BAJO EL VOLCÁN. REVISTA DEL POSGRADO DE SOCIOLOGÍA. BUAP
Año 7, Número 14, mayo - octubre de 2026.

Ruinas del Estado y constelaciones comunitarias: genealogías de la política no estatal

Ruins of the State and Communal Constellations: Genealogies of Non-State Politics

Francisco Javier Gómez Carpinteiro
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" - BUAP, México
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7975-1362
panchog39@hotmail.com

Recibido: 26/01/2026 · Aceptado: 24/03/2026

Resumen

Este artículo examina la posibilidad de una política no estatal a partir del antagonismo histórico entre Estado y comunidad. Partiendo de una crítica del Estado como forma de mando que produce sujetos legibles y gobernables, se recuperan genealogías de sociedades que han organizado la vida colectiva sin estructuras permanentes de dominación, desde los planteamientos de Pierre Clastres y James C. Scott hasta la experiencia moderna de la Comuna de París. Sobre esta base, se analizan reaperturas contemporáneas de organización desde abajo -el zapatismo, el confederalismo democrático kurdo y los comunes urbanos- como constelaciones comunitarias que reactivan memorias largas de autogobierno. Finalmente, se examinan las fuerzas de clausura estatal y capitalista que enfrentan estas experiencias, así como su persistente capacidad de reabrir la imaginación política. Más que

modelos acabados, estas prácticas revelan que la política no estatal constituye una posibilidad histórica recurrente y no una utopía futura.
Palabras clave: Estado; comunidad; política no estatal; autonomía; comunes; antagonismo político.

Abstract

This article examines the possibility of non-state politics through the historical antagonism between State and community. It begins with a critique of the State as a form of rule that produces legible and governable subjects, and recovers genealogies of societies that have organized collective life without permanent structures of domination, from Pierre Clastres and James C. Scott to the modern experience of the Paris Commune. On this basis, contemporary re-openings of bottom-up organization -Zapatismo, Kurdish democratic confederalism, and urban commons- are analyzed as communal constellations that reactivate long memories of self-government. Finally, the article explores the forces of state and capitalist closure these experiences confront, as well as their enduring capacity to reopen political imagination. Rather than finished models, these practices reveal non-state politics as a recurrent historical possibility rather than a future utopia.
Keywords: State; community; non-state politics; autonomy; commons; political antagonism.

Introducción

En las primeras décadas del siglo XXI, la forma Estado continúa presentándose como el horizonte incuestionable de la política. Aun en medio de la globalización neoliberal, de la fragmentación de soberanías nacionales y de la proliferación de dispositivos transnacionales de gobierno, la idea de que toda organización colectiva debe encontrar su destino en alguna modalidad de estatalidad -sea liberal, social, desarrollista o progresista- persiste como supuesto dominante. Sin embargo, de manera recurrente y obstinada, emergen experiencias sociales que cuestionan ese presupuesto: formas de autogobier-

no comunitario, asambleas territoriales, confederaciones sin Estado, movimientos horizontales, comunes urbanos y rurales que rehúsan delegar su capacidad política en instancias separadas de mando. Lejos de ser anomalías pasajeras, estas experiencias reactivan una vieja pregunta: ¿es posible una política más allá del Estado?

El problema no es nuevo. Desde las observaciones etnográficas de sociedades que organizaron la vida colectiva sin autoridad centralizada (Fortes y Evans-Pritchard 1979 [1940]), hasta las reflexiones de Marx (2010) sobre la Comuna de París, pasando por las genealogías históricas de pueblos que eludieron sistemáticamente la captura estatal, existe una tradición crítica que ha pensado la política no como administración de lo existente, sino como creación de formas de vida no subordinadas a jerarquías institucionalizadas. En tiempos recientes, autores como Pierre Clastres (2008) y James C. Scott (2009, 2021) han mostrado que la existencia histórica de sociedades contra o fuera del Estado no constituye un residuo arcaico, sino una constante posibilidad de la experiencia humana. Estas perspectivas cuestionan la naturalización del Estado como culminación de la evolución política y colocan en el centro la creatividad social para organizar la cooperación sin estructuras permanentes de dominación.

En paralelo, el ciclo de luchas contemporáneas ha vuelto a poner en escena prácticas de política desde abajo: la autonomía zapatista en Chiapas, el confederalismo democrático kurdo, las ocupaciones de plazas y territorios, los comunes urbanos y rurales, y múltiples experiencias de autogestión comunitaria en América Latina y otras regiones. Aunque heterogéneas, estas luchas comparten un rasgo: buscan producir decisiones colectivas sin vanguardias partidarias ni delegaciones permanentes de poder. Su horizonte no es la conquista del Estado, sino la construcción de espacios donde la política no se separe de la vida social.

