

GEO-ONTO-POTENTIA PARA CONSTRUIR EL COMÚN EN EL COLAPSO: DIÁLOGOS ENTRE MULTI/INTER/ TRANSTERRITORIALIDADES EN RE-EXISTENCIA Y REBELDÍA

GEO-ONTO-POTENTIA TO BUILD THE COMMONS IN THE COLLAPSE: DIALOGUES AMONG MULTI/INTER/TRANS- TERRITORIALITIES IN RE-EXISTENCE AND REBELLION

Rogério Haesbaert¹ y Diana Itzu Gutiérrez Luna²

Resumen: Este artículo propone la categoría de “geo-onto-*potentia*” como recurso analítico y político para leer las multiterritorialidades en resistencia y rebeldía que emergen rizomáticamente frente al Colapso. Escrito en diálogo entre un geógrafo crítico brasileño y una investigadora-militante mexicana, nace de encuentros concretos y conversaciones en proceso: una inscripción comprometida con las prácticas territoriales desde abajo. El análisis parte del concepto de multi-inter-transterritorialización (Haesbaert, 2004, 2021) para comprender tres dimensiones que encarnan experiencias organizativas en la ciudad que resuenan en el campo —cuerpos-territorios, territorios urbano-rurales y redes afectivas—, tomando como espacio de resonancia La Enredadera en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Desde allí, las metáforas

- 1 Geógrafo, Doctor en Geografía Humana por la Universidad de São Paulo, Profesor Titular del Programa de Posgrado en Geografía de la Universidad Federal Fluminense, Brasil.
- 2 Socióloga y Maestra en Desarrollo Rural por la UAM Xochimilco. Doctora en Estudios Sociales Agrarios por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Investigadora Posdoctoral, Ciesas-Suerste, Chiapas, México.

del Rizoma, de la Enredadera y del Micelio se proponen como figuras sensibles y antisistémicas que niegan la morfología piramidal del Estado. En un segundo momento, el texto dialoga con dos geografías del común en resonancia: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y la *Teia dos Povos* en Brasil. Experiencias que comparten un horizonte fundamental —habitar la T/tierra (Haesbaert, 2024) desde la no propiedad, el común y la materia sensible de la dignidad (Gutiérrez Luna, 2022b)— frente al habitar colonialista (Ferdinand, 2022). Para concluir, el texto propone *geo-grafiar para el común* como práctica colectiva de producción de conocimiento y territorialización desde abajo, sosteniendo que estas territorialidades en potencia constituyen la posibilidad de formas de vida no clasistas, no-racistas y no-patriarcales. **Palabras clave:** *geo-onto-potentia; multi/transterritorialidad; re-existencias; territorialidades no-patriarcales; geo-grafiar para el común.*

Abstract: *This article proposes the category of geo-onto-potentia as an analytical and political tool for reading the multiterritorialities of resistance and rebellion that emerge rhizomatically in the face of Collapse. Written through a dialogue between a Brazilian critical geographer and a Mexican activist-researcher, it emerges from concrete encounters and ongoing conversations: a committed inscription in territorial practices from below. The analysis draws on the concept of multi-inter-transterritorialization (Haesbaert, 2004, 2021) to understand three dimensions embodied in organizational experiences in the city that resonate in the countryside—body-territories, urban-rural territories, and affective networks—taking La Enredadera in San Cristóbal de las Casas, Chiapas, as a space of resonance. From there, the metaphors of the Rhizome, the Vine and the Mycelium are proposed as sensitive and anti-systemic figures that challenge the pyramidal morphology of the State. In a second moment, the text enters into dialogue with two geographies of the commons that resonate with one another: the Zapatista Army of National Liberation (EZLN) and Our Territories in Chiapas, and the Teia dos Povos in Brazil. These experiences share a fundamental horizon—inhabiting the E/earth (Haesbaert, 2024) through non-ownership, the commons, and the sensitive matter of dignity (Gutiérrez Luna, 2022)—in opposition to colonialist inhabitation (Ferdi-*

nand, 2022). In conclusion, the text proposes geo-graphing for the commons as a collective practice of knowledge production and territorialization from below, arguing that these potential territorialities constitute the possibility of forms of life that are non-classist, non-racist, and non-patriarchal.

Keywords: geo-onto-potentia; multi/transterritoriality; re-existences; non-patriarchal territorialities; geo-graphing for the commons.

Introducción

La acción política en el momento actual del sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 2005, 2007) no permite ambigüedades. Vivimos una “Tormenta Sistémica Mundial” —colapso global, crisis ecológica y civilizatoria, guerras permanentes sobre los cuerpos, los pueblos y los territorios— que el pensamiento crítico viene nombrando desde múltiples frentes (Stengers, 2009; Dupuy, 2011; Lander, 2012; Houtart, 2012; Taibo, 2018; Viveiros de Castro y Danowski, 2019; Moore, 2025; Prada, 2026). La denominación proviene de los propios pueblos mayas tselal, tsotsil, tojolabal, ch’ol, mam y zoque del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que comenzaron a formularla en el Primer Semillero “El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista” (EZLN, 2015), sumada al contexto de megaproyectos, crimen organizado y militarización en lo local y las guerras en lo global. Generan —más de diez años después— dos tipos de tormenta identificados por los pueblos: la tormenta de la Madre Tierra y la Tormenta Sistémica Mundial (EZLN, 2026). Por Colapso entendemos el quiebre ecológico y civilizatorio que produce el modo capitalista de habitar la T/tierra. Las consecuencias recaen de forma desproporcionada sobre pueblos y cuerpos cuya “huella ecológica” resulta mínima frente a las economías criminales del despojo.

Para entender nuestro abordaje, recuperamos nuevos léxicos y elaboraciones político-teóricas que surgen del pensamiento crítico y colectivo: “Como zapatistas que somos, pensamos que el quehacer teórico y analítico tiene que ser un trabajo colectivo [...] la realidad social es muy compleja y son muchas las caras de su espejo” (EZLN, 2015: 327). La importancia no está solo en co-razonar (Guerrero Arias, 2010), en devolver el corazón a la palabra para que camine desde ontologías otras (Quintero Weir, 2023; Porto-Gonçalves, 2002,

2016; Danowski y Viveiros de Castro, 2019, 2025), sino en seguir el terco empeño por transformar la realidad de violencias que vivimos.

Lo que nos convoca no es exactamente el análisis del Colapso, tema muy amplio y ya trabajado, sino algo de lo que emerge entre sus grietas: las multiterritorialidades (Haesbaert, 2011[2004]) que le responden y que posiblemente diseñan autonomías propias (Escobar, 2017), y hasta territorialidades colectivistas, no-racistas y no-patriarcales. En ese esfuerzo crítico se vuelve vital recuperar el término T/tierra, referido al “territorio-cuerpo (de la tierra)” (Haesbaert, 2020, 2021, 2024) como Madre Tierra y, en momentos de guerra, como “útero común de resguardo y reproducción de la vida desde las autonomías” (Gutiérrez Luna, 2022). La barra en T/tierra es una apuesta epistemológica por sostener simultáneamente la dimensión relacional-política de la reconfiguración territorial y la dimensión ontológica de la Tierra como entidad viva, como Gran Madre, como Casa Común, como Cuerpo vital del que somos parte constitutiva, autoconvocándonos en la responsabilidad del *Hacertopía* que propone José Ángel Quintero Weir (2024), de abrir otros rumbos de posibilidades desde los pueblos, ajenos a lo establecido tanto por las derechas como por muchas izquierdas.

Los apartados que siguen hacen ese ejercicio crítico utilizando estas categorías como herramientas vivas. Primero, desde la escala de lo cotidiano urbano y sus multiterritorialidades, tomando como espacio de resonancia “La Enredadera” en San Cristóbal de las Casas y el análisis de la multi-inter-trans-territorialización en ella involucrada. Luego, hacia la escala de las autonomías organizadas como alternativas antisistémicas: los pueblos zapatistas del EZLN en Chiapas, y la *Têia dos Povos* en Brasil, poniendo en diálogo sus potencias y diferencias a través de la categoría de geo-onto-*potentia*. Para concluir, proponemos geo-grafiar para el común como herramienta colectiva de construcción de conocimiento y territorios en tiempos de Colapso. Tomamos en consideración la experiencia de las “metodologías de la dignidad” que se ensayan desde el Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y Nuestros Territorios (MMDMTYNT), en diferentes regiones de Chiapas, sur de México.

1. La multi-inter-transterritorialización: entre Rizoma, Enredadera y Micelio

Una de las especificidades de la lectura que pretendemos dar del territorio está ligada al hecho de que parte de la esfera de lo vivido, de las prácticas o, como enfatizaba Milton Santos (1994), del “uso” del territorio —pero un uso que se extiende más allá del simple valor de uso, comprendiendo también un expresivo valor afectivo y simbólico— (Haesbaert, 2020, 2024). El enfoque que compartimos del territorio está situado desde lo que comprende Arturo Escobar (2016) como Abya Yala-Afro-Latinoamérica (que proponemos designar por la sigla A.YA.LA), y es leído en diálogo con las experiencias organizativas por las autonomías, sus mundos y modos de vida, desde luchas y experiencias de transformación social, desde la entereza por la defensa de la vida, de las resistencias, de ontologías propias (Haesbaert, 2020, 2024; Gutiérrez Luna, 2024, 2025).

Nuestra conceptualización de territorio va mucho más allá de la clásica asociación a la forma y escala estatal. Es una crítica al Estado territorial moderno y al modo de producción capitalista extractivista, moderno-colonial de devastación de la Madre Tierra, con sus culturicidios y terricidios (Millán, 2024). Como sostenemos, la forma del Estado territorial moderno configura de manera abigarrada³ la configuración territorial colonial, capitalista y patriarcal de los entornos geográficos. Lo que está cambiando es que en los últimos treinta años son cada vez más las corporaciones criminales, no los Estados-nación (a pesar de en ellos involucradas), quienes demarcan, ordenan y controlan los territorios.

