

¿COMUNALIZANDO A MARX?: LA APORTACIÓN DE LO COMÚN Y LO CONVIVAL DESDE GUSTAVO ESTEVA Y JAIME MARTÍNEZ LUNA

Carlos Tornel¹

Universidad de Durham
Durham, Inglaterra

Elías González Gómez²

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)
Jalisco, México

Enviado em 30 abr. 2022 | Aceito em 30 jun. 2022

Resumen: En noviembre del 2020, la Universidad de la Tierra Oaxaca organizó un panel titulado *Comunalidad y vida concreta*. Entre los participantes se encontraba el intelectual zapoteco Jaime Martínez Luna, quien, en su intervención, dijo: "Marx lo dice claramente: los filósofos interpretan el mundo, de lo que se trata es de transformarlo. Yo diría: ni uno ni lo otro. De lo que se trata es de compartirlo." Esta frase abre otro tipo de paradigma político, uno centrado en la dimensión comunal de la vida y sus relaciones con el territorio. Para ello, nuestro propósito es explorar este horizonte político desde dos conceptos complementarios, aunque no idénticos: convivencialidad y comunalidad. Partiendo de un análisis del pensamiento de Marx en distintas etapas de su vida y siguiendo la crítica que han formulado las escuelas de pensamiento poscolonial y decolonial, el texto busca reflexionar en las formas en las que el pensamiento marxista, en un diálogo con estos dos conceptos en América Latina, puede conducir a movimientos emancipatorios. Trabajando con el pensamiento de dos de sus exponentes más significativos: Jaime Luna y Gustavo Esteva, ambos radicados en Oaxaca, este texto busca traer estos conceptos al diálogo, pero también reconocerlos como parte de una práctica desde el territorio necesaria para el sentir-pensar y la práctica en una era de crisis generalizadas.

Palabras clave: Comunalidad; Convivencialidad; Colonialidad; Marx; América Latina.

COMUNALIZANDO MARX?: A CONTRIBUIÇÃO DO COMUM E DO CONVIVAL DE GUSTAVO ESTEVA E JAIME MARTINEZ LUNA

Resumo: Em novembro de 2020, a Universidade de la Tierra organizou um painel intitulado "Comunalidade e vida concreta". Entre os participantes estava o intelectual Zapotec Jaime Martínez Luna, que, em sua intervenção, disse: "Marx o diz claramente: os filósofos interpretam o mundo, o que está em causa é transformá-lo. Eu diria: nem um nem o outro. Trata-se de compartilhá-lo". Esta frase abre outro tipo de paradigma político, centrado na dimensão comunitária da vida e de suas relações com o território. Para isso, nosso objetivo é explorar este horizonte político a partir de dois conceitos complementares, embora não idênticos: convivência e comunalidade. Partindo de uma análise do pensamento de Marx em diferentes etapas de sua vida e seguindo a crítica formulada pelas escolas de pensamento pós-colonial e descolonial, o texto procura refletir sobre as formas pelas quais o pensamento marxista, em diálogo com estes dois conceitos na América Latina, pode levar a movimentos emancipatórios. Trabalhando com o pensamento de dois de seus expoentes mais significativos: Jaime Luna e Gustavo Esteva, ambos baseados em Oaxaca, este texto procura trazer estes conceitos ao diálogo, mas também reconhecê-los como parte de uma prática do território necessária para sentir-pensar e praticar em uma era de crise generalizada.

Palavras-chave: Comunalidade; Convivialidade; Colonialidade; Marx; América Latina.

1. Lic. En Relaciones Internacionales por la UIA, Maestro en Política Energética y Medioambiental por la FLACSO, México y Maestro en Gestión y Política Ambiental en la Escuela de Economía de Londres. Candidato a Doctor en Geografía Humana en la Universidad de Durham. E-mail: carlos.a.tornel@durham.ac.uk ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6338-066X>

2. Lic. en Filosofía y Ciencias Sociales por el ITESO, especialidad en Mística y Ciencias Humanas por la Universidad de la Mística y maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. E-mail: elahaspeace7@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9355-594X>

COMMONIZING MARX? THE CONTRIBUTION OF THE COMMON AND THE CONVIVAL FROM GUSTAVO ESTEVA AND JAIME MARTINEZ LUNA

Abstract: In November 2020, the Universidad de la Tierra organized a panel entitled Communitary and concrete life. Among the participants was Zapotec intellectual Jaime Martínez Luna, who, in his intervention, said: "Marx says it clearly: philosophers interpret the world, the task is to change it. I would say: neither one nor the other. The task is to share it." This phrase opens up a new type of political paradigm, one centered on the communal dimension of life and its relations with the territory. To this end, our purpose is to explore this political horizon from two complementary, though not identical, concepts: conviviality and communality. Starting from an analysis of Marx's thought at different stages of his life and following the critique formulated by postcolonial and decolonial schools of thought, the text seeks to reflect on the ways in which Marxist thought, in a dialogue with these two concepts in Latin America, can lead to emancipatory movements. Working with the thought of two of its most significant exponents: Jaime Martínez Luna and Gustavo Esteva, both based in Oaxaca. This text seeks to bring these concepts into dialogue but also to recognize them as part of a practice from the territory necessary for feeling-thinking and practice in an era of generalized crisis.

Keywords: Communality; Conviviality; Coloniality; Marx; Latin America.



Introducción

"[D]e por sí el mundo es para que en él nazcan palabras."
EZLN, Contestación del Subcomandante Marcos a ETA (2003).

En noviembre del 2020, la Universidad de la Tierra Oaxaca organizó un panel titulado "Comunalidad y Vida Concreta" en el que participaron Gustavo Esteva (GE) y Jaime Martínez Luna (JML). Durante su intervención, JML recurrió a una reformulación de la famosa frase de Marx: "Los filósofos interpretan el mundo, de lo que se trata es de transformarlo. Yo diría, ni uno ni lo otro, de lo que se trata es de compartirlo." Esta declaración pone en tela de juicio una serie de cuestionamientos que vale la pena desenvolver. Creemos que, por un lado, ofrece una oportunidad para repensar las categorías marxistas y actualizarlas dentro del contexto de lucha social que vivimos en Nuestra América. Por otra parte, permite volver a problematizar en otros términos la ya de por sí áspera relación entre el marxismo y el pensamiento decolonial, unos que resignifican la pertinencia de ambas propuestas, así como un horizonte de mutua fecundación. Finalmente, abre la puerta para "territorializar" a Marx, presentando las luchas por el territorio como un eje central del pensamiento crítico contemporáneo. En otras palabras, la frase de JML en diálogo con los planteamientos de GE pueden ayudarnos a plantear un horizonte crítico más allá y más acá de Marx.

El surgimiento de distintos movimientos sociales en defensa de su territorio y en busca de una autonomía se han multiplicado durante las últimas tres décadas. A raíz del levantamiento zapatista en 1994 y la conmemoración de 500 años del 'descubrimiento' de América dos años antes, se percibe la forma en la que muchas de estas luchas han 'volteado hacia adentro' para regenerar, recuperar o reformular las formas de cuidado y de la reproducción de la vida ejercen una enorme influencia en el pensamiento y la práctica decolonial en América Latina (Zibechi, 2020; Escobar, 2020). Desde la perspectiva de la comunalidad, las acciones de estos movimientos son actos de resistencia, aunque probablemente no se reconozcan o nombren como tales, sino que constituyen las bases mismas a través de las cuales pueden mantener sus usos y costumbres (Esteva, 2019a).

Estos movimientos buscan crear, o en su caso recuperar, alternativas que ven más allá del Estado-Nación, del capitalismo, de la democracia formal, del patriarcado y de la dependencia en las estructuras (materiales e ideológicas) e instituciones que perpetúan estas características, enfocándose en la construcción de una propuesta autónoma, comunal y territorializada (Esteva, 2009). La vuelta "hacia afuera" de estos movimientos - hoy encabezados por la delegación zapatista que visitó Europa (EZLN, 2020)-, se han convertido en un foco de interés académico, junto con otras sociedades en movimiento que buscan alternativas y propuestas ante la crisis civilizatoria que enfrentamos.

De las alternativas que surgen de las resistencias de esta visión 'de un sólo mundo', emanan propuestas que presentan al mundo como una confluencia de alternativas y posibilidades, que nos permiten diseñar sistemas de gestión, de convivencia y de bienestar, desde el ámbito común, en donde el desarrollo deja de ser un monólogo para convertirse en un verdadero diálogo (Cayley, 1989; Panikkar, 1990; Esteva, 2019a). Es aquí que el pensamiento de GE y JML nos ofrece no sólo la posibilidad de desarrollar una crítica profunda a la modernidad eurocéntrica colonial y sus más recientes encarnaciones en el desarrollismo, sino que nos permiten articular, desde su sentirpensar, una alternativa al mismo basada en los principios de la convivialidad y la comunalidad.