Este artículo propone colocar estas experiencias en una genealogía más amplia de antagonismo entre Estado y comunidad, entendiendo dichas experiencias no como anomalías históricas sino como reaperturas recurrentes de prácticas de autogobierno

que cuestionan el monopolio estatal de lo político. Partiendo de una concepción del Estado como forma histórica de mando y de producción de sujetos legibles y gobernables, se examinan las tradiciones teóricas que han pensado la posibilidad de sociedades no estatales. A continuación, se revisan las reaperturas contemporáneas de política desde abajo como reactivación de memorias largas de lucha contra la captura estatal y capitalista. Finalmente, se interroga si estas experiencias anuncian horizontes reales de organización colectiva más allá del Estado o si enfrentan procesos de clausura y reabsorción.

Más que proponer modelos normativos, el propósito es comprender estas prácticas como constelaciones históricas discontinuas: fragmentos de pasado vivo que irrumpen en el presente y reabren la imaginación política. En ese sentido, la pregunta por la política no estatal no remite a una utopía futura, sino a una tradición subterránea que, una y otra vez, retorna para recordarnos que el Estado nunca ha sido el único modo posible de organizar lo común.

Este trabajo se inscribe en una línea de investigación desarrollada previamente sobre subjetividades no estatales, luchas por la no legibilidad y reaperturas de la política desde abajo, a partir del análisis del zapatismo y de la crítica a la legibilidad estatal (Gómez Carpinteiro, 2011; 2013; 2014). Retomando esos aportes, aquí se propone una síntesis ampliada que incorpora nuevas experiencias contemporáneas y un diálogo más directo con la tradición comunalista y las discusiones actuales sobre política no estatal.

En años recientes, el debate sobre formas de política más allá del Estado también ha sido desarrollado desde otras tradiciones críticas que problematizan la relación entre comunidad, autonomía y poder. Autores como John Holloway (2002) han insistido en la necesidad de pensar la transformación social como ruptura con las mediaciones estatales del poder, mientras que Raquel Gutiérrez (2017) ha mostrado cómo diversas luchas latinoamericanas contemporáneas reactivan prácticas comunitarias de autogobierno orientadas a reorganizar la reproducción de la vida colectiva. Tanto David Graeber (2013) como Kristin Ross (2024) han subrayado,

desde perspectivas distintas, la importancia de las experiencias horizontales y comunales que cuestionan la separación entre política y vida social. En particular, Ross propone pensar la "forma comuna" como una práctica política que no se limita a la toma del poder estatal, sino que busca transformar las maneras de habitar y organizar colectivamente la vida.

I. El Estado como antagonismo político

Pensar la posibilidad de una política no estatal exige, en primer término, problematizar aquello que con frecuencia se asume como punto de partida incuestionable: la existencia natural y necesaria del Estado como forma suprema de organización política. Lejos de constituir un simple conjunto de instituciones administrativas o un árbitro neutral entre intereses sociales, el Estado moderno debe comprenderse como una forma histórica de mando que produce y normaliza determinadas relaciones sociales, al tiempo que invisibiliza o niega otras. Por consiguiente, el Estado no es únicamente un aparato; es una matriz de inteligibilidad que define qué sujetos son reconocibles como políticos, qué prácticas cuentan como legítimas y qué formas de vida resultan aceptables dentro del orden social (Abrams 1988 [1977]; Corrigan y Sayer 2007 [1985)].

James C. Scott (2021) ha mostrado con particular agudeza que la constitución de poblaciones gobernables ha requerido históricamente la producción de legibilidad: la capacidad del Estado para clasificar, nombrar, registrar y simplificar territorios y sujetos con el fin de hacerlos administrables. La ciudadanía moderna, los censos, los catastros, las fronteras fijas, los sistemas de medidas, las lenguas "oficiales" y los sistemas jurídicos uniformes no son meros dispositivos técnicos; son operaciones políticas que convierten la heterogeneidad social en una superficie ordenada susceptible de intervención. El "ver como Estado" implica, por tanto, una reducción de la complejidad de lo social a categorías estandarizadas

que permitan su control y fiscalización. Aquello que escapa a esta legibilidad —formas comunales de tenencia de la tierra, autoridades rotativas, normatividades locales, conocimiento vernáculo— es catalogado como atraso, informalidad o amenaza.

Desde esta perspectiva, el Estado no se limita a ejercer dominación desde fuera de la sociedad, sino que produce subjetividades acordes con su racionalidad. La figura del ciudadano moderno, portador de derechos y obligaciones individuales frente a una instancia soberana, constituye la forma paradigmática de esta producción. Sin embargo, esta subjetividad no surge de un contrato originario entre iguales, sino de una larga historia de disciplinamiento, homogeneización cultural y destrucción o subordinación de otras formas de pertenencia colectiva. La comunidad, en sus múltiples configuraciones históricas, aparece así como aquello que debe ser reformado, integrado o, en casos extremos, eliminado para asegurar la unidad de la nación política.

