Artículos

https://doi.org/10.34024/prometeica.2026.33.21472

LA COMUNALIDAD COMO PRINCIPIO ONTOLÓGICO-POLÍTICO

COMMUNALITY AS AN ONTOLOGICAL-POLITICAL PRINCIPLE

COMUNIDADE COMO PRINCÍPIO ONTOLÓGICO-POLÍTICO

Jairo Alberto Merlo Pinzón
(Corporación Universitaria del Meta, Colombia)
jairomerlopinzon@hotmail.com

Ana Laura Montero Ocampo
(Centro de Investigaciones Interdisciplinarias Sobre Desarrollo Regional, Mexico)
yaowitsilin@gmail.com

Jorge Eliecer Sanchez Maldonado
(Corporación Universitaria del Meta, Colombia)
ci.cienciassociales@unimeta.edu.co

Recibido: 18/11/2025
Aprobado: 01/02/2026

RESUMEN

Este artículo explora la comunalidad entendida como una categoría política capaz de cuestionar la manera en que organizamos la vida social. A partir de un diálogo entre la filosofía, la antropología y la política, se propone que la comunalidad no puede reducirse a una práctica exclusiva de los pueblos originarios, sino que constituye una forma distinta de habitar el mundo y de imaginar nuestras relaciones con los otros y con el territorio. La investigación combina una revisión bibliográfica especializada con un estudio de caso etnográfico realizado en comunidades de Tlaxcala entre 2022 y 2024, apoyado en la observación participante y en el análisis de documentos sobre el tema. Los resultados muestran que la comunalidad sostiene modos propios de autogobierno, trabajo comunitario y vínculo ritual con el espacio, configurándose como una ontología política que desafía la colonialidad. En conjunto, se concluye que la comunalidad abre caminos para repensar la política desde la interdependencia, ofreciendo herramientas para enfrentar tensiones estatales, extractivas y epistémicas.

Palabras clave: comunalidad. ontología. política. territorio.

ABSTRACT

This article explores communality as a political category capable of questioning how we organize social life. Through a dialogue between philosophy, anthropology, and politics, it proposes that communality cannot be reduced to a practice exclusive to Indigenous peoples, but rather constitutes a distinct way of inhabiting the world and imagining our relationships

with others and with the land. The research combines a specialized literature review with an ethnographic case study conducted in communities in Tlaxcala between 2022 and 2024, supported by participant observation and the analysis of documents on the subject. The results show that communality sustains its own modes of self-governance, community work, and ritual connection with space, configuring itself as a political ontology that challenges coloniality. Overall, the article concludes that communality opens avenues for rethinking politics from the perspective of interdependence, offering tools to confront state, extractive, and epistemic tensions.

Keywords: communality. ontology. politics. territory.

RESUMO

Este artigo explora a comunalidade como uma categoria política capaz de questionar a forma como organizamos a vida social. Através de um diálogo entre filosofia, antropologia e política, propõe que a comunalidade não pode ser reduzida a uma prática exclusiva dos povos indígenas, mas constitui, antes, uma forma singular de habitar o mundo e de imaginar nossas relações com os outros e com a terra. A pesquisa combina uma revisão bibliográfica especializada com um estudo de caso etnográfico realizado em comunidades de Tlaxcala entre 2022 e 2024, apoiado por observação participante e análise de documentos sobre o tema. Os resultados mostram que a comunalidade sustenta seus próprios modos de autogoverno, trabalho comunitário e conexão ritual com o espaço, configurando-se como uma ontologia política que desafia a colonialidade. Em suma, o artigo conclui que a comunalidade abre caminhos para repensar a política a partir da perspectiva da interdependência, oferecendo ferramentas para confrontar tensões estatais, extrativistas e epistêmicas.

Palavras-chave: comunalidade. ontologia. política. território.

1. Introducción

En las últimas décadas, los movimientos sociales latinoamericanos han encontrado en los estudios subalternos, decoloniales y culturales un conjunto de herramientas teóricas para interpretar críticamente las estructuras de dominación que persisten en el continente. Sin embargo, este giro ha dado lugar también a lecturas que tienden a identificar de manera homogénea modernidad, capitalismo y colonialismo, produciendo generalizaciones que oscurecen la complejidad histórica de estas relaciones y que, en ocasiones, anulan la posibilidad de una reapropiación crítica de los elementos normativos emancipadores que la propia modernidad formuló, aunque de manera fragmentaria e incompleta (Castro, 2010; Marcuse, 2008; Habermas, 1981). Reconocer esta heterogeneidad constituye un paso necesario para evitar reduccionismos y, especialmente, para comprender cómo ciertos principios modernos –igualdad, libertad, razón crítica– han sido apropiados y resignificados por diversos pueblos y comunidades, aun en contextos marcados por la colonialidad del poder.

En este horizonte se sitúa el propósito central de este trabajo: examinar la comunalidad como un principio ontológico-político que interpela las categorías fundamentales de la modernidad liberal, particularmente aquellas que sostienen la noción del sujeto propietario, autónomo y abstracto. Frente a esa matriz individualista, la comunalidad emerge como una ontología relacional que vincula estrechamente territorio, trabajo, afectividad, memoria y decisión colectiva, proponiendo un modo de existencia en el que el ser no se concibe como entidad aislada, sino como vínculo constituyente. Esta ontología no sólo cuestiona el imaginario moderno/colonial, sino que ilumina formas de vida capaces de enfrentar las tensiones civilizatorias contemporáneas mediante prácticas de reciprocidad, autogobierno y cuidado del territorio.

Desde esta perspectiva, la comunalidad no puede reducirse a un conjunto de prácticas culturales ni a un fenómeno etnográfico circunscrito a regiones específicas de Mesoamérica. Más bien, constituye una clave hermenéutica para comprender cómo ciertas comunidades despliegan modos de vida que desbordan las dicotomías propias del racionalismo occidental –naturaleza/cultura, cuerpo/mente, humano/no humano– y que articulan un horizonte político centrado en la reproducción ampliada de la vida y no en la acumulación. Como sostiene Walsh (2010), la potencia de la comunalidad radica en su capacidad de afirmar epistemologías situadas que resisten la colonialidad del saber y del poder mediante formas colectivas de existencia que se sostienen en la interdependencia.

El carácter filosófico de esta propuesta se enriquece además con el pensamiento de Enrique Dussel (2006), cuya reflexión sobre la política de la liberación y el poder obediencial permite situar a la comunidad como origen de toda legitimidad política, y con los aportes de Floriberto Díaz (2014) y Raquel Gutiérrez (2018), quienes han mostrado que la comunalidad es una matriz organizadora de la vida social y no una supervivencia del pasado. Desde esta perspectiva, la comunalidad implica repensar las categorías de sujeto, autonomía y legitimidad más allá de los marcos heredados de la filosofía política moderna. ¿Qué significa hablar de autonomía cuando el individuo deja de ser la unidad básica de la vida social? ¿Cómo se concibe la autoridad cuando el poder emana de la asamblea y no de un contrato abstracto? ¿Qué ocurre con la noción moderna de soberanía si lo político se articula desde el territorio y los vínculos comunales?

Estas preguntas sitúan la discusión en un terreno que exige descentrar las categorías clásicas del liberalismo europeo y recurrir a una filosofía de la praxis situada, en la que la política se reconstruye a partir de las formas concretas mediante las cuales los pueblos se autogobiernan, se autodeterminan y se autodefinen. Desde esta óptica, la comunalidad no constituye una nostalgia de un orden premoderno ni una negación simple del Estado, sino una manera distinta de configurar lo político desde el vínculo, la reciprocidad y la memoria territorial. Se trata de un horizonte que no sólo resiste, sino que produce mundo.