En este sentido, repensar el pensamiento de Marx desde la comunalidad y la convivialidad nos posibilita imaginar alternativas más allá de las estructuras de la modernidad, las cuales suelen limitar la forma en la que es posible sentar las bases que nos conduzcan a la autonomía y la emancipación de las estructuras hegemónicas de poder, así como para identificar quienes son los sujetos de la transformación política (Zibechi, 2012; Barkin y Sánchez, 2018). Ante la crisis civilizatoria, las múltiples crisis del capitalismo, el Estado-nación, la democracia formal y la persistencia de la organización patriarcal y colonial de nuestras sociedades, la comunalidad y la convivialidad aparecen como alternativas que por un lado nos permiten liberarnos de las abstracciones que persisten con el pensamiento globalizado del capitalismo (Berry, 1991; Marx, 1993; Harvey, 2003; Esteva, 2013), y por el otro, nos permiten reconocer las capacidades que surgen de la autonomía desde un territorio, la amistad, la sorpresa y la posibilidad de recuperar los ámbitos de la comunidad (Martínez Luna, 2010; Esteva, 2021).

Este texto busca comprender qué implicaciones tiene hacer una reformulación de la frase de Marx desde la comunalidad y la convivialidad, es decir, el poner el ámbito de la comunidad al centro, algo que, como abordaremos en la siguiente sección, fue una de las grandes limitaciones del proyecto marxista ortodoxo. Partiendo de esta breve reflexión, este artículo se divide de la siguiente forma: La primera sección describe la importancia de dialogar con el pensamiento de Marx en América Latina. Abordamos el pensamiento de Marx y su evolución en torno al colonialismo como el origen del capitalismo, así como su percepción sobre otras regiones colonizadas y la posibilidad de emancipación más allá del capitalismo. Esta sección termina con una reflexión del legado del pensamiento de Marx al final de su vida y la forma en la que el pensamiento de Iván Illich retoma este proyecto.

En la siguiente sección abordamos la nación de la convivialidad desde el pensamiento de Iván Illich y la forma en la que Gustavo Esteva retoma este proyecto al articularlo con una crítica al desarrollo y la propuesta del uso de la herramienta que se retoma como un proyecto de *insurrección en curso*. En la tercera sección abordamos el concepto de la comunalidad y retomamos la discusión de los apartados anteriores, proponiendo un diálogo entre la convivencialidad, la decolonialidad y la convivialidad. La conclusión sienta las bases de un diálogo emancipatorio sobre cómo es que estas nociones pueden ayudar a retomar las luchas territoriales como las acciones emancipadoras del siglo XXI.

Marx, el colonialismo y América Latina

No será una sorpresa para quien haya leído la epigramática frase de Marx en las tesis de Feuerbach encontrar una resonancia en el pensamiento decolonial, particularmente en el énfasis entre el pensamiento y la praxis, entendidos como “un acto de saber involucra un diálogo que va de la acción a la reflexión y de la reflexión a la acción a una nueva acción” (Freire, 1985:50). Sin embargo, el pensamiento decolonial ha estado entremezclado y a veces ha tenido una tensa relación con el marxismo. Estas tensiones tienen que ver con la forma en la que el propio Marx *pensó* a América Latina. Para Marx, la región estaba *fuera de la historia* (Aricó, 1980). Siguiendo el pensamiento de Hegel (1837) en *Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal*, al no haber desarrollado las instituciones políticas o formas de pensamiento filosófico necesarias para ser consideradas como parte de la historia, la región estaba lejos de incorporarse a la estructura revolucionaria necesaria para el advenimiento del comunismo.

Marx veía dos características esenciales para el surgimiento de una estructura capitalista y la subsecuente revolución comunista: la integración de un mercado mundial de producción capitalista y el desarrollo de una industria a nivel nacional. La forma en la que Marx y Engels lidiaron con personajes como Simón Bolívar y la región en general (Engels, por ejemplo, celebró la anexión de Texas a Estados Unidos) no cómo movimientos o personajes revolucionarios burgueses, sino como revueltas de corte aristocráticas con las características de un sistema semi-feudal, el cual no sólo imposibilitaba el surgimiento de la burguesía (la clase social a la que Marx atribuía las dos características previamente mencionadas), sino que consecuentemente obstaculizaban las estructuras necesarias para que el capitalismo y la subsecuente organización del proletariado para capturar los medios de producción.

Por otro lado, y más allá de la propia interpretación de Marx, para algunxs pensadores post y decoloniales, las tensiones se mantienen por la forma en la que el marxismo comprende e interpreta al colonialismo. De acuerdo con Santiago Castro-Gómez, para Marx, el colonialismo no era sino una consecuencia secundaria de la expansión europea, en donde “los conflictos étnicos y la discriminación racial se consideran un fenómeno pre-capitalista, limitado a las sociedades en donde la burguesía no ha emergido todavía y en donde la teología y la estratificación prevalecen como características de los viejos regímenes” (Castro-Gómez, 2008: 263). El colonialismo no era entonces más que un paso necesario para la consolidación de un mercado mundial, algo que surge derivado de la expansión europea y necesario, a fin de cuentas, para la revolución internacional proletaria. Desde este punto de vista, “Marx se mantiene firme en una visión teleológica y eurocéntrica de la historia en la que el colonialismo es un mero aditivo de la modernidad y no un elemento constitutivo de la misma.” (Castro-Gómez, 2008:264)

Capitalismo y colonialismo: dos caras de la misma moneda

La aparente adscripción de Marx a la modernidad limita su visión del sistema colonial como un fenómeno colateral al desarrollo de la modernidad y el capitalismo. El surgimiento de las cuestiones pos y decoloniales emerge precisamente a través de la comprensión del capitalismo no sólo como una de estructura política y económica, sino como una institucionalización del pensamiento colonial que permite mantener las estructuras de control a través de lo que Aníbal Quijano (2000) denomina como la Matriz Colonial de Poder (MCP). Esta constitución supone que el capitalismo es un fenómeno de la modernidad europea. La expansión etnocéntrica de una cultura a través de la expansión del modelo económico desde el siglo XVI ha constituido una racionalidad

basada en la jerarquización y la eliminación del pensamiento del *Otro*. Como indica Bolívar Echeverría (1989:53), “[p]ara constituirse como modo de reproducción de la riqueza social, el capitalismo necesitó de lo europeo.”

Comprender al capitalismo como parte de la modernidad refleja al menos cuatro cuestiones que son fundamentales para entender la forma en la que el pensamiento decolonial es esencial para formular una crítica a la estructura moderna-capitalista. Primero, es indispensable establecer que el capitalismo es mucho más que un simple sistema económico, sino que es un sistema social institucionalizado, el cual tiene un carácter histórico y político (Fraser, 2014). El capitalismo histórico, como lo habría llamado Immanuel Wallerstein (1983), es el sistema económico de la modernidad y, por tanto, “si el capitalismo es genocida, epistemicida, ecológida, racista, cristianocéntrico, eurocéntrico, sexista, destructivo de las comunidades, del mundo agrario, del campesinado, es porque está organizado desde dentro con las lógicas civilizatorias de la modernidad” (Grosfoguel, 2018: 38).

Segundo, para quienes sólo pueden ver el mundo moderno como el *único mundo*, la modernidad ofrece una posibilidad emancipatoria a través del Estado, de la democracia o de discursos hegemónicos como el desarrollo o el progreso. Las vías reformistas o revolucionarias de las instituciones, del Estado o a través de las urnas, pueden mejorar las situaciones nacionales, pero en su proceso suelen dejar sin cuestionar el orden dominante. Es por esta razón que muchos de los proyectos de izquierda en América Latina han reafirmado el orden capitalista-colonial del Estado e incluso ha propiciado un avance del extractivismo (Dinerstein, 2015; Riofrancos, 2019).

Tercero, la modernidad capitalista implica una forma de extractivismo epistémico y ontológico, el cual, a su vez, debido en gran medida a la confrontación del capitalismo con sus límites internos y externos, se ha convertido en la forma predilecta y cada vez más violenta del capitalismo de acumular y producir valor (Jappe, 2017; Esteva, 2020). Esta configuración está asociada a su vez a dos características fundamentales. La primera es que el carácter etnocéntrico de la modernidad europea (Dussel, 2015) es en donde el racismo se convierte en el principal articulador de la economía política (Grosfoguel, 2018); y la segunda, que se refiere a la vuelta neoliberal y extractivista del capitalismo, la cual siempre implica una forma de violencia a través de la extracción, abstracción y asimilación: el conocimiento, el territorio, las vidas, el trabajo se convierten en recursos, que pierden toda relación o significado para poder ser intercambiados libremente (Klein, 2013; Tsing, 2015).

Comprender esta interacción entre la modernidad, el eurocentrismo y el capitalismo revela la imposibilidad del Estado y de las herramientas que alguna vez se utilizaron como herramientas emancipatorias (como las huelgas o paros laborales) de producir una verdadera propuesta de autonomía, emancipación y democracia hoy, no sólo no las permiten, sino que obstaculizan las posibilidades de articular un mundo en donde quepan muchos mundos. Al mismo tiempo, comprender esta interacción ofrece la posibilidad de reformular la importancia del papel de las sociedades en movimiento (Zibechi, 2012), es decir, de aquellas que, a través de la defensa del territorio promueven una alternativa emancipatoria, heterogénea y autónoma.