Marx advirtió ya que el Estado moderno encubre bajo la igualdad jurídica de los ciudadanos la persistencia de relaciones materiales de explotación. La abstracción política del ciudadano igual ante la ley opera como correlato de la abstracción económica del trabajo en la forma mercancía. En ambos casos, lo singular y concreto —las diferencias de posición social, de pertenencia colectiva, de relación con la tierra o con el trabajo— queda subsumido en categorías universales que permiten la reproducción de un orden desigual. Desde este punto de vista, la crítica del Estado no es una cuestión meramente institucional, sino una crítica a la forma misma en que la sociedad organiza la separación entre gobernantes y gobernados.

Pierre Clastres (2008) llevó esta reflexión más lejos al mostrar que numerosas sociedades indígenas no carecían de Estado por insuficiencia evolutiva, sino que desplegaban activamente mecanismos para impedir la concentración del poder. La jefatura sin autoridad coercitiva, la redistribución obligatoria, la fragmentación deliberada de asentamientos o la guerra ritual funcionaban como estrategias para evitar la emergencia de estructuras permanentes de mando. Estas "sociedades contra el Estado" revelan que la política no se reduce

a la administración centralizada, sino que puede organizarse como práctica colectiva orientada precisamente a impedir la dominación.

La obra de Scott prolonga esta intuición al documentar la existencia de extensas poblaciones que, a lo largo de siglos, han eludido sistemáticamente la captura estatal mediante movilidad territorial, economías diversificadas, genealogías flexibles y normatividades propias. Lejos de ser residuos del pasado, estas formas no estatales evidencian una capacidad persistente de producir organización social sin autoridades separadas ni monopolios de la coerción. El Estado aparece entonces no como destino inevitable de la historia, sino como una de las múltiples soluciones posibles al problema de la coordinación social, sostenida por relaciones de fuerza y por dispositivos de normalización.

Comprender el Estado como antagonismo político permite, por tanto, desplazar la pregunta habitual. No se trata de indagar cómo incluir a los sectores excluidos dentro de la ciudadanía estatal, ni cómo perfeccionar las instituciones existentes, sino de examinar las prácticas mediante las cuales diversos colectivos han intentado sustraerse de la lógica estatal y capitalista. Esta inversión del problema abre la posibilidad de pensar la política no como gestión de lo dado, sino como creación de otras formas de vida común. En este horizonte, las reaperturas contemporáneas de organización desde abajo no aparecen como desviaciones momentáneas, sino como reactivaciones de una larga tradición de luchas contra la monopolización estatal de lo político.

II. Genealogías de lo no estatal: de Clastres a Scott

La posibilidad de una política no estatal no surge como una invención contemporánea ni como un mero ideal normativo. Diversas tradiciones antropológicas e históricas han mostrado que la organización colectiva sin estructuras permanentes de mando ha sido una realidad recurrente en múltiples contextos culturales y

temporales. Recuperar estas genealogías resulta crucial no para idealizar formas comunitarias del pasado, sino para desmontar la narrativa según la cual el Estado constituye la culminación necesaria de la evolución política.

Pierre Clastres formuló uno de los planteamientos más incisivos en esta dirección al sostener que numerosas sociedades indígenas de América del Sur no eran sociedades "sin Estado" por carencia de desarrollo institucional, sino sociedades dinámicamente organizadas para impedir su emergencia. En estas formaciones, la autoridad del jefe estaba estrictamente limitada por la obligación de redistribuir bienes, persuadir sin coaccionar y encarnar una palabra sin poder coercitivo. La guerra intercomunitaria, lejos de ser un síntoma de desorden, operaba como mecanismo de fragmentación deliberada para evitar la concentración del mando. La tesis de Clastres es categórica: existen sociedades cuya racionalidad política consiste en conjurar anticipadamente la separación entre gobernantes y gobernados. En ellas, la comunidad no es un estadio previo al Estado, sino una forma política alternativa.

James C. Scott (2021) retomó y amplió esta intuición mediante una reconstrucción histórica de larga duración. En *The Art of Not Being Governed*, mostró que vastas regiones del sureste asiático —que denomina Zomia— estuvieron pobladas durante siglos por grupos que desarrollaron estrategias sistemáticas para eludir la incorporación a los reinos y Estados agrarios de las tierras bajas. Movilidad territorial, agricultura itinerante, estructuras sociales flexibles, oralidad en lugar de archivo escrito, genealogías adaptables y cosmologías milenaristas constituyeron tecnologías sociales orientadas a mantener la autonomía frente a los intentos de captura estatal. Lejos de poblaciones marginales, estos grupos fueron agentes históricos que eligieron activamente permanecer fuera del radio de acción del Estado.

Un aporte decisivo de Scott consiste en mostrar que la formación estatal no es un proceso de integración progresiva de sociedades dispersas, sino un movimiento permanente de captura y fuga.

Allí donde los Estados buscan fijar población, registrar identidades y estabilizar jerarquías, emergen tácticas sociales de ilegibilidad: desplazamientos, cambios de filiación, apropiación estratégica de categorías étnicas, o adopción parcial de instituciones estatales sin someterse plenamente a ellas. La frontera entre Estado y no Estado no aparece así como una línea fija, sino como una zona de fricción constante.

