomos del ejercicio del poder como dominación. En este escenario, la alternativa necesaria sería la superación de la forma-Estado y la democracia vigentes si lo que buscamos es la posibilidad de participación en los procesos decisivos orientados hacia una vida buena y digna, que trascienda la mera satisfacción de las necesidades materiales y simbólicas básicas hacia la subsistencia.

Entre la subjetividad de la autonomía-como-principio-comunitario y la objetividad de la forma-autonomía-comunitaria, las autonomías

comunitarias requerirán, consideramos, negar tanto la forma-Estado y la democracia vigentes como la forma-capital para transitar de la autonomía-como-principio-comunitario a la forma-autonomía-comunitaria. Es decir, todo comienza con una negación –en términos de antagonismos, de conflicto y lucha, tal cual antes mencionado con Raquel Gutiérrez– y se despliega como la construcción de algo más o menos nuevo en el lugar de lo negado. Nos encontramos, entonces, ante un doble proceso relacional de *negación-construcción*, tal como ya hemos discutido, en colaboración con la colega Monika Dowbor en trabajo anterior (Oliveira y Dowbor, 2023). John Holloway aporta a este debate afirmando que:

La esencia de las autonomías es la negación y un hacer alternativo. La idea misma de un espacio o momento autónomo indica una ruptura con la lógica dominante, una brecha o un cambio de rumbo en el flujo de la determinación social. “No aceptaremos una determinación ajena o externa de nuestra actividad, nosotros determinaremos lo que haremos”. Nos negamos, nos rehusamos a aceptar la determinación ajena; y oponemos esa actividad externamente impuesta con una actividad de nuestra propia elección, un hacer alternativo. (Holloway, 2011, p. 310)

Enrique Dussel por su parte, también contribuye a esta discusión al señalar que, después de la crítica negativa, “se hace necesario una *crítica positiva* que manifieste los principios que orienten la acción como la brújula que permite al navegante abrirse paso en medio de la tormenta, [...] en estos casos la *crítica negativa* ya no es suficiente” (Dussel, 2014, p. 10, énfasis del autor). Con las aportaciones de Holloway y Dussel, lo que parece claro es que nos enfrentamos a un proceso dialéctico de *negar-construir-negar-construir* –bajo la praxis *freiriana* de *acción-reflexión-acción-reflexión* (Freire, 2003)– infinitamente mientras persistan la forma-Estado y la democracia vigentes, y la forma-capital. En este proceso, las contradicciones del Estado –y, en determinadas experiencias, otras como las propias del capital, el patriarcado y el racismo, etc.– son frecuentemente identificadas, analizadas y, en mayor o menor medida, superadas por los movimientos en lucha, por las autonomías comunitarias.

En el siguiente apartado intentaremos detallar los aspectos de la autonomía-como-principio-comunitario y la forma-autonomía-comunitaria, al proponer que ambas avanzan juntas, entrelazadas en un momento de síntesis subjetivo-objetivo, terminando en la idea de *autonomía-como-praxis-comunitaria*.

CONSTRUIR AUTONOMÍA COMUNITARIA: AUTONOMÍA-COMO-PRAXIS-COMUNITARIA

Empezamos con algunas líneas sobre la transición superpuesta y continuada entre autonomía-como-principio-comunitario y forma-autonomía-comunitaria; lo que nos llevará a la idea de autonomía-como-praxis-comunitaria. Para ello, buscamos inspiración en las reflexiones de Modonesi (2010) sobre subalternidad, antagonismo y autonomía. El autor utiliza un recurso del área de la lingüística para explicar la doble mirada que es posible aplicar a esa triple categorización; se trata del recurso de los análisis sincrónico y diacrónico. En contra de las evaluaciones que consideran que subalternidad, antagonismo y autonomía son categorías en competencia o de improbable articulación, el autor explica:

Sostengo, por el contrario, la posibilidad de articularlos, reconociendo un nivel de homología teórica entre ellos que, junto a la especificidad de cada uno, permite configurar una triada categorial o un enfoque tripartito en donde subalternidad, antagonismo y autonomía resultan complementarios en la medida en que iluminan tanto una dimensión y un aspecto simultáneo –sincrónico– así como un pasaje significativo que permite hilar una lectura procesual –diacrónica–. (Modonesi, 2010, p. 18)