Cuarto: distintos pensadores han argumentado que el sistema del capital no se separa por completo de las estructuras ‘precapitalistas’, sino que mantiene una estructura dependiente de estas esferas para propiciar su existencia (Coulthard, 2014; Fraser, 2014; Fraser y Jaeggi, 2018; Moore, 2015; Barca, 2021). La colonialidad es precisamente una de las formas a través de las que el capital puede mantener los medios de producción y acumulación obteniendo ‘trabajo’ no remunerado de la naturaleza, incluyendo aquellas personas que se designan como ‘naturales’ o más próximas a la naturaleza y de las esferas de reproducción social (que suelen estar asociada al trabajo de cuidado a cargo de las mujeres) (Federici, 2004; Moore, 2021).

El pensador indígena Glen Sean Coulthard (2014) hace una magnífica reflexión retomando el pensamiento de Marx (1976; 1981) y el de Franz Fanon (1967; 1991) para comprender la forma en la que el colonialismo opera como un instrumento de acumulación necesario para que el capitalismo pueda sostener la producción de plusvalía. Para Coulthard, la lectura marxista comienza con la reformulación del principio de 'acumulación primitiva'. En los capítulos 26 a 33 de *El Capital*, Marx explica la naturaleza de la acumulación privativa, la cual consiste en un proceso a través del cual las formas de producción y los medios de subsistencia precapitalistas eran absorbidos y posteriormente sustituidos por un salario. Coulthard argumenta que la tesis de acumulación primitiva debe ser dissociada de su carácter temporal: mientras que para Marx este era un fenómeno históricamente situado, para Coulthard es un proceso cíclico, una práctica continua de despojo que no deja de estructurar las relaciones sociales capitalistas y coloniales en el presente (Coulthard y Simpson, 2016:251).

De esta forma, el carácter cíclico de la acumulación primitiva se manifiesta a través de dos esferas interrelacionadas: "a) en el poder político, económico y militar (en relaciones interestatales) y, b) a través de tres pilares del ser en el mundo: racismo, sexismo y la naturalización de la vida" (Walsh y Mignolo, 2018: 10). Así, la acumulación primitiva no sucede una sola ocasión como lo pensó Marx, sino que se convierte en la estructura colonial *de facto* a través de la cual el capitalismo ha logrado mantener la producción de lo que algunos llaman la 'naturaleza barata' (Moore, 2015), es decir, un proceso a través del cual el capitalismo depende del trabajo no remunerado que se produce de las esferas de la naturaleza, la reproducción social y la racialización de sujetos (Fraser, 2014). Es a través de estas tres esferas que podemos ver cómo el sistema-mundo capitalista que surge de la expansión de la colonización y la modernidad en 1452 y 1492³, mantiene una dependencia del proyecto colonial hasta la fecha.

El Marx tardío y el fin de la era industrial en Iván Illich

Por un lado, pensadores como Kevin Anderson (2010), Lucia Pradella (2017a; 2017b) y Martin Arboleda (2020), así como Theodor Shanin (1983) y Haruki Wada (1983) por el otro, han demostrado cómo es que el propio Marx, al final de su vida, comenzó a identificar ciertas limitaciones en su argumento teleológico. Primero, Lucia Pradella (2017a; 2017b) argumenta que la atención de Marx hacia el final de su vida a la cuestión de la revolución de clases sin el capitalismo señala una desestabilización sustancial en su pensamiento. Arboleda (2020) argumenta en una línea muy similar: para él, el hecho de que Marx dirija su mirada hacia la India, China, Rusia y en menor medida a América Latina, no sólo revela un cambio en el pensamiento, sino que también nos permite situar el análisis de Marx hacia la clase y el colonialismo más cerca.

Como han argumentado brillantemente Kevin Anderson (2010) y Lucia Pradella (2017a), los escritos de Marx en las últimas etapas de su vida muestran que pasó a desafiar el modelo unilineal de desarrollo de Smith y Ricardo y comenzó a ver el capitalismo como un proyecto globalizado, un sistema "históricamente determinado y superable que, precisamente por ello, puede ser concebido como una totalidad" (Pradella, 2017a: 583). Como argumenta Arboleda, el hecho de que Marx explorara diferentes caminos hacia el desarrollo social, revela cómo insistió en "una visión multilineal de la historia que (...) se posiciona para ofrecer elementos para un camino alternativo hacia el socialismo" (2020: 214).

³ A través de la importación de los primeros esclavos africanos a la Isla de Madeira a cargo de Portugal o con la invasión europea de América, respectivamente. Ver: Moore, 2015.

En su apoyo a la Revolución Taiping (1850-1864), Marx vio la importancia de las luchas anticoloniales y el "potencial vivo de las solidaridades internacionales" (Pradella 2017a: 157). Aquí Marx reconoció la agencia de los pueblos del Sur, argumentando que el Sur sí marcaba la diferencia en su comprensión del desarrollo y la historia global (Anderson 2010). Esto explica por qué, en *El Capital* (particularmente en los capítulos 26-33), Marx ya había incorporado la noción de acumulación primitiva, entendiendo tanto el colonialismo como el imperialismo como elementos constitutivos del desarrollo del capitalismo (Coulthard 2014; ver también: Tornel, 2022).

Más tarde, en la década de 1870, Marx se dirigió a Rusia para clavar un último clavo en el argumento teleológico de la historia. Anderson argumenta que no es sino hasta después de 1871, una vez que la comuna de París ha sido derrotada, que Marx vuelve a poner atención a otras formas de resistencia al capital, más allá de occidente (Anderson, 2010: 197). En este contexto, Marx supone que las comunas rurales en Rusia, así como otras formas indígenas y comunales, tienen la oportunidad de alcanzar el socialismo, sin antes tener que pasar por las etapas que conforman el argumento teleológico. Pero para ello tendrían que tener acceso a tecnologías o alianzas con movimientos revolucionarios de la clase obrera en occidente (Ibid: 224).

En opinión de Marx, Rusia se diferenciaba de la India o de China por el hecho de que ninguna potencia colonial extranjera había interferido en su territorio. Es por esta razón que Marx vio en el populismo ruso la semilla para lograr el socialismo sin el capitalismo. En "*El Marx tardío y el Camino Ruso*" (1983), Theodor Shanin argumenta que la vuelta del pensamiento de Marx a 'la pregunta del este' entre 1881 y 1887, a través de sus intercambios y correspondencia con Vera Zasulich, NK Mikhailovsky, la carta de Marx al consejo de redacción de *Otechestvennye Zapiski*, así como en el prefacio a la segunda edición rusa del Manifiesto del Partido Comunista preparado por Marx y Engels (en 1882), es posible observar cómo Marx deja de prestar atención a Inglaterra y comienza a enfocarse en Rusia para cuestionar las bases del desarrollo de la burguesía que antes había visto como una precondition para el desarrollo del capitalismo. Marx ve en la comuna y en el populismo ruso una nueva alternativa de organización colectiva, local y comunitaria para la transformación social (Shanin, 1983 [2018]: 18). De acuerdo con el propio Marx, el populismo ruso combinado con otras formas ancestrales y comunales de gestión, así como con tecnología moderna, podrían 'arrojar una forma menos explotativa que el capitalismo' (Anderson, 2010: 230). Lo anterior sería posible en gran medida porque Marx pensó que las comunas rusas tenían cierta vitalidad al estar aisladas geográficamente lo que prevenía el "despotismo central del estado" (Shanin, 1983:103).

Desafortunadamente, cómo argumenta Gustavo Esteva, estos escritos son a menudo ignorados o despreciados como contribuciones menores frente a la imponente figura de *Marx joven* en el *Manifiesto Comunista* o el *Marx maduro* de *El Capital*. Sin embargo, ya en *La guerra civil en Francia* (1870), Marx había adoptado una posición sobre el Estado y las tareas de la revolución proletaria que muy pocos marxistas parecen conocer, donde contradice su obsesión por tomar el poder y utilizar los aparatos del Estado para la revolución (Ver: Esteva, 2015: 71).

Este argumento es clave para comprender, primero, cómo es que el pensamiento marxista ofrece la posibilidad de la emancipación más allá de los proyectos desarrollistas que han caracterizado la modernidad europea desde el siglo XVI. Esta posibilidad reconoce que el propio Marx, a pesar de haber estado *limitado por su propia modernidad*, supo reconocer la forma en la que la transformación social, los movimientos revolucionarios y la emancipación no pueden depender de las estructuras que modernas, como el Estado, la burguesía y la subsecuente revolución proletaria. Asimismo, hasta cierto punto se podría decir (de acuerdo con Gustavo Esteva) que este proyecto, el cual Marx no pudo terminar, se convirtió en el punto de partida del pensamiento de Iván Illich. Según GE, el pensamiento de Illich parte de donde se quedó el de Marx. Para Illich el argumento desarrollista

de la industrialización conduciría a sociedades dominadas por los sistemas y a personas cada vez más dependientes en los sistemas de salud, educación, transporte en vez de confiar en sus propias herramientas, las cuales parten de la misma lógica del valor de uso, formulada por Marx (Ver: Cayley, 2021: 142-5).