Estas genealogías de lo no estatal poseen una implicación teórica mayor: cuestionan la identificación automática entre política y Estado. Si existen sociedades que han organizado deliberadamente la vida colectiva para impedir la cristalización de estructuras permanentes de mando, entonces la política no se reduce al arte de gobernar, sino también al arte de no ser gobernado. La política no estatal no designa una ausencia de organización, sino otra lógica organizativa: horizontal, flexible, antiacumulativa del poder y, en muchos casos, profundamente igualitaria.

Al mismo tiempo, estas experiencias no deben leerse como modelos idealizados ni como retornos románticos al pasado. Las sociedades estudiadas por Clastres y Scott no están exentas de conflicto, desigualdad interna o tensiones de género. Su relevancia reside, más bien, en mostrar que la dominación estatal no constituye una condición universal de lo social. Allí donde la teoría política dominante ve caos o primitivismo, estas genealogías revelan una sofisticada racionalidad política orientada a impedir la institucionalización de la jerarquía.

En consecuencia, las reaperturas contemporáneas de política desde abajo pueden interpretarse como resonancias de estas memorias largas. No se trata de imitaciones de sociedades arcaicas, sino de reactivaciones históricas de una posibilidad persistente: organizar lo común sin monopolios permanentes de decisión ni delegaciones irreversibles del poder. Este horizonte prepara el terreno para reconsiderar, a continuación, el lugar que ocupa la Comuna de París en la tradición moderna de política no estatal.

III. Marx y la Comuna: la política sin Estado como problema moderno

Si las genealogías antropológicas de Clastres y Scott permiten reconocer la existencia histórica de sociedades que organizaron su vida colectiva fuera de la forma Estado, la experiencia de la Comuna de París introduce la cuestión de la política no estatal en el corazón mismo de la modernidad industrial. En *La guerra civil en Francia*, Marx interpretó la Comuna no como una simple insurrección popular ni como un episodio fallido en la toma del poder, sino como la primera forma histórica en la que la clase trabajadora ensayó una organización política que rompía con la lógica estatal heredada de la sociedad burguesa.

La innovación fundamental de la Comuna residió en su estructura de gobierno. La sustitución del aparato estatal centralizado por consejos comunales elegidos por sufragio universal, con representantes revocables en cualquier momento y remunerados con salarios equivalentes al de un obrero, desactivaba el principio de separación entre gobernantes y gobernados. La supresión del ejército permanente y de la burocracia profesional, junto con la descentralización de las decisiones políticas, apuntaba a impedir la cristalización de una autoridad autónoma frente a la sociedad. Marx subrayó que la Comuna no era simplemente una nueva forma de Estado, sino el inicio de la disolución de la estatalidad como estructura separada de mando.

Este diagnóstico adquiere relevancia particular si se considera que buena parte de las tradiciones revolucionarias posteriores redujeron la Comuna a un episodio heroico pero incompleto, cuya principal enseñanza consistía en la necesidad de conquistar el aparato estatal y perfeccionarlo. Sin embargo, la lectura de Marx es más radical: la Comuna no buscaba apropiarse del Estado existente, sino sustituirlo por una forma de autogobierno social que hiciera imposible su reconstitución. En este sentido, la Comuna constituye un antecedente moderno de la política no estatal: una

tentativa de organizar la cooperación social sin una instancia permanente de dominación.

Ross (2016) ha recuperado esta dimensión en *Lujo comunal*, mostrando que la Comuna no fue únicamente un acontecimiento militar o administrativo, sino una reorganización integral de la vida cotidiana: socialización de talleres, reapropiación de espacios urbanos, educación laica y popular, participación directa en la toma de decisiones y redefinición de los tiempos de trabajo y ocio. La política comunal no se limitaba a instituir nuevas autoridades, sino que producía nuevas relaciones sociales. De ahí que Ross subraye que el verdadero "lujo" de la Comuna consistía en la experiencia compartida de gobernarse a sí mismos.

La derrota sangrienta de la Comuna no anula su relevancia teórica. Por el contrario, la convierte en una memoria subterránea que reaparece periódicamente en los imaginarios emancipatorios. La tradición comunalista, desde las revoluciones consejistas del siglo XX hasta las actuales experiencias asamblearias y comunales, recupera esta intuición: la emancipación no pasa por ocupar la maquinaria estatal, sino por desarticularla mediante formas sociales que la vuelvan innecesaria.

Esta lectura permite situar la Comuna como un punto de articulación entre las genealogías antropológicas de sociedades no estatales y las reaperturas contemporáneas de política desde abajo. Si Clastres y Scott muestran que existen comunidades que han evitado históricamente la emergencia del Estado, la Comuna revela que incluso en el corazón de la modernidad capitalista pueden surgir experimentos de autogobierno que suspenden la separación entre sociedad y poder político. En ambos casos, la cuestión central no es la ausencia de organización, sino la producción de una organización que impide la cristalización de la autoridad jerárquica.