Metodológicamente, este artículo adopta un enfoque cualitativo de carácter filosófico-antropológico que combina una revisión bibliográfica exhaustiva con un estudio de caso etnográfico realizado entre 2022 y 2024 en dos comunidades de Tlaxcala, México: Barrio La Luz y San Felipe Cuauhtenco, en el municipio de Contla de Juan Cuamatzi. El trabajo incluyó la observación participante en fiestas patronales, rituales y procesos agrícolas, así como la revisión de la literatura reflexiva en torno al tema. Este enfoque permite comprender la comunalidad desde categorías nativas y articular el análisis conceptual con las prácticas cotidianas que sostienen la vida comunal. En este sentido, el enfoque filosófico y antropológico de esta investigación, los materiales etnográficos no se exponen mediante transcripciones extensas o fragmentos literales, sino que se adhieren de manera reflexiva dentro del desarrollo argumentativo. Esta opción metodológica responde a la intención de priorizar la elaboración conceptual y la interpretación crítica de las experiencias recogidas, antes que una descripción documental exhaustiva de los datos empíricos.

El objetivo general del artículo es analizar cómo la comunalidad funciona como una ontología política que organiza prácticas de trabajo colectivo, autorregulación de conflictos y defensa territorial. Se muestra que, en el caso tlaxcalteca, las fiestas patronales y los procesos de siembra articulan los vínculos comunales, regulan la toma de decisiones y fortalecen resistencias territoriales que desbordan los marcos del Estado y del mercado. El artículo se estructura en tres apartados: primero, se exponen los fundamentos ontológico-políticos de la comunalidad; segundo, se analizan las prácticas que la sostienen; y tercero, se examina el estudio de caso, para finalmente presentar conclusiones que articulan los aportes teóricos y empíricos del trabajo.

Conviene precisar que la presente investigación no busca construir una caracterización uniforme ni totalizante de las experiencias comunales de los pueblos ancestrales en América Latina. Por el contrario, se inscribe en el reconocimiento de la heterogeneidad histórica, cultural y política que atraviesa dichas experiencias. El desarrollo teórico, por tanto, se apoya en una matriz conceptual situada -la comunalidad- mientras que el estudio de caso de carácter etnográfico cumple una función ilustrativa y acotada: mostrar

algunos de sus rasgos en un contexto específico, sin extrapolar sus alcances ni convertirlos en universalizaciones del conjunto de las realidades indígenas o rurales del continente.

2. Disputa por el sentido de lo común

Pensar la resistencia únicamente como reacción, como negativa exterior a las estructuras del poder, supone una lectura incompleta de la ontología. Más allá de oponerse a los dispositivos coloniales, capitalistas o patriarcales, la resistencia puede concebirse como una reconfiguración activa del *sentido común* -esto es, del horizonte de lo pensable, lo decible y lo vivible-. Esta concepción implica desplazar la resistencia desde el plano de la mera confrontación hacia el de la producción ontológica: no se trata solo de resistir al orden, sino de rehacer el mundo. En esta clave, los pueblos y comunidades históricamente subalternizados han sobrevivido al proyecto moderno/colonial y han desplegado prácticas de rearticulación del mundo, recurriendo incluso a herramientas conceptuales y materiales de la propia modernidad, resemantizándolas desde sus propios horizontes de sentido (Castro, 2019).

Esta doble condición -resistir desde dentro y desde fuera de la modernidad- revela una tensión fundamental: la resistencia no puede reducirse a un gesto de exterioridad absoluta, ni mucho menos a una repetición nostálgica de formas tradicionales. Ella comporta un uso estratégico del archivo moderno, una reapropiación crítica de sus dispositivos, en una lucha que, como mostró Foucault (1977), se libra en el plano microfísico del poder, allí donde lo cotidiano, lo corporal y lo simbólico configuran lo visible, lo decible y lo creíble. En este nivel, la hegemonía no opera solamente por coerción institucional, sino por la normalización de lo sensible: por la inscripción de una gramática de lo real que delimita lo que puede aparecer como legítimo, racional o deseable.

Tal como la reformularon Laclau y Mouffe (1987), la noción de "hegemonía", es necesaria para entender el modo como opera la disputa por el sentido común. En su lectura posmarxista, la hegemonía no es un bloque homogéneo impuesto desde arriba, sino una articulación contingente de prácticas, significantes y demandas en torno a un principio ordenador que opera como un centro inestable (el significante vacío). La política, en este marco, no es simplemente la administración de lo dado, sino el campo abierto de disputa por la significación de lo común. Así, la resistencia adquiere su dimensión más radical cuando logra articular una *cadena de equivalencias* entre demandas heterogéneas, desplazando el centro del orden simbólico y generando una nueva universalidad.

Sin embargo, esta universalidad no puede ser entendida como totalización ni como síntesis dialéctica. Siguiendo a Rancière (2014), la política comienza allí donde irrumpe lo que no tiene parte, cuando aquellos que no contaban en el reparto de lo sensible interrumpen su lógica y producen una redistribución de lo visible y lo decible. La resistencia, entonces, es una lucha por el reconocimiento y, a la vez, una irrupción que desafía los criterios mismos de reconocimiento. Ella trastoca las formas del mundo sensible y en ese gesto inaugura un nuevo régimen de lo común.

Desde esta óptica, las luchas de los pueblos originarios, campesinos y afrodescendientes en América Latina no pueden ser reducidas a la afirmación de identidades premodernas o como externalidades absolutas de los múltiples campos de sentido (Gabriel, 2017) que se forjan en eso que llamamos modernidad. En lugar de ello, deben ser leídas como formas de politización radical del mundo, donde se disputan los derechos y los marcos mismos de existencia. La comunalidad, en este sentido, no es una tradición a preservar sino una praxis a desplegar, una forma otra de construir mundo que entra en colisión con la racionalidad moderna. Pero esta colisión no es binaria ni frontal, es transversal, reticular, situada. Es una lucha por la rearticulación del sentido común, que se da tanto en el lenguaje como en los afectos, tanto en las formas de gobernanza como en los ritmos del cuerpo y del territorio.

La resistencia comunal, entonces, se mueve en un campo de tensiones. Por un lado, desafía el individualismo ontológico que subyace a la modernidad liberal, proponiendo una ontología del vínculo y la relacionalidad. Por otro, no desdeña las herramientas conceptuales modernas cuando éstas pueden ser puestas al servicio de la vida comunitaria. Esta hibridez no debería ser contemplada como

incoherencia, sino como potencia estratégica. La apropiación de nociones como derecho, autonomía, ciudadanía o representación, cuando son reinterpretadas desde matrices comunales, da cuenta de una lucha que sobrepasa la exclusión y se inscribe en el entramado de las tensiones lógicas de la sociedad contemporánea.

Lo común, en este marco, no puede reducirse a un dato sociológico ni a una categoría económica. Lo común es una praxis ontológica, un modo de existencia compartida que resiste la lógica de la separación, la acumulación y la abstracción. Como han señalado pensadores como Esposito (2010) y Hardt y Negri (2009), lo común va más allá de aquello que retenemos colectivamente. Trata sobre todo de aquello que nos constituye como seres en relación. En la comunalidad, esta dimensión se despliega de modo concreto, en donde el territorio no recae como simple objetualidad apropiada. Por el contrario, es cuerpo vivo y *locus* de deliberación.

Por ende, la lucha o resistencia adquiere su carácter ontológico ya que ella cambia los contenidos del poder y reconfigura su forma de operar, reivindicando el derecho que el ser humano tiene a permanecer opaco, indescifrable para las lógicas de la modernidad dominante (Glissant, 2017). Esto implica una *contrahegemonía ontológica*, en la que se disputan instituciones y se rehacen las condiciones de posibilidad de la experiencia. La comunalidad, en tanto principio ontológico-político, desborda a las ideologías y a los programas, es una manera de existir que, al desplegarse, desestabiliza los fundamentos del orden moderno. Más que ubicarse al margen de toda lógica hegemónica, la comunalidad puede comprenderse -en diálogo con la perspectiva laclausiana- como la apertura a una forma distinta de hegemonía: una hegemonía alternativa y no totalizante, sostenida en la relacionalidad, el cuidado y la pluralidad ontológica, antes que en la neutralización o homogeneización del conflicto.