James Scott (2022), en *Contra el Estado*, muestra con rigor histórico-comparativo que el Estado no es una forma neutral de organización política, sino una ingeniería de apropiación que coloniza un núcleo como base productiva —que agranda, intensifica y añade infraestructura— para generar sobre él una estructura institucionalizada de maximización de la apropiación privada, la

3 Tomamos aquí la conocida expresión del pensador boliviano René Zavaleta (1986), para quien una sociedad como la boliviana constituye una formación social heterogénea, abigarrada: un espacio en el que coexisten, de manera asimétrica y desigual, diferentes modos de producción (capitalista, comunitario, campesino, etc.), temporalidades históricas, pueblos, culturas y lenguas y, agregaríamos, territorialidades, parcialmente integradas al Estado nacional. Por ello, el Estado (y su territorialidad) es incapaz de representar orgánicamente al conjunto de la sociedad.

estratificación social y la desigualdad. Lo hace concentrando y domesticando humanos y su fuerza de trabajo, animales, granos y naturaleza; modificando paisajes y ecologías; intensificando los nichos desde los cuales las élites extraen impuestos y ejercen control. El resultado invariable es la homogenización de la subsistencia: la reducción de la diversidad de mundos de vida a una sola forma legible, gravable y gobernable (Scott, 2022).

Del mismo modo, Raúl Zibechi (2026) analiza cómo los Estados modernos centralizados, surgidos de grandes revoluciones, tendieron a reproducir ese mismo patrón: control del poder político, producción centralizada en el aparato estatal y burocratización, logrando desplazar las autonomías de los pueblos hacia la administración externa de sus condiciones de vida. En suma, el Estado reproduce una morfología multiescalar piramidal como forma territorial del poder. Como viene subrayando Raúl Prada ante la múltiple crisis y el esquematismo de izquierda y derecha: son los pueblos, y no los Estados —en tanto una de las representaciones patriarcales del orden mundial de las dominaciones—, quienes resolverán la trama de la vida en este Colapso (Prada, 2022).

Frente a esta lógica piramidal, las experiencias territoriales que analizamos en este apartado no aspiran a ocupar un lugar en la pirámide estatal, sino pretenden subvertirla desde otras formas. Lo que acá denominamos Rizoma, Enredadera y Micelio serían figuras antisistémicas cuyo contenido político y morfología territorial operan sin jerarquías despóticas. Las tres figuras encarnan lo que Gutiérrez Luna (2017) nombra como “proporciones territoriales”: formas organizativas donde el tamaño y la forma se definen por la relación de respeto —o, mejor dicho, de plena interacción con la T/tierra, las múltiples manifestaciones de género, y con la reproducción de la vida, no por la maximización del “control” y el poder—. En este sentido, son la negación morfológica de la pirámide escalar.

Nuestra propuesta está en ir reflexionando el tránsito, en caracol, por diversas escalas no jerárquicas, con altitud y profundidad más que por extensión y control. Incluso cuando pequeñas, son un eje en la defensa de la vida y desde una ontología territorial integral y vinculada entre lo visible e invisible, lo humano, lo más que humano o lo ecológico en sentido amplio. De alguna manera pueden extenderse desde los territorios del/en el cuerpo íntimo/microcósmico hasta lo que podemos denominar territorios-mundos: la Tierra como

uni-pluriverso⁴, como conjunto articulado de mundos y territorialidades a los que estamos inexorablemente unidos. Los siete rumbos o puntos cardinales de los mundos de vida maya zapatistas están en el centro, a un lado, al otro lado, enfrente y detrás, y abajo y arriba. Este habitar de otro modo desde un lugar propio es lo que Haesbaert (2021, 2024) propone para leer el territorio como territorio de re-existencia, retomando la expresión acuñada, entre otros, por Porto-Gonçalves, para quien:

[...] decir colonialidad es decir, también, que hay otras matrices de racionalidad subalternizadas resistiendo, r-existiendo [...]. Aquí, más que resistencia —que significa retomar una acción anterior y es, así, siempre una acción refleja—, lo que tenemos es r-existencia: una forma de existir, una determinada matriz de racionalidad que actúa en las circunstancias, inclusive re-actúa a partir de un *topoi*, de un lugar propio, tanto geográfico como epistémico. (Porto-Gonçalves, 2013, p. 169, en Haesbaert, 2024, p. 35)

Preferimos utilizar el término re-existencia, ya que la explicitación del prefijo «re-» enfatiza que no se trata únicamente de resistir para seguir con la existencia pretérita, sino de hacer que la existencia misma se refunde y se recrea sobre nuevas bases. Además, refiere y potencia la existencia desde el cuerpo, desde el territorio, desde las entrañas de la subjetividad y de la memoria viva que encarnamos, y no cede porque dignifica genealogías/ancestralidad y experiencias propias.

Este apartado busca aproximarse a algunas fortalezas y desafíos que enfrentan espacios-tiempos vividos y territorializados en la ciudad-campo, entendida como condensación de movimientos al mismo tiempo urbanos y rurales, ya que esa separación es cada vez más cuestionable. Tomamos a manera de resonancia un espacio/territorio en particular, el centro cultural La Enredadera, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, y, de modo más específico, el propio

4 Optamos por *uni-pluriverso* para subrayar que se trata de espacios-momentos distintos, pero indisolublemente articulados: la multiplicidad de mundos o pluriverso, mundos que deben ser defendidos sin nunca excluir el momento de la convergencia de las luchas en defensa de nuestra Tierra/universo común. Nuestros “múltiplos mundos/territórios (...) nos interpelam a falar não simplesmente em pluriverso, mas em uni-pluriverso, pois ao incorporarmos problemáticas comuns, crescentemente globalizadas (como as mudanças climáticas ou os surtos epidémicos), somos forçados a enfrentar, dependendo do momento e do espaço em que nos situamos, o vai-e-vem entre diferentes escalas mutuamente imbricadas na compreensão dos fenômenos em curso”. (Haesbaert, 2022, p.13).

encuentro propiciado por la visita de Rogério Haesbaert, en abril de 2026, y en el que confluyeron La Enredadera, el Gym Popular Barrio Bravo, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, la Casa Junax y la Red de Resistencias y Rebeldías Ajmaq.

La Enredadera es un espacio cultural y de articulación entre colectivas y disidencias, donde las diferencias confluyen sin jerarquías y quienes las habitan en diferentes tiempos-espacios hallan cobijo y confianza en esa trama compartida. El Gimnasio Autónomo Popular “Barrio Bravo”, ubicado en el barrio de Cuxtitalli, es un proyecto comunitario antiracista y antisexista que promueve el deporte libre, gratuito y popular, con especial atención en niñas, niños, jóvenes/as y mujeres, frente a un contexto que ofrece a las juventudes y niñeces del barrio el riesgo de reclutamiento de grupos del crimen organizado. El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, documenta, denuncia y litiga violaciones a derechos humanos en Chiapas, su compromiso está en caminar junto a los pueblos originarios desde la vida digna y el derecho a sus autonomías. La Casa Junax es un centro de voluntarios surgido del compromiso solidario posterior al levantamiento del EZLN de 1994, que ofrece alojamiento comunitario a personas voluntarias que colaboran en comunidades indígenas de Chiapas. La Red de Resistencias y Rebeldías Ajmaq, articula personas, colectivos y organizaciones que militan y acompañan para documentar, junto con organismos como el Frayba, agresiones contra pueblos indígenas y defensores/as de la Madre Tierra, mientras convocan a sus integrantes y a quienes acompañan sus propuestas e iniciativas a ocupar espacios públicos mediante el arte y actividades diversas, tejiendo denuncia y difusión en un mismo gesto.

Esas expresiones organizativas convergen desde/en diversos territorios y comparten experiencias que tienen el potencial de articular en determinados espacios-momentos vitales una defensa/(re)afirmación común: la Vida y la dignidad. Todas ellas comparten las tres escalas que aquí nos interesan: cuerpos-territorios, territorios urbano-rurales y redes afectivas nacional o globalmente (multi)territorializadas. Son espacios de militancia, activismo y defensa de derechos humanos y de la T/terra que fluyen y desembocan en un posicionamiento político antisistémico al ser adherentes a las iniciativas del EZLN desde el binomio ciudad-campo.

El movimiento/rumbo y sus múltiples formas son elementos centrales, herencia mesoamericana de símbolos y códigos de resistencias para las luchas que

allí convergen. En la Enredadera, el espacio-tiempo es el del «aquí y ahora» como condensador de un “futuro ancestral” (Krenak, 2022). El movimiento que nos convoca está en el fluir como los ríos —más que en los choques, en los reencuentros y en las convergencias—, porque se parte del principio de respeto a lo diferente y de la no imposición: no se trata de convencer a nadie de ser como uno es, sino de converger con el desafío de construir y abrir posibilidades escuchando, con respaldo mutuo, para no perder el rumbo y la aspiración autonomista común. El reconocer, el respetar y el compromiso y la responsabilidad política —aprendidos y encarnados por el EZLN desde 1994— son los fundamentos que hacen posible esta articulación en tanto conciencia de las singularidades en constante devenir.

Se expresan en compartir experiencias en momentos y espacios-tiempos autoconvocados y consensuados en común, a partir de la realidad y del contexto socio-político que todo/as vivimos en el Valle de Jobel, Chiapas. Estos espacios-tiempos exigen autocuidado y autovigilancia: las emociones, los sentimientos y los códigos éticos afloran de manera intempestiva, y aquí el respeto, la paciencia y la experiencia son fundamentales para no juzgar ni etiquetar sin re-conocimiento de la complejidad de los procesos (al mismo tiempo individuales y colectivos). Resulta fundamental, entonces, plantear primero, siempre, la pregunta: ¿y yo, qué? ¿y nosotras, qué?