Pedimos prestada a Modonesi, por tanto, tal reflexión y la proyectamos en nuestra discusión sobre autonomía-como-principio-comunitario y forma-autonomía-comunitaria. Entendemos que tales categorías pueden y deben ser analizadas de forma temporal, es decir, de manera independiente una de la otra, en una situación en la que la autonomía-como-principio-comunitario aparece antes y como condición hacia la construcción de la forma-au-

tonomía-comunitaria, así como la forma-autonomía-comunitaria, una vez operando en la práctica, aparece como potencia hacia el fortalecimiento y multiplicación de la autonomía-como-principio-comunitario –hasta aquí, un análisis diacrónico–. Por otro lado, las categorías pueden y deben ser analizadas de forma simultánea y superpuesta, en una situación en la que ambas encuentran lugar en un mismo tiempo de análisis, cumpliendo sentidos distintos y mediadas por la experiencia (como práctica y como categoría teórica, en el sentido de la praxis) –entonces, un análisis sincrónico–.

Para el caso del análisis diacrónico, hay un potencial político importante. Por ejemplo: si la difusión de la autonomía-como-principio-comunitario es débil, es posible que haya pocas experiencias de forma-autonomía-comunitaria; si la categoría es difícil de realizarse en la práctica, es probable que las dinámicas de las experiencias de forma-autonomía-comunitaria no se mantengan en el tiempo; si la autonomía-como-principio-comunitario no es éticamente aceptable, las dinámicas de la forma-autonomía-comunitaria podrán producir injusticias en los grupos sociales donde se experimentan; si la forma-autonomía-comunitaria se experimenta poco o no tiene capacidad de alcance y escala, es probable que la autonomía-como-principio-comunitario esté poco explorada y/o difundida; si las dinámicas de una determinada forma-autonomía-comunitaria produce injusticias, es posible que la autonomía-como-principio-comunitario sea rechazada ética y políticamente por los sujetos; si la forma-autonomía-comunitaria no es aplicable en diferentes contextos, es probable que la autonomía-como-principio-comunitario se limite a los valores de unas pocas experiencias situadas.

En el caso del análisis sincrónico, además de su valor analítico, es posible que la validez política sea aún mayor que en el diacrónico. Es en este momento del análisis sincrónico que la aparente contradicción entre la transición y la sobreposición continuada de las categorías autonomía-como-principio-comunitario y forma-autonomía-comunitaria se revela como autonomía-como-praxis-comunitaria. ¿Qué queremos decir? Es el análisis sincrónico el que permitirá a las propias comunidades percibir, reflexionar sobre, y negar institucionalidades como la forma-Estado y la forma-capital. Ante tales negaciones, que surgen como fruto de análisis reflexivos y críticos, las comunidades podrán tejer las condiciones materiales y simbólicas para la construcción de realidades diferentes *en-contra-y-más-allá* (Ho-

lloway) del sistema-mundo capitalista-colonial, del cual la forma-Estado y la democracia vigentes son parte.

Esta perspectiva tiene dos consecuencias importantes. Una aparece como la crítica misma al sistema-mundo capitalista-colonial y sus mecanismos de poder y dominación –nunca será demasiado señalar la forma-Estado y la democracia vigentes como partes destacadas de este sistema–. La otra, como crítica *desde y hacia* las propias experiencias de autonomías comunitarias; aquí considerando la ilimitada capacidad humana de imaginación y creación (Castoriadis, 1998; 2008), por un lado, y los límites, que aparecerán a lo largo del tiempo, de cualquier que sea el tipo de institucionalidad en cuestión. En otras palabras, lo que apuntamos es que, con la “herramienta” de la autonomía-como-principio-comunitario sobre la mesa, el antes señalado doble proceso relacional de negación-construcción comienza vinculándose con lo que es ajeno, con el *otro* con relación al cual una comunidad se relaciona.