3. Comunalidad como forma de vida

La comunalidad, en tanto principio organizador de las sociedades indígenas y rurales de América Latina, se expresa ontológicamente en el acto, ya que no es una forma de vida más dentro del repertorio moderno, sino concepciones radicalmente diversas del ser-habitar, del tiempo, del trabajo y de la comunidad que terminan siendo no[solo]modernos (Martínez-Dueñas, 2016) y más-que-humanos (Sánchez-Maldonado, 2018, 2019, 2021). A diferencia de la lógica individualista que rige la modernidad capitalista -fundada en el sujeto autónomo, propietario de sí mismo y orientado por el interés, separado del mundo en el que se está-, la comunalidad reposa sobre una idea de sujeto relacional, interdependiente y territorialmente situado.

Esta forma de vida encuentra su despliegue en prácticas concretas, por ejemplo, el trabajo comunal o tequio, las asambleas como instancia deliberativa y vinculante, las fiestas como ritmos de sincronización simbólica y afectiva, y el principio de reciprocidad como eje de las relaciones sociales. Estas prácticas no son accesorios culturales; son dispositivos ontológicos que encarnan una visión del mundo en la que la comunidad no es el resultado de contratos, pactos o agregaciones, sino la razón y condición de posibilidad la propia existencia (Orrego et al, 2025). Como afirmaría, Díaz Gómez (2014), la comunalidad constituye una verdadera *energía viva* del pensamiento mixe, articulada desde principios como territorio, asamblea y trabajo colectivo, y sostenida por una visión comunitaria que integra el rito, la cosmovisión y la solidaridad.

Desde una perspectiva filosófica, esta ontología relacional se distancia del paradigma cartesiano que ha modelado gran parte del pensamiento moderno. Allí donde el *cogito* se afirma en la duda y en la separación, la comunalidad afirma el ser en la dependencia mutua y en coevolución (Sánchez-Maldonado, 2022). Dicho fenómeno no es una distinción menor, pues supone una transformación radical de las categorías fundamentales de la racionalidad moderna. Así que, en vez de concebir al mundo como un objeto exterior disponible para la voluntad de poder humana, la comunalidad lo concibe como una trama viva en la que el ser humano no es dueño ni amo, sino parte constitutiva. De ahí que la relación con el territorio sea más que funcional es espiritual, afectiva y ontológicamente densa.

Esta relación no extractivista con el mundo es también una manera de enfrentarse a la lógica acumulativa del capitalismo, que convierte la tierra, el agua, el trabajo y los cuerpos en mercancías. En los pueblos o grupos que viven según los principios de la comunalidad, el territorio no puede ser poseído porque es, ante todo, un ser con el que se establece un vínculo de cuidado y de reciprocidad. Como señala Gudynas (2011), se trata de una ética del vínculo y no de la dominación, es decir, una territorialidad que se construye en la relación y no en la apropiación. En este marco, la propiedad no es una categoría fundamental, y el usufructo se supedita a la reproducción de existencia comunitaria.

Desde esta óptica, la comunalidad no debe ser idealizada ni concebida como un remanente idílico del pasado. Como lo han manifestado estudios antropológicos, algunas prácticas comunales pueden incluso coexistir con formas de uso intensivo de los recursos, así como con conflictos socioambientales internos. Así que esto no representa un orden premoderno intocado, ni un sistema completamente autosuficiente; más bien, se configura como una expresión transmoderna que, en su singularidad, también manifiesta contradicciones y límites propios. Se trata de una manera de habitar el mundo que se redefine continuamente mediante procesos de negociación y adaptación, atravesada tanto por disputas internas como por externas tensiones. No obstante, su continuidad constituye una alternativa tangible frente a los marcos dominantes del mundo moderno, proponiendo simultáneamente una manera de lucha y una reconstrucción de las dimensiones política, económica, ontológica y ética de la vida colectiva.

En este sentido, la comunalidad puede leerse como una respuesta histórica a la colonialidad del poder. No es casual que haya florecido en contextos destacados por la violencia del despojo, por la marginalización y por estructuras raciales. Como sugiere Quijano (2000), la colonialidad no solo impuso una economía-mundo, sino también una estructura de subjetividades, de saberes y de valoraciones. Frente a esta imposición, la comunalidad afirma otra racionalidad, otro cuerpo político, otra sensibilidad. Su ontología agencia una praxis de desobediencia epistémica y de reconstrucción del mundo desde múltiples direcciones y existencias.

Esta forma de vida también interpela a la filosofía política contemporánea, acostumbrada a pensar la comunidad en términos abstractos o contractuales. Frente a la noción liberal de ciudadanía basada en el individuo portador de derechos abstractos frente al Estado, la comunalidad propone una ciudadanía situada, encarnada, relacional. La asamblea, en este sentido, va más allá de una instancia de deliberación racional y se inserta en una espacio de resonancia afectiva, de escucha radical y de enraizamiento en la memoria colectiva. Allí, el discurso no se impone por su fuerza argumentativa, sino por su vínculo con la experiencia vivida y la corresponsabilidad.

Esta paradigmática relación comunitaria, no niega lo político, lo reinventa desde una lógica del cuidado y el reconocimiento mutuo. Esta reinvención tiene profundas consecuencias teóricas: desplaza la soberanía como principio organizador, descentraliza la autoridad, y transforma el poder en servicio. Esto no quiere decir que estos sistema de cargos y de modos de autoridad no pasen, como lo exponen, diversos estudios etnográficos, por dinámicas de tensiones, jerarquías internas y disputas por el poder, en las que pueden apreciarse condicionantes de género, edad y prestigio comunitario, pero su tensión con la comunidad lo hace menos susceptible de ser fetichizado (Dehouve, 2001; Gutiérrez Aguilar, 2018).

En términos ontológicos, la comunalidad afirma una temporalidad cíclica y densa, tejida por la memoria y la anticipación. A diferencia del tiempo lineal del progreso moderno, aquí el tiempo se entrelaza con la circularidad del mundo natural, con los rituales colectivos y con los testimonios que sostienen la identidad. Dicha temporalidad permite una comprensión más justa de la historia ya que no es una sucesión de hechos, sino como entrelazamiento de presencias. Los muertos no se van, los ancestros no desaparecen; habitan la tierra, las montañas, los nombres. Así, el tiempo comunal no es cronológico, es kairológico (Merlo *et al*., 2024): se mide por la intensidad del vínculo, por su significación y por la fuerza del recuerdo.

4. Comunalidad y territorio

Más allá de sus dimensiones geográficas o cartográficas, el territorio constituye una configuración ontológica, una forma de habitar el mundo que condensa relaciones de sentido, vínculos espirituales, lenguajes afectivos y prácticas simbólicas. En el horizonte de los pueblos originarios, el territorio es un cuerpo viviente, animado por una relacionalidad que desafía el pensamiento dual. De ahí que, como advierte García (1976), el territorio tiene que ver con la capacidad de memoria del pueblo, la historicidad de las comunidades y la praxis que hibrida a la tierra con el ser.

Esta concepción ontológica del territorio entra en tensión radical con la racionalidad extractivista, que impone una visión cosificada y objetivada del medio ambiente. Por eso, en el centro del extractivismo también se halla una ontología violenta de la disponibilidad: los afluentes hídricos, los minerales, el suelo y subsuelo, los cuerpos y los saberes son transformados en insumos que deben ser cuantificados, explotados y desplazados según la lógica de acumulación. Se trata entonces de una ontología de la mismidad, unidireccionalidad y univocidad. En su lógica tecnocapitalista, disuelve el carácter relacional y sagrado del territorio, despreciando a su vez aquellas otras ontologías como formas de falsas creencias (Blaser, 2009; Blaser y De la Cadena, 2009, Blaser, 2013). En este sentido, el territorio es despojado de su densidad simbólica y convertido en un vacío útil, en un plano llano susceptible de ser monetizado.

La resistencia a esta ontología violenta del despojo no puede entenderse únicamente como una reacción política o ambiental. Se trata de una reactivación de otras formas de ser-en-el-mundo. Desde esta óptica, las comunidades indígenas no luchan únicamente por conservar un terreno o detener un megaproyecto, luchan por defender una matriz de existencia, una racionalidad radicalmente distinta y excluida históricamente por el orden moderno-colonial. Tal como lo muestra la experiencia de los pueblos mapuche, wayuu o nasa, resistir es afirmar una territorialidad que se articula en clave de reciprocidad, comunalidad y espiritualidad. Es rehusarse a que el mundo sea reducido al intercambio de mercancías.