En este horizonte, la política no estatal deja de ser una categoría marginal para convertirse en un problema constitutivo de la teoría crítica moderna: cómo producir decisiones colectivas sin delegar permanentemente la capacidad política en una instancia separada; cómo coordinar la vida común sin reproducir jerarquías

institucionalizadas; cómo sostener la autonomía sin derivar en fragmentación destructiva. Estas preguntas atraviesan tanto la experiencia comunal como las genealogías de pueblos sin Estado, y reaparecen con nueva fuerza en las luchas contemporáneas.

La siguiente sección examina precisamente esas reaperturas actuales: movimientos y experiencias que, en contextos históricos distintos, reactivan la aspiración de organizar lo común más allá de la estatalidad y de la lógica capitalista que la sostiene.

IV. Reapariciones contemporáneas de la política desde abajo

Las genealogías de sociedades no estatales y la experiencia moderna de la Comuna no permanecen confinadas al archivo histórico. En las últimas décadas, diversos movimientos y procesos organizativos han reactivado, en contextos profundamente distintos, la aspiración de construir formas de vida colectiva no subordinadas a la lógica estatal ni a la racionalidad del capital. Aunque diversas en composición social, escala territorial y duración temporal, estas experiencias comparten un impulso común: sustraer la capacidad política de la delegación permanente y reintegrarla a la práctica cotidiana de la comunidad.

a) Zapatismo: autonomía y comunidad como forma política

El levantamiento zapatista de 1994 inauguró una de las reaperturas más duraderas de política no estatal en el cambio de siglo. Tras el breve enfrentamiento armado inicial, las comunidades zapatistas optaron por no disputar la toma del Estado mexicano ni constituirse en fuerza partidaria. En cambio, emprendieron la construcción de autonomías territoriales basadas en asambleas comunitarias, cargos rotativos, autoridades revocables y

el principio ético-político del *mandar obedeciendo*. La creación de Juntas de Buen Gobierno y caracoles no representó una descentralización administrativa del Estado, sino la edificación de espacios donde la toma de decisiones se mantiene anclada en la comunidad.

He desarrollado en trabajos previos el análisis del zapatismo como producción de subjetividades no estatales, epistemologías insurgentes y crítica práctica de la forma Estado (Gómez Carpinteiro 2011; 2013; 2014). Aquí retomo esos hallazgos para situarlos comparativamente con otras reaperturas contemporáneas de política desde abajo.

Lo decisivo del zapatismo no radica únicamente en su estructura organizativa, sino en su concepción explícita de la política como práctica no estatal. La autonomía no se define como autoadministración de una identidad cultural dentro del marco estatal, sino como negación de la forma misma de gobierno separada. Así, el zapatismo ha mostrado que es posible sostener durante décadas una forma de coordinación social sin ejército permanente, sin burocracia profesional y sin monopolio institucional de la representación política. Más que modelo exportable, constituye una demostración empírica de que la comunidad puede funcionar como principio organizador de lo político.

A lo largo de casi tres décadas, estas formas de autogobierno han atravesado diversas transformaciones organizativas orientadas a evitar la cristalización del poder y mantener el carácter colectivo de la toma de decisiones. Lejos de constituir un modelo institucional fijo, las autonomías zapatistas han mostrado una notable capacidad de adaptación frente a presiones externas —militares, económicas y políticas— así como frente a tensiones internas propias de toda experiencia comunitaria. Entonces, más que un sistema político acabado, el zapatismo puede entenderse como un proceso continuo de experimentación colectiva en torno a formas de organización no estatales.

b) Confederalismo democrático kurdo: antiestatismo en clave regional

Una reapertura distinta, pero conceptualmente convergente, se observa en la experiencia kurda en el norte de Siria y Turquía. Inspirado por la reelaboración teórica de Abdullah Öcalan (2024) —quien releyó a Bookchin, Wallerstein y la tradición comunalista— el movimiento kurdo ha formulado explícitamente una crítica al Estado-nación como forma histórica de dominación. El proyecto de confederalismo democrático propone una red de comunas, consejos y asambleas territoriales interconectadas, donde la soberanía no reside en una autoridad central, sino en la capacidad de autogobierno de las comunidades.

A diferencia de los movimientos nacionalistas clásicos, el horizonte kurdo no es la creación de un nuevo Estado, sino la coexistencia de autonomías comunales que trascienden fronteras estatales existentes. La centralidad de la participación de las mujeres, la justicia restaurativa comunitaria y la economía cooperativa forman parte de un intento por impedir la reconstitución de jerarquías políticas estables.