Sin embargo, inevitablemente, a pequeña o gran escala, el proceso de construcción de la forma-autonomía-comunitaria para ocupar el lugar de aquello que se negó, acabará proyectando la mirada crítica –siempre que se trate con rigor la autonomía-como-principio-comunitario– hacia el interior de la propia forma-autonomía-comunitaria. Es en este momento, precisamente, que se fusionan autonomía-como-principio-comunitario y forma-autonomía-comunitaria como autonomía-como-praxis-comunitaria, posible de ser aprehendida por el análisis sincrónico. Eso distingue en gran medida lo que estamos planteando de las experiencias históricas de los partidos de izquierda –tanto los revolucionarios como los socialdemócratas–, así como de algunos movimientos sociales más tradicionales, donde la crítica en general aparecía solamente hacia lo ajeno, al otro, y nunca hacia adentro, es decir, a las propias dinámicas de dichos partidos y movimientos que en ciertos casos operan desde la lógica del poder como dominación.

Es precisamente esa mirada hacia adentro la que nos impide romantizar las experiencias de autonomías comunitarias. Mirar hacia adentro significa reconocer el carácter diverso, pero interdependiente, de los seres humanos, es decir, asumir la diversidad, la diferencia y el conflicto como elementos inherentes a la vida humana en colectivo. Al hacerlo, lo que sí se vuelve posible es imaginar y construir distintas formas de abordar la diversidad, la diferencia y el conflicto, o sea, diferentes formas de abordar lo político; tema sobre el que profundizaremos más adelante al reflexionar sobre la idea de poder.

Un buen ejemplo de lo anterior es el movimiento zapatista de Chiapas con su lema *caminar preguntando*. Este pequeño lema, compuesto por solo dos palabras, dice y explica mucho sobre lo que venimos discutiendo aquí, ya sea en esta sección o en el conjunto de reflexiones presentes a lo largo del texto. Su aparición pública en 1994 se dio en confrontación con el Estado mexicano en la búsqueda del ejercicio de la libre determinación y autogobierno como pueblo indígena. Por lo tanto, nada sería posible sin este momento de negación del Estado, que sólo fue factible una vez que se sistematizaron como referencias los principios por los cuales lucharían esos pueblos. Son principios que sirvieron tanto para criticar al Estado mexicano como para, a partir de la praxis, construir y criticar el propio caminar del movimiento (Brancaleone, 2012).

Los zapatistas siempre tuvieron en cuenta una mirada tanto *hacia lo ajeno* como *hacia adentro*; es aquí donde gana aún más sentido el mencionado lema. En sus comunidades autónomas, *caminar* significa seguir adelante, construir formas políticas y económicas de vivir bien, definir normativamente las formas de organización de la vida en común. Pero, por otro lado, implica la posibilidad de participar, cuestionar, rehacer, probar y transformar, es decir, *preguntar* a respecto de las dinámicas de organización interna; nada es estático, por lo tanto.

Para pensar en esta transición entre la *crítica como negación hasta la acción/construcción* de otras formas de organización político-económica que se basan en la autonomía-como-principio-comunitario y que experimentan la forma-autonomía-comunitaria, es indispensable además reflexionar sobre la idea de poder. Llegamos, entonces, a las discusiones sobre poder-hacer y sociedad autónoma. Empecemos con Castoriadis:

Ya hemos señalado que la idea de una sociedad sin ningún poder es una ficción incoherente. [...] Es cierto que la heteronomía de la sociedad contemporánea (incluso en sus formas más “democráticas”) implica mucho más que una limitación indebida, injustificada o innecesaria; implica una mutilación de la autonomía individual –del campo de movimiento y actividad de los individuos, así como de las diversas colectividades particulares que componen la sociedad–. Pero de esto no se deriva de ninguna manera que una sociedad autó-

noma deba tener como fin en sí misma la desaparición de todo poder colectivo. (Castoriadis, 1979, p. 16, traducción propia)

En la misma línea, Mabel Thwaites Rey destaca, primero, la noción de poder como dominación para, a continuación, hacer la transición hacia otras formas de ejercicio del poder:

La noción de poder, en su acepción más corriente, remite a los formatos en que se expresa la capacidad de hacer o de imponer una voluntad sobre otra en las relaciones sociales. En términos políticos más acotados, el poder tiene que ver con las formas de autoridad y dominación que se inscriben en el Estado y, como contracara, también con las prácticas populares que se proponen impugnarlo, contestarlo y construir alternativas al capitalismo “realmente existente”. (Thwaites, 2004, p. 13)