Se puede decir que La Enredadera nos permite tejer/articular redes, potencializando rizomas y siendo/haciendo micelio. Rizoma, Enredadera y Micelio son propuestas como tres metáforas articuladas que operan aquí como herramientas al mismo tiempo analíticas y vitales. La Enredadera se manifiesta en los eventos de intercambio, diálogo y construcción de iniciativas concretas y en conjunto. Las tres metáforas conforman la Red de luchas que se teje y pretende ser autonomista y, por lo tanto, antisistémica. Esta articulación sin homogeneización —muchos rumbos, muchos caminos, diferentes cuerpos-territorios, todas las manifestaciones de género, todos los colores de piel, todas las lenguas y espiritualidades— encarna lo que las y los zapatistas han formulado como desafío:

Somos indígenas, hemos sufrido siglos de desprecio, de persecución, de olvido, de muerte. Muchas veces el verdugo ha tenido la piel clara, pero otras veces la muerte y la traición han tenido la piel morena y nuestra misma lengua. El camino bueno también lleva la palabra de hombres y mujeres de piel clara y

lengua diferente. En el mundo que queremos los zapatistas caben todos los colores de piel, todas las lenguas y todos los caminos. Porque el mundo bueno no tiene un solo rumbo ni un solo camino. Muchos rumbos, muchos caminos tiene el mundo bueno. Y en esos caminos hay respeto y dignidad. (CCRI-CG. EZLN, 03 de enero de 1996)

El desafío que la realidad zapatista ha identificado no está solo en la intención de respeto y dignidad organizada, sino en construir estructuras no piramidales como la forma que toma lo común y no patriarcal cuando se edifica desde abajo y desde el corazón. Para eso, los procesos permanentes de crítica y autocritica en múltiples escalas son necesarios, importantes y urgentes.

La tríada Rizoma-Enredadera-Micelio no opera sólo como metáfora poética: puede leerse como la encarnación sensible de las tres dimensiones de la *multi-inter-transterritorialización* (Haesbaert, 2004, 2014, 2021)⁵, en el sentido del entrecruzamiento e incluso superposición de territorios/territorialidades en la multiplicidad de caminos que, para los zapatistas, “tiene” o lleva al “mundo bueno”. La correspondencia entre ambas tríadas no es forzada, emerge de la propia manifestación organizativa de estas experiencias.

El Rizoma corresponde de forma más amplia a la dimensión o a la potencia del multi(ple) como constituyente fundamental de las relaciones sociales en su conjugación con las dinámicas ecológicas. Corresponde al principio general de la multiplicidad —o, si se prefiere, de la multiterritorialidad— el que conlleva siempre el potencial de diferenciación, de devenir Otro (territorio)⁶. Es la coexistencia sigilosa, atenta, alerta y simultánea de múltiples territorialidades. Como en el contrapunto deleuziano al árbol-raíz, es el espacio-potencia de acciones horizontales, al mismo tiempo igualitarias y diferenciales: potencializa así las diferentes expresiones que se acuerdan colectivamente en la Enredadera, generando sus propias autonomías desde la re-existencia común.

5 Para una reflexión sobre las concepciones de multi-, inter- y transterritorialidad y su imbricación, véase especialmente Haesbaert (2021, cap. 9).

6 Queremos aludir al término Rizoma desde el perspectivismo que propone Viveiros de Castro, tomando el análisis de Deleuze y Guattari, en tanto que el rizoma produce “devenir y multiplicidad, éstas son una sola y misma cosa, el devenir es un rizoma, y el rizoma es un proceso de reproducción del inconsciente” y, a su vez de conexión de alianzas de afectos. Por tanto, para nosotros, en asociación directa con el Micelio —comentado más adelante— hay alianzas extensivas, culturales y sociopolíticas, y una alianza intensiva y cosmopolítica (Viveiros de Castro, 2010, p. 168).

La Enredadera se relaciona con la dimensión *inter*: es el espacio-momento liminar, *fronterizo*, donde diferentes territorialidades se encuentran, dialogan, sienten, discuten, (se) confrontan y se articulan sin disolverse —un poco como en el mestizaje *ch'ixi* de Rivera Cusicanqui (2018)—. Como la planta que trepa sin ahogar, que se enreda sin destruir lo que toca, la Enredadera encarna la interterritorialidad: la situación-momento de frontera, el «estar entre» distintos territorios/territorialidades sin pretender homogeneizarlos y que, sin abandonar el principio rizomático de la horizontalidad, también permite, como un caracol, ascender y alcanzar nuevos niveles de lucha y reexistencia. Es el espacio-tiempo del diálogo, de la convivencia, del intercambio, de la imaginación y construcción de iniciativas concretas que zigzaguean para llegar y estar-siendo en común. Las diferencias no desaparecen en la Enredadera: son precisamente el latir de su condición de posibilidad, flexibilidad y distensión.

El Micelio⁷ corresponde sobre todo al sentido relacional de la dimensión trans(territorial), la internalización del tránsito continuo y, así, de la superposición entre territorios, la manera en que lo que sucede en el cuerpo-territorio resuena en el barrio o aldea y lo que se teje en las redes más amplias transforma lo que es posible en el cuerpo-territorio/cuerpo de la T/tierra (Haesbaert, 2021, 2024). En la perspectiva transformadora aquí privilegiada, es el movimiento que atraviesa, genera y condensa multiplicidad y devenir de conexiones de alianzas y afectos para transformar mutuamente las territorialidades hegemónicas y hacer las re-existencias.

El Micelio comprende la acción que materializa lo que el Rizoma potencializa y la Enredadera organiza y/o articula. El Micelio no reemplaza al Rizoma, sino que lo complejiza. El Rizoma de Deleuze y Guattari (1995) enfatiza la multiplicidad, la conexión y la ausencia de jerarquía; el Micelio, además de conservar estas propiedades, añade y destaca la memoria viva, la conjugación de historias social-ambientales, una dimensión ecológica de reciprocidad, simbiosis y reproducción de la vida. En este sentido, se puede hablar de un tránsito no solamente entre territorialidades socialmente construidas pero

7 En Biología: “(...) a maioria dos fungos forma redes de muitas células conhecidas como hifas: estruturas tubulares finas que se ramificam, se fundem e se entrelaçam formando a filigrana anárquica do micélio. O micélio representa o mais comum dos hábitos dos fungos e pode ser mais bem entendido não como uma coisa, mas como um processo — uma tendência irregular e exploratória. Água e nutrientes fluem pelos ecossistemas dentro das redes de micélio. O micélio de algumas espécies de fungo é eletricamente excitável e conduz ondas de atividade elétrica ao longo das hifas, de forma análoga aos impulsos elétricos nas células nervosas dos animais.” (Sheldrake, 2021, pp. 11-12)

también en permanente asociación/enmarañamiento con territorialidades (si es que se les puede llamar así) más que humanas. El Micelio puede concebirse como una materialización cultural/ecológica de redes/tejidos geo-históricos de coexistencia, en los que emergen relaciones (a veces ancestrales) de cuidado, cooperación, simbiosis y recomposición territorial sin depender de un centro soberano. Este enfoque puede enriquecer una lectura que articule ontologías relacionales, ecologías políticas y geografías de la multiplicidad enredadas en busca de lo común.

Esta correspondencia abre interrogantes que el texto no pretende cerrar, sino dejar activas como herramientas de pensamiento: ¿Es posible que una territorialidad se vuelva más compleja y emancipadora desde la dimensión multi a la trans —un Rizoma-Micelio— sin pasar necesariamente por la Enredadera? ¿O la Enredadera es condición constante, indispensable y constituyente para que el movimiento no se convierta en dispersión o desgaste? ¿Qué ocurre cuando el Micelio se daña —cuando la memoria (trans)territorial colectiva se interrumpe, cuando la dignidad acumulada se fractura— y el Rizoma es reducido a una sumatoria de territorios sin ese sustrato articulador vivo? ¿Puede la Enredadera sostenerse sin construir Micelio, es decir, puede haber articulación sin (re)construcción de la memoria y sin el con-vivir entre territorios abiertos al libre tránsito de afectos?

Las interpelaciones y reflexiones que surgieron junto con Rogério desde la experiencia en la Enredadera, y que resultaron en este trabajo, muestran cuatro aprendizajes fundamentales para la lucha territorial. Primero, que hay momentos en los que es necesario confrontar —articularse, hacer presencia, definir y defender los territorios, acordando sus límites— y momentos en los que es mejor hacerse a un lado para fortalecerse y resguardar fuerzas. Ser estratégico implica saber cuándo priorizar la confrontación y cuándo flexibilizar. Ese es un movimiento de des-re-territorialización, hacia adentro y hacia afuera del *p'uy* (caracol en lengua maya). Segundo, que la lucha concreta exige discernir qué escala es la más adecuada para potenciar y alimentar en cada momento específico, con plena conciencia de que la escala cuerpo-territorio requiere autocuidados constantes. Tercero, que es posible desde abajo geo-grafiar otras perspectivas del(los) mundo(s), otras percepciones, muchas de las cuales ya re-existen desde otros mundos de vida como los del EZLN, en México, y de la Teia dos Povos, en Brasil. Cuarto, que es necesario cartografiar los territorios

como herramienta organizativa de transformación, especialmente desde y para los de abajo, no desde la mirada ni la dirección del Estado territorial moderno.

