



AVISO LEGAL

Título: *Futuros que están siendo. Investigación creación por los senderos de luchas autónomas y comunitarias en América Latina*

Autores: Ortega Muñoz, Carlos A; Vargas, Carlos Alberto; Cruz Santiago, Fernando; Arai, Norihisa; Urquijo Pineda, Miguel Ángel; Gómez Ramírez, Denisse Rebeca; Badillo Cuevas, Donatto Daniel; Rivero Martínez, Beatriz Nayelly; Correa Ortiz, Hernán; Márquez Bocanegra, Daniel Alejandro; Borges, Nicholas Santiago; Hernández Maldonado, Luz Elena; Makaran, Gaya; Ramos, Fabiola; García Sanabria, Libertad; Espejo, Jenn; Guerrero Pallares, Xóchitl; Cruz Velázquez, Mariela; Aguilera Guillén, Jovan; Linares Sánchez, Malely

Colaboradores del libro: Bajo Tierra Ediciones (editores y diseñadores); Anaya Canseco, Verónica; Ortega Muñoz, Abraham; López Girón, Erandi; Garrido Cruz, Carolina Isabel (ilustradores); Arnaut, María Fernanda (diseñadora)

ISBN: 978-607-30-8448-2

Trabajo realizado con el apoyo del programa UNAM-PAPIIT IN300320

Forma sugerida de citar: Gómez, D. R., Makaran, G., Márquez, D. A., y Ortega, C. A. (coords.). (2023). *Futuros que están siendo. Investigación creación por los senderos de luchas autónomas y comunitarias en América Latina*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Bajo Tierra Ediciones. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 2023 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- > Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- > Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- > No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- > Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Futuros que están siendo

Investigación-creación
por los senderos de luchas
autónomas y comunitarias
en América Latina

Denisse Rebeca Gómez R.
Gaya Makaran
Daniel Alejandro Márquez B.
Carlos A. Ortega Muñoz
Cynthia Salazar Nieves
(coordinadores)



FUTUROS QUE ESTÁN SIENDO

Investigación-creación por los
senderos de luchas autónomas y
comunitarias en América Latina

FUTUROS QUE ESTÁN SIENDO

Investigación-creación por los
senderos de luchas autónomas y
comunitarias en América Latina

Denisse Rebeca Gómez Ramírez

Gaya Makaran

Daniel Alejandro Márquez Bocanegra

Carlos A. Ortega Muñoz

Cynthia Salazar Nieves

(Coordinadores)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
BAJO TIERRA EDICIONES
México, 2023

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Nombres: Gómez Ramírez, Denisse Rebeca, coordinador. | Makaran Kubis, Gaja Joanna, coordinador. | Márquez Bocanegra, Daniel Alejandro, coordinador. | Ortega Muñoz, Carlos A., coordinador. | Salazar Nieves, Cynthia, coordinador.

Título: *Futuros que están siendo. Investigación-creación por los senderos de luchas autónomas y comunitarias en América Latina* / Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Gaja Joanna Makaran Kubis, Daniel Alejandro Márquez Bocanegra, Carlos A. Ortega Muñoz, Cynthia Salazar Nieves (coordinadores).

Descripción: Primera edición. | México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe: Bajo Tierra Ediciones, 2023.

Identificadores: LIBRUNAM | ISBN UNAM 978-607-30-8448-2 | ISBN Bajo Tierra 978-607-69553-0-7

309 pp: 21 cm x 14 cm - Incluye referencias bibliográficas

Corrección de estilo: Bajo Tierra Ediciones

Ilustraciones: Verónica Anaya Canseco, Carlos Abraham Ortega Muñoz, Erandi López Girón, Carolina Isabel Garrido Cruz

Diseño de portada: María Fernanda Arnaut

Autoría del material usado para la portada: Imagen 1: póster de Marian Calle en San Telmo, Buenos Aires, Argentina. Fotografía: Gaya Makaran, julio de 2019. Imagen 2: póster anónimo enfrente del Centro de Artes Gabriela Mistral, estación U. Católica, Santiago de Chile. Fotografía: Gaya Makaran, marzo de 2023.