Esta defensa de lo territorial se expresa, como lo indican Velázquez Mendoza et al. (2023), mediante estrategias que combinan saberes ancestrales con tecnologías contemporáneas. El mapeo participativo, la cartografía social, los diagnósticos comunitarios, la IAP de Fals Borda, las estrategias de monitoreo ecológico, entre otros, se transforman en instrumentos prácticos de agencia epistémica y política. Pero esta agencia no es neutral ni está dispensada de sesgos. Como denuncian Echart y Villarreal (2019), las y los defensores del territorio se enfrentan a formas sistemáticas de violencia que incluyen asesinatos, persecuciones judiciales, desplazamientos forzados y estigmatización mediática. La violencia extractivista no es fortuita, sino una condición estructural y estructurante del modelo de desarrollo hegemónico y de la propia subjetividad del que habita el territorio.

Así que, extraordinariamente, acontece en esta espacialidad una especie de "voz territorial" que es una forma de decir y de actuar que emana del territorio mismo, que interpela el orden extractivista desde una sensibilidad otra, desde un lenguaje afectivo y cosmológico que no puede ser traducido sin pérdida por el discurso jurídico estatal (Maestre & Roa, 2023). Este gesto pone en jaque la matriz ontológica del Estado-nación moderno, basado en la apropiación abstracta del suelo y la universalización del derecho positivo. En contraposición, los distintos modos de resistencia comunitaria plantean una ontología situada que piensa más allá de la propiedad y se recrea en el vínculo; no de la dominación sino de la responsabilidad; no de la acumulación sino de la suficiencia. Esta disputa no es unicamente cultural o política, sino radicalmente filosófica, pues se trata de confrontar dos concepciones irreductibles de mundo, dos modos de existir y de relacionarse con lo otro.

Frente a esta confrontación, la racionalidad moderna o romantiza al indígena como nativo ecológico o le niega su agencia política (Ulloa, 2004). Ambas posiciones, sin embargo, perpetúan una forma de colonialidad epistémica. La comunalidad, entendida como principio ontológico-político, exige ser reconocida como una forma de pensamiento riguroso, como una epistemología de la praxis que interpela al pensamiento crítico contemporáneo. Desde esta perspectiva, la resistencia territorial se convierte, como ya se intentado mencionar, en una pedagogía insurgente, en una forma de enseñanza que desborda los marcos académicos para insertarse en la vida misma, la memoria encarnada y la práctica comunitaria.

En este contexto, el extractivismo puede concebirse como uno de los tantos modos de violencia ontológica que arrasa ecosistemas y mundos de sentido. Su lógica solo desplaza poblaciones y arrasa cosmologías; por ello, se lo puede entender como una práctica económica, epistémica y ontológica con una lógica de destrucción que permea una determinada forma conocer, ser y habitar el mundo (Grosfoguel, 2016). Por eso, la resistencia territorial debe ser pensada en términos de soberanía o de derechos, pero sobre todo, como afirmación de una pluralidad ontológica que desafía la monocultura del ser impuesta por la modernidad. Como lo indica la cosmopolpitica de Isabelle Stengers, se trataría de hacer lugar a los mundos que nuestros modos de existencia modernos han descalificado (Stengers, 2014, p. 25), lo que implica una transformación del pensamiento, del derecho y del habitar mismo.

La disputa por el territorio es también una disputa por el porvenir. Si por un lado, el extractivismo impone un tiempo corto, lineal y acumulativo; por otro, la comunalidad territorial propone un tiempo cíclico, de regeneración y continuidad. Se trata de una temporalidad alternativa no orientada por la urgencia del crecimiento, pero sí a los tiempos vitales.

La riqueza de la comunalidad está en su potencia disruptiva y no como un apéndice de la teoría crítica moderna. Así, pensar el entorno más allá del extractivismo, más allá del paradigma de la explotación y del despojo implica un contramovimiento que comenzó mucho antes de las iniciativas actuales, cuando el hombre ponía más el acento en la relacionalidad con lo que le rodeaba.

5. Politizando las resistencias

La transformación de las resistencias comunitarias en fuerzas capaces de disputar el orden hegemónico no puede darse sin una reorganización el campo político mismo. En términos gramscianos, la resistencia debe devenir contrahegemonía, es decir, construir una nueva voluntad colectiva capaz de articular un proyecto ético-político alternativo al bloque histórico dominante. Para ello es crucial que las energías vitales de la resistencia -su *potentia o voluntad de vivir*- se traduzcan en formas institucionales, es decir, en una *potestas* que, lejos de reproducir la lógica del poder moderno, sea capaz de resignificarse desde abajo, desde las experiencias históricas de los pueblos oprimidos (Merlo, 2019).

Este pasaje de la "pulsión de vida" a la institucionalidad no implica abandonar la radicalidad ni disolver la diferencia. Se trata de lo que Boaventura de Sousa Santos (2018) denomina una *traducción intercultural* de los derechos y valores universales, en la que la experiencia situada de las comunidades se convierte en fuente de normatividad. Así, la comunalidad no es una anécdota etnográfica ni una reserva moral del pasado. Por el contrario, es un novedoso andamiaje político que ofrece claves para reimaginar la democracia, el derecho y la justicia social desde una racionalidad otra. Así que el acto de resistir debe politizarse, esto es, dejar de ser una reacción para convertirse en una propuesta con capacidad de formalizarse en el Estado de derecho. El paso de la denuncia a la articulación normativa requiere nuevas instituciones y una nueva *gramática de lo político como se ha tratado de explicar.* Este paso demanda una pedagogía emancipadora que recupere el poder instituyente de los pueblos, su capacidad de imaginar y construir un horizonte civilizatorio no fundado en el capital, el mercado o el Estado-nación, sino en los vínculos, los cuidados y la relacionalidad (Freire, 1970).

Esta pedagogía supera la verticalidad. Debe surgir de las luchas mismas, de las prácticas cotidianas de autogobierno, de economía solidaria, de justicia comunitaria, de defensa territorial. En ella se anudan, horizontalmente, el saber y el hacer, la memoria y la acción, la ética y la política. Así que no se trata una alfabetización estándar de la política, sino de internalizar con los pueblos otras formas de vivir políticamente. En esta clave, la comunalidad deja de ser una categoría meramente descriptiva y se convierte en principio organizador de una nueva hegemonía.

No obstante, esta hegemonía no se queda en dominación de lo comunitario sobre lo estatal. Por el contrario, se experimenta como un pluralismo radical que desborda las fronteras del derecho moderno. La hegemonía comunal no intenta estructurar una única forma de proceder, sino de propiciar elementos para que las tensiones comunitarias se conviertan en oportunidades creativas de mundos posibles. Como

CC BY NC

advierte Laclau (2005), la construcción hegemónica implica una articulación contingente de demandas heterogéneas en torno a significantes vacíos capaces de condensar un proyecto colectivo. En este caso, la comunalidad puede funcionar como ese significante que, sin perder su densidad histórica, permite una rearticulación de lo político a partir de prácticas y saberes subalternos como el caso concreto que aparecerá al final del artículo de dos comunidades en el Estado de Tlaxcala.

La eficacia política de esta hegemonía alternativa dependerá de la potencialidad para agenciar simultáneamente en tres niveles, simbólico, institucional y material. En el nivel simbólico, debe disputar el sentido común naturalizado por el neoliberalismo, desenmascarando sus ficciones de progreso, desarrollo y modernidad. En el nivel institucional, debe generar marcos normativos y espacios de gobernabilidad que reconozcan la pluralidad jurídica, los sistemas de autoridad tradicionales y las formas no estatales de resolución de conflictos. Y en el nivel material, debe crear condiciones concretas de vida digna, garantizando acceso a la tierra, a los recursos naturales, a la salud, a la educación, etc., a partir de lógicas de redistribución y sostenibilidad.