Desde formas sensibles de esa re-existencia territorial —Rizoma, Enredadera y Micelio—, cada una y su conjunto habita, conecta y prolifera una negación a la forma piramidal del Estado. Y las tres, multi-inter-transterritorialmente relacionadas, encuentran en el *p'uy* o caracol una imagen que las contiene y las orienta. Para quienes, desde la ciudad-campo y sin ser de pueblos originarios, habitan estos espacios como adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, el *p'uy* no es solo un símbolo heredado: es un código vivo, una ontología política y epistémica que puede encarnarse en las territorializaciones urbano-rurales. Su espiral nombra el movimiento que estas expresiones organizativas ya practican —hacia adentro para fortalecerse, hacia afuera para articularse—, y su forma condensa simultáneamente múltiples escalas, dimensiones y tiempos sin imponer jerarquía entre ellos.

Es desde su ontología propia que las mujeres del Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y Nuestros Territorios (MMDMTyNT) —mujeres de pueblos originarios cuya cosmovisión habita y sostiene esta imagen— han nombrado su modo de accionar colectivo como «metodología del *p'uy*»: una forma de geo-grafiar otros mundos desde el cuerpo-territorio y la sanación colectiva, re-existir desde una ontología que es suya por genealogía, por memoria viva y por la fuerza vital que va geo-grafiando el territorio defendido. El *p'uy*, en este sentido, se convierte también en un puente de encuentro territorial entre pueblos originarios y expresiones urbano-rurales en resistencia que lo reconocen y lo adoptan como práctica de sentido compartido. Su desarrollo organizativo en el zapatismo —los Caracoles, los Gobiernos Autónomos Locales, la estructura espiralada de la autonomía— lo abordaremos en el apartado siguiente.

Queremos plantear la inquietud de que las luchas concretas desde las resistencias y rebeldías, abordadas desde principios ético-políticos —no tanto desde las contradicciones sino desde las tensiones y confluencias (Santos [Nêgo Bispo], 2023)⁸—, constituyen una posibilidad de potencia en el sentido de «lo

8 “Nêgo Bispo”, pensador y líder quilombola brasileiro, afirma: “quando nós falamos ‘confluência’, nós falamos com uma palavra germinante. (...) Uma confluência é um encontro entre seres, entre vidas que se movimentam dentro do mesmo cosmo. Que se movimentam com energias parecidas, e que quando se encontram ou até mesmo sem se encontrarem, se misturam. E as palavras não germinantes às vezes elas se encontram, mas não se misturam. É por isso que a gente diz (...) que nem tudo o que se junta se mistura, e

que falta»: la conciencia de los cuerpos-territorios junto al sabernos parte de la gran Madre Tierra. Ello implica otras ontologías y formas de vivir, sentipensar, de estar-siendo en el mundo de vida propio y en la Casa Común: T/tierra. Y, más aún, establecer alianza entre humanos y más que humanos (Viveiros de Castro, 2010). Somos potencialmente capaces tanto de generar violencias como de generar tejidos afectivos y de regeneración mutua que abonen desde el respeto. Como advierte Gutiérrez Luna (2024), la ecuación ético-política y ecológica implica trascender el dolor-amor en dignidad, y no el dolor-resentimiento/frustración en competencia, interés, dinero y poder

2. Liberación de la potencia: EZLN y la *Teia dos Povos* como multi/transterritorialidades antisistémicas

Atentas/os y alertas al cómo y desde dónde nombrar realidades que advierten potencia, es necesario posicionar experiencias territorializadas que, desde escalas distintas y con historias propias, coinciden en construir otros modos de habitar la T/tierra. Tanto en México como en Brasil, las expresiones organizativas que aquí analizamos han desarrollado concepciones de tierra, territorio y autonomía que Tavares (2024), siguiendo a Haesbaert (2014) y Porto-Gonçalves (2002, 2015, 2016), caracteriza como categorías de la práctica: conceptualizaciones que emergen del propio proceso de lucha y territorialización, y que en ese proceso adquieren densidad ontológica, epistemológica y cosmológica.

Ambas experiencias —el EZLN en Chiapas y la *Teia dos Povos* en Brasil— comparten un horizonte fundamental: habitar la T/tierra desde la no propiedad, en oposición al “habitar colonial” que Ferdinand (2022) sistematiza en sus tres fundamentos estructurales —la apropiación de la tierra, el desplazamiento y la violencia, y sus tres formas: la propiedad privada, la plantación y la esclavitud—. Frente a este habitar que “borra al otro, aquel que es diferente y que habita de manera diferente” y que “crea una Tierra sin mundo” (Ferdinand, 2022, p. 56), sostenemos que tanto el EZLN y la *Teia dos Povos* proponen un habitar descolonial: uno que no separa sociedad de naturaleza, que recono-

nem tudo o que se mistura se ajunta. (...) uma palavra germinante é logo uma palavra que as pessoas vão sair reeditando. E quando as pessoas reeditam as palavras, que é diferente de repetir, é porque elas são germinantes.” (en Dorneles, 2021).

ce la agencia de los seres más que humanos, que ancla la organización política en el cuidado de la vida y que produce autonomía como práctica cotidiana de autosustento material-espiritual-energético, y no como asignación del Estado.

2.1 La *Teia dos Povos*: tejiendo nuevos léxicos políticos desde la T/tierra

La *Teia dos Povos* (Red o Tejido de los Pueblos) surge en 2012 en el Asentamiento Terra Vista, en Arataca, Bahía, a partir de la Jornada de Agroecología, como una:

... articulación de comunidades, territorios, pueblos y organizaciones políticas rurales y urbanas. Extractivistas [recolectores forestales], ribereños, pueblos originarios, quilombolas, habitantes de las periferias urbanas, trabajadores sin tierra, personas sin techo y pequeños agricultores se articulan como núcleos de base y vínculos en esta composición, con el objetivo de formular los caminos de la emancipación colectiva. Es decir, de construir solidariamente una Alianza Negra, Indígena y Popular.⁹

No obstante, tiene antecedentes en la creación de la *Teia dos Povos* y Comunidades Tradicionales del estado de Maranhão, surgida a partir de la ocupación de la sede del INCRA (*Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária*) en la capital, São Luís, en 2011. Ambas experiencias pasaron a compartir principios como la centralidad del territorio; la articulación entre diferentes pueblos; la autonomía frente al Estado; la agroecología (centrada en la «soberanía ancestral» sobre las «semillas criollas»); el Buen Vivir y una organización horizontal, en red.

No nació, por lo tanto, como una organización centralizada ni como un partido político, nació como una red de afectos y compromisos territoriales que articula múltiples grupos subalternizados y *povos tradicionais*, como se dice en Brasil, bajo la comprensión compartida de que “la tierra es la vida en sí” (Ferreira; Felício, 2021, p. 44, en Tavares, 2024). La *Teia* defiende claramente la tierra como forma de empoderamiento, es decir, como territorio:

9 Fuente: <https://teiadospovos.org/sobre> (consultado en julio de 2026).

... territórios, lugares com vida, com comunidade, onde rios, matas, animais, poços, nascentes, tudo possa ser respeitado e cuidado (...). Tratamos o território como diz o poeta: como princípio, fim e meio. (...) terra é poder. Se que-rem nos empoderar, nos deem terra. (Ferreira; Fleício, 2021, p. 43-44)

En términos de Haesbaert (2014, 2021), este proceso produce lo que puede nombrarse como territorios de vida: un lugar lleno de símbolos y afectos de pertenencia asentados en la lucha por la defensa de abundancia de vida. La autonomía, en la *Teia dos Povos*, se concibe como una reducción creciente del proceso de colonización a través de la dependencia del Estado, de los políticos y de las clases dominantes:

*Sob o projeto de Terra e Território pela via da autonomia, buscamos construir uma aliança de luta desatrelada da política eleitoral e das instituições do Estado. Dar forma à autonomia dos povos e delinear um programa de soberania alimentar são os passos que compreendemos como necessários para uma verdadeira libertação, pois nos está historicamente evidente que só as nossas próprias mãos nos darão as condições de defender as nossas sobrevivências.*¹⁰

Algunas, inspirados en el gran líder quilombola Antônio Bispo dos Santos (Santos, 2023), prefieren hablar de anticolonización antes que de descolonización, pues, según ellos, muchos de estos grupos resistieron de tal manera a la colonización que no puede afirmarse, estrictamente hablando, que hayan sido realmente «colonizados». La lucha también incorporó explícitamente concepciones re-elaboradas analíticamente, como cuerpo-territorio y transterritorialidad:

... é também um grito contra a violência que todos os dias vem sobre nossos corpos-território. (...) temos, de forma única, uma posição anticolonial. Uma ruptura de corpos e mentes que lutam por reconhecimento e permanência, em cada água, em cada fogo em cada semente. Esta é a Teia. Tecida por mulheres, jovens, anciãs e crianças, cada movimento toma uma posição anticolonial transterritorial. (Mendes et al., 2022, p. 9)

¹⁰ Fuente: <https://teiadospovos.org/sobre> (consultado en julio de 2026).

El horizonte es claro: cuanto menos se necesita del Estado, más autonomía y “soberanía” para gestionar la propia vida y el propio territorio. Al igual que ocurre con el concepto de territorio, en la *Teia* también se trata de resignificar la noción de soberanía. La *Teia* propone alcanzarla en múltiples dimensiones: hídrica, alimentaria, pedagógica, energética y estratégica/autodefensiva (Ferreira; Felício, 2021). Esta concepción desafía tanto el estatismo de las izquierdas dichas progresistas como el individualismo de las derechas libertarias, pues la autonomía aquí no es del individuo, sino de los pueblos territorializados en red (Ferreira; Felício, 2021, p. 51, en Tavares, 2024).