Esteva argumenta que, justo como Marx pudo darse cuenta de que el movimiento del socialismo al comunismo podría realizarse sin la necesidad de un intermedio capitalista, de la misma forma, Illich argumentó que sería posible que dos terceras partes de la humanidad aún podrían evitar 'la era industrial' (Cayley, 2021: 144). Para Illich, el perseguir la industrialización se convertía en una norma *de facto* en el discurso hegemónico del desarrollo, lo cual implicaría una catástrofe al establecer a la mayoría de las personas en una trayectoria de alto consumo y de necesidades creadas. Illich fue un pensador crítico del proyecto estadocéntrico al criticar la forma en la que la derecha y la izquierda (el capitalismo o el socialismo) suponían que el progreso y el desarrollo eran verdades incuestionables.

Para Esteva, Illich continua con el proyecto de Marx cuando articula el papel de las herramientas y la tecnología como una forma de conducir hacia lo que él llamaba 'un hombre austero', es decir aquel que tiene la capacidad de gestionar las herramientas en sus propias manos, sin que la tecnología y los expertos lo conviertan en parte de un sistema de dependencia. Para Esteva, esta es una de las claves de un mundo post-industrial, en donde las acciones revolucionarias ya no vendrían de la toma del palacio de gobierno o de la guerrilla (Zibechi, 2020), sino que resultarían de lo que Esteva denominaba como '*la insurrección en curso*' (Esteva, 2013).

La convivialidad, la herramienta y los límites

Gustavo Esteva (1936-2022) fue un intelectual desprofesionalizado que desde México aportó ampliamente a las críticas al desarrollo. Sus ideas son reconocidas a nivel mundial por disruptivas y novedosas, pero también por su empuje e inspiración que brinda a la hora de crear alternativas desde abajo. Partiendo de una aproximación del marxismo ortodoxo, el pensamiento de Esteva se configuró profundamente a partir de sus encuentros con Illich y con el zapatismo (Ver: González Gómez, 2019). Por lo que, partiendo del apartado anterior, en esta sección nos concentramos en tejer su concepto de *convivencialidad*, el cual, cabe aclararlo, retoma directamente de Iván Illich. Por este motivo, en este apartado planteamos la noción de convivencialidad de manos de ambos autores.

La convivialidad es uno de los conceptos claves del pensamiento de Iván Illich, quién entabló las primeras aproximaciones del mismo a través de lo que se conoce como los panfletos de Cuernavaca, una serie de obras que, en el pico de su fama, guiaron el resto de su pensamiento en torno a varios temas e instituciones como la salud, los sistemas de transporte y energía y la educación. En 1974 Illich, junto con Valentina Borremans establece en *La Necesidad de un Techo Común (El Control Social de la Tecnología)* las bases de lo que podría considerarse como una sociedad convivial: "El control social de los sistemas de producción es la base de toda reestructuración social, por lo que la nueva fase en la que ya entró la tecnología permite y exige una nueva determinación de dicho control a través de: 1) La propiedad social de los medios de producción; 2) El control social de los mecanismos de distribución, y 3) el acuerdo comunitario sobre la autolimitación (los límites máximos) de algunas dimensiones tecnológicas, pero sólo en su conjunto, constituyen la base del control social de la producción en una sociedad" (Illich, 2006: 761).

Estas tres condiciones dictaban para Illich una nueva visión política a partir de la cual sería necesario establecer un acuerdo comunitario sobre el perfil tecnológico de un techo común bajo el que quieren vivir todos los miembros de una sociedad. Esta política estaría definida por la

autolimitación voluntaria y comunitaria, la búsqueda de límites máximos en la productividad institucional y en el consumo de servicios y mercancías, de acuerdo con las necesidades consideradas, dentro de esa comunidad.

Después de la publicación de *Energía y Equidad* en 1973, Illich comenzó a formular lo que él mismo describió como el epílogo de la era industrial. A través de este cuestionamiento, Illich lanza una crítica estructural tanto a la sociedad capitalista como a la socialista. Para él, el gran problema de las sociedades atadas a un sistema de desarrollo viene a través de lo que llama un 'imperativo tecnológico' el cual no sólo daba una mayor importancia al pensamiento marxista del control social de los medios de producción, sino que instituía la posibilidad de una verdadera alternativa al desarrollo institucionalizado de ambos paradigmas (Esteva, 2015).

Siguiendo este diagnóstico, para Illich una sociedad convivencial es aquella en la que "la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta" (2006: 374). Al centro de su pensamiento se encuentra la herramienta, lo que en términos marxistas podría ser considerada como el valor de uso.

Para Illich, la convivialidad es entonces la libertad personal ejercida en una sociedad tecnológicamente madura que puede llamarse posindustrial. Este proceso implica una reformulación de las instituciones que, después de cierto punto dejan de cumplir con sus propósitos sociales para convertirse en la fuente de los problemas, que paradójicamente, fueron creadas para atender. Famoso es el argumento de Illich sobre el transporte y la energía: "Al rebasar determinado límite en el consumo de energía, la industria del transporte dicta la configuración del espacio social. Las autopistas hacen retroceder los campos fuera del alcance del campesino que quisiera caminar; los viaductos y aeropuertos cortan el acceso de un lado del barrio a otro; las ambulancias empujan las clínicas más allá de la corta distancia que se puede cubrir llevando un niño enfermo." (2006: 338). Es justamente en la tensión de lo vernáculo y la sociedad industrializada en donde se arraiga el pensamiento de Illich y en donde comienza la fascinación y amistad de Gustavo Esteva con él (Ver: González Gómez, 2021).

Del ortodoxismo al 'discurso de la gente'

Dada la formación marxista del pensar de Gustavo Esteva, su aproximación a las 'tensiones' entre Illich y el marxismo se manifiestan muy claramente en los primeros años de su interpretación ortodoxa de Marx y su descalificación de Illich como un 'cura radical'. No es sino hasta que se percata de la capacidad de Illich de articular y poner en conceptos las palabras y el pensar de la gente que Esteva comienza a encontrar un valor en el pensamiento de Illich, particularmente en su capacidad de definir la realidad en términos en los que los administradores, tecnócratas y científicos no podrían.

El pensamiento de Esteva mantiene una fuerte influencia illichiana, que, acompañada de una lectura junto con Theodor Shanin sobre el 'Marx viejo', ofrece una reinterpretación del papel del marxismo y su posible yuxtaposición con el pensar de Illich. Las herramientas de la convivencialidad, las sociedades austeras y la crítica a las instituciones, junto a la dependencia creada en los profesionales y/o expertos, se articula de forma muy efectiva con algunos de los principios del marxismo, como la apropiación de los medios de producción, la similitud entre las herramientas y el valor de uso.

El pensamiento de Esteva al reflexionar sobre esta yuxtaposición vuelve a una pregunta que le hizo el propio Illich en los ochentas: "En una ocasión, Iván me preguntó, ¿si tuvieras que utilizar una palabra para definir nuestra época cuál sería? Inmediatamente respondí: 'Hospitalidad'" (O'Donovan, 2015a, nuestro énfasis). La hospitalidad desde el pensamiento de Gustavo "funda filosófica y

moralmente el pluralismo, como actitud que asume conscientemente la pluralidad del mundo real y le da un sentido político” (Esteva, 2009:14). El concepto cobra un papel fundamental en la recuperación del ámbito de la comunidad, al ser la posible oposición más clara al concepto del desarrollo, el cual, junto con otra serie de órdenes institucionalizados como el capitalismo, comienzan a desmoronarse.

La intervención de Esteva en el *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como Poder* (1996) establece que el periodo del desarrollo, el cual se inaugura con el punto número 4 del discurso inaugural del presidente Harry Truman en 1949, había quedado atrás. Como lo establecía Wolfgang Sachs (1991), ‘la idea del desarrollo se había convertido en la ruina del pensamiento intelectual’ al establecer que la promesa del desarrollo - la distribución de tecnología y conocimiento científico- crearían las necesidades que antes no se tenían, para a su vez, identificar los medios por los que sería posible satisfacerlas.

El pensamiento de Esteva revela la forma en la que, al resistir la imposición del desarrollo, surge la posibilidad de regresar a un ámbito común, a un proceso que está surgiendo en el vientre de la sociedad que colapsa (la cual podemos nombrar de muchas maneras: desarrollo, neoliberalismo, patriarcado, capitalismo, extractivismo, modernidad, etc.). Este regreso, recuperación o la creación de un ámbito común se expresa a través de tres características: La primera, se refiere a la institución de una revolución que ve más allá del Estado-nación y de controlar o tomar el poder a través de los instrumentos e instituciones de los que este depende (i.e. la democracia, los derechos humanos). La segunda, se refiere a la redefinición de sustantivos como educación, salud, vivienda, cuya satisfacción depende de entidades públicas o privadas, por verbos como aprender, sanar o habitar (Esteva, 2011: 1). Esta transformación permite a las personas restituir su agencia, al definir sus propias ‘necesidades’ y los medios a través de los cuales atenderlas. Y, finalmente, la recuperación del ámbito de lo común se basa en la adopción de un horizonte con un pluralismo radical, en donde sea posible imaginar, actuar y crear alternativas.

La herramienta convivial es precisamente la forma en la que es posible alcanzar este horizonte. Para Esteva, la crítica de Illich a las instituciones sirve para articular precisamente la postura revolucionaria que implica el regresar al ámbito comunitario. De acuerdo con Illich la crisis actual de las instituciones “debería ser acogida como una crisis de liberación revolucionaria porque nuestras actuales instituciones restringen la libertad humana básica, en aras de proporcionar a la gente más productos institucionales” (Illich, 2006: 365). Al resistirse, desobedecer y negarse surge lo que Gustavo, siguiendo a Michel Foucault, denomina como ‘el resurgir de los saberes sometidos’ (Ver: Foucault, (1996) [2000]; Esteva, 2019a).