Estos procesos se llevan a cabo en condiciones geopolíticas particularmente complejas, marcadas por conflictos armados regionales, presiones militares constantes y la disputa por el control territorial. A pesar de estas condiciones, las estructuras comunales y confederales han funcionado como espacios de experimentación política orientados a impedir la consolidación de un aparato estatal centralizado. Como diversas investigaciones sostienen (Aslan, 2024; Joost & Akkaya, 2013), el confederalismo democrático busca precisamente reorganizar la vida política a partir de redes de comunas, asambleas y estructuras de autogobierno que sustituyan la lógica jerárquica del Estado-nación por formas descentralizadas de decisión colectiva. La experiencia kurda revela así las tensiones inherentes a todo proyecto de organización no estatal que debe desenvolverse en un entorno dominado por Estados nacionales y conflictos militares.

c) Occupy y los comunes urbanos: horizontalismo efímero

A diferencia de las experiencias territoriales de autogobierno analizadas anteriormente, *Occupy* representó una reapertura efímera de la política no estatal en el espacio urbano (Byrne, 2012; Taylor, Cessen et al., 2011; Writers for the 99%, 2012). Su importancia no radicó en la construcción de instituciones duraderas de autogobierno territorial ni en la reorganización material de la reproducción de la vida, sino en la experimentación momentánea con formas horizontales de deliberación colectiva que suspendieron temporalmente la lógica convencional de la representación política. En consecuencia, *Occupy* puede entenderse menos como una comunidad política territorial y más como una irrupción fugaz de prácticas asamblearias que reactivaron la imaginación democrática en contextos urbanos altamente institucionalizados.

Occupy no se trató de una movilización surgida en el vacío. Formó parte de un ciclo más amplio de luchas que, hacia 2011, se expresó en distintas regiones del mundo mediante prácticas de autogestión, solidaridad y acción colectiva que cuestionaban las formas convencionales de representación política. En ese mismo año se desarrollaron experiencias de movilización y organización desde abajo en contextos tan diversos como Grecia y Túnez, mientras que procesos previos —como el movimiento de los piqueteros en Argentina a mediados de la década de 1990, la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca en 2006 o las revueltas urbanas en Grecia en 2008— habían anticipado formas de protesta y organización que reaparecieron posteriormente en las ocupaciones de plazas y espacios públicos. En este tenor, *Occupy* puede verse como una expresión más de un ciclo global de luchas que buscó reabrir la posibilidad de prácticas políticas horizontales en distintos contextos sociales.

Si bien estas experiencias urbanas carecieron de la continuidad territorial y de las formas institucionales duraderas que caracterizan a otras experiencias de autogobierno comunitario, su importancia radica en haber suspendido temporalmente las formas dominantes de representación política y haber abierto espacios de

deliberación colectiva directa. Así, las ocupaciones de plazas y espacios públicos pueden entenderse como momentos de reapertura de la política desde abajo, donde la toma de decisiones, la organización de la vida cotidiana y la discusión pública se rearticularon fuera de las mediaciones institucionales habituales. Más que constituir comunidades políticas estables, estas experiencias revelaron la persistente posibilidad de que lo común emerja incluso en contextos urbanos altamente institucionalizados.

Las ocupaciones de plazas y parques evidenciaron que incluso en sociedades altamente individualizadas y mediatizadas por dispositivos digitales persiste la capacidad de constituir lo común sin mediaciones partidarias. Si bien estos experimentos enfrentaron límites organizativos y una rápida represión estatal, dejaron abierta una cuestión fundamental: la posibilidad de crear comunidades políticas transitorias que no buscan capturar el poder, sino suspenderlo momentáneamente y redistribuirlo en la práctica asamblearia.

d) Resonancias comunes

Entre Chiapas, Rojava y las plazas ocupadas median diferencias históricas y culturales profundas. Sin embargo, todas estas experiencias comparten tres rasgos estructurales: rechazo a la delegación permanente del poder, centralidad de la asamblea o el consejo como órgano decisorio, y tentativa de integrar la política en la vida cotidiana en lugar de separarla en una esfera especializada. En ellas, la comunidad no aparece como identidad cerrada, sino como práctica activa de autogobierno.

Estas reaperturas contemporáneas no eliminan el Estado ni el capital; coexisten conflictivamente con ellos, son reprimidas, cercadas o absorbidas parcialmente. Pero su persistencia indica que la política no estatal no pertenece al pasado ni a la utopía: es una posibilidad históricamente recurrente que reaparece allí donde colectivos humanos deciden no delegar su capacidad de decidir sobre su propia vida.

Entonces, la cuestión decisiva es si estas constelaciones comunitarias logran sostenerse frente a las fuerzas de clausura estatal y capitalista, o si permanecen como destellos efímeros de otra forma de organizar lo común. A esta interrogante se dedica la sección final.

V. Horizontes abiertos o clausurados: límites y persistencias de la política no estatal

Las reaperturas contemporáneas de política desde abajo muestran que la organización colectiva no estatal no es una reliquia antropológica ni un residuo romántico de revoluciones derrotadas. Sin embargo, su mera existencia no garantiza su reproducción indefinida. Cada una de estas experiencias enfrenta fuerzas de clausura que provienen tanto del aparato estatal como de la lógica expansiva del capital. Examinar estos límites no implica decretar su fracaso, sino comprender las condiciones históricas que determinan su persistencia, transformación o absorción.