En este contexto, si el poder como dominación obviamente no contribuye a las experiencias de autonomía comunitaria y si el abandono de la idea de poder en sí misma tampoco lo hace, ¿qué hacer? Holloway, con un enfoque centrado en la dimensión económica de la vida, al discutir las categorías *trabajo abstracto* y *trabajo concreto* de Marx, propone la sustitución del poder-sobre (poder como dominación de un sujeto o institución sobre otro) por el poder-hacer (poder como libertad de ejercer, como hacer juntos, como autogestión, donde no hay dominación de un sujeto o institución sobre otro). En un pasaje de su libro más comentado –así como el más criticado por el marxismo ortodoxo–, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, el autor propone:

La existencia del poder como poder-sobre significa que la inmensa mayoría de los hacedores son convertidos en objetos del hacer, su actividad se transforma en pasividad, su subjetividad en objetividad. Mientras que el poder-hacer es un proceso de unir, el unir mi hacer con el hacer de los otros, el ejercicio del poder-sobre es separación. El ejercicio del poder-sobre separa la concepción de la ejecución, lo hecho del hacer, el hacer de una persona del de la otra, el sujeto del

objeto. [...] Aquellos que ejercen el poder sobre la acción de los otros les niegan la subjetividad, niegan la parte que les corresponde en el flujo del hacer, los excluyen de la historia. (Holloway, 2002, p. 34)

Son varios los comentarios posibles al examinar la contribución del autor. El primero, el más de fondo, es que, considerando que economía y política solo se viven separadamente por una imposición histórica del sistema-mundo capitalista-colonial (Dussel, 2006; Roux, 2002), todos sus comentarios dirigidos a la economía bien podrían dirigirse a la política. Si, al leer el fragmento citado, lo que viene a la mente es un producto cualquiera manufacturado, como un radio a pilas, por ejemplo, que pasa por el proceso de producción de una fábrica en el cual el “hacedor” solo repite infinitamente un mismo proceso sin ejercer su capacidad de imaginación y creación, como Charles Chaplin en *Tiempos Modernos*, entonces se está hablando de poder-sobre en los propios términos económicos de Holloway.

Por otro lado, si al leer el fragmento citado lo que viene a la mente es la discusión sobre una decisión de interés común, como la formulación de una ley, por ejemplo, que pasa por todo el proceso desde la formulación a la implementación dejando de fuera la mayoría infinita de “ciudadanos comunes” que en tal proceso son impedidos de ejercer sus capacidades de imaginación y creación, quedando el proceso restringido sólo a unos pocos políticos elegidos para operar la forma-Estado y la democracia vigentes, entonces se está hablando de poder-sobre en política.

Estrictamente en economía, la forma-capital es la forma de gestión de las necesidades materiales y el trabajo aún dominante. Esta forma impide que el sujeto-trabajador ejerza su capacidad de imaginación y creación durante el proceso de gestión de las necesidades materiales y el trabajo que Marx la llamó trabajo alienado, abstracto; poder-sobre para Holloway. Si este trabajador percibe acceso y fluidez de información crítica y, además, se encuentra ante la posibilidad de completar la transición de sujeto individual al colectivo, entonces podrá negar esa forma-capital, primero, para luego buscar los medios concretos para sustituir la forma-capital por, por ejemplo, la autogestión como forma de gestión de las necesidades materiales y el trabajo; poder-hacer para Holloway.

Por su parte, estrictamente en política, la forma-Estado es la forma de organización de la vida en común aún dominante. Esta forma impide que el

sujeto-ciudadano ejerza su capacidad de imaginación y creación durante el proceso de gestión de la vida en común; Rhina Roux (2002), Thwaites Rey (2004) y Castoriadis (1979), así como otras y otros, la han definido como dominación política. Si ese sujeto percibe acceso y fluidez de información crítica y, además, se encuentra ante la posibilidad de completar la transición de sujeto individual al colectivo, entonces podrá negar esa forma-Estado, primero, para luego buscar los medios concretos para sustituir la forma-Estado por, por ejemplo, la autoorganización de la vida en común.