Esteva llamó al proceso de recuperar el control de las herramientas ‘la insurrección en curso’, un proceso que consiste en la forma en la que la cotidianidad recupera el espíritu de desobediencia y rebeldía inspirado por el movimiento zapatista. En esencia, la insurrección en curso se refiere a una transformación radical desde lo cotidiano: cuando las personas intercambian sustantivos (como educar, medicina, vivienda, alimentación) por verbos (como aprender, sanar, habitar y comer, respectivamente) de esta forma las resistencias ya no suceden en las calles o en los pisos de las fábricas, sino que la resistencia se convierte en una forma de vida.

Siguiendo la lógica zapatista de que nos encontramos en una guerra total (o la llamada cuarta guerra mundial) en donde la guerra “no es sólo una guerra en todos los frentes, es una guerra que puede estar en cualquier lado, una guerra totalizadora en donde el mundo entero está en juego. «Guerra total» quiere decir ahora: en cualquier momento, en cualquier lugar, bajo cualquier circunstancia. (EZLN, 2003) Para Esteva, la insurrección en curso es entonces una forma de resistencia. Desde las formas de vida común y desde las posibilidades emancipatorias que se

articulan en los ámbitos comunes que optan por resistir, recuperar o producir nuevas formas autónomas de gestión, a veces recuperando saberes que fueron previamente sometidos por la imposición del desarrollo y en otras, creando nuevas formas de autonomía que van más allá del Estado y la democracia formal, el capitalismo y el patriarcado (Esteva, 2019b).

Estos saberes que habían sido descartados, internos, reprimidos y descalificados de formas violentas (explícita o implícitamente) por no ser científicamente válidos o útiles, comienzan a proveer las bases de la autonomía. Es decir, una visión de la sociedad que ve más allá del horizonte de la democracia formal, de la actividad económica diseñada a través de la premisa de la escasez, más allá del establecimiento de la modernidad occidental y más allá de las estructuras patriarcales, al regresar y poner al centro de la vida social el cuidado de la vida, a las mujeres y el cuidado de la Madre Tierra (Esteva, 2019a: 99-101).

A raíz del levantamiento zapatista, la formulación y organización de formas de vida que regresan a las características de una sociedad convivial se pueden encontrar en la negación que viene acompañada de la propuesta de una alternativa radical (Dinerstein, 2015). El “*Ya Basta*” de los zapatistas en 1994, “*Que se vayan todos*” en 2001 en Argentina, “*Mis sueños no caben en la boleta electoral*” de los *Indignados* en España, o el “No nos iremos hasta que ellos se vayan” en Grecia, e incluso el “Nosotros somos el 99%” de *Occupy Wall Street*. Estos movimientos reflejan la enorme diversidad de contextos y demandas en donde surgen estas alternativas, pero a su vez resuenan claramente con la idea de Illich, cuando explica que: “Si las herramientas no se controlan políticamente y su gestión consiste en una respuesta tecnológica a la catástrofe. La libertad y la dignidad seguirán disolviéndose en una esclavitud sin precedentes del hombre a sus herramientas. (Illich, 1973:12). Aunque son movimientos con algunas cuestiones en común (casi todos abogan por una visión alternativa al localismo y a la globalización) su común denominador está en la negación y en la resistencia de los sistemas y las estructuras de dominación y en la articulación de una propuesta radicalmente pluralista (Esteva, 2015: 89).

Comunalizando a Marx: El compartir como filosofía y práctica de vida.

En el prefacio del libro *Eso que llaman comunalidad*, Gustavo Esteva (2010) describe el pensamiento de JMA como una visión laberíntica de su relación, definición y andar junto con el concepto de la comunalidad. Para este importante actor oaxaqueño, a quien por falta y las limitaciones del propio lenguaje llamaremos un pensador indígena, la comunidad se entiende como un ‘concepto vivencial, que permite la comprensión integral, total, natural de hacer la vida’ (Martínez Luna, 2016: 100) El pensamiento de la comunalidad no es entonces ningún pensar en el sentido literal de la palabra, sino un modo de existir.

“Cuesta trabajo definir la Comunalidad”, dice el propio Esteva, pero está en la falta de definición, uno de los beneficios que tiene pensar-actuar en la comunalidad. Esteva recuerda como en formas completamente separadas y en diferentes contextos tanto Jaime Martínez Luna como Floriberto Díaz Gómez, un intelectual Zapoteco y otro Mixe, acuñaron el término comunalidad (Esteva, 2010). Este neologismo surge de las formas de vida de las comunidades en las sierras norte del Estado de Oaxaca, reflejando la persistente resistencia a todas las formas de desarrollo que han llegado a la zona, que han tenido que aceptar diversas formas de adecuarse a las formas contemporáneas del tipo de vida que a su vez incorporan lo que llega desde lejos, sin permitir que destruyan o disuelvan aquello que es lo propio (Guerrero Osorio, 2019: 130).

De acuerdo con JML, el marco en el cual se practica la comunalidad se articula en torno a cuatro ‘momentos insolubles, unidos e integrados’: a) La naturaleza, geografía, territorio, tierra o

suelo que se pisa (*el territorio*) b) la sociedad, comunidad, familia, que pisa ese territorio (*comunidad*) c) El trabajo, labor, actividad que realiza esta comunidad en dicho territorio (*trabajo*) y, d) aquello que se obtiene o consigue, goce, bienestar, fiesta, distracción, satisfacción, cansancio con su trabajo, labor, o actividad en esa sociedad (*el producto*) (Martínez Luna, 2016:100).

Pensar en la comunalidad desde esta interacción revela dos características que aparecen como curiosas o que son difíciles de 'embonar' en la separación entre objeto y sujeto y de la modernidad. La comunalidad es necesariamente un ejercicio geográfico, en el sentido de que siempre está territorializado, requiere de un sentir-pensar y actuar colectivo y aquello que se obtiene (lo que aquí llamamos el *producto*) es también comunalidad. Tanto los medios de producción, la identidad, así como el resultado son compartidos o comunales, que se definen por la escala (es decir el tamaño de la comunidad) y la posibilidad de compartir. La lógica territorial supone un primer reto de la comunalidad, pues necesariamente se opone a la abstracción que se vuelve necesaria en el conducir una estructura tan amplia como un Estado o el propio mundo (Berry, 1991; Esteva, 2012).

Sin embargo, es a través de esta territorialización que es posible desarrollar una filosofía comunitaria que permite comunalizar la vida. Para JML la primera limitante que se encuentra en particular para los pueblos indígenas y para quienes quieran experimentar la vida desde esta visión, es la limitante que produce el propio lenguaje. El castellano limita la capacidad de expresar la comunalidad, precisamente porque no concibe su existencia como tal. La experiencia de esta limitante se transmite a través de lo que JML identifica como el concepto esencial del pensamiento occidental: la libertad. Para JML, "no se puede ser libre en un mundo que no es nuestro" puesto que pertenecemos y somos parte de él" (Martínez Luna, 2016:103).

En el ámbito de la libertad "somos individuos que se transforman y sé transformarán, pero desde la comunalidad, somos seres integrados que encontraremos mayor integración." Así, para JML la libertad y la comunalidad son polos opuestos, no se puede en la libertad, la democracia, y hasta en la justicia, concebir la comunalidad en su fundamento más esencial: "que dependemos del mundo y no el mundo de nosotros, que pertenecemos al mundo y no el mundo a nosotros y que somos el mundo, no el mundo es nuestro" (Martínez Luna, 2020).

Desde la colonialidad, los pueblos indígenas deben perder el sentido comunitario y es a través de la libertad que se elimina la dimensión comunal. Comunalizar es desobedecer, es epistemológicamente resistir a la individualización y al proceso de competencia que se inserta y se distribuye a través del pensar del libre mercado en donde todo tiene precio, pero todo pierde su valor. "Comunalidad es vida concreta, no es un concepto abstracto, es tal vez lo opuesto de la abstracción. La comunalidad no puede ser un discurso, no puede ser parte de algo, es un todo integrado, vivencial y existencial, ahí se ve la posibilidad de la suficiencia y de la celebración de la vida" (Martínez Luna, 2020)

La comunalidad es una forma de 'pensar natural' a través de la que se superan los grandes retos del lenguaje y del Estado, el cual captura únicamente las mismas posturas que surgen de la propia colonialidad del sujeto y de lo que se entiende como un individuo. Por ello en énfasis en términos como la *compartencia*, reflejan las formas en el que la comunalidad es "el predicado verbal del nosotrxs" (Guerrero Osorio, 2019: 130). El suelo, el territorio, constituyen la comunalidad, no se miden en abstracciones, la vida es acción. Todo el mundo tiene territorio, dice JML, se pierde la capacidad de relacionarse con la gente que les rodea y tomar decisiones, se pierde el papel político, porque no hay ninguna forma de convivencia más allá de las estructuras de consumo, un ámbito puramente individual.