Este triple desafío requiere de la voluntad política o voluntad de vivir intersubjetiva que se articula entre la porción consciente del pueblo como los movimientos sociales, comunidades organizadas, intelectuales críticos y sectores del Estado dispuestos a abrirse a la idea del *nosotros*. Así que en este trasegar, la idea misma de soberanía se redefine ya no como monopolio del Estado, sino como soberanía compartida, relacional y situada, tejida desde los territorios y anclada en las autonomías colectivas. La hegemonía comunal, entonces, supera la idea de regresión premoderna o la utopía romántica; más bien se enmarca en el ejercicio radical de imaginación política que propone nuevos ordenamientos sociales, jurídicos y económicos.

La politización de las resistencias implica, en última instancia, un giro ontológico para cambiar los principios mismos de los que pende el poder moderno. Esto exige descolonizar instituciones y las categorías con las que se analizan la realidad, como por ejemplo, ciudadanía, propiedad, legalidad. Desde esta perspectiva, la hegemonía forma una praxis instituyente orientada a construir mundos habitables, sostenibles y plurales.

Así, la comunalidad se perfila como lente filosófico-político que permitiría repensar las distinciones ontológicas. No es un retorno al pasado ni una evasión del presente, sino una apuesta radical por el futuro. Un porvenir en donde las resistencias no solo sobreviven, sino que instituyen una nueva realidad donde la política vuelve a ser sinónimo de creación colectiva, de cuidado del mundo y de afirmación de la vida.

6. Caso tlaxcalteca

El estudio de caso que se desarrolla a continuación no pretende someter a verificación exhaustiva el marco ontológico-político elaborado en los apartados anteriores. Su propósito es más bien mostrar, desde una experiencia concreta, cómo algunos de sus núcleos fundamentales -en especial los relacionados con el territorio, las formas de organización comunitaria y la manera en que se tramitan los conflictos- se encarnan y adquieren sentido en prácticas sociales situadas.

6.1. Territorio, Comunidad y Narrativas

El territorio, en su sentido más tradicional, se ha observado desde perspectivas políticas, económicas y naturalistas, enfocándose en las relaciones de poder, la explotación de recursos o la existencia plural de la sociedad y la naturaleza (Haesbert, 1995). Sin embargo, esta visión es limitada, ya que no agota la esencia de la interacción humana. Para muchos pueblos o comunidades, el territorio no es solamente una espacialidad determinada sino que es un proceso en el que puede verse la compleja relación naturaleza-sociedad (p. 2). Esta concepción supera la dicotomía tradicional, al entender la inseparabilidad de los elementos sociales y naturales, donde la cotidianidad y los conflictos entre los distintos actores son una expresión de su relación indivisible.

En este sentido el territorio es una espacialidad que no tiene fronteras rígidas ni está circunscrito al dominio privado, sino que es un lugar colectivo donde se recrea la vida garantizando la diversidad étnica, histórica y cultural (Santos, 1996, p. 3). Esta visión ontológica está estrechamente ligada a la noción de pluriverso, que en el pensamiento indígena refleja una continuidad ininterrumpida entre el ser, el hacer y el conocer, donde el territorio son muchos mundos (Escobar, 2014, p. 3). La apropiación de este espacio, una dinámica llamada "territorialización", es fundamental para la creación de identidades (algo así como la concepción kusheana de que el "estar" es la condición del "ser"). Según Porto-Gonçalves (2009), estas identidades se materializan en una topología social específica, que es el modo propio en que la comunidad se organiza y se relaciona con su entorno.

Un paso importante es la conversión de un espacio social a un territorio. Mientras que un espacio social es un lugar de vivencia, recuerdos e interacciones, se convierte en territorio únicamente cuando un grupo social desarrolla un proyecto político (Damonte, 2011, p. 5). Esta iniciativa implica un ánimo de gobierno o control administrativo, una intención de defenderlo, administrarlo y gobernarlo para fines específicos. La lucha de una comunidad indígena por mantener su espacio vital es un claro ejemplo de esta politización de la resistencia.

6.2. El Conflicto como fundamento de la vida social

La visión de la sociedad como un sistema armónico a menudo ignora las tensiones que moldean las relaciones humanas. Victor Turner (1974) argumenta que la sociedad no es armónica, sino una pugna entre el conflicto y un orden determinado, compuesta por dos fuerzas en colisión: la communitas y la estructura. La estructura es el entramado que otorga continuidad e institucionalización; la communitas, la anti-estructura y la espontaneidad en las interacciones (p. 2). Aunque opuestas, ambas se complementan. La communitas se manifiesta en tres tipos: existencial, normativa e ideológica, y esta dialéctica es la que potencia la vida social.

Desde esta perspectiva, Turner analiza la función del ritual y el símbolo. El ritual ocurre fuera de la rutina, y su unidad mínima, el símbolo, es dinámico y multifacético. Posee multireferencialidad, condensación, unificación de significados y polarización, articulando lo ideológico y lo sensorial. Su método exegético (1967, 1986) busca el conflicto que el símbolo intenta mediar mediante interpretaciones del antropólogo y de los miembros de la comunidad.

Turner recurre también a la metáfora teatral. El "drama social" describe la vida social como una puesta en escena (p. 4) que contiene cuatro actos: ruptura de relaciones, crisis, propuestas simbólico-rituales que ofrecen una culminación (p. 5) y reafirmación del orden, restaurándolo o reformulándolo. No es un modelo rígido, sino un descriptor útil para comprender la conflictividad en la construcción colectiva del territorio. Turner (1975) invita a ver el conflicto como un proceso que genera cambio. La intersección entre communitas y estructura permite que los grupos negocien y transformen sus identidades y territorios, manifestando su lucha incluso en la estacionalidad que incide en la vida cotidiana.

6.3. El territorio como sistema y la construcción de la pertenencia comunitaria

Dehouve (2001) argumenta que las comunidades no son realidades pasivas, sino que se encuentran en un continuo movimiento influenciado por interacción que le acaece de sus miembros. El análisis del territorio de Barrio La Luz y San Felipe Cuauhtenco, ubicadas en el municipio de Contla de Juan Cuamatzi en el estado de Tlaxcala, demuestra esta complejidad, revelando que el territorio es un sistema dinámico, definido tanto por las condiciones biofísicas compartidas como por las prácticas y los conflictos sociales que emergen de la aventura de vivir juntos.

Estas comunidades se asientan en las faldas de la montaña Matlalcueye (conocida como Malinche), a la que reverencian como un ser viviente y una madre. Esta conexión biofísica es trascendental, porque la montaña les provee de elementos vitales de primera necesidad, y en sus faldas se encuentran los terrenos de cultivo. A pesar de su separación histórica, ambas comunidades comparten áreas boscosas

importantes para el pastoreo y recolección, y las áreas cultivadas se entrelazan sin fronteras claras. Sin embargo, esta cercanía también propicia las tensiones. La escasez de fuentes hídricas subterráneas que son compartidas, ha generado querellas entre los habitantes, lo que subraya delicadeza ecosistémica ante el aumento de la población y la diversificación de su uso.

Más allá de los límites físicos ambiguos, la pertenencia a un territorio se define por un importante sentido identitario. La adscripción territorial no está determinada por la dominación sobre la tierra, sino por el sistema de cargos que existe en una comunidad y la cooperación. Un habitante de La Luz con un terreno en lo que oficialmente es territorio de San Felipe Cuauhtenco, considera su terreno adscrito al terreno de La Luz porque es allí donde coopera y participa en los cargos. Este acto social de cooperación legitima su pertenencia y su noción individual de territorio, evidenciando que la identidad territorial es una construcción que desborda los límites administrativos y se basa en las prácticas cotidianas de la comunidad.

En este sentido el territorio de La Luz y San Felipe Cuauhtenco son una de tantas experiencias vitales que se desarrolla a partir de una compleja interacción entre lo biofísico y lo social. La relación sagrada con la montaña, el aprovechamiento comunitario de recursos y la historia de su separación coexisten con un sistema de pertenencia que es más social que geográfico. La existencia de tensiones, como el que se vive por el agua, no niega la conexión entre sus miembros, sino que es un síntoma de un territorio que está en constante proceso de redefinición, transformado por la historia, la naturaleza y, sobre todo, por las decisiones personales y grupales de sus habitantes.