Ahora bien, la gestión de la vida en común definitivamente no es monopolio del Estado y el capital (Roux, 2002). La ausencia, intencional o no, tanto del Estado como del mercado capitalista frente a temas de interés público abre espacio al propio Estado corrompido y sus terratenientes, los narcotraficantes, los paramilitares, la religión y sus iglesias o, como nos interesa más aquí, las autonomías comunitarias. Asimismo, en el contexto de las *sociedades abigarradas* latinoamericanas (Zavaleta, 1986), especialmente al hablar de autonomías comunitarias protagonizadas tanto por pueblos indígenas como por afrodescendientes, dicha ausencia no se presenta propiamente como un impulso para el *surgimiento* de autonomías, sino más bien como una vía para la recuperación de formas previas de organización de la vida en común, históricamente acorraladas –pero no completamente aniquiladas–, por las dinámicas de la forma-capital y la forma-Estado.

Cualquiera de las configuraciones mencionadas termina por controlar temas de interés público en los territorios donde están ubicadas, pero, entre todas las mencionadas, solo las autonomías comunitarias pueden operar a partir de referencias distintas a las de la forma-Estado y del capital, es decir, solo en el interior de ellas podremos percibir el poder-hacer en contra del poder-sobre. Todas las demás, así como el Estado y el capital, operan bajo la dinámica del poder-sobre, por lo tanto, en todos casos se trata de poder como dominación.

“Todo proyecto de autonomía conlleva de forma simultánea el intento de conquistar la libertad y la igualdad. En cuanto significaciones sociales y en su concreción, no puede haber libertad sin igualdad ni viceversa (Thwaites, 2004, p. 21)”, es decir, libertad e igualdad colectivas como principio y como experimentación; como dinámicas de la autonomía-como-praxis-comunitaria, por lo tanto. Se trata, en otras palabras, de libertad como

poder-hacer-juntos. Cuanto más poder-hacer, más igualdad en la diversidad y menos dominación; cuanto más igualdad en la diversidad y menos dominación, menos fuerza y violencia; cuanto menos fuerza y violencia, más igualdad en la diversidad y libertad como poder-hacer. La necesidad de control y, en última instancia, de coerción y violencia para el control, solo se explica en función de la propia condición de dominación (Roux, 2002).

Para ir cerrando este apartado, una vez más nos apoyamos en Castoriadis:

Una sociedad autónoma, en tanto colectividad que se autoinstituye y se autogobierna, presupone el desarrollo de la capacidad de todos sus miembros para participar en actividades reflexivas y deliberativas. La democracia, en el pleno sentido de la palabra, puede ser definida como el régimen de la reflexividad colectiva; todo el resto –puede demostrarse– deriva de esta definición, y la democracia no puede existir sin individuos democráticos, y a la inversa. (2008, p. 123)

La autonomía-como-praxis-comunitaria es, por lo tanto, la realización de la autoinstitución, autogobierno y autogestión; es poder-hacer y, a su vez, sólo se completa como acción concreta a través de la transición superpuesta y continuada entre autonomía-como-principio-comunitario y forma-autonomía-comunitaria.

A MODO DE CIERRE APERTURA

Al concluir estas reflexiones, es imperativo destacar que las autonomías comunitarias no son simplemente un remedo de las estructuras estatales o capitalistas existentes, sino una alternativa radical que desafía el ejercicio del poder como dominación. Las luchas por la emancipación, al ser procesos complejos y multidimensionales, requieren un enfoque integral que contemple tanto la crítica a las estructuras de poder dominantes como la construcción de viejas-y-nuevas formas de organización de la vida en común.

A medida que profundizamos en las experiencias de resistencia y autogobierno de diversas comunidades, queda claro que la autonomía no se limita a un espacio geográfico o a una acción específica; es, en esencia, ejercicio de poder-hacer, es autonomía-como-praxis-comunitaria. Muchas

de las comunidades que se organizan en torno a la autonomía-como-principio-comunitario no solo buscan subsistir, sino transformar su realidad y, con ello, contribuir a una sociedad más digna, libre y basada en la igualdad en la diversidad. Es fundamental, por lo tanto, fomentar un imaginario colectivo que sostenga estas iniciativas y permita que las voces de los sujetos dichos subalternos sean escuchadas y validadas.

