



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 31, n.º 114, julio-septiembre, 2026, e742860
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: <https://n2l.net/ark:43441/e742860>
Deposito en Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.21125715>

“Cuando se tiene que volver a cortar la lengua”: la división de la policía comunitaria de guerrero y las “otras” teorías del poder¹

“When it is necessary to cut the tongue again”: the division of the community police of Guerrero and the “other” theories of power

Mikko MÄKIMARTTI

<https://orcid.org/0009-0001-3279-1156>

makimartti.mx@gmail.com

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

RESUMEN

El objetivo de este artículo es contribuir a los debates sobre la Policía Comunitaria de Guerrero, México, en el marco de los debates sobre el poder, a partir de la investigación colectiva del Seminario Juma Mè'phàà (2012-2015), realizada en el contexto de la división de esta organización autónoma de seguridad y justicia. Basándose en las teorías mè'phàà de skiyu (la fuerza de la vida) y tsia'ke (la fuerza comunitaria), así como en la teoría anarquista del poder social de Proudhon, el artículo cuestiona la aplicación superficial de teorías sobre el poder, su ajenidad y las dinámicas jerárquicas subyacentes en el estudio de la Policía Comunitaria.

Palabras clave: Poder, filosofía mè'phàà, Clastres, Nietzsche, Proudhon, Policía Comunitaria de Guerrero.

ABSTRACT

This article aims to contribute to the debates surrounding the Community Police of Guerrero, Mexico, within the framework of debates on power, based on the collective research of the Juma Mè'phàà Seminar (2012-2015), conducted in the context of the division of this autonomous security and justice organization. By drawing on the Mè'phàà theories of skiyu (life force) and tsia'ke (community force), along with Proudhon's anarchist theory of social power, the article critiques the superficial application of theories of power, their alienness, and the underlying hierarchical dynamics present in the study of the Community Police.

Keywords: Power, mè'phàà philosophy, Clastres, Nietzsche, Proudhon, Community Police of Guerrero.

Recibido: 12-12-2025 • Aceptado: 17-05-2026

¹ Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Becario del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM. Ciudad de México, México. Asesorado por la Dra. Gaya Makaran.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es contribuir a los debates sobre la Policía Comunitaria de Guerrero, México, en el marco de los debates sobre el poder, partiendo, para ello, de la investigación colectiva pasada del Juma (2012-2015), realizada en el contexto de la división de esta organización autónoma de seguridad y justicia.

Una dimensión poco estudiada de la Policía Comunitaria (PC) es el conflicto que tuvo lugar entre 2012 y 2013 en relación con su vínculo con el Estado. Una de las perspectivas antagónicas enfatizaba la importancia de un marco legal estatal que fortaleciera a la PC, mientras que la otra se centraba en la capacidad autónoma de las comunidades y en sus saberes y prácticas, tanto ancestrales como reinventadas, que hicieron posible el surgimiento de la PC en 1995. El Seminario Juma Mè'phàà (el Juma), en el que participé como uno de sus miembros fundadores, organizó y acompañó actividades encaminadas a promover la autonomía de la PC.

El Juma fue un espacio autónomo de investigación de corte etnográfica centrada en el pensamiento mè'phàà, un grupo étnico que reside principalmente en la Montaña de Guerrero, México. Se conformó a principios de 2012 en la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (UNISUR), siguiendo la iniciativa de un grupo de profesores y estudiantes, en su mayoría hablantes de mè'phàà, quienes buscaban reforzar su enfoque intercultural. Para este fin, el Juma recurrió al estudio de diversas categorías, mitos y otras fuentes de conocimiento oral en lengua mè'phàà, como también al análisis de las prácticas comunitarias. La reflexión colectiva y las entrevistas con autoridades locales revelaron el contenido "otro" y "propio" mè'phàà presente en la noción de poder que estructuraba la PC: "el pueblo se da cuenta del poder que tiene para cambiar su forma de vida, de convivencia" (2010, p. 74), por lo que esta visión debía reflejarse en las investigaciones sobre la PC u otros temas que llevara adelante el Juma y las y los estudiantes de UNISUR.

En este sentido, el artículo busca responder a las siguientes preguntas de investigación: ¿a qué fuerzas o poderes se hace referencia cuando, desde la academia, se estudia la PC y sus prácticas? ¿Existen "otras" teorías del poder aplicables al estudio de esta institución comunitaria y su poder, distintas de las de Castoriadis (2008), Clastres (1978), Dussel (2006), Holloway (2002), Lenkersdorf (2005) o Negri (2015), que son las teorías habitualmente aplicadas para su análisis? ¿Es posible una crítica inmanente mè'phàà de los desafíos que supuso el poder durante la coyuntura de división de la PC?

Para abordar estas interrogantes, el artículo se fundamentará en dos teorías alternativas sobre el poder: 1. la teoría mè'phàà de *skiyu* (la fuerza de vida) y *tsià'ke* (fuerza comunitaria); aunque en lengua mè'phàà no existe el término "poder", por su cercanía, los términos mencionados — *skiyu* y *tsià'ke*— permiten establecer un diálogo entre ellos, el cual se emprendió en el Juma; y 2. la teoría del poder social, un concepto al que se hizo referencia localmente en el contexto de la división de la PC y que es mencionado en la literatura; a mi modo de ver, la teoría anarquista de Proudhon (2011a) sobre el poder social permite abordar el estudio de las formas de organización y luchas autónomas desde una perspectiva fértil y poco explorada, sin convertirse en un modelo de poder para las y los mè'phàà ni para el estudio de la PC.

En contraste, se explorará la teoría de Clastres (1978) sobre las sociedades contra el Estado, frecuentemente aplicada al estudio de la PC u otras autonomías en América Latina (y en otras partes del mundo), para señalar algunas de las consecuencias metodológicas, epistemológicas y políticas que trae consigo la aplicación superficial de teorías ajenas, dada su lógica y dinámica subyacente nietzscheana, que es radicalmente jerárquica y desequilibrada. En este mismo sentido, considero fundamental enunciar el mito mè'phàà sobre *skiyu* (la fuerza de vida), en el cual se corta la lengua de la fuerza dominante —esto es, se disputa y transforma el sentido de la fuerza—, para redistribuirla entre los más necesitados, contraponiéndolo a lo que se denominará aquí el mito de Nietzsche sobre la voluntad de poder, que, a diferencia de la teoría mè'phàà y de Proudhon, identifica la fuerza con la dominación y rechaza los equilibrios como dinámicas positivas de las fuerzas, lo que hace que su genealogía corra el riesgo de revelar solo una imagen parcial de sus posibles dinámicas.

A partir de estos presupuestos y de los resultados de la investigación colectiva etnográfica-arqueológica del Juma, así como de la correspondiente excavación emancipatoria en lugares poco comunes del “Sur Global”, que, según Santos, trae a la superficie posibilidades de conocimiento y poder en contra y más allá de su totalización y de la autoridad centralizada (2003, p. 17 y 27; cf. Foucault: 1980, p. 85), este artículo busca enriquecer la discusión sobre la PC en el marco de los debates sobre el poder, exponiendo: 1) el contexto en el que se llevó a cabo la investigación colectiva del Juma, la forma de organización e impartición de la justicia de la PC, las perspectivas conflictivas sobre su relación con el Estado y la cuestión del poder planteada localmente; 2) la teoría y la “cosmovigencia” *mè'phàà* sobre *skiyu* y *tsià'ke*, que abren la posibilidad y necesidad (percibida por el Juma) de reflexionar sobre las teorías habitualmente aplicadas al estudio de la PC, sus prácticas y el poder; 3) la teoría de Clastres sobre las sociedades contra el Estado, con especial énfasis en sus fuerzas metafísicas y físicas nietzscheanas subyacentes; 4) la teoría de Proudhon sobre el poder social, que, sin imponerse como una verdad universal, contribuye a resolver parte del enigma de lo colectivo o comunitario como manifestaciones del poder contra el Estado. El artículo concluye enfatizando las afinidades y contradicciones entre las teorías examinadas, que dan lugar a consecuencias metodológicas, epistemológicas y políticas relevantes.

LA DIVISIÓN DE LA PC Y EL PROBLEMA DEL PODER

En esta sección se llevará a cabo una breve revisión del contexto de creación de la PC, como también de su forma de organización y de la manera en que imparte justicia. Luego se presentarán los resultados de las entrevistas y se expondrán los hechos que tuvieron lugar durante los turbulentos años de 2012 y 2013, profundizando en las diferentes perspectivas a partir de las cuales se aborda la relación entre la PC y el Estado, así como la forma en que a nivel local se planteó y se enunció la cuestión del poder. Este contexto también fue escenario de la investigación colectiva del Juma, que propuso reflexionar sobre el entrecruzamiento de las diversas fuerzas internas de la comunidad y las estatales.