2.2 El EZLN y la tierra recuperada como semilla de autonomías para el común

La experiencia organizativa de los pueblos mayas tseltal, tsotsil, tojolabal, ch’ol, mam y las familias zoques y mestizas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), a lo largo de treinta y dos años de existencia pública (1994-2026), nos invita a comprender que habitar la T/terra desde las autonomías requiere una base material concreta —suelo y cielo que cobijan y abrigan—, una voluntad por jalar el hilo de la vida como pueblos originarios y un horizonte de sentidos anclado con la Madre Tierra. Esa base es la tierra recuperada: las más de 700,000 hectáreas que estaban en manos de finqueros latifundistas y que, con la insurrección armada del EZLN en 1994, pasaron a ser la semilla del proceso de construcción territorial de autonomías (Gutiérrez Luna, 2017, 2024).

La tierra recuperada es más que un acto de redistribución agraria desde abajo. Se trata de un acto fundante, una ética del cumplimiento con base en una ética por la vida que excede la categoría de propiedad —incluso de propiedad comunitaria o ejidal— para instalarse en una lógica radicalmente otra: la de la no propiedad. La tierra recuperada es tierra para la vida, tierra para la libertad, tierra como humus que abriga y acoge un vínculo de apego, respeto y responsabilidad hacia la Madre Tierra, enraizado en las genealogías y la memoria viva de los pueblos (Gutiérrez Luna, 2017, 2022, 2024). Es, en este sentido, la manifestación más concreta de lo que Porto-Gonçalves (2001) llamó geo-grafías desde la r-existencia: otras formas de escribir la tierra, de inscribirse en ella y de producir territorialidad desde abajo. La memoria viva

de mundos de vida que emergen de subjetividades en permanente devenir, sin caer en romantizaciones esencializadoras y sin ignorar el carácter agonístico de las relaciones sociales.

Una vez consolidada la tierra recuperada, el proceso de reconfiguración y resignificación territorial adquirió contundencia propia. Las tres venas que nutren las autonomías zapatistas —alimentación, salud y educación— florecieron desde las bases comunitarias, organizadas en colectivos de trabajo, comités, consejos, comisionados y autoridades autónomas (Gutiérrez Luna, 2024). La nueva propuesta del EZLN de “lo común y la no propiedad” (EZLN, 2023, 2024, 2025, 2026) reafirma este horizonte y lo proyecta hacia el 2144: sumando ciento veinte años de trabajo para garantizar al menos siete generaciones futuras, como expresión de una ontología que sabe que la reproducción de la vida requiere más tiempo del que ofrecen los ciclos de la política electoral/democracia liberal moderna y que enraíza la sabiduría ancestral de los pueblos originarios en las prácticas cotidianas del autogobierno, el autosustento y la autodefensa con actos de no guerra.

En mayo de 2026, un comunicado zapatista articula con precisión la concepción ontológica de la tierra en común:

La tierra del Común es tierra sin propiedad, no es propiedad de nadie, ni del Estado, ni propiedad privada, ni ejidal, ni propiedad comunal [...] La tierra del Común es para la vida, no para tener ganancias. Entonces, preguntaron, “Si la tierra no es de nadie, ¿ustedes qué son?”. “Guardianes, guardianas, guardianas”, respondimos. (EZLN, 2026)

La pregunta del comunicado representa el desplazamiento ontológico que implica el común. Ser guardianas no es poseer; es cuidar, turnar, sembrar para la vida. La tierra se trabaja en turnos; la cosecha es de quien la sembró según su trabajo, y lo que permanece es la infraestructura viva que hereda el siguiente grupo. Las personas zapatistas saben que no es fácil explicar qué es el común. Explicarlo, dicen, es animar a trabajar la tierra junto con otras personas, pueblos y comunidades: lo cosechado será de quien lo sembró según su trabajo; el producto del trabajo es de quien lo trabajó. La tierra se trabaja en turnos; una vez que logras tu cosecha, entran otras personas a trabajar, y luego otras. Solo así la humanidad podrá sobrevivir a la Tormenta. “Y no se permiten los trabajos que lastimen a la Madre Tierra, como la minería, el *fracking*, los talamon-

tes, el acaparamiento de agua”. No se puede consumir, producir, comerciar ni traficar drogas. Tampoco el alcoholismo, la prostitución, la trata de personas, la violencia contra las mujeres y crías, el desprecio y olvido para las personas ya de juicio, la burla y la agresión contra los diferentes.

Para Haesbaert (2026a), estos son los desafíos de *sentipensacer*¹¹ la territorialización del/los común/es. La categoría del “común” como práctica y como herramienta de análisis implica sobre todo la lucha anticapitalista centrada en la lucha contra la propiedad de la tierra, la jerarquía y la explotación en las relaciones de trabajo, así como contra la opresión cultural y contra la explotación de la Madre Tierra. Coincidimos que “el común no es una cosa ni un bien: es todo aquello que, en un momento dado, una colectividad decide compartir” (Dardot y Laval, 2015, p.25). Ese “hacer-común”, como verbo —hacer territorio del común desde lo instituido, desde lo compartido y solidario (Rocha, 2024, p. 7, citado en Haesbaert, 2026a)— es lo que distingue esta propuesta de cualquier forma de propiedad colectiva administrada desde arriba.

2.3 Resonancias y diferencias: hacia la *geo-onto-potentia*

El EZLN y la *Teia dos Povos* son experiencias en constante devenir. Tienen historias distintas, geografías distintas, sujetos distintos y desafíos distintos. Sin embargo, sus resonancias y confluencias son profundas y permiten articular lo que proponemos como herramienta analítica central de este texto: la *geo-onto-potentia*.

Entendemos por *geo-onto-potentia* el conjunto de prácticas, saberes, territorialidades y relacionamientos que, desde ontologías otras —no dualistas, no propietarias, no patriarcales—, producen potencia contra la geopolítica colonial del despojo y desde la afirmación de la vida como horizonte irreducible. Para Haesbaert, representan “dinámicas territorializadas de contrapoder” (2026b) frente al geontopoder, definido por Elizabeth Povinelli (2023) como la forma de gestión del liberalismo tardío, centrada en la distinción/separación entre vida y no vida, y que, a partir de ahí, constantemente (re)define el valor

11 El término se inspira en el *sentipensar* propuesto por Fals Borda (2009), al que se lo añadió el *hacer*, destacando así la tríada sentir, pensar y hacer/poner en práctica.

de la vida y de quienes merecen vivir. Posible y necesario, por lo tanto, concebir una oposición o re-existencia al geontopoder:

Así como es posible releer la biopolítica hegemónica y hablar de *contrabiopolíticas* como gestión anti o no hegemónica y plural –descolonial– de la vida (o desde otra concepción de vida), una lectura geográfica nos permite proponer un *contrageontopoder* que representaría dinámicas territorializadas de poder desde la indisociabilidad entre vida y no-vida. Mientras Povinelli asocia el *geontopoder*, en su versión hegemónica, con los “seres no vivos” o un conjunto entre *geos* y *meteoros* –a fin de no reducir *geo* a su connotación geológica–, proponemos una relectura del (contra)geontopoder desde otra concepción de *geo*: no el *geo* de geología [o de la “no vida”], sino el *geo* de geografía, en el vínculo indisociable entre cultura y naturaleza o, más ampliamente, en la plena conjunción entre vida –humana y más que humana– y no-vida. O mejor aún, en un abordaje descolonial y no homogenizador, desde un pluriverso de ambientes de vida y más allá de la vida (Haesbaert, 2026b, p. 135).

Afinando el razonamiento, podemos retirar el “contra” y sustituir “poder” por *potentia*, en una reinterpretación spinoziana, pues el (geoonto)poder en Povinelli se refiere mucho más a la dimensión de *potestas* —asociada a la capacidad de mando, gestión y dominación— que a *potentia*, entendida como potencia inmanente, creadora y transformadora de la existencia. El componente *geo*, de geografía y no de geología, ancla la propuesta en la dimensión espacial y territorial, en el vínculo vital e indisociable entre cultura y naturaleza. No hay *potentia* sin tierra, sin lugar, sin cuerpo, o más ampliamente, sin un uni-pluriverso de nichos ecológicos de vida. Finalmente, el componente *onto* señala que lo que está en juego no es solo una disputa política o económica, sino una disputa por los modos de ser-estar y de habitar el mundo. La *potentia*/potencia, en el sentido spinoziano que recorre el pensamiento de Raúl Prada (2014a/2024b, 2017, 2022) y que resuena en las prácticas zapatistas y de la *Teia*, es la capacidad creativa de los pueblos para producir vida, integrada a “no vida” (o “más que vida”), donde el sistema impone muerte y fragmentación entre todos los seres.

Las resonancias entre ambas experiencias pueden organizarse en tres planos. En el plano ontológico: tanto el EZLN como la *Teia dos Povos* parten de la no separación entre sociedad y naturaleza e interpelan el enfoque de la

racionalidad instrumental capitalista moderno-colonial de conquista y mercantilización de la naturaleza. Para los pueblos zapatistas, esto se expresa en categorías como “tierra recuperada y para el común” y Madre Tierra como ser vivo; para los pueblos de la *Teia*, en la comprensión de que la tierra es la vida en sí y en el aprendizaje con los mares, los ríos, las selvas, los orixás y los encantados (Tavares, 2024). En ambos casos, los seres no humanos, más o menos que humanos son interlocutores políticos y comunitarios, no simplemente recursos (López Austin, 2018; Viveiros de Castro, 2010) —y los humanos, guardianes de la Tierra y no propietarios—.