Finalmente, las provocaciones y argumentos aquí presentados nos invitan a reflexionar sobre el papel y pertinencia de la forma-Estado y la forma-capital, y la urgente necesidad de articular las luchas alrededor de todo lo que significa la autonomía-como-praxis-comunitaria. Se abre así un camino de superación de la idea de clase obrera y de movimientos sociales como sujetos colectivos privilegiados cuando hablamos de luchas por la emancipación; contexto en el cual se destaca el carácter territorial e integrador de las autonomías comunitarias frente a la fragmentación identitaria y de demandas de lucha.

Las autonomías comunitarias, tanto rurales como urbanas, asumen entonces la potencia de prefigurar un futuro –complejo y contradictorio– en el que la igualdad en la diversidad y la libertad sean pilares fundamentales de la vieja-y-nueva sociedad.

FUENTES CONSULTADAS

- ADAMOVSKY, E. (2011). Problemas de la política autónoma: pensando el pasaje de lo social a lo político. En E. Adamovsky (Org.). *Pensar Las Autonomías: Alternativas de Emancipación Al Capital y El Estado*. México: Sísifo, Bajo Tierra.
- AGUILAR, E. (2020). *Manifiesto por la reproducción no capitalista de la vida y los caminos para su construcción. Crítica a la Economía Social, Solidaria y del Sector Social de la Economía*. Tesis de Doctorado presentada al Programa de Posgrado en Economía Política del Desarrollo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- BARTRA, A. (2010). Campesindios: aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. En *Memoria*. Núm. 248. pp. 4-13.
- BENGOA, J. (2000). *La Emergencia Indígena en América Latina*. México: FCE.

- BLOCH, E. (2004). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- BRANCALEONE, C. (2012). *Sobre o Significado da Experiência de Autogoverno Zapatista*. Tesis de Doctorado presentada en el Doctorado en Sociología en la Universidad del Estado de Río de Janeiro.
- CASTORIADIS, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.
- CASTORIADIS, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.
- CASTORIADIS, C. (2005). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- CASTORIADIS, C. (1998). *Hecho y por hacer: pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.
- CASTORIADIS, C. (1979). *Socialismo ou Barbárie: o Conteúdo do Socialismo*. São Paulo: Brasiliense.
- COLLIN, L. (2012). *Economía Solidaria ¿capitalismo moralizador o movimiento contracultural?* México: El Colegio de Tlaxcala.
- DE OLIVEIRA, G. (2024). Avivar a Autonomia. Movimentos Sociais, Economia Solidária e Experimentações Democráticas para além do Estado. En *Revista Direito e Praxis*. Río de Janeiro. Vol. 15. Núm. 1. pp.1-29.
- DE OLIVEIRA, G. (2023a). Processos Autônomos e Conflitualidade na Comunidade Indígena de San Andrés Totoltepec, Ciudad de México. En *Mundo Livre: revista multidisciplinar*. Vol. 9. Núm. 1. pp. 141-167.
- DE OLIVEIRA, G. (2023b). Cinco tesis de las autonomías. Vida, lucha y procesos autónomos en el municipio indígena de Cherán (Michoacán, México). En *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*. Vol. 23. Núm. 44. pp. 41-62.
- DE OLIVEIRA, G. y DOWBOR, M. (2023). Dinámicas de acciones autónomas de los movimientos sociales. De la negación a la construcción más allá, a pesar y con el Estado. En G. de Oliveira, M. Dowbor (Orgs.). *Movimientos sociales y Autonomías. Imaginación, experiencias y teorías en América Latina*. Marília: Lutas Anticapital.
- DE OLIVEIRA, G. y MODONESI, M. (2023). Teorizaciones latinoamericanas del concepto de autonomía. En G. de Oliveira, M. Dowbor (Orgs.). *Movimientos sociales y Autonomías. Imaginación, experiencias y teorías en América Latina*. Marília: Lutas Anticapital.