La PC surgió en 1995 en la Montaña de Guerrero² con el propósito de detener la ola de delincuencia en aumento, cuyo origen se remonta a la década de 1990 y responde a la implementación de reformas neoliberales y al consiguiente empobrecimiento de las comunidades; a ello se suma la ineficacia y corrupción de los sistemas de seguridad y justicia estatales. Para su creación, la PC recuperó saberes y prácticas colectivas ancestrales de los pueblos *mè'phàà* y *na savi*, como también las experiencias de luchas pasadas, por ejemplo, del Comité de Autoridades Indígenas (CAIN) y el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena (CG500), ajustándolas a las condiciones actuales. Su forma de organización es federalista y asamblearia, involucrando los niveles comunitario y regional. Los principios que rigen su forma de impartir justicia son: “investigar antes que procesar, conciliar antes que dictar sentencia, reeducar antes que castigar, no hacer distinción de edad, sexo, color, religión y grupo social, e impartir una justicia pronta y expedita” (PC, 2010, p. 70). Así, para la PC no existen delincuentes, sino vecinos que reeducar, lo que implica la realización de trabajo comunitario y contar con el consejo de las personas mayores. Esta forma de organización e impartición de justicia llevó a que la PC estuviera expuesta al hostigamiento del Estado y a los juicios de amparo emprendidos por las familias de los propios reeducados, quienes la consideran ilegítima.

El primer acontecimiento que evidencia las fuerzas y perspectivas antagónicas sobre la relación de la PC con el Estado ocurrió durante su asamblea regional pública, celebrada el 2 de septiembre de 2012, donde se produjo una acalorada discusión entre Valentín Hernández Chapa, el ex asesor jurídico de la PC, y Apolonio Cruz Rojas, profesor y autoridad comunitaria con una larga trayectoria en los movimientos campesinos e indígenas de la Montaña de Guerrero.

En esta asamblea, Hernández Chapa planteó la necesidad de conformar un grupo de trabajo integrado por diputados, centros de derechos humanos e investigadores que revisara, ampliara y adecuara las leyes, códigos y la Constitución, con el argumento de que tales modificaciones servirían a la PC para defenderse y

² Los municipios de Malinaltepec y Tlacoapa de la región de la Montaña, y los municipios de San Luis Acatlán y Azoyú de la región Costa-Chica.

garantizar "la buena convivencia [...] de estos dos sistemas jurídicos distintos", el de la PC y el estatal. En tono conciliador, indicó que ambos "deben coexistir, pues no estamos planteando que aquél [el estatal] se acabe; nosotros planteamos el fortalecimiento [legal] de nuestro sistema jurídico como pueblos". Cruz Rojas expuso la perspectiva opuesta, insistiendo en que "hemos sido autónomos [...] Nosotros tenemos nuestra propia ley que se llama usos y costumbres [...] y para eso tenemos nuestros consejeros, que son los que más conocen cómo vivimos [...] ningún licenciado puede [venir a] decir qué hacemos como comunidad, cómo vivimos y queremos vivir". En este sentido, argumentó que la PC se construyó de abajo arriba, involucrando a todos los vecinos, pues ellos y ellas son quienes llevan a cabo las acciones no deseadas por la comunidad, las padecen y las resuelven, construyendo su propio porvenir con base en lo que nombró como "filosofía comunitaria", en la que no intervienen la lógica gubernamental vertical ni la iniciativa privada. Por ello, propuso que, en vez de revisarse las leyes estatales, se revisaran "los usos y costumbres", pues "se debe pensar desde la base. Lo que crece desde abajo da fruto" (extractos de grabación de archivo personal).

El segundo acontecimiento en el camino hacia la división de la PC ocurrió durante la mesa de debate público "Experiencias y Posibilidades de Nombramiento de Autoridades Municipales a través de Usos y Costumbres: otros pensamientos para otras formas de gobierno", que, organizado por el Juma, se llevó a cabo durante el 17^a Aniversario de la PC el 24-25 de noviembre de 2012 en la comunidad de Miahuihán. En esta mesa se repitió la misma disputa entre fuerzas y perspectivas que ocurrió en la asamblea regional.

Uno de los asistentes a esta mesa, Gabriel,³ presentó tres propuestas estatistas, a saber: el reconocimiento constitucional pleno de los derechos indígenas; la reserva de un número de curules para indígenas en los Congresos estatal y nacional, que representara la cantidad de habitantes indígenas; y la creación de un partido político indígena. En contraste, otro asistente, Armando, sostuvo que "los otros caminos no se dibujan en el aire, se construyen de abajo hacia arriba y, para que ello ocurra, hay que recurrir a la memoria colectiva comunitaria, para fortalecerlos, pues ésta nos hará libres y nos dará las pautas para proponer colectivamente". De manera similar, un tercer asistente a la mesa, Hugo, propuso reivindicar una práctica ya existente en los pueblos, a la que nombró democracia participativa directa o gobierno comunitario. De acuerdo con Armando y Hugo, Miguel, del Juma, planteó la creación de consejos amplios que incluyeran la participación de jóvenes y mujeres. A su modo de ver, la PC se encontraba en la primera etapa de su camino hacia la autonomía. Asimismo, entendía que, además de los temas de seguridad y justicia, era necesario tomar en cuenta la educación. Otro miembro del Juma, Lenin, recalcó que vivimos en un Estado-nación moderno, en el que operan partidos políticos que no tienen nada que ver con los pueblos originarios; por lo que era imperativo construir un sistema de gobierno "propio", basado en las prácticas comunitarias y en la lengua de las comunidades (extractos de grabación de archivo personal).

En cuanto al planteamiento de la cuestión del poder a nivel local, un profesor (anonimizado) de la comunidad de Tlaxcalistlahuaca recordó que el poder de la PC como organización y el de sus representantes en lo individual fue otorgado por el pueblo, lo que significa que se trata de un poder limitado. No obstante, ese poder se transformó, como también las personas que lo detentan, quienes "ya están haciendo las cosas como si el poder que tienen fuera absoluto". Y "estos monarcas", dicen: "aquí yo puedo decidir lo que hago, aquí yo soy el poder, yo sentencio y delibero" (extractos de grabación de archivo personal).⁴

Las palabras del dirigente comunitario na savi Cirino Plácido Valerio (1961-2019) permiten resumir los hechos ligados a la división de la PC, considerando el tema desde diversas perspectivas sobre el poder, que se abordarán en el siguiente apartado desde visiones "otra" y "propia" mè'phàà. Para Plácido Valerio, "siempre pensamos en ese aspecto, en el poder". Hizo referencia a diversas acepciones del término poder: poder colectivo, poder social, poder político, "como se le quiera llamar", y estableció diferencias entre la lógica vertical del gobierno, esto es, las "personas en el poder que mandan [...] [y] busca[n] escalar el poder", y la

³ A diferencia de las dos personas en el primer acontecimiento, quienes son ampliamente conocidas a nivel regional (si no nacional) por su trayectoria política, para asegurar el anonimato de los participantes en el segundo acontecimiento (excepto los miembros del Juma), se ha decidido cambiar sus nombres.

⁴ Entrevista realizada como práctica de campo dirigida por el autor de este artículo a las y los estudiantes de la Unisur el 28 de agosto de 2012, con el fin de la elaboración de nuestras tesis.

lógica del sistema comunitario, que busca “el camino común [...] donde los pueblos mandan y la autoridad obedece”. Además, denunció actos de corrupción y cooptación provocados por el enloquecimiento por el poder. Según su opinión, lo único que evitaría este tipo de actos y es que la PC “siempre estuviera bajo el control de los pueblos y el mandato de la asamblea regional”.⁵

LA TEORÍA Y PRÁCTICA MÉPHÁÁ DEL PODER

Esta exposición explora cómo la investigación colectiva pasada del Juma (2012-2015) en la Montaña de Guerrero permite profundizar en la perspectiva autónoma sobre la PC y su poder, fundamentada en la filosofía comunitaria mencionada anteriormente. Así, la cuestión del poder y sus problemáticas, planteadas desde los puntos de vista local y académico, serán abordadas desde la especificidad lingüística y “cosmovivencial” *mè'phàà*.

Durante una sesión ordinaria del Juma, el 27 de julio de 2013, reflexionamos sobre la cuestión del poder. En relación con la problemática de la traducción intercultural (cf. Santos: 2005), se mencionó que, al usar el término “poder”, a veces, “en la práctica se manifiesta distinto, [aparece] algo que se parece [al poder, pero] no se nombra igual, aunque puede entenderse cómo se realiza”. Al percibir la necesidad de abrir un diálogo con el “otro” u “otra” en otros territorios (véase más en adelante), se argumentó que, a diferencia de la concepción hegemónica-occidental, el poder para las y los *mè'phàà* se entiende no sólo en su acepción de dominación (pasajes de grabación de archivo personal).