Diseño de interiores: Bajo Tierra Ediciones

Cuidado de la edición: Bajo Tierra Ediciones

Primera edición: 31 de diciembre de 2023

D.R. © Bajo Tierra A.C.

Av. Universidad 2014, Edif. El Salvador, Ent. B, Int. 8, CP 04350, Oxtopulco Universidad, CDMX bajotierraediciones@gmail.com Facebook: Bajo Tierra Ediciones

D.R. ©Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, CP 04510, Ciudad de México

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Torre II de Humanidades, 8° piso, Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, CP 04510, Ciudad de México.

Esta obra se editó gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (dgapa) de la unam, a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (papiit) que ha permitido desarrollar el proyecto IN 300320 “Autonomía vs. hegemonía. Estado y emancipación social en América Latina, aportes de los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares”.

Impreso en México



Índice

Introducción

- Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Gaya Makaran, Daniel Alejandro Márquez Bocanegra, Carlos A. Ortega Muñoz, Cynthia Salazar Nieves* 10

Lazos y globos

- Carlos A. Ortega Muñoz* 22

Hacer y pensar la comunalidad: una revisión teórica de la forma social y política de las comunidades en el estado de Oaxaca, México

- Carlos Alberto Vargas* 28

Poemas

- Fernando Cruz Santiago* 66

La producción y reproducción del trabajo indígena en la región andina y la Amazonia como un horizonte paralelo a las lógicas capitalistas

- Norihisa Arai y Miguel Ángel Urquijo Pineda* 68

La praxis instituyente entre los yurakaré de la Amazonía cochabambina, Bolivia

- Denisse Rebeca Gómez Ramírez en colaboración con los yurakaré de Nueva Galilea y de Trinidadito* 92

De cómo vencer sin tener la razón

- Carlos A. Ortega Muñoz* 117

Memorias insurgentes: contramiradas a los radios de afectación por el aeropuerto de Santa Lucía

- Donatto Daniel Badillo Cuevas, Beatriz Nayelly Rivero Martínez y Hernán Correa Ortiz* 124

Poemas

Fernando Cruz Santiago 151

Autonomía y antirracismo en la lucha de la Asamblea de Resistencia de Amilcingo, Morelos

Daniel Alejandro Márquez Bocanegra y Nicholas Santiago Borges 154

Megaproyectos y resistencia. El caso del Bala-Chepete, Bolivia. Videorreportaje

Luz Elena Hernández Maldonado 193

Poemas

Fernando Cruz Santiago 202

Politizar el cuerpo: feminismo autónomo en América Latina leído desde las calles

Gaya Makaran y Fabiola Ramos 205

Dos apuestas por otros mundos posibles: La Morada y La Gozadera. Fotorreportaje

Libertad García Sanabria y Jenn Espejo 238

Rescatar las experiencias de autoorganización comunitaria ante la violencia hacia las mujeres

Xóchitl Guerrero Pallares, Mariela Cruz Velázquez y Alexis Jovan Aguilera Guillén 269

Mujeres p'urhépechas, guardianas de la memoria y del cuerpo-territorio. Fotorreportaje

Malely Linares Sánchez y Fogata Kejtsitani Mujeres por la Memoria de Cherán 285

Poemas

Fernando Cruz Santiago 299

Epílogo

Mis buenas noches, tus buenos días

Carlos A. Ortega Muñoz 300



Fuente : grafiti en una de las calles de Valparaíso, Chile, foto tomada el 17 de marzo de 2023. Autora de la foto: Gaya Makaran.

Introducción

Denisse Rebeca Gómez Ramírez

Gaya Makaran

Daniel Alejandro Márquez Bocanegra

Carlos A. Ortega Muñoz

Cynthia Salazar Nieves

¿Cómo escribir una introducción entre cinco? Cinco personas diversas, cada una con su propio estilo y su propia mirada, unidas por el mandato de confianza que se les ha dado al designarlas para esta tarea. Más aún, ¿cómo escribir una introducción que exprese el variopinto pensar de quienes han participado en este tomo, sin suplantar ni imponer interpretaciones erradas? En realidad, estas preguntas nos remiten a cómo imaginar y crear lo común. ¿Cómo organizar nuestro trabajo colectivo y relacionarnos desde la autonomía de cada uno en un ser y estar colectivo? ¿Por qué preguntar?