6.4. Historia y territorio de La Luz y San Felipe Cuauhtenco

El trasegar temporal de las comunidades de Barrio La Luz y San Felipe Cuauhtenco es un camino marcado con orígenes compartidos, mitos fundacionales divergentes y una profunda interconexión social que desafía las fronteras administrativas. Ambos pueblos, que alguna vez formaron una realidad común, Cuauhtzincola, no tienen una fecha exacta de fundación, pero sus anales se narran a través de mitos que revelan valores y su relación intrínseca con el mundo medioambiental.

Dicho relatos de fundación, comparten un elemento central, un “árbol sagrado”. La complejidad identitaria de estos pueblos se extiende a sus orígenes étnicos y lingüísticos. Aunque hoy en día el español es el idioma más sobresaliente, el náhuatl, su lengua materna, aún es palabreado por algunos. Más allá de sus mitos y orígenes, la vida cotidiana de La Luz y Cuauhtenco se explica por la interdependencia. A pesar de su separación, sus habitantes comparten servicios públicos como centros educativos y centros de salud. Un estudiante de Cuauhtenco puede asistir a la primaria indígena de La Luz, y los de La Luz pueden usar la secundaria de Cuauhtenco. Las comunidades, ante escasez de ayuda gubernamental, se organizan a través de faenas y comités para garantizar la institucionalidad, demostrando que su conexión es más fuerte que las divisiones administrativas. Este dinamismo comunitario también se refleja en el comercio local, donde los negocios de una comunidad sirven a los habitantes de ambas.

De esta manera, las comunidades del Barrio La Luz y San Felipe Cuauhtenco evidencian cómo la identidad y el territorio se definen mediante dinámicas de poder y una praxis social en constante transformación. Lejos de ser entidades estáticas, ambas presentan una organización consuetudinaria estrechamente vinculada a la territorialidad y a la participación comunitaria.

La adscripción a La Luz no es automática, sino una elección basada en el vínculo identitario y la cooperación. La participación en el sistema de cargos o las contribuciones legitiman la pertenencia, mostrando que ser miembro es un proceso social más que un simple dato censal. Esta organización proviene de estructuras históricas como el Cabildo y la Fiscalía, fundamentales en Tlaxcala desde la época colonial. Mientras el Cabildo representaba una forma más formal de poder, la Fiscalía —al ser más cercana a la vida cotidiana— facilitó que diversas comunidades iniciaran procesos de separación respecto a sus cabeceras municipales, consolidando gobiernos consuetudinarios.

El caso de Cuauhtzincola, antiguo nombre de Cuauhtenco, ilustra este proceso. Desde la década de 1960, la comunidad enfrentó tensiones con San Bernardino Contla, tanto por su limitada participación en los cargos como por el uso de sus habitantes como mano de obra en tierras comunales. Estas fricciones impulsaron al pueblo a emprender una reorganización autónoma, estableciendo una capilla y un cuerpo de fiscales, antecedente directo de los mecanismos locales de autogobierno y de su posterior autonomía.

Hoy en día, esta herencia consuetudinaria continúa estructurando la gobernanza en San Felipe Cuauhtenco. Los cargos civiles —como el liderazgo comunitario o la representación policial— se eligen en asamblea general. Los cargos religiosos, organizados a través de la cofradía, la fiscalía y las mayordomías, también responden a la participación colectiva. Incluso ante la presencia de miembros no católicos, la comunidad adopta una postura flexible, permitiendo la compensación de obligaciones mediante cooperaciones o faenas. Esta tolerancia contribuye a resolver tensiones y sostiene la cohesión social.

La historia demográfica de ambas comunidades confirma que la pertenencia y la soberanía se construyen colectivamente, no por imposiciones externas. La fluctuación de la población, la continuidad de la Fiscalía y la capacidad de adaptación de sus estructuras consuetudinarias ante presiones internas y externas son elementos que fortalecen su tejido comunal.

Pese a sus diferencias administrativas, La Luz y San Felipe Cuauhtenco funcionan como un sistema social estrechamente interconectado. Las disputas territoriales no impiden que compartan una narrativa común, visible tanto en sus mitos de origen como en la organización de sus fiestas patronales. La cohesión se mantiene a través de dispositivos sociales como el parentesco, la comunicabilidad y las prácticas colectivas.

Ambas comunidades sostienen formas de organización civil y religiosa muy similares, diferenciándose de otros pueblos vecinos no solo por sus barrancas o límites naturales, sino por dinámicas sociales compartidas. Aunque la separación administrativa de 1981 —motivada por experiencias de discriminación— estableció diferencias formales, las condiciones históricas y culturales han impedido una ruptura profunda. La asistencia a las mismas instituciones educativas, la cooperación en la elaboración de alimentos rituales como el “pan de muerto” y la práctica de actividades ancestrales como el rameo o la recolección de hongos confirman una interdependencia que trasciende, como ya se dijo, las divisiones político-administrativas.

6.5. Origen y dinámica del conflicto

La decisión de Barrio La Luz de separarse políticamente de San Felipe Cuauhtenco se convirtió en un momento decisivo en la historia de estas comunidades. Dicha fractura, formalizada en 1981 cuando el municipio reconoció a La Luz como su 12ª sección, fue impulsada por la búsqueda de autonomía económica y posibilidad de adquisición de sus propios recursos. La separación no surgió de la nada; fue la culminación de décadas de conflictos alrededor -sobre todo- del territorio y el agua.

El conflicto se manifestó de diversas formas. La Luz buscaba edificar una infraestructura propia, como un panteón y un pozo de agua, lo que generó enfrentamientos con Cuauhtenco, que argumentaba que los terrenos estaban en su territorio. Este punto revela una distinción clave en la concepción de territorialidad, es decir, para los habitantes, la propiedad no se rige por límites administrativos, sino por la adscripción a la comunidad y la participación colectiva en la apropiación económica y mantenimiento de los terrenos.

El origen de la disputa tiene dos relatos sobresalientes. Una se basa en la historia de discriminación y abusos sufridos por los habitantes de La Luz, que se sentían excluidos del sistema de cargos de Cuauhtenco y víctimas de prácticas como *la recogida*, donde se les confiscaban bienes manera arbitraria por no cooperar. La otra versión apunta a una rivalidad personal entre dos familias, una de cada comunidad, que ascendió hasta el conflicto intercomunitario, con acciones de sabotaje como el corte

del suministro de agua. Ambas narrativas se decantan en los derechos de participación y el acceso a los servicios básicos.

6.6. El Territorio como construcción social y política

El conflicto entre La Luz y Cuauhtenco va más allá de una disputa por simples límites administrativos. En realidad, no se trata solo de la adscripción a una espacialidad, sino de un espacio social que se construye día a día. En Tlaxcala, esta dinámica de fragmentación territorial y búsqueda de autonomía es constante: comunidades pequeñas pelean por ser reconocidas oficialmente para autogestionarse. Así, el territorio deja de ser un lugar meramente físico y se convierte en un proyecto político, una expresión del deseo de darse sus propias directrices sobre la vida colectiva.

En este sentido, el territorio se define a partir de vivencias, memoria y conocimiento compartido. Esta concepción de la "propiedad" choca con los límites administrativos formales. Un ejemplo es el habitante de La Luz que posee un terreno en el territorio administrativo de Cuauhtenco, pero lo considera adscrito a La Luz porque allí coopera y participa en los cargos. Esta lógica revela que la adscripción y la participación tienen mayor peso que las fronteras jurídicas.

A lo largo del tiempo, ambas comunidades han expresado su deseo de autonomía: Cuauhtenco para convertirse en municipio y La Luz para ser reconocida como localidad. Esta dinámica de escisión las conecta y, al mismo tiempo, las enfrenta en la definición de sus fronteras. La ausencia de límites claros ha vuelto la territorialidad un asunto subjetivo, ejemplificado en la antigua práctica de usar la sombra de dos grandes encinos para marcar linderos, una medición variable según la posición del sol. Este hecho evidencia la distancia entre el derecho positivo y la racionalidad comunal, y la dificultad de resolver conflictos cuando las concepciones del territorio son tan distintas.