En la misma sesión, se mencionó que el poder “reside en la comunidad”. Para ejemplificarlo, se explicó que, cuando una mujer está embarazada, se habla de *jagò èdèe* (cargar el pensamiento) y, cuando da a luz, se dice que *na'ni xuajen* (está haciendo pueblo). Así, cuando nace una persona *mè'phàà*, “nace como comunidad, se hace parte de la misma”, por lo que “ya es parte de todo el poder que existe”. Aunado a ello, se recordó que, entre las y los *mè'phàà*, el poder se da y se delega a través de la palabra: “cuando alguien brinda consejo desde su experiencia, si ves que tiene valor, guárdalo”. Es un tipo de fuerza o poder que “se da como la fuerza para seguir viviendo y eso define qué harás como parte del ejercicio del poder del pueblo” (pasajes de grabación de archivo personal).

Formar parte de “todo el poder que existe” abarca, necesariamente, la *skiyu* (la fuerza de vida). Da vida a *ajngâa* (la palabra) o a cualquier otra cosa existente en *numbaa* (mundo) *mè'phàà*, manifestándose de manera dispersa. Sin embargo, no siempre fue así, de lo que da cuenta el mito de *Mbatsuun, dxaguii gajmi bigo* (La Lumbre, su hermana y los rayos).⁶

El mito narra la apropiación, la concentración y el exceso de fuerza de vida en la hermana de la deidad *Mbatsuun* (Lumbre), *Gumba l'kho Ginii*. Con su lengua de fuego, ésta podía producir viento y centellas para destruir y apropiarse de todo el alimento. Cuenta el mito que Lumbre y su pareja encontraron a cuatro niños huérfanos y los cuidaron. Ante el abuso de fuerza de su hermana, Lumbre decide cortar la lengua para dispersar su fuerza. Así, la divide en cuatro fragmentos iguales y se los entrega a los cuatro huérfanos en forma de rayos para hacer llover. Sin embargo, uno de los rayos siente celos y provoca tormentas que destruyen los cultivos y la milpa. Esto da cuenta de que la fuerza de vida o el poder guarda una dimensión destructiva que potencialmente domina.

Por otra parte, *tsia'ke*, lo que podría llamarse “fuerza comunitaria”, evidencia la relación entre la fuerza o el poder y el sujeto *xàbò* (gente *mè'phàà*, sin diferenciar género), así como su dinámica comunitaria.

La canción constituye otra forma de conocimiento oral. Se puede cantar: “este *mè'phàà* apareció hace mucho tiempo, nadie vio cuando nació, tampoco nadie vio quién es su mamá y quién es su papá, vino creciendo dentro de una gran fuerza”. Tras nacer y crecer dentro de una gran fuerza o poder, cuando un niño

⁵ Entrevistado por la agencia *Subversiones* en julio de 2013: <https://subversiones.org/archivos/22015>

⁶ Véase Ramírez Cantú y Van der Loo (2012) para revisar el mito completo que aquí se retoma y desarrolla, y la interpretación que estos autores realizan en relación con el poder. Al hablar de los mitos, es importante considerar que se trata de un orden simbólico que ofrece una cadena de significantes que constituye lo real.

o una niña empieza a caminar, se dice *ndayé tsia'ke* (agarra la fuerza). De esa manera, empieza su integración a la fuerza y al hacer colectivo de su familia y comunidad. El enunciado *mo'nee tsia'ke mbaaló* se traduce literalmente como “hagamos la gran fuerza nosotros” o se dice que “hace falta fuerza aquí, ayúdame, y hacemos cambio de brazo (*nda'yo' tsia'ke ge'gio a tambayuu mo'ne mbaá*). Esto es lo que la PC considera la condición de posibilidad de su creación (2010, p. 66-67).

La asamblea es el lugar donde se manifiesta especialmente *skiyu ajngáa xó* (la fuerza de vida de nuestra palabra). Con ella se busca la resolución de conflictos mediante *múrigú anjgáá ló* (poner la palabra), esto es, poniendo en práctica el diálogo que permitirá reencontrar el equilibrio en la vida de la comunidad. Es importante recordar que la fuerza o el poder se dan y se delegan a través de la palabra, y que el conjunto de palabras define a la asamblea, sea comunitaria o regional, de la PC, la cual se constituye como la máxima autoridad a la que se subordina el ejercicio del poder de las autoridades. Cuando la asamblea comunitaria nombra a una autoridad, se dice *mu'xna'ló tsia'ke* (démosle la fuerza comunitaria). De manera similar, y haciendo referencia a la posibilidad permanente de la revocabilidad de las autoridades, se expresa: “así como nombramos a nuestro hermano, démosle la fuerza para que haga bien el trabajo y, si no lo hace o no cumple con lo encomendado por el pueblo, el pueblo le exige que termine su servicio para que aprenda a vivir”.⁷

Por último, el poeta y filósofo *mè'phàà*, *Matiúwàa*, explica que no sólo se busca mantener el equilibrio al interior de la familia y la comunidad, sino también con la “naturaleza”. Esto se expresa en relación con el aliento seco de la deidad *Èwè* (La Hambruna) y el *bègò* (rayo) que provee buenas lluvias (a diferencia del rayo celoso), con quien los *xí'ñá* (abuelos) guías espirituales dialogan en la cima de los cerros, “ofrendan a sus piedras, piden buenas lluvias para que el ciclo agrícola continúe, pues es fundamental para el sostén de la vida: el agua cae con su voz de relámpago y da alimento al pueblo. Además, es en los manantiales donde los *xí'ñá* interpretan el idioma del agua, pronostican los tipos de lluvias y sobre ello elaboran sus poéticas para encontrar el equilibrio con la naturaleza” (2022, p. 179).

En resumen, de los pasajes reproducidos se desprenden algunos postulados preliminares de lo que denominaré “una teoría *mè'phàà* del poder”, que se dialogará en la siguiente sección con las teorías habitualmente aplicadas para el estudio de la PC: su abolición es impensable; no todo el poder equivale a dominación; el poder se toma, proviene de múltiples direcciones y se expande o aumenta colectivamente. En este mismo sentido, el mito sobre *skiyu* (la fuerza de vida) puede entenderse como genealógico y utópico, ya que permite conocer cómo las fuerzas asimétricas disputaron y transformaron el sentido de la fuerza o el poder, así como las diferentes maneras en que estos pueden existir, manifestarse y ejercerse. La existencia y manifestación periódica de la fuerza destructiva y dominante del *bègò* (rayo) celoso recuerda cotidianamente que la apropiación o el abuso individual del poder son posibilidades, como sucedió durante la coyuntura de la crisis de la PC en 2012 y 2013. Al mismo tiempo, el mito muestra que, durante la mayor parte del tiempo, la fuerza o el poder no se manifiestan ni se ejercen de manera destructiva ni dominante, lo que, en su conjunto, demuestra que efectivamente es concebible una crítica inmanente *mè'phàà* del poder. Así, el mito como crítica y la correspondiente mitopraxis (Sahlins: 1985) operan como un mecanismo de vigilancia estructural y performativa, informando a otros mecanismos, como la asamblea, la cual, siguiendo el ejemplo de la deidad *Mbatsuun* (La Lumbre), puede simbólicamente volver a cortar la lengua de quienes se apropian o abusan de *skiyu* o *tsia'ke*.⁸

EL DIÁLOGO CON EL “OTRO” U “OTRA” SOBRE EL PODER

Alguna vez, cuando se habló de la pretensión de verdad universal de las teorías que buscan explicar las prácticas comunitarias *mè'phàà*, se mencionó en el Juma “la importancia de las palabras que usamos. Éstas tienen su carga histórica [y epistemológica], y muchos conceptos resultan insuficientes para explicar cómo

⁷ Véase (Seminario Juma *Mè'phàà*: 2021), en cuya redacción participé, para más información sobre el Juma, su posicionamiento epistemológico y político, sobre el pueblo *mè'phàà*, y el material que se ha expuesto en los dos últimos párrafos. Por otra parte, no se responsabiliza al Juma ni a nadie más de las interpretaciones del autor de este artículo.

⁸ Para la manera en que los mitos informan y devienen prácticas en Polinesia, véase Sahlins (1985).

nos sentimos, pensamos y vivimos” (pasaje de archivo personal). Por ello, considero problemático que, al aplicar diversos conceptos del poder al estudio de la PC, sus prácticas y el poder —por ejemplo, el poder instituyente de Castoriadis (2018),⁹ el poder obediencial de Dussel (2006),¹⁰ el antipoder de Holloway (2002),¹¹ el poder constituyente de Negri (2015),¹² el poder social (véase abajo), o la teoría de Clastres sobre las sociedades contra el Estado (1978)— son escasas las veces que se indaga en las fuerzas metafísicas y físicas que subyacen a estos conceptos. Hacerlo, develar estas fuerzas, permitirá evaluar mejor dichos conceptos y abrir un diálogo con la teoría mè'phàà (propuesto por el Juma), que sería tanto significativo como crítico, alcanzando un nivel equivalente de profundidad.