En primer lugar, la forma Estado conserva un poder estructural de cerco territorial, jurídico y militar. La autonomía zapatista subsiste bajo constante presión militar y paramilitar; el experimento kurdo enfrenta asedios bélicos permanentes; las ocupaciones urbanas son desalojadas -cada vez más violentamente- mediante dispositivos policiales relativamente rutinarios. La estatalidad no requiere hoy únicamente de soberanía nacional plena para ejercer dominación: opera mediante redes de seguridad, regímenes de excepción, criminalización de la protesta y control de flujos económicos. En este sentido, las experiencias no estatales conviven siempre con la posibilidad de su aniquilación física.

En segundo término, el capital despliega mecanismos más sutiles de integración. Formas económicas comunitarias pueden ser capturadas por circuitos de mercado; discursos de autonomía pueden ser resignificados como emprendimiento individual; prácticas

horizontales pueden ser traducidas en formas de gestión participativa compatibles con la gubernamentalidad neoliberal. La absorción no requiere destruir la comunidad, sino redefinirla como dispositivo de autoadministración de la precariedad. El riesgo no es únicamente la represión, sino la neutralización por integración controlada.

A estos cercos externos se suman tensiones internas. Las formas no estatales de organización enfrentan el desafío permanente de evitar la cristalización de liderazgos, la reproducción de desigualdades de género, edad o estatus, y la fatiga organizativa que acompaña toda práctica asamblearia prolongada. Clastres advertía que las sociedades contra el Estado debían reproducir constantemente sus mecanismos de conjura del poder; Scott mostró que la autonomía requiere movilidad y flexibilidad permanentes. Los zapatistas de Chiapas han enseñado que no existe comunidad sin conflicto interno, y la política no estatal no garantiza por sí misma relaciones igualitarias.

Sin embargo, el análisis de estos límites no debe ocultar una dimensión decisiva: estas experiencias producen memoria política. Aunque algunas sean destruidas o absorbidas, dejan huellas organizativas, repertorios de acción, lenguajes políticos y afectos colectivos que reaparecen en otros contextos. La Comuna reapareció en los consejos obreros; las sociedades de refugio reaparecen en los caracoles zapatistas; las plazas ocupadas reaparecen en nuevas olas de movilización. La política no estatal opera, en esta línea, como una tradición discontinua que retorna en momentos de crisis del orden dominante.

Desde una perspectiva benjaminiana, estas experiencias pueden entenderse como constelaciones: fragmentos de pasado vivo que irrumpen en el presente y suspenden momentáneamente la ilusión de que la forma Estado constituye el destino natural de la política (Tischler 2005). No anuncian una línea evolutiva hacia una sociedad sin Estado, sino destellos que interrumpen la continuidad histórica del mando (Benjamin 2005). Su potencia no radica en su duración ininterrumpida, sino en su capacidad de mostrar que otras maneras de organizar lo común son practicables aquí y ahora.

La pregunta que se abre no es, por tanto, si la política no estatal logrará reemplazar universalmente al Estado, sino qué efectos produce cada vez que emerge: qué subjetividades genera, qué imaginarios reactiva, qué formas de cooperación ensaya y qué aprendizajes deja incluso en la derrota. En este plano, las constelaciones comunitarias no compiten con el Estado en su propio terreno; desestabilizan la certeza de que no hay alternativa a su monopolio de lo político.

Conclusión

A lo largo de este recorrido se ha propuesto pensar la política no estatal no como una utopía abstracta ni como una anomalía histórica, sino como una posibilidad recurrente inscrita en la experiencia humana. Las genealogías antropológicas de sociedades que conjuraron la concentración del poder, la tentativa moderna de la Comuna de París por disolver la separación entre sociedad y mando, y las reaperturas contemporáneas de autonomía comunitaria muestran que el Estado no constituye el horizonte inevitable de lo político. Contrariamente, aparece como una forma histórica problemática, sostenida por dispositivos de legibilidad, monopolios de coerción y procesos de subjetivación que buscan naturalizar su dominación.

Comprender el Estado como antagonismo político permite desplazar la pregunta tradicional sobre cómo perfeccionar sus instituciones hacia una interrogación más radical: cómo organizar lo común sin producir instancias separadas de gobierno. Por lo tanto, las experiencias examinadas —desde Chiapas hasta Rojava, desde las sociedades de refugio hasta las plazas ocupadas— no representan modelos cerrados ni soluciones universales. Aunque profundamente distintas en su duración, territorialidad y condiciones históricas, estas experiencias comparten un rasgo fundamental: todas ensayan formas de organización política en las que la capacidad de decidir sobre lo común permanece anclada en prácticas colectivas de au-

togobierno. Son ensayos históricos que interrumpen la continuidad del orden estatal-capitalista y reabren la imaginación política.