Otro eje de disputa es el panteón, un elemento de profundo significado. Originalmente, los habitantes de La Luz debían contribuir a la construcción de la iglesia de Cuauhtenco para enterrar a sus muertos en el cementerio del pueblo, práctica vista como abusiva y una de las causas de la separación. La construcción del panteón propio se convirtió entonces en un símbolo de autonomía. Su ubicación, no obstante, abrió una nueva disputa, pues Cuauhtenco sostiene que se encuentra en su territorio administrativo. La Luz argumenta que el terreno es suyo porque fue adquirido solidariamente por el pueblo, mostrando que la territorialidad comunal se legitima a través de la cooperación, no solo de los límites formales. El cementerio, además, simboliza arraigo: es el lugar donde descansan los ancestros y funciona como prueba material de la permanencia de la comunidad.

La búsqueda de autonomía también se manifestó en la provisión de bienes esenciales, especialmente el agua. Antes del conflicto, los habitantes de ambos pueblos se abastecían de un manantial que se secó y luego de un jagüey construido colectivamente. Con el tiempo, la escasez del recurso llevó a soluciones laboriosas. En la década de 1950, los habitantes de Cuauhtenco excavaron un pozo de 95 metros a pico y pala, un trabajo agotador que no alcanzó para toda la población, favoreciendo sobre todo al centro del pueblo.

Los habitantes de Barrio La Luz, a menudo sin agua, pidieron construir un pozo propio, pero su solicitud fue ignorada, alimentando el descontento. La tensión aumentó cuando Cuauhtenco propuso el proyecto Amohmoloc, que consistía en traer agua de otra comunidad mediante 15 kilómetros de tuberías instaladas manualmente. Los habitantes de La Luz se negaron a participar porque serían usados como mano de obra sin recibir beneficios equitativos.

Ante este escenario, La Luz decidió gestionar la construcción de su propio pozo ante la Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas (SAHOP) en Tlaxcala. La petición fue inicialmente rechazada, con la recomendación de unirse al proyecto de Cuauhtenco. Sin embargo, la comunidad persistió, consciente de que abastecerse de agua requería autonomía. Finalmente, en 1978 la SAHOP aprobó el proyecto, que fue perforado en 1981. Este logro no solo resolvió una necesidad vital, sino que

representó un paso decisivo en la afirmación de la independencia administrativa de La Luz y en su capacidad de gobernanza frente a la negligencia histórica de la cabecera.

6.7. La interconexión del conflicto y la cohesión

Las comunidades de La Luz y San Felipe Cuauhtenco, a pesar de sus disputas, mantienen una relación de interdependencia. Lazos de parentesco y tradiciones compartidas, como las fiestas patronales, actúan como mecanismos de reconciliación. Durante estas celebraciones, las familias refuerzan sus vínculos al colaborar en la elaboración de platillos y en la recepción de invitados. Estos momentos permiten que las rencillas comunitarias se suspendan temporalmente, dando paso a relaciones interpersonales que funcionan como una red de apoyo y cohesión social. Así, el conflicto adquiere un carácter comunitario y no meramente personal, lo que contribuye a que el sistema social permanezca articulado.

Desde otra perspectiva, la gobernanza de ambas comunidades tiene raíces profundas en formas de organización previas a la invasión castellana. El sistema de cargos, elegido en asamblea general, constituye un mecanismo de continuidad comunitaria. Esta estructura, que exige la participación de los jefes o jefas de familia, se basa en la reciprocidad: al cumplir con los cargos civiles o religiosos, los miembros acceden a los beneficios colectivos.

La base de esta cosmovisión se encuentra en la montaña Matlalcueye, reconocida como "Malinche", considerada un ente vivo y sagrado vinculado a la providencia del agua. Históricamente vista como una deidad femenina, la diosa Matlalcueye, la montaña mantuvo su centralidad aun después de la evangelización. La adopción de la Virgen de Guadalupe para Cuauhtenco y de la Virgen de La Luz para el Barrio La Luz constituye una reinterpretación que combina la devoción católica con la antigua reverencia a una deidad protectora femenina. Aunque las fiestas patronales siguen el rito cristiano, también expresan un vínculo profundo con su entorno natural y social.

El parentesco es igualmente fundamental en la vida comunitaria. Las familias se apoyan mutuamente en la preparación del alimento ritual. En Cuauhtenco, por ejemplo, el mole prieto se elabora colectivamente, mientras que el mole rojo se prepara a nivel familiar con la colaboración de parientes, incluidos los de La Luz. La familia extendida refuerza la unidad comunitaria: los abuelos suelen ser considerados figuras parentales y los primos se relacionan como hermanos. Esta cohesión también se fortalece a través del compadrazgo, un parentesco ritual que se reafirma durante las fiestas patronales y funciona como un mecanismo que ayuda a amortiguar los conflictos.

Las procesiones, por su parte, no son solo actos religiosos, sino que integran dimensiones políticas y sociales. Religiosamente expresan devoción; políticamente reafirman el control territorial; socialmente consolidan la identidad colectiva. Tradicionalmente, las comunidades se visitaban durante las fiestas llevando la imagen de su santo, pero esta práctica ha disminuido debido al conflicto. Las rutas procesionales han sido modificadas para evitar zonas disputadas, y su trazado depende de la cooperación de los vecinos, lo que muestra cómo la territorialidad se redefine a través de la participación comunal. Con el fin de mantener la paz, se han colocado marcadores con símbolos religiosos en algunos linderos para prevenir invasiones.

El ciclo agrícola también influye en la dinámica del conflicto. La mayoría de la población se dedica al autoconsumo, cultivando maíz, frijol y calabaza. Dada la altitud de 2560 msnm, las siembras inician en febrero y el cuidado de las milpas continúa hasta mayo; la cosecha y el mantenimiento del terreno se realizan hasta septiembre u octubre. Este calendario actúa como un regulador social: durante los meses de mayor actividad agrícola, el conflicto territorial se mantiene contenido. En cambio, entre octubre y enero, cuando disminuyen las labores del campo, resurgen las tensiones y aumentan las gestiones ante autoridades o abogados. El ciclo agrícola no elimina el conflicto, pero lo modula, otorgándole una estacionalidad que influye en su intensidad y expresión.

CC BY NC

7. Conclusión

El aporte de este trabajo no radica en la discusión exhaustiva con la literatura empírica reciente sobre el caso tlaxcalteca, sino en el diálogo entre dicho caso y los marcos contemporáneos de la filosofía política y la antropología crítica, reforzando una agenda teórica en desarrollo. Por eso, se ha sostenido en esta exposición que la comunalidad, lejos de constituir una mera reminiscencia cultural o una forma de organización arcaica, se configura como un principio ontológico-político capaz de disputar el orden hegemónico moderno-colonial y proyectar un horizonte social alternativo. La lectura filosófica y crítica que aquí se ha propuesto ha tenido como hilo conductor la necesidad de repensar las categorías fundantes de la modernidad -territorio, derecho, poder, ciudadanía- a partir de las prácticas vivas de los pueblos y comunidades que, en medio de contextos de despojo, extractivismo y violencia, instituyen otras formas de existencia política.

La comunalidad, comprendida en este marco, no es simplemente un objeto de estudio etnográfico ni una forma de resistencia pasiva. Se trata, más bien, de una ontología relacional, donde el ser no se afirma en la separación y la autonomía del sujeto. Por el contrario, se fundamenta en la interdependencia, la memoria colectiva y la vinculación con la tierra. Este modo de habitar el mundo, sostenido en una economía del cuidado y en una política de lo común, entra en conflicto directo con la lógica individualista, acumulativa y extractiva del neoliberalismo, y por tanto, con sus dispositivos jurídicos, institucionales y simbólicos.