La comunalidad implica un rechazo a la toma del poder a través de los medios tradicionales instituidos por el pensamiento moderno, desde el estado hasta la democracia formal y los derechos

humanos. En el ámbito de la comunalidad, estas instituciones juegan un papel secundario, en el sentido que se interpretan como instrumentos del cambio, pero no como herramientas que llevan a la transformación o que conducen a la comunalidad. Por ejemplo, los derechos de autodeterminación de las comunidades indígenas en la constitución o los espacios de aprendizaje pueden convertirse en una herramienta para el diseño de una sociedad distintas, pero jugar con los códigos del estado, del marco legal o incluso intentar doblegarlas o desaparecerlas son empresas inútiles (Walsh y Mignolo, 2018).

Igualmente, la comunalidad rechaza aquellos conceptos occidentales que dictan las formas en las que es posible relacionarse entre personas y naturaleza. Aquí existe una negación del antropocentrismo que permite asignarle derechos o una cierta agencia a la naturaleza. Para JML la cuestión no es si la naturaleza tiene derechos, pues los derechos son una forma de atar aquello que no es nuestro a las características de lo humano. Dicho de otra forma, en la comunalidad es imposible codificar a la naturaleza pasaron a reafirmar la vuelta extractivista en varias en estos países, puede cuestionar el discurso y la retórica del neoliberalismo, pero en esencia ninguno de estos movimientos presenta una construcción emancipadora del sistema colonial de poder y su estructura asociada con el capitalismo.

“Como se atrevieron los compas de Ecuador y Bolivia a darle derechos a la naturaleza” dice Martínez Luna (2020) en el seminario de Unitierra, este acto reduce la naturaleza a las caracterizaciones inherentemente antropocéntricas (p.e. la idea de sujetos con derechos) pero que al mismo tiempo mantienen una colonialidad con respecto a las identidades.

Comunalidad y colonialidad

La revirada de JMA a la frase de Marx es una confrontación a la modernidad desde la cual Marx articuló su pensamiento teleológico y desarrollista en el *Manifiesto Comunista* y la *Ideología alemana*. Al romper con las estructuras modernas que delimitan el pensamiento, es decir, al hablar de la “compartencia” o desde la convivencia, se desdibujan los dualismos que categorizan al pensamiento moderno (pienso y luego existo; cuerpo y mente; sociedad y naturaleza, etc.). La propuesta de JML es entonces una que surge desde los márgenes, de la resistencia que persiste después de siglos de homogeneización e intentos de modernización o desarrollo. Nuestro interés es entonces el de comprender no sólo las formas de resistencia, sino las formas en las que aquellos que viven y piensan desde la comunalidad, reestructuran e interrumpen las estructuras de poder que mantienen una lógica de poder atada al colonialismo, al sistema capitalista y a la modernidad. En este sentido, podemos resumir nuestro análisis de la comunalidad a partir de los siguientes 5 aprendizajes que nos dejan el pensar en la comunalidad ante la estrecha dependencia y los *mórbidos síntomas* que se manifiestan por la interacción ontológica entre el capitalismo y el colonialismo:

- 1) La comunalidad implica una desobediencia epistémica, pero también es una desobediencia de la práctica - colapsa en ella la separación de la sociedad-naturaleza-, mientras que el proceso de entender a la comunidad, lo que hace y a través de qué medios, es el resultado de las prácticas y vivencias del día a día: “no vemos en la naturaleza sus facultades productivas, vemos en ella nuestra casa nuestra propia capacidad de convivencia es todo, somos todos.” (Martínez-Luna, 2016: 109).

- 2) La comunalidad elimina por completo la lógica de tomar el control del Estado. La lucha por el poder institucional se replantea desde las 4 características principales (territorio, comunidad, trabajo y goce) de la comunalidad: del compartir surgen los procesos

de toma de decisiones, es el mandar obedeciendo de los zapatistas y una “comunocracia” o ‘comunomía’ que emana de estas mismas interacciones.

3) La comunalidad no es ‘post’, ‘de’ ni ‘colonial’, es en sí misma una forma de existir y de entenderse, por lo que requiere de un nuevo lenguaje, de los medios para comunicarlo. En este sentido, la comunalidad si surge a partir de la lucha decolonial, de una recuperación de la identidad, de la lucha por mantenerse fuera de las imposiciones del desarrollo y la “tradición de cambiar la tradición de manera tradicional”, lo que les da continuidad histórica (Esteva, 2019a). La comunalidad es entonces pensar y práctica, a veces de forma inconsciente, pero reivindica la posibilidad de esos otros saberes oprimidos, de aquellos que se han *hecho ausentes* (Santos, 2014) de pensar, de filosofar en clave y definir su propia identidad (Lenkersdorf, 2005).

4) La comunalidad es una propuesta que surge desde el territorio y que se articula con lo que podríamos llamar una forma de “normatividad enraizada” (Coulthard, 2014:60). Desde esta perspectiva, las luchas indígenas contra el imperialismo se entienden mejor como luchas orientadas a la supervivencia, un proceso que está a su vez informado por una relación recíproca con la tierra y su transformación en el territorio. Esta normatividad produce un marco ético que proporciona una forma de conocer, de experimentar y relacionarse con el mundo y con los demás. Es esta relación la que guía las formas de resistencia contra otras racionalizaciones que intentan borrar o destruir la construcción y relacional que surge del vínculo entre comunidad y territorio. Es precisamente esta cuestión la que produce la posibilidad de resistencia, de articular formas de vida y de existir bajo lo que podríamos llamar comunalidad.

5) Finalmente, la comunalidad, nos dice JML, es el resultado de la circunstancia. Pero es al mismo tiempo ‘el único camino que le queda a la sociedad mundial, sociedad que ha perdido toda integridad natural de sus modelos de vida.’ Es aquí que propuestas como las del diálogo de saberes (Leff, 2017) y el diálogo de víveres (Esteva, 2019a), las ecologías de saberes (Santos, 2014) pueden convertirse en una herramienta efectiva para aprender a escuchar a quienes viven-piensen en la comunidad.

Por un diálogo emancipatorio: entre la comunalidad y la convivencialidad

Nuestra intención es que esta discusión propicie un acercamiento a las ideas de Gustavo Esteva y Jaime Martínez Luna, así como a sus formas de articular propuestas de convivialidad y comunalidad. Creemos que esto permite comenzar a enlistar aquellas palabras y conceptos que nos ayuden a definir los otros mundos que ven más allá de los impuestos por las estructuras coloniales, capitalistas y patriarcales.

Siguiendo la provocación de JML a Marx, la propuesta de la comunalidad y la convivialidad ofrecen la posibilidad de reformular el pensamiento marxista a través de algunos puntos esenciales de la experiencia de la emancipación y la autonomía en América Latina desde donde: a) (re)instituyen la importancia de cuestionar las bases del argumento teleológico de Marx y la configuración de luchas emancipatorias; b) suponen una reconfiguración de las luchas de poder y superación del horizonte del Estado Nación, la democracia formal y el fetichismo de las mercancías; c) enfocan sus esfuerzos en regenerar tejidos de comunidad, vinculándose con el territorio y la amistad como herramientas de convivialidad; y d) proponen un proyecto que regresa a la posibilidad de recuperar el ámbito de lo común a través de constituir sociedades basadas en el valor de uso, la autonomía y la posibilidad de sustituir sustantivos por verbos como forma de insurrección.

Para JMA la comunalidad es una categoría geográficamente situada e históricamente arraigada en la identidad, se define a través de las prácticas de la cotidianidad y a través de la experiencia colectiva y como tal, instituye lo que denomina la filosofía del goce: la posibilidad de convivir que se obtiene del trabajo, la fiesta, la distracción, el cansancio o la labor en la comunidad y en el territorio (Martínez Luna, 2016: 100). La comunalidad se sitúa en la intersección de la desobediencia epistémica (en contra de la modernidad) y desde la transformación del sujeto y sus relaciones con el entorno. En este sentido, JML está consciente de que la lógica comunal no puede quedarse en Oaxaca o en su propio territorio, "hemos reproducido un modo de ver la vida que, según apreciamos, es el único camino que le queda a la sociedad mundial, sociedad que ha perdido toda integridad natural en sus modelos de vida" (Martínez Luna, 2016: 107). De forma similar a lo que Illich define como el *arte de habitar*, tanto la convivialidad como la comunalidad funcionan a través de una capacidad de imaginar y diseñar el entorno de manera recíproca.

Para GE, la reinención de las herramientas, o mejor dicho, la regeneración de nuestras comunidades desde la autonomía es la clave para constituir una sociedad convivial. Ante el colapso de una era y la transformación ontológica del capitalismo, el reto al que nos enfrentamos es enorme. Los marxistas no leen a Illich y los illichianos no leen a Marx, nos recuerda Esteva (2015), pero ni Illich ni incluso el propio Marx (al final de su vida) eran marxistas (Wallerstein, 1983). La crítica de Marx a la economía política sigue siendo una magnífica forma de comprender la manera en la que opera el capitalismo. Si a este se suman las aportaciones de la escuela decolonial de América Latina (Ver: Quijano, 2000; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Dussel, 2015; Mingolo 2018; Walsh 2018) y del trabajo de pensadores indígenas en el norte Global (Ver: Coulthard, 2014; Simpson, 2018; Whyte, 2018), se ofrece una visión del capitalismo que va más allá del economicismo y que lo plantea como un orden social institucionalizado que necesariamente depende de la alineación para producir abstracciones (Tsing, 2015), del trabajo no pagado que producen las estructuras coloniales, patriarcales y la propia naturaleza (Fraser, 2014) y de la cada vez más violenta extracción, despojo y destrucción de los ámbitos comunes para producir plusvalía (Jappe, 2019).