Si bien el presente libro electrónico e interactivo es resultado del Proyecto papiit *Autonomía vs. Hegemonía. Estado latinoamericano y emancipación social desde los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares* (2020-2022), también se enraíza en un caminar común de más de 10 años en el marco de tantos

otros proyectos colectivos. Llamadas por la convicción de que es posible “un mundo donde quepan muchos mundos”, las personas que formamos parte del Proyecto hemos logrado construir un espacio que ha rebasado los formatos meramente académicos, conformándonos en colectivo, aunque de manera dispersa y dinámica en nuestros tiempos, geografías y tramas vitales, un colectivo que no sólo produzca “conocimiento científico ” al estudiar a los “sujetos en lucha”, sino que también se interpele a sí mismo como sujeto, a partir de la asociación y participación con quienes están construyendo un mundo otro. Por eso preguntamos, nos preguntamos, ¿cómo aplicar en nuestro quehacer académico las enseñanzas que los procesos de luchas sociales nos han ofrecido sobre lo común y lo colectivo? En el proceso de respondernos esta pregunta, nos dimos cuenta de la importancia de cuestionar las formas hegemónicas de la misma academia.

De ahí, proyectamos el presente libro como un ejercicio de nuestra pluralidad en cuanto a las formas, los estilos y los contenidos, que no fuera solamente un listado de los tradicionales artículos académicos, sino un tejido que expresara nuestra experiencia personal y colectiva con la investigación, la imaginación y la creatividad. En ese sentido, convocamos a la elaboración de textos que permitieran otras maneras de expresión y de acercamiento a las luchas autónomas y comunitarias que trabajamos en colectivo como Proyecto y Seminario. Por lo anterior, el presente libro se compone de artículos académicos que, además, incorporan el material de campo y el testimonio; también lo integran fotos y videoreportajes, ensayos visuales, poesía y narrativa que, en conjunto, se entrelazan entre sí y se complementan con los efectos gráficos de nuestros archivos fotográficos personales. Nuestra intención ha sido fomentar la libertad de experimentar metodologías alternativas que implícitamente cuestionen la separación entre disciplinas, entre los/las que investigan y los/las investigadas, entre la descripción y la creación, entre la científico ad y el compromiso político, entre el pensar objetivo y el sentir desde nuestras cotidianidades.

Quisimos trenzar diversos tipos de discursos, el textual y el visual, la prosa y la lírica, para dar cuenta de las subjetividades que recorren nuestras investigaciones, todo un universo de hallazgos que normalmente no tienen cabida en la producción científica tradicional. Además, impulsamos las coautorías, por encima de los trabajos individuales, para fomentar el trabajo colaborativo, descubrir y desarrollar vínculos investigativos entre nosotros como colectivo y con quienes nos han dado la oportunidad de adentrarnos en sus procesos de resistencia y construcción autonómica, de tal suerte que el cruce fecundo entre miradas propicie la construcción de perspectivas conjuntas entre “el campo” y la “investigación”.

Porque estamos convencidos de que el mundo se vive, se piensa, se sueña y se imagina de múltiples formas. Si nos propusiéramos contabilizar cuántas veces soñamos el mundo de una forma diferente, nos sorprendería darnos cuenta de la frecuencia con que lo hacemos y, más aún, de los recursos o herramientas con que nos auxiliamos para imaginar, construir y anunciar “lo posible”. Al hacer uso de múltiples formas narrativas, podemos discurrir, por ejemplo, sobre cómo la poesía nos acompaña y permite registrar, desde nuestra vivencia individual, una memoria colectiva que nos moviliza o articula, convirtiéndose en el espacio en que nos preguntamos y esbozamos las posibilidades de la cotidianidad. Así como los primeros registros musicales se remiten al latido del corazón cuando nos encontramos en el vientre de nuestra madre, la poesía nos invita a destinarla como nuestro recurso primigenio para romper la indiferencia y el silencio.