Las fuerzas de clausura que enfrentan estas experiencias son evidentes. La represión estatal, la captura capitalista y las tensiones internas amenazan permanentemente su reproducción. Sin embargo, su potencia no reside únicamente en su capacidad de perdurar, sino en los aprendizajes que producen, en los lenguajes políticos que instituyen y en las subjetividades que hacen posibles. Cada reapertura de política desde abajo deja una huella en la memoria colectiva: una demostración práctica de que la obediencia no es el único fundamento del orden social.

Desde esta perspectiva, las constelaciones comunitarias que emergen en distintos tiempos y lugares no anticipan necesariamente una futura sociedad sin Estado, pero sí fracturan la certeza de que la política debe reducirse a la administración estatal de la vida social. En ellas, la comunidad no se presenta como esencia cultural ni como identidad cerrada, sino como práctica de autogobierno, como ejercicio compartido de decidir sobre la propia existencia colectiva.

Este artículo prolonga una reflexión iniciada hace más de una década sobre sujetos no estatales y luchas por la no legibilidad, ahora articulada con nuevas experiencias, escalas regionales y debates contemporáneos sobre comunidad, autonomía y política más allá del Estado.

Pensar la política no estatal hoy implica reconocer estas experiencias como fragmentos de pasado vivo que iluminan el presente. Allí donde el discurso dominante proclama el fin de las alternativas, estas prácticas recuerdan que la historia no está clausurada. En las ruinas de la estatalidad contemporánea, las constelaciones comunitarias siguen reapareciendo como recordatorios históricos de que la política no se agota en las instituciones estatales, para mostrarnos que organizar lo común sin amos ni vanguardias no es sólo una aspiración ética, sino una posibilidad históricamente ensayada, siempre inacabada y reabierta.

Bibliografía

Abrams, P. (1988). Notes on the difficulty of studying the state. Journal of Historical Sociology, 1(1), 58–89. (Trabajo original publicado en 1977)

Aslan, A. (2024). Lucha kurda y autonomía democrática: Cooperativas para la autogestión de la vida en Rojava. Desacatos: Revista de Ciencias Sociales, (76), 54–71.

Benjamin, W. (2005). Tesis sobre la historia y otros fragmentos (B. Echeverría, Ed. y trad.). Contrahistorias.

Byrne, J. (2012). The Occupy handbook. Back Bay Books.

Clastres, P. (2008). La sociedad contra el Estado. Terramar. ((Trabajo original publicado en 1974)

Corrigan, P., & Sayer, D. (2007). La formación del Estado inglés como revolución cultural. En M. L. Lagos & P. Calla (Comps.), Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina (pp. xx–xx). PNUD. (Trabajo original publicado en 1985)

Fortes, M., & Evans-Pritchard, E. E. (1979). Sistemas políticos africanos. En J. R. Llobera (Comp.), Antropología política. Anagrama. (Trabajo original publicado en 1940)

Gómez Carpinteiro, F. J. (2011). No sujetos de Estado: Luchas por la no legibilidad. Espiral. Estudios sobre Historia y Sociedad, 18(50), 293–314.

Gómez Carpinteiro, F. J. (2013). Sujetos no estatales: Historias como las de los zapatistas. Tramas, (39), 345–366.

Gómez Carpinteiro, F. J. (2014). The subject's tracks: The Other Campaign, self-knowledge, and subjectivity in the liberal democratic cycle. Latin American Perspectives, 40(5), 138–152.

Graeber, D. (2013). The democracy project: A history, a crisis, a movement. Spiegel & Grau.

Gutiérrez Aguilar, R. (2017). Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estadocéntricas. Traficantes de Sueños.

Holloway, J. (2002). Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significado de la revolución hoy. Herramienta / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP.

Joost, J., & Akkaya, A. H. (2013). Democratic confederalism as a Kurdish spring: The PKK and the quest for radical democracy. En M. M. Ahmed & M. M. Gunter (Eds.), The Kurdish spring: Geopolitical changes and the Kurds (pp. 163–185). Mazda Publishers.

Marx, K. (2010). Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871. En La Comuna de París: Marx–Engels–Lenin. Akal.

Öcalan, A. (2024). Sociología de la libertad: Manifiesto por una civilización democrática (Vol. III). Editorial Descontrol.

Ross, K. (2016). Lujo comunal: El imaginario político de la Comuna de París. Akal.

Ross, K. (2024). La forma comuna: La lucha como manera de habitar. Virus.

Scott, J. C. (2009). The art of not being governed. Yale University Press.

Scott, J. C. (2021). Lo que ve el Estado: Cómo ciertos esquemas para mejorar la condición humana han fracasado. Fondo de Cultura Económica.

Taylor, A., Cessen, K., et al. (2011). Occupy! Scenes from occupied America. Verso.

Tischler Visquerra, S. (2008). Memoria, tiempo y sujeto. F&G Editores / ICSyH-BUAP.

Writers for the 99%. (2012). Occupying Wall Street: The inside story of an action that changed America. Haymarket Books.