En el plano organizativo: ambas experiencias construyen autonomías sin la regulación ni la dependencia del Estado, desde el trabajo colectivo, la agroecología y la busca por el autosustento material. El mandar obedeciendo zapatista y la articulación en Jornadas, Caminatas y Pasos de la *Teia* son dispositivos organizativos que, a partir de la crítica y autocrítica constantes, desafían la verticalidad del poder —el “no pirámide” — y reproducen subjetividades colectivas a partir de las diferencias, de singularidades capaces de sostener procesos de largo aliento: la trama vital es memoria/ancestralidad y responsabilidad para seguir jalando y tejiendo el hilo de la vida de generación en generación.

En el plano epistemológico: ambas producen nuevos léxicos que no solo describen sus experiencias sino que las constituyen. Como advierte Bartholl (2023), son sujetos colectivos con saberes, geografías y experiencias en constante movimiento que nos comprometen. Las palabras *tierra recuperada*, *tejido de diferencias*, *lo común*, *buen vivir*, *autonomía*, *Madre Tierra*, *el Día después de la Tormenta* son palabras con corazón, categorías de la práctica que condensan horizontes de sentido para la vida digna (Porto-Gonçalves, 2015, p. 293, en Gutiérrez Luna, 2024). La geo-onto-*potentia* es también, en este sentido, una potencia del nombrar. Y sostenemos que estas territorialidades en potencia pueden constituirse en la posibilidad de territorialidades no-racializadas y no-patriarcales: formas de habitar la T/tierra que no reproducen la lógica de dominio sobre los cuerpos, las mujeres, los géneros disidentes, la Madre Tierra y la vida.

Sus diferencias son igualmente ilustradoras. El EZLN atravesó el proceso de recuperación, reconfiguración y resignificación territorial desde el levantamiento armado de 1994: tiene tierras que resguarda y cuida, tiene 12 Caracoles como referencias territoriales de autogobiernos a escala regional según los pueblos que los habitan: tseltal, tsotsil, ch’ol, tojolabal, mestizos, mam. Tiene

más de treinta años de autogobierno y autosustento alimentario afianzados frente a una permanente guerra integral y de desgaste de los gobiernos oficialistas en turno. *La Teia dos Povos* se concibe desde una red de articulación que incluye tanto territorios consolidados como comunidades que aún luchan por demarcar los suyos o que enfrentan la amenaza permanente del agronegocio, la megaminería, las hidroeléctricas y el racismo estructural. Lo importante de ambas experiencias es identificar que comparten el horizonte, no exactamente el método, y que por tanto sus dinámicas vitales son igualmente diversas.

El *p'uy* zapatista es quizás la imagen-fuerza más profunda de esta diferencia-en-resonancia. En la cosmovisión y cosmovivencia maya tsel'tal, el *p'uy* —el caracol— es la máxima expresión del movimiento integral que podemos denominar transterritorial. En el accionar organizativo zapatista viene representando el potencial territorial, simbólico y de sentidos de mundos de vida. Su espiral representa el movimiento continuo hacia adentro y hacia afuera, la articulación de múltiples escalas sin jerarquía a priori y con un tamaño adecuado a la proporcionalidad de las necesidades: escalas cuerpo-territorio, familia, colectivo, comunidad, región y zona, atravesados por las InterZonas¹². Se trata de un otro tiempo que envuelve y posibilita un compromiso con la vida, el aquí y ahora como tiempo no lineal, que se atreve a mirar el pasado de frente y el futuro a las espaldas desde el respetar y reconocer la memoria viva para abonar a lo que falta y viene. Es también una dimensión de la multiplicidad, de singularidades donde los opuestos complementarios no dicotómicos de la filosofía mesoamericana se encuentran (López Austin, 2018; Sylvia Marcos, 2018; Gutiérrez Luna, 2024, 2025).

Actualmente, la estructura organizativa de los caracoles está representada en 12 Caracoles, en miles de Gobiernos Autónomos Locales (GAL), en cientos de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (CGAZ), en decenas de Asambleas de Colectivos de Gobiernos Autónomos Zapatistas (ACGAZ) y las Asambleas InterZonas (AIZ). Estas representan la multiterritorialidad abigarrada en proporciones territoriales no piramidales y no patriarcales. Como

12 Es necesario explicar qué entendemos por las InterZonas: en la Nueva Estructura Organizativa de las Autonomías zapatistas del EZLN, estas instancias se nombran con precisión Asambleas InterZona (AIZona), por lo que entendemos que no son áreas intermedias entre zonas, sino la articulación entre ellas. El prefijo inter, señala un atravesamiento relacional, dando continuidad al movimiento espiralado del *p'uy* donde los distintos Caracoles confluyen y desde donde se regresa a los Gobiernos Autónomos Locales. Procurando el paso cuidadoso de una escala a otra, y que en este tránsito participen de manera fundamental las mujeres, las y los jóvenes de cada comunidad, región y zona.

diría Zibechi: “Quizás debemos investigar no solo la relación entre las grandes escalas y el capitalismo, sino también sus vínculos [local-cotidianos] con el patriarcado” (Zibechi, 2026, p. 712). En la *Teia dos Povos*, una imagen equivalente es la del propio tejido —*teia* en portugués—: la telaraña que conecta sin centralizar, resistente precisamente porque ningún punto es el único punto. Ambas imágenes —el caracol y la *teia*— son formas de geo-grafiar el común desde ontologías que el pensamiento moderno occidental no puede producir.

3. Geo-grafiar para el Común

Carlos Walter Porto-Gonçalves propuso la escritura *geo-grafías* —con guión, en plural— como una intervención epistemológica y política determinante (Porto-Gonçalves, 2001, 2002). La separación entre *geo* y *grafías* es una interpelación sobre quiénes escriben/se inscriben en la tierra, cómo se la escribe/inscribe, desde dónde y para qué. Nos convoca a re-elaborar la geografía moderno-colonial en tanto ciencia imperial que midió, clasificó, nombró y cartografió el mundo desde el polo hegemónico europeo, produciendo lo que Porto-Gonçalves (2002) llamó la “dominación de la naturaleza” como episteme fundante del mundo moderno-colonial. Sus mapas no describían territorios: los producían, los recortaban, los asignaban para ejercer dominio y poder.

Las geo-grafías, en cambio, son las formas en que los propios pueblos escriben —inscriben, dialogan y negocian, narran, cuidan, defienden— su relación de pertenencia con la T/tierra. Son prácticas y relaciones de reproducción de sentido territorial y de mundos de vida que atraviesan los cuerpos-territorios: elaborando ceremonias, haciendo milpas y asambleas, diseñando sistemas agroforestales, creando cantos y danzas. En este sentido, geo-grafiar —como verbo, como práctica— es un acto político y epistemológico que permite expresar otras ontologías: diseñar mundos desde abajo, diversos e integrales, desde el cuerpo-territorio, desde la T/tierra vivida, cuidada y defendida. Es su forma de re-existir. Desde esta comprensión proponemos *geo-grafiar para el común* como herramienta de territorialización (Haesbaert, 2026a) que vienen generando los procesos organizativos de dichos pueblos.

3.1 Cuerpos-territorios y metodologías de liberación emocional territorializadas desde el MMDMTyNT

La primera escala de la geo-grafía para el común es el cuerpo. Y los cuerpos son diversos. El concepto de cuerpo-territorio, desarrollado desde los feminismos indígenas y comunitarios de América Latina (Cabnal, 2010; Ulloa, 2021; Gutiérrez Luna, 2022, 2024; entre otras) y profundizado en su genealogía como categoría de la práctica por Haesbaert (2021, 2024), nombra la indisolubilidad entre la experiencia corporal y la experiencia territorial: no hay cuerpo sin territorio, no hay territorio sin cuerpo que lo habite, lo defienda y lo reproduzca.

Cuando las mujeres del Movimiento de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra y Nuestros Territorios (MMDMTyNT) defienden la Madre Tierra y “nuestros territorios” desde sus microcosmos —sus cuerpos-territorios (Gutiérrez Luna, 2024)—, lo hacen en caravanas, caminatas a lugares sagrados, asambleas, procesos de sanación colectiva y talleres de defensa participativa. Están geo-grafiando y re-existiendo en simultaneidad dinámica: inscribiendo en el espacio social la resonancia de la memoria celular y la materia sensible de sus cuerpos-territorios en la afirmación de integralidad entre cuerpos y territorios. Dirían las zapatistas: una mezcla terrible y maravillosa entre firmeza y dignidad.

Los cuerpos-territorios emergen como espacios de disputa donde se confrontan lógicas de necropolítica (Mbembe, 2011) y pedagogías de la crueldad (Segato, 2016), frente a lógicas de vida y de dignidad organizada, desarrollando mecanismos de resistencia corporal multidimensional y multiterritorial que hemos denominado “metodología de liberación emocional territorializada” en tanto dolor encarnado, que incluye dimensiones corporales, emocionales, filosóficas, espirituales y territoriales (Gutiérrez Luna, 2025).

Rogério Haesbaert aporta a esta comprensión al plantear el “territorio-cuerpo (de la T/tierra)” como prolongación indisoluble de nuestro cuerpo-territorio: tratar de entender las múltiples territorialidades movilizadas desde el cuerpo-territorio personal al cuerpo de la T/tierra, que es al mismo tiempo suelo y planeta, y que se expresa en el tránsito de territorialidades y procesos de transterritorialización (Haesbaert, 2021, 2024). En tiempos de colapso y guerra —y Chiapas es escenario de guerra integral, con paramilitares, remilitarización, megaproyectos y crimen organizado como dispositivos articulados

del despojo—, las territorialidades autónomas del EZLN se convierten en una especie de útero de refugio y contra-contención territorial¹³ para otras mujeres no zapatistas: el espacio desde donde se resguarda y regenera la vida común (Gutiérrez Luna, 2022, 2024).