De igual forma, en la fotografía podemos hallar instantes detenidos a través del tiempo, de nuestro paso por éste, hacerle frente a la conformación de temporalidades lineales que nos dicen que el pasado ha pasado siempre, nunca volveremos, sólo existe el presente y un continuo incierto. Pero, a su vez, son fragmentos de memoria viva, un recordatorio de que somos la suma de nuestras historias. Las imágenes son alusiones visuales

de nuestra presencia, fragmentadas por nuestras subjetividades, sí, pero complementarias al registro de esa contabilización de un mundo otro como los relatos.

Los relatos, en narración oral o escrita, tienen la intención de contar algunos aspectos de determinados sucesos, no el resumen de una vida. Les oyentes y/o lectores asisten a esa especie de aventura y juego; lo (re)viven con quienes lo cuentan y (re)interpretan acorde a sus momentos presentes y con la imaginación-creatividad que les conforma como individuos-colectividades, algunas veces sin causar ruido, otras, revoloteando mentes para seguir construyendo, una vez y otra vez, junto con otras esa realidad.

Estas reflexi nes nos llevaron a proponer un libro interactivo que abandona el formato tradicional de papel y sacrifi a el innegable placer de leer un libro físico que pesa y que huele, por explorar nuevas posibilidades de interacción que tanto ya acostumbramos habitando en el mundo cada vez más virtualizado. De esta manera, el presente libro es enteramente digital e interactivo, lo que permite, además de una circulación ilimitada por la materialidad y su disponibilidad física, una interrelación con numerosos recursos virtuales que abundan en la red para complementar la comprensión de los fenómenos tratados.

Uno de los objetivos de este libro colectivo contempla retomar cómo desde hace tiempo se están expresando la imaginación y la creatividad desde los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares con sus prácticas como parte de los horizontes emancipatorios latinoamericanos. A su vez, tiene la característica de ser un tomo que no se divide en partes ni subsecciones debido a nuestra reflexi n sobre el carácter de las luchas y resistencias en defensa de la vida, que no se dividen ni separan en, sino que se entretejen. Así, quienes participamos en las siguientes páginas, compartimos y entrelazamos nuestros pensamientos, vivencias y sentires a través de letras, imágenes y sonidos que se van moldeando sin jerarquizar las formas en las que los estamos presentando a ustedes como lectores.

Como podrán advertir con la revisión del libro en su conjunto, los trabajos que lo conforman están articulados por inquietudes en común de quienes integramos el Proyecto de Investigación y el Seminario, como son la autonomía, la comunidad, el trabajo colectivo, atravesadas, todas ellas, por las luchas antiestatales, anticapitalistas, anticoloniales y antipatriarcales. De ahí, al mismo tiempo que nos caracteriza la pluralidad de visiones y puntos de partida teóricos e ideológicos que se niegan a ser unificados en un solo corpus, hemos logrado hacerlos confluir en un horizonte común que supone visibilizar y compartir con los procesos de lucha por y en la autonomía a lo largo de América Latina y el Caribe. Sabemos que estos procesos transcurren por innumerables veredas, vinculados inseparablemente con la creación de lo común en el marco de las diversas comunidades, tanto las tradicionales como las emergentes, movilizadas en defensa de la reproducción de la vida más allá y en contra del Estado y del capital.

De ahí, la autonomía como práctica y como concepto nos ha convocado a quienes hemos formado parte de este caminar. La fuerte presencia que ha adquirido en las últimas décadas en América Latina y el Caribe, encabezando demandas de pueblos indígenas, luchas populares y antirracistas, los feminismos, foros de discusión y debates académicos donde colisionan visiones de mundo, ha despertado el interés y compromiso de quienes, a partir del estudio y acompañamiento de estos procesos, nos hemos convencido de que el horizonte autonómico se configura como una vía de posibilidad emancipatoria. No se trataría, sin embargo, de un horizonte que se vislumbra a lo lejos, utópicamente inalcanzable, sino de un camino que se está haciendo al paso, un *futuro que está siendo*.