A partir de estos presupuestos, la exploración de las fuerzas presentes en los conceptos de poder seleccionados para el diálogo crítico con la teoría mè'phàà comienza con la aplicación de Fini (2018) de la teoría nietzscheana de Clastres (1978) sobre las sociedades contra el Estado en su estudio sobre la PC.

Voluntad de poder, vida y jerarquía

En esta subsección se explorará la teoría de Clastres (1978) sobre las sociedades contra el Estado, frecuentemente aplicada al estudio de la PC u otras autonomías en América Latina (e.g. Zibechi: 2005; Knight: 2018; Makaran y Brancaloneo: 2022; Rozas: 2022). Se busca señalar algunas de las consecuencias metodológicas, epistemológicas y políticas que conlleva la aplicación superficial de esta teoría ajena, debido a su dinámica y lógica subyacente nietzscheana, que es radicalmente jerárquica y desequilibrada.

Como antecedente al argumento que se desarrollará, es de especial interés la crítica temprana de Barclay (1990) sobre las limitaciones del enfoque estructuralista en Clastres.¹³ Según Barclay, además de parecer “estar separada de la tierra sólida de forma extraña” y carecer de “pruebas fehacientes que demuestren la teoría”, es todavía más notable que el relato de Clastres no nos ofrece “ninguna pista sobre lo que pueden pensar los individuos implicados” (1990: 81); para mí, específicamente, su opinión sobre la existencia o no del denominado mito de dominación de Nietzsche en la Amazonia, que se narrará a continuación. Esto contrasta con la investigación colectiva del Juma, que se situó firmemente en el “territorio comunitario” de la PC, participando con “toda” *skiyu ajngáa xó* (la fuerza de vida de nuestra palabra) en la disputa por el sentido de su presente forma, el poder y el porvenir.

Para ejemplificar la problemática de la omisión generalizada en la literatura de indagar en las fuerzas metafísicas y físicas nietzscheanas subyacentes en la teoría de Clastres sobre las sociedades contra el Estado, Fini (2018) la aplica para abordar la cuestión del poder de la PC y sus coordinadores regionales. En este sentido, Fini, al referirse al desarrollo posterior de la teoría de Clastres como un mecanismo de conjuración-anticipación del Estado por parte de Deleuze y Guattari (2004), sostiene que dicha conjuración, que previene su apropiación individual, la centralización y la formación de un órgano de poder separado del cuerpo social, responde, por una parte, a “la lógica indígena del servicio” comunitario, que no involucra dinero

⁹ González Chávez (2014) y Benítez Rivera (2018) aplican la teoría de Castoriadis (2018) sobre la autonomía y el poder instituyente en sus estudios sobre la PC, pero no mencionan que esta noción de poder trae consigo, como su carga histórica y epistemológica, la idea de Aristóteles del empuje endógeno y del crecimiento espontáneo de las cosas, de *la phusis* que, por su parte, tiene como fuerza movilizadora el deseo, el Eros de Dios (Castoriadis: 1998, p. 233 y 235-236).

¹⁰ En su artículo sobre la PC, Morales Almaquer (2004) encuentra lo que ella misma llama “teoría india del poder” de Chiapas, con base en el trabajo de Lenkersdorf sobre el pensamiento tojolabal y el movimiento zapatista, así como en su principio de “mandar obedeciendo”. Más tarde, Dussel (2006), otro de los autores citados de manera superficial en la literatura sobre la PC (por ejemplo, López López: 2015; De la Torre Rangel: 2019), retoma este concepto como el poder obediencial.

¹¹ Fini (2018) incluye en su estudio sobre la PC a Holloway (2002), cuya idea del antipoder revela la falsedad de su tajante identificación de todo poder-sobre con la dominación, ya que la forma no destructiva ni dominante de *skiyu* (la fuerza de vida) que los rayos conducen como lluvia para la milpa proviene desde arriba.

¹² Flores Félix (2007) aplica la teoría de Negri (2015) sobre el poder constituyente en su estudio de la PC, sin ahondar en sus raíces espinosistas y, con ello, en la idea del autor holandés de la *potencia/poder* natural y divina, es decir, “el poder por el que existen y, por tanto, actúan las cosas naturales, no es distinto del mismo poder eterno de Dios” *sive* Naturaleza (Spinoza: 1986, p. 85).

¹³ Sobre la crítica a Clastres por su descuido de las formas de dominación intergeneracionales u otras relacionadas con el género, véase Barclay (1997), Gledhill (2000) y Graeber (2004).

y es rotativa, y, por otra, a la asamblea, cuya autoridad establece que los coordinadores pueden ser destituidos y que sus decisiones son siempre cambiables (2018, p. 172).

Para demostrar la influencia de Nietzsche en la teoría de las sociedades contra el Estado de Clastres, el autor plantea, al inicio de su *Sociedad contra el Estado*, una pregunta sobre el poder: "¿Puede plantearse seriamente un interrogante sobre el poder?" (1978, p. 7). Esta cuestión es especialmente relevante para el diálogo crítico con el "otro" u "otra" (en otros territorios) sobre el poder en cuestión, ya que Clastres responde a su pregunta considerando a Nietzsche en lo general, mientras que en el abordaje del problema del poder de los jefes amazónicos involucra la idea de este autor sobre la voluntad de poder en lo particular.¹⁴ Más específicamente, toma como ejemplo al jefe yanomami Fousiwe, quien intentó imponer una guerra no deseada a su "tribu". Como consecuencia de esta imposición y, según el autor, prisionero de su deseo de prestigio personal, este jefe guerrero fue abandonado por su "tribu" y murió solo en la batalla, acribillado por flechas (1978, p. 184). Según la interpretación nietzscheana que Clastres aplica a este caso, el abandono del jefe por su "tribu" responde a que la mal llamada "sociedad primitiva [sociedad contra el Estado] *no permite sustituir el deseo de prestigio por la voluntad de poder*", lo que hace que "en las sociedades primitivas, como posibilidad de voluntad de poder [*which embodies the possibility of a will to power*]", el jefe esté, de antemano, condenado a la muerte" (1978, p. 184, énfasis original; 1989, p. 210, en inglés).

Ahora bien, excavar para encontrar las fuerzas metafísicas y físicas presentes en la teoría y mito todoabarcadores sobre la voluntad de poder de Nietzsche, que subyace a la teoría de Clastres citada por Fini en el caso de la PC, revela algunas de las afirmaciones más exorbitantes, singulares y claramente incompatibles con las "otras" teorías (mè'phàà y proudhoniana) dialogadas en este artículo sobre la naturaleza y la dinámica del mundo, la vida, el ser y la organización colectiva.

Haciendo eco del mito mè'phàà sobre *skiyu* (la fuerza de vida), en el que se cortó la lengua de una deidad dominante, Nietzsche describe el mundo como un "monstruo de fuerza, sin principio, sin fin" (1968, p. 550). Para ilustrar cómo, también según esta teoría, la fuerza existe y se manifiesta de manera diseminada en todo el mundo, el autor sostiene que este mundo efectivamente

se encuentra inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza (...) que se agitan a sí mismas, que se transforman eternamente [(...) que cuentan con] un flujo perpetuo de sus formas [(...) y] desde lo más tranquilo, frío, rígido, pasa a lo que es más ardiente, salvaje, contradictorio (2000, p. 679-680).

Esto se debe a que se trata de un mundo dionisiaco, es decir, "un devenir que no conoce ni la saciedad, ni el disgusto, ni el cansancio [(...) sino] que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo" (2000, p. 679-680).

Indagar en la idea de la vida de Nietzsche revela su carácter dominante. A diferencia del resultado según el mito mè'phàà, en el que el potencial dominante de *skiyu* (la fuerza de vida) fue reducido a lo mínimo (el rayo celoso), Nietzsche, en su obra *Más allá del bien y del mal* (1886), explica que la vida "es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación" (2005, p. 235, énfasis original). No obstante, el autor añade que la vida, entendida cabalmente como voluntad de poder, no solo busca dominar y obtener preponderancia, sino también dar libre curso a la fuerza, crecer y extenderse (2005, p. 36 y 235). La voluntad de poder es, en otras palabras, una voluntad interna a la fuerza, afirmativa de la vida y creativa, pero, al mismo tiempo, jerarquizante (alto y bajo, activa y reactiva, etc.) de toda la realidad, siendo también "el elemento diferencial de la fuerza" (Deleuze: 2002, p. 7 y 50; Nietzsche: 2000, p. 418).