Una de las lecciones clave que hemos establecido aquí es que la condición de la territorialidad a partir de la cual surge la construcción del sujeto político puede provenir del territorio y nuestro vínculo con él, pero también puede articularse desde la amistad, la cotidianidad y el compartir. Enraizarse o "poner los pies en la tierra" es parte del proyecto de la comunalidad, pues necesariamente implica el construir esas redes, las relaciones que nos permiten experimentar la vida en la dimensión común y desde la creación de un marco de ético de normatividad enraizada y solidaridad basada en un sentido de pertenencia en el territorio. Pero, del mismo modo, la convivialidad también nos ofrece la posibilidad de resistir desde lo cotidiano, de producir alternativas a través del diálogo de saberes y del diálogo de víveres.

Cuando nos referimos a la posibilidad de 'territorializar a Marx' nuestra intención es doble: por un lado, desde la comunalidad, se revela que es la relación con el territorio la que produce prácticas y procedimientos basados en la reciprocidad. Es la constitución de lo que Coulthard y Simpson (2018) denominan como la "normatividad enraizada", es decir, la constitución de una ética constituida e informada por una relación íntima con el lugar. De esta forma, la relación con el territorio "genera los procesos, las prácticas y los conocimientos que informan los sistemas políticos y a través de los cuales es posible practicar la solidaridad. Por lo que abandonarlas voluntariamente equivaldría a una forma de autogenocidio." (Coulthard y Simpson, 2018).

Por el otro, la territorialización de Marx supone no sólo la urgencia de cuestionar y eliminar las lógicas escalonadas y teleológicas de la propuesta revolucionaria de Marx - como él mismo hizo al final de su vida-, sino que nos permite evidenciar las formas en las que territorializar la acción (es decir

las formas de actuar en un territorio específico) pueden articular el carácter de la insurgencia más allá del Estado, la democracia formal y las estructuras patriarcales y del mercado. La propuesta de recuperar las herramientas de la convivencialidad de Illich que luego retoma Esteva argumenta que esta territorialización es mucho más que una propuesta que se reduce a una geografía específica, sino que pone al centro la capacidad de producir un territorio a través de la capacidad colectiva de recuperar los ámbitos comunes, de eliminar la dependencia del Estado, de expertos y del mercado al sustituir sustantivos por verbos.

Lo anterior supone que en realidad existe una forma de 'insurgencia universal' (Wilson, 2022), es decir una forma de reconocer las experiencias comunes de aquellos quienes han sido oprimidos por las estructuras hegemónicas de la alienación, la extracción y la explotación. Aun cuando es necesario reconocer las diferencias entre movimientos y luchas, la estrategia política no debe reducirse al binario entre un universalismo impuesto o un pluriverso desde abajo, sino que debe surgir de las manifestaciones alternativas de una universalidad (Wilson, 2020: 4), muy similar a lo que pensó Marx para el caso de Rusia a finales del siglo XIX.

Es verdad que todavía queda mucho por decir. Jaime Martínez Luna ha ampliado el concepto de comunalidad a una serie de acepciones como *comunalicracia* o *comunomía*, en lugar de democracia y de autonomía. Podría criticarse que estos conceptos continúan hablando en griego (*cracia, nomos*) o que incluso pueden ir en detrimento de un camino ya andado. En el fondo, la intención de JML es subrayar que el horizonte es el de nosotros, de lo común, y que, por tanto, el gran reto es el compartir el mundo: es decir, *la compartencia*. Desde esta perspectiva la creación de neologismos como estos es casi tan importante como el proyecto concreto de la comunalidad, pues suponen habilitar la posibilidad de imaginar algo distinto, de proponer una dimensión que ha sido históricamente eliminada del horizonte de lo posible. Es decir, la comunalidad reclama la posibilidad de crear, imaginar, vivir, compartir y relacionarse de formas distintas a partir del lenguaje y la vida concreta.

Esteva está de acuerdo con este reto. En su pensamiento la transformación de la práctica es tan importante como es la del pensamiento. En su proyecto, el compartir implica la creación, como decía Illich, de herramientas y organizaciones convivenciales que lleven a cabo la nueva organización. Estas pasan por la recuperación de lo que somos, nudos de redes de relaciones y nunca individuos. Por ello, lo que está detrás tanto de la convivencialidad como de la comunalidad es una profunda reflexión ontológica, una revolución al nivel del ser y no meramente del aparecer. Más no se queda en la pura reflexión metafísica, en los discursos que meramente tejen palabras que no tienen correlatos reales. Todo lo contrario. Pareciera entonces que habría que matizar el comentario de JML a Marx con el cual iniciamos nuestras reflexiones. Quizás no basta con compartir el mundo, sino incluso la posibilidad de compartir el mundo pasa por la necesidad de transformarlo. En otras palabras, para compartirlo hay que transformarlo, por más que la radical y auténtica transformación que buscamos sea la compartencia. Esta transformación, sin embargo, no ha de entenderse como la toma del poder para "mejorar" las estructuras verticales del Estado, sino en la creación de relaciones profundas de amistad, cariño y una normatividad enraizada.

Bibliografía

- ANDERSON, K. B. (2010) *Marx at the Margins. on Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ARBOLEDA, M. (2020) *Planetary Mine. Territories of Extraction under Late Capitalism*. London and New York: Verso Books.
- ARICÓ, J. (1980) [2020] *Dilemas del marxismo en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- BARCA, S. (2021) *Forces of Reproduction: Notes for a Counter-Hegemonic Anthropocene*. Elements in Environmental Humanities. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- BARKIN, D. y SÁNCHEZ, A. (2019) The Communitarian revolutionary subject: new forms of social transformation. *Third World Quarterly*, 41: 1421-144.
- BERRY, W. (1991) Out of Your Car, Off Your Horse. Twenty-seven propositions about global thinking and the sustainability of cities. *The Atlantic*, 1991 (02).
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2008) "(Post)Coloniality for Dummies: Latin American Perspectives on Modernity, Coloniality, and the Geopolitics of Knowledge" en MOROÑA, M.; DUSSEL, E.; JAUREGUÍ, C.A. (Eds.) *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham, N.C.: Duke University Press: 259-81.
- CASTRO GOMEZ, S. y GROSFUGUEL, R. (2007) Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En: CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFUGUEL, R. (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp: 9-24.
- CAYLEY, D. (1989) *From Commons to Catastrophe: The Destruction of the Forests*," Ideas. CBC, Radio Broadcast: <https://www.davidcayley.com/podcasts>.
- CAYLEY, D. (2021) *Ivan Illich and Intellectual Journey*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- COULTHARD, G.S. (2014) *Red Skins, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minnesota; Minnesota University Press.
- COULTHARD, G.S. y SIMPSON, L. B. (2016) Grounded Normativity / Place-Based Solidarity. *American Quarterly*, 68(2): 249-255.
- DINERSTEIN, A.C. (2015) *The politics of autonomy in Latin America. The Art of Organizing Hope*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- DUSSEL, E. (2008); Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies. en MOROÑA, M.; DUSSEL, E.; JAUREGUÍ, C.A. (Eds.) *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham, N.C.: Duke University Press: 335-49.
- DUSSEL, E. (2015) *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal / Interpress.
- ECHEVERRÍA, B. (1989) Quince tesis sobre modernidad y capitalismo. *Cuadernos Políticos, editorial Era*, 58: 41-62.
- ENGELS, F. (1938) Unpublished letters of Karl Marx and Friedrich Engels to Americans. Translated by LEONARD E. Means. *Science & Society*, 2(3): 348-375. <https://www.jstor.org/stable/20699276>
- ESCOBAR, A. (2020) *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- ESTEVA, G. (1996) Desarrollo. En W. Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. PRATEC: Perú.
- ESTEVA, G. (2009). La crisis como esperanza. *Bajo el volcán*, 8(14):17-53.
- ESTEVA, G. (2010) Prólogo. En, Martínez Luna, J. *Eso que llaman comunalidad*. Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC: 9-14.
- ESTEVA, G. (2011) "Otra autonomía, otra democracia." En Bajo tierra ediciones (Ed.) *Pensar las autonomías Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México D.F. Sísifo Ediciones, Bajo TIERRA. pp: 121 -150.
- ESTEVA, G. (2012) "La convivialidad y los ámbitos de comunidad: claves del mundo nuevo", en Gustavo Esteva (coord.), *Repensar el mundo con Iván Illich*. Guadalajara: La casa del mago, pp: 235-255.