El horizonte autonómico al que nos referimos no está trazado por una sola vía; de hecho, con el acompañamiento y estudio de diversos procesos autonómicos se hace notorio que la autonomía como demanda y como práctica concreta asume diferentes y dinámicas formas. Las personas que tengan este volumen en sus

manos o, mejor dicho, en sus pantallas, podrán acercarse, a través de los diferentes casos aquí abordados a esta pluralidad de la autonomía, marcada por la tensión entre lo sistémico y lo utópico. Aun así, lo que nos proponemos como colectivo en este libro es destacar el potencial antisistémico de la autonomía como concepto y como práctica que, más allá de sus definiciones legalistas, se constituye en una categoría profundamente cuestionadora de las formas estatales, capitalistas y patriarcales, en la medida en que la dominación, la explotación, el despojo y otras violencias son sistemáticamente perpetrados desde ahí. Es así como los movimientos autonómicos cuestionan la efectividad, universalidad y omnipresencia del sistema dominante, no sólo de manera enunciativa, sino también desde la praxis.

De ahí, planteamos que la autonomía en su sentido antisistémico implica un doble movimiento: por un lado, cuestiona y deconstruye los imaginarios dados por los aparatos dominantes que reproducen la heteronomía y, por el otro, organiza y (re)construye otras formas de sociabilidad, sujetidad y subjetividad que toman distancia de las hegemónicas por medio del trabajo colectivo, la autoorganización, el autogobierno, la autogestión y la autodefensa, por mencionar algunos.

Cuando acercamos la mirada a las autonomías latinoamericanas, observamos una condición de posibilidad común en ellas: la comunidad. Para muchos de los pueblos indígenas en América Latina y el Caribe, la comunidad se configura por la familia grande, en donde la organización interna se fortalece por la praxis instituyente que establecen los comuneros al interior del territorio que habitan, bajo un orden social representado por creencias, fiestas, tradiciones, lengua, cosmogonía; en conjunto con el trabajo en común que desarrollan en colectivo para el beneficio y el disfrute de todos, que en palabras de los pueblos zapotecos y mixes representaría la *comunalidad*, vivir en común. Con una política de lo común nos referimos al autogobierno, a la posibilidad que tienen los seres humanos de organizarse en comunidad, de

ejercer formas democráticas inclusivas, manifestadas en expresiones participativas y colaborativas en un contexto comunal.

La comunidad representa un espacio físico, simbólico, cultural, identitario, familiar, grupal, que no necesariamente se encuentra delineado por fronteras étnicas, también se sitúa en medios urbanos bajo la forma de diferentes colectivos. Dentro de una concepción más amplia, la comunidad es la creación de un mundo propio, un lugar donde se comparten luchas, sentimientos, vivencias, experiencias, deseos, añoranzas, apoyo mutuo y resistencias con un objetivo en común: vivir-existir-respirar más allá de las imposiciones heterónomas de un mundo capitalista y estadólatra.

Como potencias creadoras, la autonomía y la comunidad dibujan caminos emancipatorios que conducen a senderos diversos y posibles dentro del imaginario social, conciben la memoria histórica como parte de las disputas que se libran y recuerdan para afianzar las luchas contra el expolio extractivista y colonizador del aparato estatal. Estos combates se liberan en común-comunidad y en un territorio representativo para quienes encaran como agentes de cambio las múltiples batallas inherentes a la reproducción de la vida, mediante relaciones sociales dinámicas que gravitan en torno a una concepción elástica del territorio situado entre dos esferas, una material y la otra simbólica; la primera es delineada por el espacio que ocupa la comunidad creada o imaginada y la segunda con el soporte identitario. En este sentido, en los trabajos que se presentan encontrarán una gama de interpretaciones de lo que signifi a disputar el territorio, comenzando por el cuerpo como centro de expresión política, enunciación, interpelación y denuncia ante la heteronormatividad, que intenta romper con las relaciones de poder en las que se encuentra inserto.