Al descender del plano de la ordenación cósmica monstruosa, donde la fuerza motriz es, para Nietzsche, la voluntad de poder, hacia el plano del ser o del sujeto, cuya naturaleza íntima es la misma voluntad (2000:

¹⁴ En lo que respecta a la influencia de Nietzsche en Clastres ("nietzscheano"), específicamente en relación con la noción de deuda, consulte Dos Santos Pirola (2015).

p. 462 y 464), *La ciencia jovial* (1882) aporta elementos para reflexionar sobre la organización colectiva. Lo que podría denominarse mutua potenciación, apoyo mutuo o alianza, presentes también en la teoría mè'phàà, así como otros ejercicios de poder que suponen, por ejemplo, lastimar a otros —lo que el autor considera más un signo de falta o pobreza de poder—, reflejan, sin embargo, necesariamente el carácter esencial de la vida previamente descrita y, con ella, la voluntad de poder. Así, para Nietzsche, ya sea una persona individual o una colectividad en lucha por expandir su fuerza en la sociedad jerárquica sin clases ni Estado (“el más frío de los monstruos”) que él vislumbra, hacemos o queremos bien a

(...) aquellos que de alguna manera dependen de nosotros (...) queremos aumentar su poder, pues de ese modo aumentamos el nuestro, o queremos mostrarles la ventaja que significa estar en nuestro poder —de esa manera estarán más satisfechos con su situación, serán más hostiles contra los enemigos de nuestro poder y estarán más dispuestos para la lucha— (1990, p. 37).

En lo que respecta específicamente al jefe yanomami Fousiwe, la siguiente definición de Nietzsche sobre la dinámica de la voluntad de poder permite interpretar cómo él supera la conjuración colectiva del poder, que previene su apropiación individual, la centralización y la formación de un órgano de poder separado del cuerpo social. Inmerso y comprometido inevitablemente con la dinámica de la fuerza y el poder radicalmente dominantes, jerárquicos y desequilibrados que abarcan el ser, la vida, el mundo y el cosmos —como es la consecuencia inevitable de aplicar de manera explícita, pero irreflexiva y acrítica, esta teoría con pretensiones de verdad universal en la Amazonía por Clastres y, por ende, de manera implícita por Fini, quien lo sigue, en la Montaña de Guerrero respecto a los coordinadores regionales de la PC— el jefe Fousiwe se esforzará, naturalmente, y para siempre

(...) por hacerse dueño(s) de todo el espacio y extender su propia fuerza (su voluntad de poder) y rechazar todo aquello que se opone a su expansión. Pero chocan continuamente con esfuerzos iguales de otros cuerpos, y termina ajustándose (‘unificándose’) con aquellos que le son suficientemente afines, y entonces conspiran juntos por el poder. Y el proceso continúa... (Nietzsche: 2000, p. 427).

Para decirlo de otra manera, Nietzsche establece una clara identidad entre toda fuerza y la dominación; concibe la interacción entre fuerzas únicamente en términos de dominación y considera esta última como la precondition para la diferenciación de los valores (Foucault: 1992, p. 15; Deleuze: 2002, p. 3 y 51). Así, en un sentido estrictamente metodológico, la genealogía de Nietzsche, que dirige la mirada hacia las fuerzas presentes en las cosas o en los fenómenos, en todo lo que existe y acontece, puede concebir su desarrollo y transformación únicamente a partir de las fuerzas que se apropian o se apoderan de ellos, lo que conlleva una disputa por su sentido e interpretación para diferentes propósitos (1989, p. 99-100).

De ahí que no sorprenda que la identificación tajante de Nietzsche de la fuerza con la dominación y su comprensión de la jerarquía como resultado inevitable de la diferenciación de las fuerzas lo lleven a rechazar, de manera solitaria —en contraste con las demás teorías dialogadas en este artículo— los equilibrios como dinámicas positivas de las fuerzas. Esto se debe a que asocia los equilibrios con el mundo mecanicista de la física (frente al mundo dionisiaco previamente descrito), caracterizado por el reposo, el principio de identidad y un telos que ya debería haberse alcanzado. Al mismo tiempo, este rechazo se conecta con la forma disimulada de la voluntad de poder, que se manifiesta como un “deseo de libertad, de independencia, al mismo tiempo que de equilibrio, de paz, de coordinación. En la forma más baja [de la voluntad de poder]: voluntad general de existir, ‘instinto de conservación’” (2000, p. 508 y 678-679).

Esta perspectiva hace que la decisión de Clastres —así como la elección de Fini de seguir a Clastres de manera acrítica en el caso de la PC— de incluir la teoría de Nietzsche sobre la voluntad de poder en el análisis de la cuestión del poder del jefe yanomami Fousiwe sea aún más sorprendente. Efectivamente, la teoría de la voluntad de poder, que abarca toda la realidad, desde el ser y la vida hasta el mundo monstruoso, es radicalmente dominante, jerárquica e irreversiblemente desequilibrada, lo que la hace incompatible con la teoría “propia” amazónica. Esto se evidencia al considerar que lo que Nietzsche menospreciaba y consideraba inalcanzable, Clastres, al igual que el Juma en la Montaña de Guerrero, observó que se valoraba

positivamente en las sociedades contra el Estado, cuando argumenta que “en el último de los análisis, las fuerzas que ‘actúan’ sobre estas sociedades [mal llamadas] primitivas apuntan, directa o indirectamente, a asegurar un equilibrio que está constantemente en peligro” (1978, p. 72).

Por último, en un diálogo crítico con la teoría *mè'phàà*, que (junto con la *na savi*) sustenta la PC y que Fini descuida, el mito sobre *skiyu* (la fuerza de vida) narra que la deidad *Mbatsuun* (La Lumbre) decidió cortar la lengua de su hermana para dispersar la fuerza que existía únicamente en su forma dominante, dividiéndola en cuatro rayos que traerían la lluvia. Esta acción no se llevó a cabo para ejercer dominio ni para conspirar con el fin de extender la propia fuerza de La Lumbre, como sucedería siguiendo la voluntad de poder de la fuerza triunfal presente en lo que aquí se ha denominado el mito de dominación de Nietzsche (2000, p. 418). En contraste, el propósito de La Lumbre fue redistribuir esa fuerza entre los cuatro huérfanos. En otras palabras, entre las y los *mè'phàà*, el resultado de la disputa y transformación del sentido de la fuerza radica en que solo uno de los rayos permanezca celoso y pueda provocar tormentas destructivas en la milpa. Esto implica que en la fuerza de vida (*skiyu*) se preserva la posibilidad de que la fuerza destruya y domine; sin embargo, ya no se manifiesta ni se ejerce exclusivamente como dominación. Paradójicamente, siguiendo el argumento de Foucault en contra de su propio “maestro” Nietzsche, la “genealogía” *mè'phàà* revela que ni en la fuerza ni en el poder existe una esencia exacta, una forma inmutable, una verdad primordial o una identidad inviolable de su origen (1977, p. 142-144).

En resumen, se ha analizado la teoría sobre el poder de los jefes amazónicos de Clastres, la cual fue aplicada de manera superficial y acrítica por Fini en su estudio de la PC. La excavación de las fuerzas metafísicas y físicas nietzscheanas presentes en la teoría de Clastres permitió señalar sus consecuencias sociales y políticas, que son incompatibles tanto con la teoría amazónica “propia” como con la “otra” teoría *mè'phàà* que subyace a la PC. Así, Clastres podría haber respondido a su pregunta sobre el poder y abordado la cuestión del poder del jefe yanomami basándose en teorías que aceptan su naturaleza polisémica y dinámica multidireccional, así como el equilibrio inestable como una dinámica positiva de las fuerzas. Por ejemplo, desde la teoría “propia” amazónica, que, según el argumento anterior de Barclay, fue descuidada por el enfoque estructuralista de Clastres y el subsecuente desdén hacia las voces locales, especialmente su opinión sobre la existencia o no de un mito como el de Nietzsche en la Amazonia, lo que explicaría en parte el recurrir de Clastres a su teoría y mito todo-abarcadores sobre la voluntad de poder. Alternativamente, Clastres pudo haberlo hecho a partir de la segunda de las teorías “otras” del poder que se presentan en este artículo, la teoría anarquista de Proudhon sobre el poder social, que discutiré en el siguiente apartado.