- ESTEVA, G. (2013) "La insurrección en curso", en Raúl Ornelas (Coor.) *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp: 129-216.
- ESTEVA, G. (2015) "Time To Enclose The Enclosers With Marx and Illich." *The International Journal of Illich Studies*, 4(1): 70-96.
- ESTEVA, G. (2016) Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el Volcán*, 2016, Vol. 15(23): 171-186.
- ESTEVA, G. (2019a) El camino hacia el diálogo de víveres. En Stefano Sartorello (Cord.) *Diálogo y conflicto interepistémico en la construcción de una casa común*. Universidad Iberoamericana e INIDE, Ciudad de México. pp: 133-168.
- ESTEVA, G. (2019b) Autonomía. En KOTHARI, A.; SHALLEH, A.; ESCOBAR, A.; DEMARIA, F.; ACOSTA, A. (Eds.) *Pluriverse a Post-Development Dictionary*. New Dehli: Tulika Books, pp: 100-103.
- ESTEVA, G (2020) Protegiendo la autonomía de la democracia. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(91): 253-264.
- ESTEVA, G. (2021) *Amistad, esperanza y sorpresa: las claves de la nueva era*. Conferencia inaugural pronunciada el 15 de junio de 2021 en el 8o Foro Sur-Sur sobre Sostenibilidad. S.N.
- EZLN (2003) *¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?* Comunicado del EZLN del 01/02/2003. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/02/01/cuales-son-las-caracteristicas-fundamentales-de-la-iv-guerra-mundial/>
- EZLN (2020) *Sexta parte: UNA MONTAÑA EN ALTA MAR*. Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/05/sexta-parte-una-montana-en-alta-mar/>
- FANON, F. (1967) [1952]. *Black Skins, White Masks*. Trans. Charles Lam Markmann. New York: Grove Press.
- FANON, F. (1991). *The Wretched of the Earth*. Trans. Constance Farrington. New York: Grove Press.
- FEDERICHI, S. (2004) *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Automedia: Canada.
- FOUCAULT, M. (1996) [2000]. *Defender la sociedad*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- FRASER, N. (2014) Behind Marx's Hidden Abode. *New Left Review* (86): 55-72.
- FRASER N and JAEGLI R (2018) *Capitalism. A conversation in critical theory*. Cambridge, UK & Medford, MA: Polity Press.
- FREIRE, P. (1985) *The Politics of Education: Culture, Power, and Liberation*. Connecticut: Greenwood Publishing Group.
- GONZÁLEZ GÓMEZ, A. E. (2019) "La insurrección en curso. El pensamiento filosófico-político de Gustavo Esteva", en *Revista de Ciencias y Humanidades*, Vol. IX, no. 9, julio-diciembre 2019, pp. 119-138.
- GONZÁLEZ GÓMEZ, A.E. (2021). *Convivencialidad y resistencia política desde abajo. La herencia de Iván Illich en México*. Guadalajara: Ediciones Culagos.
- GRAMSCI, A. (1999) *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci*. A cargo de Valentino Gerratana. México: Ediciones Era/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
- GROSFUGUEL, R. (2018) La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial. *Pléyade 21* (enero-junio): 29-47.
- GUERRERO OSORIO, A. (2019) Comunalidad. En Kothari, A.; Shalleh, A.; Escobar, A.; Demaria, F.; Acosta, A. (Eds.) *Pluriverse a Post-Development Dictionary*: 130-132.
- HARVEY, D. (2003) The New Imperialism: Accumulation by Dispossession. *Socialist Register*, 40: 63-87.
- ILLICH, I. (2006a). La Sociedad Desescolarizada. En: *Iván Illich, Obras Reunidas I* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006) 189-321.
- ILLICH, I. (2006b) La convivencialidad. En: *Iván Illich, Obras Reunidas I* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006): 369- 529.
- ILLICH, I. (2006c) La necesidad de un techo común. El control social de la tecnología. En: *Iván Illich, Obras Reunidas I* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006). 759- 761.

- ILLICH, I. (2006d) El arte de habitar. En: *Ivan Illich Obras Reunidas I*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2006) 464-72.
- ILLICH, I. (2008) El trabajo fantasma. En: *Iván Illich, Obras reunidas II*, México: FCE.
- JAPPE, A. (2017) *The Writing on the Wall*. On the decomposition of capitalism and its critics. Winchester, UK: Zero Books.
- JAPPE A (2019) *La Sociedad Autófaga*. Capitalismo, Desmesura y Autodestrucción. Madrid: Pepitas de Calabaza.
- KLEIN, N. (2013, 03, 05) *Dancing the World into Being: A Conversation with Idle-No-More's Leanne Simpson*. Bainbridge Island, W.A. Yesmagazie.org. Consultado el 12 de junio de 2022 en: <https://www.yesmagazine.org/social-justice/2013/03/06/dancing-the-world-into-being-a-conversation-with-idle-no-more-leanne-simpson>
- LEFF, E. (2017) "Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la ecología política" *Ambiente & Sociedade*, 20 (3). (2017): 229-262.
- Lenkersdorf, C. (2005) *Filosofar en Clave Tojolabal*. Filosofía de Nuestra América. México D.F.: Editorial Porrúa.
- MARTÍNEZ LUNA, J. (2010) *Eso que llaman comunalidad*. Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC. Oaxaca, México.
- MARTÍNEZ LUNA, J. (2016) Conocimiento y Comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15(23): 98-112.
- MARTÍNEZ LUNA, J. (2020) *Comunalidad y vida concreta*. Intervención en el diálogo de Comunidad y vida concreta, organizado por la Universidad de la tierra, Oaxaca. 23 de noviembre de 2020: https://www.facebook.com/unitierraoaxaca/videos/376270743649171/?__so__=channel_tab&__rv__=all_videos_card&redirect=false. Minutos 1:11:00 y 1:22:00
- MARX, K (1976) *Capital. A critique of Political Economy. Vol. 1*. New York: Penguin.
- MARX, K (1981) *Capital. A critique of Political Economy. Vol. 3*. New York: Penguin.
- MARX, K (1993) *Grundrisse, Foundations of the Critique of Political Economy*. New York: Penguin
- MOORE, J.W. (2015) *Capitalism in the Web of Life: ecology and the accumulation of capital*. London: Verso.
- MOORE, J. W. (2021) *Climate, Class & the Great Frontier From Primitive Accumulation to the Great Implosion*. Unpublished paper, World-Ecology Research Group, Binghamton University.
- MIGNOLO, W.D. (2018) en Mignolo, W.D. Y Walsh (Eds.). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham, NC: Duke University Press.
- O'DONOVAN, Ó. (2015a) Conversing on the commons: an interview with Gustavo Esteva. Part 1. *Community Development Journal* 50(3): 529–534.
- O'DONOVAN, Ó. (2015b) Conversing on the commons: an interview with Gustavo Esteva. Part 2. *Community Development Journal*, 50(4): 742–752.
- PANIKKAR, R. (1990) *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- PRADELLA, L. (2017a) Postcolonial Theory and the Making of the World Working Class. *Critical Sociology*, 43(4-5): 573-586.
- PRADELLA, L. (2017b) Marx and the Global South: Connecting History and Value theory. *Sociology*, 51(1): 146–161.
- QUIJANO, A. 2000 [2008] Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. En MOROÑA, M.; Dussel, E.; JAUREGUÍ, C.A. (Eds.) *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, pp: 181-225.
- RIOFRANCOS, T. (2019) *Resource Radicals: From Petro-Nationalism to Post-Extractivism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- SACHS, W. (Ed.) (1991) [2010]. *The development dictionary: A guide to knowledge as power*. London: Zed Books.
- SANTOS, B. de S. (2014) *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. New York, Routledge.
- SHANIN, T. (1983) [2018] (Ed.) *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism*. New York and London, Verso Books.

- SIMPSON, L. B. (2018) *As We Have Always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance*. University of Minnesota Press.
- TORNEL, C. (2022) Seeking common ground: On possible dialogues between Marxisms and Political Ontology. *Nordia Geographical Publications*, 51(2), 163–174.
- TSING, A L (2015) *The Mushroom at the End of the World. On the possibility in Capitalist Ruins*. Princeton and Oxford. Princeton University Press.
- WADA, H. (1983) [2018] Marx and Revolutionary Russia. En: SHANIN, T. (Ed.) *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism*. New York: Monthly Review Press, pp: 40-76.
- WALLERSTEIN I (1983 [2006]) *Historical Capitalism*. New York and London: Verso.
- WALSH, C. y Mignolo, W. (2018) Introduction En: Mignolo, W.D. Y Walsh (Eds.). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham, NC: Duke University Press, pp: 1-12.
- WALSH, C. (2018) Insurgency and Decolonial Prospect, Praxis and Project. En: Mignolo, W, D. Walsh, C (Eds.) *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham, NC: Duke University Press, pp: 15-32.
- WHYTE, K P (2018) Settler Colonialism, Ecology, and Environmental Injustice. *Environment and Society: Advances in Research*, 9: 125–144.
- WILSON, J. (2022) “We Are All Indigenous!” Insurgent Universality on the Extractive Frontier. *Capitalism, Nature and Socialism*. DOI: 10.1080/10455752.2022.2081926
- ZIBECHI, R. (2012) *Territories in Resistance: A Cartography of Latin American Social Movements*. California: AK Press.
- ZIBECHI R (2020) *Tiempos de colapso*. Los pueblos en movimiento. Bogotá, Co: Ediciones desde abajo.