Como se ha planteado, el territorio no puede ser concebido únicamente como una entidad geométrica disponible para la explotación; por el contrario, debe reconocerse como un entramado complejo de significados simbólicos, vínculos afectivos y relaciones ecológicas. Su defensa, en este contexto, trasciende la mera reacción frente a la violencia del capital y se manifiesta como la afirmación activa de otros modos de habitar el mundo. Las resistencias territoriales, en lugar de limitarse a la desobediencia, constituyen prácticas instituyentes que crean lenguajes, derechos, pedagogías y saberes técnicos que escapan a los marcos de inteligibilidad del derecho positivo moderno y desafían sus fundamentos epistémicos.

Sin embargo, esta potencia instituyente de las resistencias sólo puede desplegarse plenamente si logra articularse como hegemonía. Como se expuso, ello requiere un tránsito de la *potentia* a la *potestas*, es decir, de la vitalidad insurgente a la creación de instituciones propias, dotadas de legitimidad normativa y eficacia política. Este tránsito no puede realizarse en clave funcionalista ni bajo los moldes de la racionalidad moderna. Se trata de una politización de la diferencia que no subsume la pluralidad en un universal vacío, sino que la articula en torno a una nueva gramática de lo político, capaz de hacer inteligible la justicia desde otras epistemologías y ontologías.

La apuesta por una hegemonía comunal no debe entenderse como una aspiración homogénea ni como una fórmula unívoca. Lo comunal no impone una forma de vida; más bien, habilita un espacio para la cohabitación de mundos diversos. Pensar la comunalidad como principio ontológico-político implica pensar desde el conflicto, desde el entrecruzamiento de temporalidades y desde la tensión constitutiva entre lo instituido y lo instituyente. Supone reconocer que el derecho, la política y la economía requieren una reconfiguración radical a partir de las prácticas vivas que ya ensayan otras formas de habitar el mundo. Esta proyección, como se ha sostenido aquí, exige tanto confrontar el orden dominante como instaurar lo común como base de un nuevo horizonte simbólico, jurídico y político. Solo así la comunalidad dejará de ocupar un lugar marginal como mera alternativa y podrá constituirse en el núcleo vital de un mundo por-venir.

Sin embargo, entre las limitaciones de este trabajo cabe señalar, en primer lugar, el carácter restringido del trabajo de campo, así como el uso del estudio de caso como un recurso principalmente ilustrativo del marco teórico propuesto. Estas delimitaciones, lejos de entrecerrar la discusión, abren líneas sugerentes para investigaciones futuras, en especial aquellas orientadas a comparaciones entre distintas experiencias comunitarias, así como a análisis más detenidos sobre dimensiones concretas en lo referente al género, las trayectorias juveniles, las transformaciones productivas en contextos comunales, entre otros.

Referencias bibliográficas

Blaser, M. (2009). La ontología política de un programa de caza sustentable. *World Anthropologies Network/Red de Antropologías del Mundo*, *4*, 81–110.

Blaser, M. (2013). *Un relato de la globalización desde el Chaco*. Editorial Universidad del Cauca.

Blaser, M., & De la Cadena, M. (2009). Introducción. *World Anthropologies Network (WAN) / Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, *4*, 3–10.

Castro, G. (2019). *El tonto y los canallas: Notas para un republicanismo transmoderno*. Pontificia Universidad Javeriana.

Castro, S. (2010). *La hybris del punto cero*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Dehouve, D. (2001). *Ensayo de geopolítica indígena: Los municipios tlapanecos*. CIESAS; Miguel Ángel Porrúa.

De Sousa Santos, B. (2018). *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio* (R. Filella, Trad.). Ediciones Morata.

Díaz Gómez, F. (2014). *Escrito: Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe* (S. Robles Hernández & R. Cardoso Jiménez, Comps.). Universidad Nacional Autónoma de México. https://formacion.ilsb.org.mx/wp-content/uploads/2021/10/Floriberto-Diaz.-Escrito_-Comunalidad-ene-Sofia-Robles-Hernandez-y-Rafael-Cardoso-Ji_compressed.pdf

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo Veintiuno Editores.

Echart, E., & Villarreal, M. del C. (2019). Resistencias y alternativas al desarrollo en América Latina y el Caribe: Luchas sociales contra el extractivismo. *Relaciones Internacionales*, *(39)*, 141–163.

Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido* (4.ª ed.). Siglo XXI Editores.

Gabriel, M. (2017). *Sentido y existencia: Una ontología realista*. Herder.

García, J. L. (1976). *Antropología del territorio*. Taller de Ediciones Josefina Betancor.

Glissant, É. (2017). *Poética de la relación*. Universidad Nacional de Quilmes.

Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: Una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, *(24)*, 123–143.

Gutiérrez Aguilar, R. (Coord.). (2018). *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común: Debates contemporáneos desde América Latina*. Colectivo Editorial Pez en el Árbol; Editorial Casa de las Preguntas.

Habermas, J. (1981). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.

Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.

Maestre -Másmela, D. M., & Roa-García, M. C. (2023). Las Zonas de Reserva Campesina (ZRC) alrededor de Parques Nacionales Naturales (PNN) en Colombia: Entre el conservacionismo y el extractivismo. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC)*, *13*(1), 213–245. https://doi.org/10.32991/2237-2717.2023v13i1.p213-245

Marcuse, H. (2008). *El hombre unidimensional*. Ariel.

Martínez-Dueñas, W. (2016). *Flujos y redes multinaturales: Un recorrido por mundos no [solo] modernos en Puracé, Colombia*. Editorial Universidad del Cauca.

Merlo Pinzón, J. A. (2019). La voluntad de vida como *potentia* en Enrique Dussel. *Revista Filosofía UIS*, *18*(2), 185–205. https://doi.org/10.18273/revfil.v18n2-2019010

Merlo Pinzón, J. A., Orrego Echeverría, I. A., Cepeda H., J., & Cárdenas Arias, J. (2024). Análise teológica da categoria *sinais dos tempos*. *Perspectiva Teológica*, *56*(3), 555. https://doi.org/10.20911/21768757v56n3p555/2024

Orrego Echeverría, I. A., Cárdenas Arias, J., Cepeda H., J., León Forero, A. M., & Merlo Pinzón, J. A. (2025). Tras las categorías ontológicas del pensamiento indígena desde la propuesta de las ontologías de la diferencia radical. *Filosofia Unisinos*, *26*(2), 1–13. https://doi.org/10.4013/fsu.2025.262.07

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201–246). CLACSO. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf

Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible: Estética y política*. Prometeo.

Roa-García, M. C., Quecedo del Val, A., Lagrève, N., & Amaya Morales, A. M. (2025). Voz territorial, despojo y resistencia a la expansión del extractivismo carbonífero en el sur de La Guajira. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, *(58)*, 83–105. https://doi.org/10.7440/antipoda58.2025.04

Sánchez-Maldonado, J. (2018). Families-more-than-human: On human/non-human relations and the possibilities of an inter-species ethnography in Colombia. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, *49*. https://doi.org/10.5380/dma.v49i0.53754

Sánchez-Maldonado, J. (2019). *Comprendiendo el territorio: Diálogos interdisciplinarios para abordar la complejidad política de la experiencia humana en sus espacios vitales*. Ediciones Universidad Simón Bolívar.

Sánchez-Maldonado, J. (2021). Niveles de conflicto: Campo de la ecología humana, cultura como diferencia radical y la articulación ciencia-poblaciones locales. En *Etnografías irreverentes y comprometidas: Pensando otras formas de investigación y escritura etnográfica* (pp. 160–177). Uniedusul.

Sánchez-Maldonado, J. (2022). Aproximación a la coevolución entre humanos y cánidos y la consolidación de un programa de investigación en etnografía interespecies. *Papel de Colgadura*, 93–99.

Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Pléyade*, *(14)*, 17–41. https://revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159

Turner, V. W. (1975). *Drums, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Cornell University Press.

Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) – Minciencias.

Velázquez Mendoza, J. T., Lozano de Poo, J. M., & López Mares, L. M. (2023). Territorialidad de las culturas amerindígenas ante el paradigma extractivista: Sibundoy y Wirikuta en el siglo XXI. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, *19*. https://doi.org/10.11144/Javeriana.cdr19.tpoa