Poder social, justicia y anarquía

Incorporar la poco explorada teoría anarquista del poder social de Proudhon al análisis de la PC y la cuestión del poder permite fundamentar los argumentos altamente superficiales que Estrada Castañón utiliza para sostener, sin ni siquiera citar la fuente de la teoría del poder empleada, que “el Estado no es el depositario natural ineluctable del poder social” y que la “autonomía y autodefensa [en el caso de la PC] parecen ser claves para construir el poder social” (2014, p. 67 y 86). Para lograr esto, es necesario revelar nuevamente las fuerzas metafísicas y físicas del concepto de poder, con el fin de dialogar de manera significativa con la teoría *mè'phàà* y abordar parte del enigma de lo colectivo y comunitario como manifestaciones del poder antiestatal. Es importante aclarar que, aunque la teoría de Proudhon sobre el poder social se encuentra bastante alejada de la teoría *mè'phàà* en su registro histórico y epistemológico y no pretende imponerse ni convertirse aquí en el modelo de poder para las y los *mè'phàà* o para el estudio de la PC, ambas teorías, a diferencia radical de Nietzsche, comparten una concepción polisémica de las fuerzas o el poder, así como la capacidad y el deseo de crear y mantener un orden social equilibrado. Por esta razón, ambas teorías han sido activamente ausentadas en la modernidad capitalista (Santos: 2005, p. 160) y sus “representantes” han sido infantilizados.

En su *Condición de la existencia* (1850, s/p), Proudhon argumenta que la misma existencia implica fuerza. Del mismo modo que Nietzsche lo hace más tarde, Proudhon considera el atomismo como una ficción, denuncia la idea de la sustancia a priori de la fenomenalidad y rechaza cualquier idea simple del ser/fuerza

(1850, s/p).¹⁵ En su lugar, define al ser como un grupo, una unidad-colectividad, que manifiesta su existencia de dos (y no más) maneras: en su composición y en su acción, las cuales, en algunos seres, devienen pensamiento y discurso (1850, s/p). Posteriormente añade que cualquier ser posee una fuerza immanente como su propiedad y facultad estrictamente relacional; esto significa que “tan pronto como se halle en presencia de otros seres”, manifiesta y puede ejercer su capacidad para atraer y ser atraído, mover, pensar, producir, resistir influencias provenientes del exterior y agrupar fuerzas (2011a, p. 654-655).¹⁶

Excavando más profundo, Proudhon aprende de Spinoza que “poder existir es potencia”, de lo que “se sigue que, cuanta más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas [*virium*] tiene por sí misma para existir” (2000, p. 46). Desde esta perspectiva, la diferencia entre los seres responde al grado de potencia que poseen, y el aumento de ésta significa más libertad. Efectivamente, el hombre y la mujer, como seres compuestos, están destinados a ser libres, pues “la ley de cualquier compuesto es producir como resultante su propio poder” (Proudhon: 1858, apud. Colson, 2007, p. 119). En otras palabras, Proudhon sostiene que “sientes tu yo solamente a través del juego de los poderes que te constituyen” (1858, apud. Colson: 2007, p. 120). O, en palabras de Colson, así, en Proudhon, el

(...) poder humano [*puissance*] es tanto una resultante como algo libre, a la vez que una realidad [propia] radicalmente nueva y autónoma que carga su propia fuerza, y al mismo tiempo es la expresión [radicalmente dependiente] de las fuerzas y poderes que, al componerlo, lo hacen posible (2007, p. 97-98).

No cabe duda de que, según esta cosmovisión anarquista, al poder humano le subyace la potencia/poder de la naturaleza de Spinoza, puesto que Proudhon consideró a los seres humanos como “un compuesto de todas las espontaneidades o poderes de la naturaleza” (1858, apud. Colson: 2007, p. 120).

Sin embargo, a diferencia y en contra de Spinoza, para Proudhon se trata de la Naturaleza *non sive* Dios ni el Estado como formas metafísicas y políticas de la potencia/poder. Entiende que el poder absoluto del Estado “democrático” de Spinoza (Negri: 1991) reproduce el despotismo del soberano y del propietario, que son análogos. Según el autor ácrata, estos afirman algo totalmente inaceptable, tanto para él como para la PC y la filosofía *mè'phàà* que la sustenta: “danos el poder de la vida y la muerte sobre ti, sobre el pueblo y sobre tus posesiones, y te daremos la libertad [...] [con lo que imponen] su voluntad como ley sin que exista contradicción ni control” (2011d, p. 396-397).¹⁷ Refiriéndose directamente al estatismo de Spinoza, argumenta que el soberano y el propietario tienen “el derecho a gobernar, por la violencia si es necesario, y a enviar a los ciudadanos a la muerte por las causas más leves” (1858, apud. Colson: 2007, p. 93).¹⁸

Haciendo eco tanto del mito y la idea *mè'phàà* sobre *skiyu* (la fuerza de vida) como de la identificación de Nietzsche de la vida con la voluntad de poder, Proudhon también establece un vínculo entre la fuerza o el poder y la vida. A diferencia de la dinámica dominante en Nietzsche, Proudhon se refiere a las fuerzas agrupadas en un taller que, trabajando y produciendo para un fin mutuo, tienen un poder que les pertenece,

¹⁵ En esta sección se expande y aplica al contexto de la PC un trabajo anterior (Mäkimartti: 2022) sobre la teoría anarquista del poder en Proudhon, su aceptación en el anarquismo posterior, su afinidad con Foucault y la conexión con las luchas recientes.

¹⁶ En la misma fuente, Proudhon puntualiza que la fuerza “es, en semejanza a la sustancia, como los átomos que mantiene juntos, algo inaccesible para los sentidos, que la inteligencia percibe sólo a través de sus manifestaciones, como la expresión de una relación” (2011a, p. 670). Esto implica que el poder también debe entenderse en términos relacionales. Ya sea que se ejerza en el sentido de mutua potenciación o de dominación —cuando la fuerza mayor absorbe y domina a la menor—, Proudhon lo considera como el “resultado de fuerzas en relación” (2011a, p. 660-661), esto es, no existe de manera independiente y sólo se manifiesta en la relación entre fuerzas.

¹⁷ También los denuncia por dinámicas aparienciales, representacionales y reificantes de las fuerzas, insistiendo que la fuerza o poder social obtiene su existencia de las fuerzas colectivas ordinarias, que efectúan y sostienen su propia dominación (2011a, p. 656, 663 y 668).

¹⁸ Proudhon anticipa la teoría de Schmitt (1921) sobre el estado de excepción y su posterior desarrollo en Agamben (2004). La posición no contradictoria del soberano en Proudhon sugiere que el soberano, quien según Schmitt decide sobre el estado de excepción, se encuentra al mismo tiempo fuera y, sin embargo, pertenece al orden jurídico que garantiza (Agamben: 2004, p. 75). Abolido por la PC y descuidado por Negri, cuya teoría del poder constituyente es aplicada de manera superficial y crítica por Flores Félix (2007) en su análisis sobre la PC, el estado de excepción convertiría a los ciudadanos-vecinos de las comunidades de la PC —que no se han comportado guiados por la “sola mente” mítica de la multitud de Spinoza (1986, p. 93), que no desean ir a la guerra (otra de las funciones del Estado espinosista), ni vivir bajo el “equilibrio constitucional” (Negri: 1991, p. 206) y la dominación estatal como tal—, en “vida nuda”, es decir, en seres impunemente matables (Agamben: 1995), como sucedió, por ejemplo, durante la Guerra Sucia en Guerrero.

y dice adicionalmente que éste atestigua su vida y vitalidad. Cuando estas fuerzas colectivas de producción de "lo común", o las comunidades de la PC, en tanto *mo'nee tsiá'ke mbaaló* (hagamos la gran fuerza nosotros), se organizan en formas federadas, Proudhon considera esta conexión de fuerzas entre las diferentes colectividades específicamente como poder (*pouvoir*) social (2011a, p. 654-655, 658 y 672).

Por otra parte, si para Nietzsche "se quiere la «justicia»; esto es: un poder igual" únicamente cuando alguien, por ser débil, no logra alcanzar el poder y el predominio (2000, p. 516), la PC, en cambio, se ha dedicado a impartir una justicia alternativa. Proudhon aborda esta cuestión planteando la siguiente pregunta: "toda fuerza presupone dirección: ¿quién dirige el poder social?" y responde que: "Todos, lo que equivale a decir nadie" (2011a, p. 659). Apoyándose en la metafísica, aclara que la Justicia es quien dirige el poder social. Contrariamente a la justicia estatista y abstracta del derecho burgués, para Proudhon la Justicia es inmanente; es decir, "opera en nuestro interior como una facultad positiva" (1858, en Prichard: 2013, p. 100). Además, la espontaneidad, la reciprocidad, la igualdad y el equilibrio inherentes a la Justicia permiten al ser colectivo establecer su orden.