- DE OLIVEIRA, G. (2022a). “Trazer a Economia de Volta”: Reflexões sobre a Ideia de Movimentos Subalternos Latino-Americanos. En *Polis, Revista Latinoamericana*. Vol. 21. Núm. 63. pp. 128-147.
- DE OLIVEIRA, G. (2022b). Mudar o Mundo *Aqui e Agora. Movimentos de Economia Solidária e Autonomias para além, apesar e com o Estado*. Marília: Lutas anticapital.
- DE OLIVEIRA, G. (2021). Anticomunismo. En L. Oliveira y J. Franco (Orgs.). *Dicionário dos Antis: a Cultura Brasileira em Negativo*. Campinas: Pontes.
- DE OLIVEIRA, G. y DOWBOR, M. (2020). Negar e Construir a partir das Ações de Movimentos: Três tipos de Autonomias Territoriais no México. En *Polis, Revista Latinoamericana*. Vol. 19. Núm. 56. pp. 10-23.
- DUSSEL, E. (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- FREIRE, P. (2003). *Pedagogia da Autonomia: Saberes Necessários a Prática Educativa*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- GUTIÉRREZ, R. y NAVARRO, M. (2019). Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia. En *Confluências*. V. 21. Núm. 2. pp. 298-324.
- GUTIÉRREZ, R. (2015). *Horizonte Comunitario-Popular: antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- GUTIÉRREZ, R. y SALAZAR, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida Pensando la transformación social en el presente. En *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*. Núm. 1. Puebla-México. pp. 15-50.
- GUTIÉRREZ, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- HOLLOWAY, J. (2011). Las grietas y la crisis del trabajo abstracto. En E. Adamovsky (Org.). *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México: Sísifo, Bajo Tierra.

- HOLLOWAY, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta.
- LÓPEZ y RIVAS, G. (2020). *Pueblos indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación*. México: Bajo Tierra.
- MODONESI, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO; Prometeo Libros.
- MODONESI, M. (2011). El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo. En E. Adamovsky (Org.). *Pensar Las Autonomías: Alternativas de Emancipación Al Capital y El Estado*. México: Sísifo, Bajo Tierra.
- NAVARRO, M. (2015). Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida. En *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*. Núm. 1. Puebla-México. pp. 99-124.
- OUVIÑA, H. (2007). Hacia una política prefigurativa. Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción del poder popular. En O. Acha et al., *Reflexiones sobre el poder popular*. Buenos Aires: El Colectivo.
- PINEDA, C. (2024). *Política comunal y autonomía urbana. Mujeres de barrio produciendo lo común en Ciudad de México*. Ciudad de México: FCPyS-UNAM.
- PINEDA, C. (2019). Comunidad, autonomía y emancipación. En G. Makara, P. López, J. Wahren (Coords.). *Vuelta a la autonomía: Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México: Bajo Tierra, CIALC-UNAM.
- ROSSET, P. y BARBOSA, L. (2021). Autonomía y los movimientos sociales del campo en América Latina: un debate urgente. En *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 89. pp. 8-31.
- ROUX, R. (2002). La política de los subalternos. En G. Ávalos (Coord.). *Redefinir lo político*. México: UAM.
- SOUZA, M. (2012). Autogestão, “Autoplanejamento”, Autonomia: Atualidade e Dificuldades das Práticas Espaciais Libertárias dos Movimentos Urbanos. En *Cidades: Revista Científica - Grupo de Estudos Urbanos*. Vol. 9. Núm. 15. pp 59-93.
- THWAITES, M. (2004). *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- TAPIA, L. (2020). *La idea de Estado como obstáculo epistemológico*. La Paz: CIDES-UMSA.
- TAPIA, L. (2019). Principios organizativos de la política: estado y comunidad. En G. Makaran, P. López, J. Wahren (Coords.). *Vuelta a la autonomía: Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. México: Bajo Tierra, CIALC-UNAM.
- TAPIA, L. (2008). *Política Salvaje*. La Paz: CLACSO, Muela del diablo, Comuna.
- ULLOA, A. (2012). Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. En *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Vol. 16. Núm. 418. Universidad de Barcelona.
- ULLOA, A. (2010). Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación. En M. González, A. Burguete y P. Ortiz (Coords.). *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.
- WALLERSTEIN, I. (2008). *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. Ciudad de México: Contrahistorias.
- ZAVALETA, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.
- ZIBECHI, R. (2021). La comunidad autónoma urbana. El mundo nuevo en el corazón del viejo. En A. Hopkins, C. Pineda (Comp.). *Pensar las autonomías: autogestión, poder popular y autonomía*. México: Bajo Tierra.

Fecha de recepción: 28 de octubre de 2024

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i58.1184>