Geo-grafiar desde el cuerpo implica, entonces, cartografiar emociones, nombrar dolores, identificar en qué partes del cuerpo se ancla la angustia, la rabia, el miedo; pero también forjar sentimientos de valentía, amor y dignidad. El MMDMTYNT ha desarrollado para esto una metodología de defensa participativa y cartografía de las emociones que trabaja colectivamente con las mujeres para identificar, drenar y transformar las emociones que se anclan en el cuerpo como resultado del despojo, la represión y el desprecio acumulados generacionalmente (Gutiérrez Luna, 2023, 2024, 2025). Las “metodologías de la dignidad” no son ajenas a las geo-grafías: son una forma de escribir el territorio desde adentro y con la Madre Tierra, desde la memoria corporal y celular que a veces abarca hasta siete generaciones.

3.2 Geo-grafiar el común: de la cartografía colonial a las grafías por la vida

La cartografía colonial (re)produjo un tipo específico de territorio: abstracto, medible, divisible, apropiable. Sus líneas no reconocían ríos sagrados, ni milpas comunitarias, ni rutas de intercambio, ni lugares de ritualidad. Producía, en el sentido de Ferdinand (2022), una “Tierra sin mundo”: un espacio vacío de alteridad, listo para ser ocupado, explotado y mercantilizado. Frente a esta cartografía, las geo-grafías de los pueblos organizados producen lo contrario: mundos con muchos mundos, territorios con vida, espacios-tiempos entretejidos en simultaneidad dinámica.

Geo-grafiar para el común es una práctica de producción colectiva de conocimiento y de territorio que parte de cuatro premisas articuladas: que la tierra no se posee sino que se habita, cuida y defiende en común; que el conocimiento del territorio reside más en los cuerpos y memorias de quienes lo

13 Utilizamos aquí el término «contra-contención territorial», considerando que la contención territorial es propuesta como una forma hegemónica de control biopolítico sobre los grupos subalternizados (Haesbaert, 2014). En este caso, se trata de «contenerse» como una forma de protección y re-existencia desde abajo.

viven que en los expertos académicos; que la escritura de la tierra —sea en forma de trabajos comunitarios, relatos, asambleas, sistemas agroforestales o rituales— es en sí misma una forma de reproducción política; y que el pensamiento crítico no es solo el que desmonta lo hegemónico, sino también el que hace visible, nombra y fortalece lo que, *alter*-nativo, ya existe como potencia.

Coincidimos con el geógrafo militante Timo Bartholl sobre la “participación observante” que advierte la necesidad de un “movimiento de deconstrucción” continuo e inacabado (2023). Para nosotros/as, el proceso de aprendizaje y desaprendizaje común está en las metodologías de la dignidad: en estar atento/as y alertas para afrontar la crítica y autocritica desde la sanación colectiva, para transformar el dolor en amor político desde el “hacia adentro y hacia afuera” del movimiento del caracol —*p’uy* maya— en tanto corazón (Gutiérrez Luna, 2025). Bartholl nos recuerda que “los conocimientos (auto) emancipadores se generan en la práctica de la lucha y es la lucha la que genera conocimiento (autoemancipador)” (Bartholl, 2023, p. 167).

En la *Teia dos Povos*, esto se expresa en “otra forma de habitar la T/tierra, opuesta a aquella que se impone con la Razón, el Conocimiento único y universal, lo que domina” (Tavares, 2024, p. 58). Esta forma des o anticolonial de habitar sigue otra lógica — además de los espacios-momentos de la lucha abierta, el resguardo, mucho más sensible, de la escucha, del diálogo con las diferencias, de los afectos. Produce territorios que son “lugares con vida”, “un lugar lleno de símbolos de pertenencia asentados en la abundancia de la vida” (Ferreira; Felício, 2021, en Tavares, 2024, p. 59).

A manera de cierre

No es casual que este texto haya nacido de un encuentro, de conversaciones inacabadas, de un diálogo entre un geógrafo brasileño políticamente comprometido con los movimientos de transformación social y una investigadora-defensora mexicana que trabaja desde y con mujeres indígenas y mestizas en defensa de la Madre Tierra en Chiapas. Ambos encontraron resonancia en el territorio chiapaneco y en una misma pregunta: ¿cómo se sostiene la vida cuando el sistema que la rodea colapsa? La escritura colectiva/compartida es en sí misma un acto de geo-grafiar: una inscripción en el espacio académico

de un modo de construir conocimiento que rechaza la separación entre teoría y práctica, entre academia y militancia.

Lo que el recorrido de estos tres apartados permite sostener es que las multi/transterritorialidades en resistencia y rebeldía que emergen frente al Colapso comparten una lógica que no es la del Estado ni la del mercado: es la lógica integral de la vida. Habitar la T/tierra desde la no propiedad, construir autonomías —o soberanías otras, como quiere la *Teia dos Povos*— que reduzcan la dependencia del Estado sin abandonar la disputa política, cartografiar emociones y transformar el dolor en dignidad organizada, articular disidencias urbano-rurales sin homogeneizarlas —todo esto constituye, en su conjunto, una potencia *alter*-nativa real y presente que el análisis académico tiene la responsabilidad de nombrar sin reducir—.

La geo-onto-*potentia* no describe solo lo que estas experiencias son: nombra y estimula lo que producen. Producen léxicos —*tierra recuperada*, *lo común*, *re-existencia*, *transterritorialidad*, *el Día después de la Tormenta*— que condensan horizontes de sentido para la vida digna (Porto-Gonçalves, 2015) y que, al circular en un texto académico comprometido, no pierden su raíz sino que amplían su alcance. Producen formas organizativas que niegan morfológicamente la pirámide del Estado (Scott, 2022; Zibechi, 2026). Producen territorios de vida donde la tierra no se posee sino que se cuida, se turna, se siembra para las generaciones que vendrán.

Proponemos que geo-grafiar para el común en tiempos de Colapso implica al menos tres dimensiones articuladas. La primera es la dimensión del *nombrar*: recuperar, construir y defender los léxicos políticos que emergen de las luchas por la T/tierra sin someterlos al lenguaje académico hegemónico. La segunda es la dimensión del *tejer*: potencializar rizomas, enredar y construir micelios o multi-inter-transterritorialidades de resonancia entre experiencias que comparten un horizonte de lo común. Poner, así, en diálogo al EZLN y a la *Teia dos Povos*, al MMDMTYNT y a las comunidades quilombolas de Brasil, a la cosmogonía yanomami y a la cosmovisión tseltal, lo que no significa homogeneizarlos: es geo-grafiar el uni-pluriverso, mostrar que “un mundo donde quepan muchos mundos” (EZLN, 1996) es una descripción de lo que ya existe y re-existe—. La tercera es la dimensión del *cuidar*: asumir que toda construcción de conocimiento comprometido con y convertido en la transformación social tiene una responsabilidad ética con los procesos que nombra. Geo-grafiar para el común no es extractivismo académico disfrazado de solidaridad: es

una práctica que devuelve interpelaciones, que pone a circular el conocimiento e interpelaciones en los mismos espacios de donde surgen angustias, inquietudes, miedos, dolores y esperanzas, y que se pregunta —¿y tú qué?— como condición de cualquier interpretación de la realidad (Gutiérrez Luna, 2024).

¿Es posible jalar, hilar, tratar de entrelazar y dar una cuota de energía al tejido rizomático y al micelio transterritorial de la vida? La pregunta no es retórica: la formulan los pueblos zapatistas, la *Teia dos Povos*, las mujeres del MMDMTYNT y La Enredadera cada vez que deciden actuar desde la confluencia (Santos [Nêgo Bispo], 2023), y no simplemente desde la contradicción, cada vez que priorizan el autosustento sobre la dependencia, cada vez que transforman el dolor-resentimiento en amor político (Gutiérrez Luna, 2024). La respuesta está en curso, en los territorios que hoy re-existen. La Tormenta Sistémica Mundial es real, el Capitaloceno avanza (Moore, 2025), y sin embargo —o precisamente por eso— las semillas de dignidad que estos procesos han sembrado llevan décadas germinando.

Frente a la pregunta de cómo hacer teoría crítica en tiempos de Colapso, este texto propone que la respuesta está en devolver el corazón a la palabra junto con la propuesta de Haesbaert (2026a) de ir tejiendo el *sentipensacer* lo(s) común(es): producir conocimiento que sea, al mismo tiempo, geo-grafía, militancia, responsabilidad y cuidado de la Vida. Tejiendo, confluyendo desde abajo y desde el amor político, las multi/transterritorialidades que le responden a la Tormenta. Respalda el tejido que da sentido y forma a la vida desde las autonomías. Y que el Día después de la Tormenta encuentre, en los territorios que hoy re-existen, las semillas de dignidad que necesita para florecer.

Bibliografía

- Bartholl, T. (2023). *La ciencia como herramienta de lucha. Por una geografía en Movimiento*. Editorial Cartograma
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). ACSUR-La Segovias. Recuperado de: <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Cabnal-2010-Propuesta-de-Pensamiento-Epistemico-Mujeres-Indigenas.pdf>.

- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*. Caja Negra.
- _____. (2025). Entrevista: *El fin del mundo y el principio del mundo que se acaba*. Jotdown. Recuperado de: <https://www.jotdown.es/2025/11/deborah-danowski-eduardo-viveiros-de-castro/> [consultado en marzo de 2026].
- Dardot, P. y Laval, C. (2017). *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. Boitempo.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1995). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Editora 34.
- Dorneles, D. R. (2021). Palabras germinantes: entrevista com Nêgo Bispo. *Identidade*/v. 26, n. 1 y 2. Recuperado de: <http://revistas.est.edu.br/index.php/identidade> [consultado en junio de 2026]
- Dupuy, J.P. (2011). *O tempo das catástrofes: quando o impossível é uma certeza*. Realizações.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). (1996). *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. Enlace Zapatista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/> [consultado en abril de 2026].
- _____. (2015). *El Pensamiento crítico frente a la hidra Capitalista, Tomo I*. Autoedición
- _____. (2023). Vigésima y última parte. Lo común y la no propiedad. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/12/20/vigesima-y-ultima-par-te-el-comun-y-la-no-propiedad/> [consultado en mayo 2026].
- _____. (2023). Novena parte: La Nueva Estructura de la Autonomía Zapatista. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2023/11/12/novena-par-te-la-nueva-estructura-de-la-autonomia-zapatista/> [consultado en mayo del 2026].
- _____. (2026). Un tractor en común y el caso del perico loco. Parte V. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2026/05/30/> [consultado en mayo del 2026].
- Escobar, A. (2015). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones Junetik Conatus/Universidad de la Tierra/CIDECI.
- _____. (2017). *Autonomía y Diseño. La realización de lo comunal*. Ediciones Junetik Conatus/Universidad de la Tierra/CIDECI.

- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: CLACSO
- Ferreira, J. y Felício, E. 2021. *Por terra e território: caminhos da produção dos povos no Brasil*. Teia dos Povos.
- Ferdinand, M. (2022). *Una ecología decolonial*. Siglo XXI.
- García de León, A. (1994). La vuelta del Katún. Chiapas a 20 años del Primer Congreso Indígena. *Revista Chiapas*. <https://chiapas.iiec.unam.mx/No-I-PDF/chileon.pdf>
- Guerrero Arias, P. (2010). *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*. Abya Yala.
- Gutiérrez Luna, D. I. (2017). *Una aproximación a la experiencia territorial zapatista desde la recuperación, reconfiguración y resignificación territorial en Chiapas*. Tesis Doctoral en Estudios Sociales Agrarios. UNC, Argentina.
- _____ (2018). Territorialidades no patriarcales. Aproximaciones antisistémicas desde una iniciativa del Concejo Indígena de Gobierno en México. *REVIISE — Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 11 (11), pp. 121-133.
- _____ (2022a). *Una cuota de energía al tejido de la vida*. Cátedra Jorge Alonso. Universidad de Guadalajara/CLACSO/RETOS.
- _____ (2022b). Respirando Dignidad. Mujeres, Madre tierras, pueblos originarios y organización. *Estudios*, (48), pp. 123-142. Recuperado de: https://libreria.clacso.org/biblioteca_al_faro_zapatista/publicacion.php?p=2745&cb=24
- _____ y Prada, R. (2023). Muchos mundos una revolución. *Debate a Fondo*. <https://kaosenlared.net/debate-a-fondo-muchos-mundos-una-revolucion/>
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. Siglo XXI.
- _____ (2014). *Viver no limite: território e multi/trans territorialidade em tempos de in-segurança e contenção*. Bertrand Brasil.
- _____ (2020). Del Cuerpo-Territorio al Territorio-Cuerpo (De la Tierra): Contribuciones Decoloniales. *Cultura y Representaciones Sociales*, 15 (29) 267-301. <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/811>

- Haesbaert, R. (2021). *Territorio e Descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”*. PosGeo/Universidad Federal Fluminense/CLACSO.
- _____ (2022). A geografia entre conhecimento situado, abordagem decolonial e interseccionalidad. *GEOgraphia*, 24 (53) 1-15. <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2022.v24i53.a55621>
- _____ (2024). “Somos corpo-t/Terra-Territorio”: re-existencia, corporificação e transterritorialidade desde Abya Yala/Afro/Latino-América. En: Haesbaert R., Bartholl T., Silva da Rocha W., Bracellos D. (Orgs.), *Territorios, Re-existencias e Afectos*. Núcleo de Estudos Território e Resistencia na Globalização — 30 anos. Consequência.
- _____ (2026a). Território(s) feito(s) comum(ns): implicações geográficas no sentipensar fazer o(s) comum(ns). En: Ferreira A., Rua J., Lencioni S., Godinho G., Gomes E. (Orgs.), *Espaço, Valor e Desigualdade: Visibilizar o passado, compreender o presente e prefigurar futuros*. Consequência
- _____ (2026b). A Geografia em busca de territórios alternativos. En: Cruz, V. C.; Martins, F. (Orgs.). *Geografias em movimento: territórios e paisagens em transformações no Antropoceno/Capitaloceno*. Consequência
- Houtart, F. (2012). ¿Crisis civilizatoria? En: *La Tendencia. Revista de Análisis Político*, (13) 142-146. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/items/69206e-bf-ob95-497c-b0bc-b43ce674575a>
- Krenak, A. (2022). *Futuro Ancestral*. Companhia das Letras.
- Lander, E. (2012). *Crisis Civilizatoria y geopolítica del saber*. Ediciones Junetik Conatus/Universidad de la Tierra/CIDECI.
- López Austin, A. (2018). *Juego de Tiempos*. Academia Mexicana de Lengua.
- Marcos, S. (2018). “En sus propios términos”: reflexiones para una epistemología decolonial. En: *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo II. Leyva, X. J. Alonso, R, A, Hernández, A. Escobar, A. Kohler.(Orgs). CLACSO.
- Mbembe, A. J. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- Mendes, A. et al. (2022). Prefácio: a Teia dos Povos, uma telha anticolonial. En Lima, B. et al. (orgs.) *Nas águas da resistencia: recontamos nossas histórias*. Cindia Brustolin.
- Millán, M. (2024). *Terricidio*. Sudamericana.
- Moore, J. W. (2025). *La Gran Implosión. Clase, Imperio y crisis climática en el Capitalismo Zombi*. Traficantes de Sueños.

- Porto-Gonçalves, C. W. (2001). *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI.
- _____. (2002). *Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades*. CLACSO.
- _____. (2014a). *La globalización de la naturaleza y la naturaleza de la globalización*. Ediciones Junetik Conatus/Universidad de la Tierra/CIDEI.
- _____. (2016). La lucha por la Tierra. Ruptura metabólica y reapropiación social de la naturaleza. *Polis, Revista Latinoamericana*, 15 (45), pp. 291-316.
- Povinelli, E. (2023). *Geontologías*. Ubu.
- Prada, R. (2014a). *Potencia, existencia y plenitud. El camino de la guerra y el camino de la sabiduría*. <http://horizontesnomadas.blogspot.com/> [Consultado en enero 6 de 2026].
- _____. (2014b). *Potencia social versus geopolítica del sistema-mundo. Narrativas indígenas y moleculares*. <http://horizontesnomadas.blogspot.com/> [Consultado en abril 9 de 2026].
- _____. (2017). *El saqueo de México*. <http://movilizaciongeneral.blogspot.com/2017/01/el-saqueo-de-mexico.html> [Consultado en abril 9 de 2026].
- _____. (2022). *Potencia de la Vida*. Editorial Comuna.
- Quintero Weir, J. A. (2024). Hacer en el pensar y Pensar en el hacer: hacia una Otra ciencia. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 29 (107).
- Quintero Weir, J. A. (2025). *Volver al Nosotros. Horizontes indígenas para sentir-pensar con la tierra*. Plataforma de Autogobierno Socioterritorial y Universidad Autónoma Indígena Wainjirawa.
- _____. (2024). Hacer en el pensar y Pensar en el hacer: hacia una Otra ciencia. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 29 (107).
- _____. (2025). *Volver al Nosotros. Horizontes indígenas para sentir-pensar con la tierra*. Plataforma de Autogobierno Socioterritorial y Universidad Autónoma Indígena Wainjirawa.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos sobre un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rocha, W. S. da. (2024). Por um artesanato teórico-metodológico na Geografia: ofício, oficina e ferramentas de pensamento. En: Haesbaert R., Bartholl T., Silva da Rocha W., Bracellos D. (Orgs.), *Territorios, Re-exis-*

- tencias e Afectos. Núcleo de Estudos Território e Resistencia na Globalização — 30 anos. Consequência..*
- Santos, A. B. 2023. *A terra dá, a terra quer*. Ubu.
- Santos, M. (1994). O retorno do território. En Santos, M. et al. (Orgs.) *Território: Globalização e Fragmentação*. Hucitec y ANPUR.
- Scott, J. C. (2009). *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*. Yale University Press.
- _____ (2022). *Contra el Estado. Una historia de las civilizaciones del Próximo Oriente Antiguo*. Editorial Trotta.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Sheldrake, Merlin. (2021) *Trama da vida: como os fungos constroem o mundo*. Fósforo e Ubu.
- Stengers, I. (2009). *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. La Découverte.
- Taibo, C. (2018). *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Ediciones Junetik Conatus/Universidad de la Tierra/CIDECI.
- Tavares, F. (2024). Teia dos povos, teias da autonomia e dos territórios: tecendo novos léxicos teórico-políticos nas lutas pela T/terra. En: Haesbaert R., Bartholl T., Silva da Rocha W., Bracellos D. (Orgs.), *Territórios, Re-existências e Afectos*. Núcleo de Estudos Território e Resistencia na Globalização — 30 anos. Rio de Janeiro: Consequência
- Ullaa, A. (2021). Repensar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología Política* v. 61.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Editores Katz.
- Wallerstein, I. (2005). *La crisis estructural del capitalismo*. Ediciones Junetik Conatus/Universidad de la Tierra/CIDECI.
- _____ (2007). *Geopolítica y Geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundo*. Editores Káiros.
- Zavaleta Mercado, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. Siglo XXI.
- Zibechi, R. (2026). Descentralización, dispersión y emancipación. En Ferreira A., Rua J., Lencioni S., Godinho G., Gomes E. (Orgs.), *Espaço, Valor e Desigualdade. Visibilizar o passado, compreender o presente e prefigurar futuros*. Consequência