A diferencia de Nietzsche, quien rechazó los equilibrios como dinámicas positivas de las fuerzas, Proudhon, afín a la teoría y práctica asambleísta *mè'phàà*, sostiene que para que el poder social, conducido por ideas y prácticas de Justicia, actúe en su plenitud, es "necesario que las fuerzas o funciones que componen el poder social estén equilibradas" (2011a, p. 672-673). En este sentido, Proudhon propone los equilibrios específicamente en contra de las síntesis hegelianas, caracterizadas por la "mitología de carácter estatista" (Ansart: 1970, p. 56). Al absorber las fuerzas en su interior para maximizar su propia vida, las síntesis no sólo buscan resolver las diferencias y fusionar los opuestos, sino que también gobiernan y adecuan forzosamente la diversidad de fuerzas a una condición superior y pacificada (Gurvitch: 1962, p. 100). Esta lógica y dinámica del poder dominante, que Proudhon considera efectivamente mortales (1969), permiten entender la cooptación y el control de la PC por parte del Estado a lo largo de su historia. En contraposición, otra parte del enigma de lo colectivo o comunitario, como manifestaciones del poder antiestatal, se resuelve al considerar que, a lo largo de su trayectoria, la PC se ha negado activamente a ser sintetizada y a perder su propia lógica y dinámica opuestas.

En lugar de síntesis, Proudhon sostiene que los equilibrios inestables y cambiantes que caracterizan las dinámicas de las fuerzas y su organización colectiva se crean en la "anarquía positiva" (2011c, p. 280). Esto implica que las fuerzas individuales y colectivas, incluso aquellas que son contradictorias entre sí, buscan un reconocimiento mutuo y son inmanentemente capaces de expresar tanto su propia potencia natural, social y recíproca, como su diferencia irreductible, actuando "unas sobre otras con total libertad e igualándose mutuamente" (2011a, p. 673; Colson: 2019, p. 31-32).

En fin, en las dos teorías analizadas he abordado las fuerzas metafísicas y físicas de la Vida (Nietzsche) y la Justicia (Proudhon), presentes en los conceptos de poder evaluados, que han sido aplicados superficialmente en la literatura sobre el estudio de la PC, como también la jerarquía y la anarquía, entendidas como las consecuencias sociales y políticas de dichas fuerzas, respectivamente. A pesar del posible mérito de Proudhon y la evidente insuficiencia de Nietzsche, y, por ende, de Clastres, quien lo sigue, ambas teorías han trascendido sus orígenes, fuentes y momentos de creación, y fueron trasladadas a la Montaña. La pregunta de Spivak sigue siendo relevante: "¿Puede hablar el subalterno?" (1998). Me pregunto: ¿por qué ninguno de los autores y autoras citados a lo largo de este artículo "consultó" a los *mè'phàà* sobre una teoría "otra" y "propia" de las fuerzas o los poderes en sus estudios sobre la PC y su poder? ¿Quién *jagò èdèè* (carga el pensamiento)? Según el Juma, como narran "los abuelos", "la historia de *xiña* (tigre) es contada por el cazador, pero algún día *xiña* contará su propia historia" (pasaje de archivo personal). Espero haber transmitido en este artículo, de manera incipiente, la dimensión de *skiyu* (la fuerza de vida) y *tsiá'ke* (la fuerza comunitaria) relacionada con la teoría *mè'phàà* sobre las fuerzas o el poder, así como su potencialidad dialógica y crítica en el marco de los debates sobre el poder.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La investigación colectiva de corte etnográfico y militante del Juma se llevó a cabo en el contexto de la división de la PC. Una de las fuerzas y perspectivas buscaba establecer un marco legal estatista para proteger y fortalecer a la PC, mientras que la otra se sustentaba en la filosofía comunitaria, disputando el sentido de su presente, su porvenir y su relación con el Estado. El Juma reflexionó sobre la división resultante de la PC en relación con el poder y su problemática, analizando cómo se entrecruzaban, por un lado, la presencia y reproducción de posibilidades estructurales y performativas, tanto ajenas (estatistas) como *mè'phàà* (el rayo celoso), que manifestaban y ejercían dominio, así como su apropiación personal y abuso; y, por otro, la constante vigilancia y reconexión mitopráctica de *skiyu* (fuerza de vida) y *tsja'ke* (fuerza comunitaria) con la base comunitaria dispersa, junto con el resultante ejercicio y la dirección equilibrados y justos de las mismas por parte de las autoridades subordinadas a la máxima autoridad de la asamblea comunitaria o regional de la PC.

En el ámbito académico, la excavación de las fuerzas metafísicas y físicas presentes en los conceptos de poder, aplicados al estudio de la PC y su poder, permitió otorgarles una profundidad equivalente, considerada como una precondition para su evaluación y un diálogo entre iguales, reconociendo sus diferencias, así como un diálogo significativo con la vivencia, el sentido y la perspectiva *mè'phàà*. Asimismo, moverse debajo de la superficie de las teorías convencionales permitió identificar las consecuencias sociales y políticas que son incompatibles con la teoría y práctica *mè'phàà*, cuando se aplica la conocida teoría de Clastres sobre las sociedades contra el Estado a estos estudios. En esta crítica, resultó enriquecedora la poco explorada teoría anarquista del poder social de Proudhon, que, sin convertirse en un modelo de poder, y junto con la teoría *mè'phàà*, acepta tanto la dinámica polisémica del poder como los equilibrios, considerándolos como dinámicas positivas de las fuerzas, a diferencia de la radicalmente jerárquica y desequilibrada teoría de la voluntad de poder de Nietzsche que subyace en la teoría de Clastres.

Desde un enfoque metodológico, el diálogo crítico reveló que la genealogía nietzscheana descuidó su pregunta fundacional sobre “qué” fuerzas están presentes en ella. Por lo tanto, investigar la PC, la cuestión del poder o cualquier otro tema a partir de la versión de Nietzsche de la genealogía, basada en lo que aquí se denomina su mito de dominación y en la consiguiente falsa certeza sobre la naturaleza y la verdad universal de la fuerza, la vida y la voluntad de poder, radicalmente jerárquicas e irreversiblemente desequilibradas, revelaría únicamente una imagen parcial de las posibles dinámicas y perspectivas presentes.

En otras palabras, no cabe duda de que la experiencia histórica de genocidio y epistemicidio, así como la reivindicación actual de filosofías como la *mè'phàà*, privilegian un modelo de genealogía basado en la (re)apropiación y la disputa impulsada por la voluntad de poder y su fuerza triunfante, o en la insurrección de saberes (Foucault, 1980) como el *mè'phàà*. No obstante, el material expuesto también atestigua su opuesto, en tanto que la neutralidad metafísica primordial y la dispersión mitopráctica y performativa se encuentran presentes en las “otras” teorías, proudhoniana y *mè'phàà*, donde no existe una calificación esencial de las fuerzas, la vida o el poder a priori como ocurre en Nietzsche. Ambas teorías alternativas reflejan fuerzas o poderes radiantes, “animísticos”, de la vida y polisémicos que se oponen a su identificación tajante con la dominación, y que condicionan, posibilitan, componen y recomponen subjetividades y formas de organización colectiva y comunitaria no necesariamente dominantes. Además, vivifican y producen las palabras y los conocimientos, ya sea gracias a *skiyu ajngáa xó* (la fuerza de vida de nuestra palabra) o al hecho de que, para Proudhon, el poder es “prerrequisito y productor del conocimiento y no su resultado [(...) el poder] es la condición de *exequatúr* dada a la idea, que por sí misma es inerte e indiferente a su propia realización” (1858, apud. Colson: 2007, p. 119, énfasis original).

De ahí que se pueda plantear, finalmente, que además de la condición histórica y la siempre presente posibilidad de que una fuerza o razón absorba y domine a otra, es posible y deseable alcanzar nuevas interpretaciones y sentidos del poder, así como distinguir valores sin que la dominación ni la resistencia sean sus condiciones sine qua non. Por ejemplo, en la asamblea, a través de la práctica *mè'phàà* de *mùrigù ajngáá*