Nuestro sendero de investigación-creación empieza en la milpa mesoamericana, la *aynuqa* andina y el chaco amazónico, donde la tierra nos invita al trabajo en común. Tanto el texto de Carlos Alberto Vargas, dedicado a la *comunalidad* oaxaqueña,

como el aporte de Norihisa Arai y Miguel Ángel Urquijo Pineda, que nos acerca a la producción y reproducción del trabajo indígena en los Andes y la Amazonía, igual que la investigación participativa de Denisse Rebeca Gómez Ramírez en colaboración con las comunidades yurakaré de las tierras bajas bolivianas, nos llaman poderosamente la atención sobre el trabajo comunitario como la base de la reproducción de la vida con autonomía frente al Estado y el capital. El *tequio*, el *ayni* y la *minka*, la reciprocidad de ayuda mutua y de las economías del don entrelazan las diferentes dimensiones de la cotidianidad, desde el sostenimiento material de la comunidad, los cuidados de sus miembros hasta la espiritualidad de compartición expresada en las fiestas. De ahí, el trabajo comunal, a diferencia del trabajo enajenado impuesto por el capitalismo, es fuente de autogestión y autonomía alimentaria, cuestión medular que permite dotar de materialidad y soporte a los proyectos políticos comunitarios que deciden tomar distancia de las dádivas estatales, además de permitirles sobrellevar coyunturas difíciles, como lo ha sido la pandemia de Covid-19.

Nuestro trabajo en común, donde producimos y compartimos, además del sustento material de la vida y de su alegría de ser vivida, hace caminar nuestra autonomía siempre inestable y amenazada por los planes de expansión del capital, donde el Estado juega el papel de facilitador y catalizador del despojo. Como lo muestran las investigaciones enraizadas directamente en las resistencias comunitarias de Donatto Daniel Badillo Cuevas, Beatriz Nayelly Rivero Martínez y Hernán Correa Ortiz sobre el caso de la resistencia contra el aeropuerto de Santa Lucía en el Estado de México; de Daniel Alejandro Márquez Bocanegra y Nicholas Santiago Borges con la Asamblea de Resistencia de Amilcingo contra el Proyecto Integral Morelos (pim), o de Luz Elena Hernández Maldonado con su videorreportaje sobre la lucha de pueblos amazónicos de Bolivia en contra del megaproyecto hidroeléctrico El Bala-Chepete. Estos tres casos, no escogidos al azar, sino profundamente vinculados con nuestra trayectoria

colectiva de afecto y compromiso, demuestran claramente que los gobiernos llamados “progresistas” o “de izquierda” de ninguna manera suponen un freno para la carrera extractivista y desarrollista que amenaza a los territorios y las formas de vida comunitarias; por el contrario, no sólo continúan con los proyectos neoliberales, sino que los llevan a cabo con más efectividad y empeño.

Los autores destacan en este sentido los mecanismos sistémicos del racismo ambiental, la violencia, la criminalización o cooptación de las poblaciones afectadas, fenómenos que amenazan con romper el tejido comunitario e imposibilitar la reproducción de vida autónoma. De ahí, la organización autónoma dentro de las comunidades ha sido clave para defender los territorios contra el despojo y devastación operados en el contexto de los megaproyectos. Construir una reflexión en torno a los cruces entre la lucha antirracista, la autonomía, la comunidad y el trabajo en común, a la reparación del tejido social y de nuestra relación con la naturaleza, nos permite pensar en relaciones y procesos de descolonización contra los marcos de opresión histórica gestados desde un Estado racista, como el que prevalece en América Latina y el Caribe.