ló (poner la palabra), se puede seguir el camino de la autonomía guiado por la deidad *Mbatsuun* (La Lumbre) y el artesano francés Proudhon, ya sea en la Montaña de Guerrero o en las calles de París, basándose en fuerzas y razones colectivas o comunitarias que sean mutuamente potenciadas, consensuadas y equilibradas de manera tensa.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G. (2004). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.
- ANSART, P. (1970). *El nacimiento del anarquismo*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- BARCLAY, H. (1990). *People without government. An anthropology of anarchy*. Kahn & Averill, London.
- BARCLAY, H. (1997). *Culture and Anarchism*. Freedom Press. London.
- BENÍTEZ RIVERA, D. (2018). "Lo político comunitario. El proceso de construcción de la comunidad a través de la experiencia de la Policía Comunitaria", en: Fuentes Díaz, A. & Fini, D. (Ed.) *Defender al pueblo: Autodefensas y policías comunitarias en México*. Ediciones del Lirio. Ciudad de México. pp. 331-346.
- CASTORIADIS, C. (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires.
- CASTORIADIS, C. (2008). *El mundo fragmentado*. Terramar Ediciones. La Plata.
- CLASTRES, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila Editores. Caracas.
- CLASTRES, P. (1989). *Society against the state. Essays in Political Anthropology*. Zone Books. New York.
- COLSON, D. (2007). "Anarchist readings of Spinoza". *Journal of French Philosophy*. Volumen 17, N° 2, pp. 90-129. DOI: 10.5195/jffp.2007.200
- COLSON, D. (2019). *A little philosophical lexicon of anarchism from Proudhon to Deleuze*. Minor Compositions. Colchester.
- DE LA TORRE RANGEL, J. A. (2019). "Direito insurgente e direitos humanos: a defesa do território e a autonomia de comunidades indígenas mexicanas". *Revista Culturas Jurídicas*, Vol. 6, Núm. 13, jan./abr, pp. 41-68. DOI: 10.22409/rcj.v0i0
- DELEUZE, G. (2002). *Nietzsche and philosophy*. Continuum. London.
- DUSSEL, E. (2006). *20 Tesis de la política*. Siglo XXI. Ciudad de México.
- ESTRADA CASTAÑÓN, A. E. (2014). "La policía comunitaria de Guerrero y los grupos de autodefensa: legitimidad y desafíos frente a la crisis del Estado mexicano", en: Alonso, M. M. (et.al.) (Ed.) *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*. Instituto de Estudios Parlamentarios "Eduardo Neri". Chilpancingo. pp. 63-89.
- FINI, D. (2018). *¿Qué puede lo comunitario? Método para el análisis de luchas comunitarias y sus potencialidades emancipadoras: el caso de la CRAC-PC en Guerrero*. Tesis de Doctorado. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México.
- FLORES FÉLIX, J. J. (2007). *Reinventando la democracia. El sistema de Policía Comunitaria y las luchas indígenas en el Estado de Guerrero*. Plaza y Valdés. Ciudad de México.
- FOUCAULT, M. (1977). "Nietzsche, genealogy, history", en: Bouchard, D. F. (Ed.) *Language, counter-memory, practice: selected essays and interviews*. Cornell University Press. Ithaca. pp. 139-164.

- FOUCAULT, M. (1980). "Two Lectures", en: Gordon, C. (Ed.) Michel Foucault: Power/knowledge. Longman. Harlow. pp. 78-108.
- FOUCAULT, M. (1992). *Microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid.
- GLEDHILL, J. (2000). *Power and its disguises. Anthropological perspectives on politics*. Pluto Press. London.
- GONZÁLEZ CHÁVEZ, L. (2014). "La policía comunitaria en Guerrero. Luchas decoloniales. Nuevos desafíos para la CRAC-Policía Comunitaria de Guerrero". *Pacarina del Sur*, año 5, núm. 20, s/p. Recuperado de: <https://pacarinadelsur.com/dossier-12/972-la-policia-comunitaria-en-guerrero-luchas-decoloniales-nuevos-desafios-para-la-crac-policia-comunitaria-de-guerrero#:~:text=La%20Polic%C3%ADa%20Comunitaria%20de%20Guerrero%20surge%20a%20mediados%20de%20la,criminalidad%20y%20violencia%20que%20se>
- GRAEBER, D. (2004). *Fragments of anarchist anthropology*. Prickly Paradigm Press. Chicago.
- GURVITCH, G. (1962). *Dialectique et sociologie*. Flammarion. Paris.
- HOLLOWAY, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Colección Herramienta. Buenos Aires.
- KNIGHT, R.A. (2018). *Constructing and navigating autonomous self-organization: notes and experiences from community struggles in Mexico*. Tesis doctoral. University of Hawaii, Estados Unidos.
- LENKERSDORF, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. Porrúa. Ciudad de México.
- LÓPEZ LÓPEZ, E. L. (2014). *Las potencialidades emancipatorias de un derecho no-estatal. El caso del sistema comunitario de seguridad, justicia y reeducación (Policía Comunitaria) de la Costa Chica de Guerrero, México* (Tesis de doctorado). Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, México.
- MATIÚWÀA, H. (2022). *Xó Núné Júmá Xábá Mé'pháá: El cómo del filosofar de la gente piel*. Gusanos de la Memoria Ediciones. Zilacayota.
- MORALES ALMAGUER, I. (2004). "La policía comunitaria de la región Costa Montaña: un proyecto de autonomía indígena", en: Canabal Cristiana, B. & Flores Félix, J. J. (Ed.) *Montañeros. Actores sociales en La Montaña del Estado de Guerrero*. El Atajo Ediciones. Ciudad de México. pp. 259-281.
- MÄKIMARTTI, M. (2022). "Recordando a Proudhon: Elementos para una teoría anarquista del poder." *Bajo el Volcán*. Volumen 7, pp. 211-246.
- NEGRI, A. (1991). *Savage Anomaly. The power of Spinoza's politics and metaphysics*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- NEGRI, N. (2015). *Poder Constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Traficantes de Sueños. Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1968). *The will to power*. Vintage Books. New York.
- NIETZSCHE, F. (1989). *On the genealogy of morals*. Vintage Books. New York.
- NIETZSCHE, F. (1990). *La ciencia jovial*. Monte Ávila Editoriales. Caracas.
- NIETZSCHE, F. (2000). *La voluntad de poder*. Editorial EDAF. Madrid.
- NIETZSCHE, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial. Madrid.
- POLICÍA COMUNITARIA. (2010). "Breve reseña y balance del Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria, a 14 años de lucha", en: Gasparello, G. & Quintana Guerrero, J. (Eds) *Otras Geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*. Editorial RedeZ. Ciudad de México. pp. 65-76.

- PRICHARD, A. (2013). *Justice, order and anarchy: the international political theory of Pierre-Joseph Proudhon*. Routledge. New York.
- PROUDHON, P. J. (1850). "The condition of existence". Recuperado de: <https://www.libertarian-labyrinth.org/working-translations/the-conditions-of-existence-from-economy/>
- PROUDHON, P. J. (1969). *Selected writings of Pierre-Joseph Proudhon*. En Edwards, S. (Ed.): Anchor Books. New York.
- PROUDHON, P. J. (2011a). "Justice in the revolution and in the church", en: McKay, I. (Ed.). *Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology*. AK Press. Edinburgh. pp. 619-683.
- PROUDHON, P. J. (2011b). "System of economic contradictions, - or, the philosophy of misery", en: McKay, I. (Ed.) *Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology*. AK Press. Edinburgh. pp. 167-255.
- PROUDHON, P. J. (2011c). "Solution of the social problem", en: McKay, I. (Ed.) *Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology*. AK Press. Edinburgh. pp. 257-280.
- PROUDHON, P. J. (2011d). "Confession of a revolutionary", en: McKay, I. (Ed.) *Property is theft! A Pierre-Joseph Proudhon anthology*. AK Press. Edinburgh. pp. 395-477.
- RAMÍREZ CANTÚ, F. & van der Loo, P. (2012). "Dos mitos tlapanecos de Malinaltepec". *Tlalocan*, Vol. 17, pp. 61-82.
- ROZAS, G. (2022). "La comunidad desde la lógica de la comunidad latinoamericana", en: Programa de Estudios Comunitarios Latinoamericanos (Ed.) *Comunidad y América Latina. Avances decolonizadores*. Universidad de Chile. Santiago de Chile. pp. 28-60.
- SAHLINS, M. (1985). *Islands of history*. The University of Chicago Press. Chicago.
- SEMINARIO JUMA MÈ'PHÀÀ (2021). "Skiyu Ajngáa xo: la fuerza de nuestra palabra". En Reygadas, P. & Contreras, J.M. (Ed.) *Sentipensares: El co-razon-ar de las filosofías amerindias*. Tomo II. Filosofías mesoamericanas. México: ETRAC-CIET-PRAXIS. pp. 91-108.
- SPINOZA, B. (1986). *Tratado político*. Alianza Editorial. Madrid.
- SPINOZA, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta. Madrid.
- SANTOS, B. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- SANTOS, B. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trotta. Madrid.

BIODATA

Mikko MÄKIMARTTI: Doctorado en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Maestría en Antropología por la Universidad de Aberdeen, Escocia; Maestría en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco. Actualmente es becario posdoctoral del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus líneas de investigación incluyen anarquismo; filosofía política de Proudhon; el poder. Ha publicado: Mäkimartti, M. (2022). "Recordando a Proudhon: elementos para una teoría anarquista del poder", *Bajo el Volcán*, Año. 3, No. 7. <https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2023.4.8>; Mäkimartti, M., & Makaran, G. (2024). "Tiempo-espacio, identidad e insurrección. El método ch'ixi de Silvia Rivera Cusicanqui: puentes entre el anarquismo y la cosmovisión aymara", *Revista de Antropología Y Sociología: Virajes*, 26(2), 64–95. <https://doi.org/10.17151/rasv.2024.26.2.4>