El sendero se estrecha a veces, se corta, pero reaparece en este caminar colectivo autónomo constantemente agredido. Volvemos la mirada hacia la comunidad, tanto la tradicional como la reciente y de espontánea creación. Las pisadas esta vez son de mujeres o personas que así eligen llamarse en este momento del recorrido; se mezclan en el sendero con las otras, no se separan de los temas ya descritos, sin embargo, pensamos que hay que mirarlas más de cerca para entender su crucial importancia en las luchas comunitarias y autónomas. ¿Cómo entender el feminismo y la lucha de las mujeres desde la autonomía? ¿Cómo se crea una comunidad antipatriarcal? Las autoras Gaya Makaran y Fabiola Ramos proponen la utilización del término “feminismos autónomos” para dar cuenta de las expresiones de lucha y organización dentro del

feminismo que rompen con sus versiones acomodadas en el sistema y buscan formas transgresoras de organización y de lucha, donde la denuncia antipatriarcal se une a la acción anticapitalista, antiestatal y anticolonial. El arte callejero que politiza la estética, junto con la experiencia de construcción de espacios feministas autónomos como La Gozadera en México y La Morada en Colombia, compartidas en un fotorreportaje por Libertad García Sanabria y Jenn Espejo, nos muestran la importancia de la creatividad y la búsqueda de la expresión propia en la construcción de la autonomía. Estar en común es crear juntas espacios, cuerpos, lenguajes y vínculos rebeldes que permiten experimentar sociabilidades alternativas y reinventarnos frente a las formas de ser y estar construidas por el patriarcado.

La lucha de las mujeres contra la violencia sistémica y directa que las rodea exige desbordar los límites de la mera protesta y construir mecanismos comunitarios de prevención y justicia que nos permitan reforzar nuestra autonomía en esta materia frente al Estado corrupto y cómplice, como lo explican en su ensayo Xóchitl Guerrero, Mariela Cruz y Alexis Jovan. De ahí, estos procesos implican construir, plantear y promover otras formas de sociabilidad, algunas basadas en la autoorganización colectiva, comunitaria y solidaria que han ofrecido a las mujeres condiciones de posibilidad para acceder a una vida sin violencia machista. El regreso a la comunidad significa, como lo muestran en su fotorreportaje testimonial Malely Linares Sánchez y Fogata Kejtsitani Mujeres por la Memoria de Cherán, que las mujeres tomen las riendas de los destinos, tanto propios como colectivos. Su participación en la vida en común, además de indispensable para la reproducción de la comunidad, empieza a afianzar su protagonismo político como defensoras y guardianas del *cuerpo-territorio* y sus memorias sociales tejidas entre generaciones.

En nuestro senderear nos acompañan los relatos de Carlos Ortega Muñoz y la poesía de Fernando Cruz Santiago que, como los pájaros que cantan en el camino, tienen un mensaje

para nosotros, unos nos ponen en alerta, otros traen recuerdos, todos nos inspiran a imaginar. Los tres relatos son un conjunto que se entreteje con los contenidos de los demás trabajos, despertando curiosidad por hacer formas otras y otras formas de relaciones sociales para (re)producir la vida y construir en común futuros con horizontes emancipatorios. Se refiere a aquello que puede llegar a *ser*, existir, suceder, hacer(se) o accionar(se). En un contexto de dominación que busca la sumisión total de otras formas de vida ante el capital, se hacen presentes diversos modos de organización, lucha y resistencia.

Así, en “Lazos y globos”, un monólogo interno frenético, se reflexiona sobre las prácticas de solidaridad y apoyo mutuo para intentar construir otras relaciones sociales que se conviertan en soportes, *globos* que nos permiten flotar en el océano inmenso de la vida. El relato realista de tipo histórico “De cómo vencer sin tener la razón”, por su parte, nos pregunta ¿qué pueden hacer aquellos pueblos que no han sido considerados como humanos, los “sin razón”, ante los contextos coloniales en los cuales (re)producen la vida? Nos lleva a la acción directa anti/contra colonial, donde la estrategia de los oprimidos y explotados es no olvidar y aprender a vencer sin tener la razón de generaciones que nos antecedieron como una de las posibilidades para seguir en nuestra presente rebeldía. El último de los relatos que cierra nuestro tomo a modo de epílogo, “Mis buenas noches, tus buenos días”, nos lleva a la convergencia de temporalidades (pasado-presente-futuro) a partir de un diálogo entre dos personajes que intercambian sentipensares para seguir viviendo en resistencia: uno hablando desde el futuro de su noche y el otro desde el presente de su mañana que ya es el pasado para el primero. ¿El futuro y el pasado pueden converger en un presente? y, por lo tanto, ¿se puede interferir en ese pasado que “ya pasó” y en el futuro que “está siendo” pero les otros no lo están viviendo todavía?

Al imaginar concebimos representaciones mentales, escenarios no realizados, pero no irrealizables, dado que tenemos el

anhelo de que ocurrirán o se lograrán. La imaginación nos facilita pensar más allá de los confines de nuestra situación inmediata, desde un hoy que será mañana. En nuestra cabeza “todo es posible”, lo que significa que ésta opera con todos los elementos del mundo que conocemos, percibimos y vivimos, por lo tanto, la fantasía proyectada al manifestarse desde nuestros adentros tiene probabilidades de concretarse a través del proceso creativo propuesto para ello. La creatividad nos permite llevar a cabo lo imaginado y puesto en acción por las individualidades y colectividades en nuestra realidad compartida, no sólo de ahora sino de otros tiempos que, a veces, por las limitaciones del momento en que se vive parecieran no lograrse y tampoco detenerse, simplemente no acaban de ser.

De esta manera les invitamos a senderear estos *futuros que están siendo*, aquellos que ya han existido y los que se intuyen en un ahora incierto a partir de procesos y experiencias emancipatorias concretas, pasadas y actuales. Confluyen desde diferentes tiempos y direcciones en un esfuerzo común para que el mañana no sea como hoy está siendo, una posibilidad entre las posibilidades. Ustedes, desde sus espacios y a cualquier hora, acompáñennos y a todos quienes han imaginado, creado y siguen apostando por los *futuros que están siendo*, no sólo para un nosotros actual, sino para quienes, tal vez, ya no conoceremos, pero sabrán que existimos, que no fuimos pocos/as y que lo intentamos de muchas formas y formas otras. Sigán imaginando.

Lazos y globos

*Carlos A. Ortega Muñoz*¹

Me gusta la soledad. ¿Me gusta la soledad o simplemente disfruto los momentos para estar solo? ¿Me siento solo? Al estar como estoy ahora, en mi lugar silencioso, puedo contemplar que la casa con ahuejote ya no está ahí, percibo el aroma del eucalipto, pero no del alcanfor, y ya llevo tres o cuatro calles caminando; además, escucho cómo el bullicio de la urgencia citadina impide que se disperse el canto del pájaro cenizote y este viento que me traspasa me hace sospechar que se está llevando algo de mí para traerme otra cosa, diferente, espero. Una vuelta, dos calles más. ¡Uff!, debo parar, mejor me siento, tengo hambre, debe ser ese supuesto síndrome de pensamiento acelerado. He llegado a este embarcadero

¹ Andarín. De un sentir latinoamericanista cuyos horizontes emancipatorios se encuentran en los ecos del tiempo y los futuros que están siendo; en geografías poco conocidas y rutas sin caminar. Relatos escuchados y compartidos; prácticas, experiencias vividas y los -n o- espacios en construcción permanente. Contacto: carlosom132@gmail.com

colorido por el que transitan muchas individualidades cada día, acompañadas, pero ¿realmente lo estarán? o ¿serán delirios compartidos y permanecen solitarias? ¿Desoladas? Atrapadas en sus convivencias burbuja, ¿cómo se sentirán? En fin, creo que no era apetito, sólo la necesidad de querer estar en este sitio. Uno, dos, cinco minutos... volví a disiparme con el tiempo. Inhalar. Exhalar. Es apacible ver desde aquí ese horizonte que es mío, en este rato; sin duda habrá otros horizontes, porque somos cúmulos abiertos en múltiples momentos y este instante que para mí es placentero pudiera no serlo para muchas personas, pero, al disfrutarlo me doy cuenta de que otras no lo están viviendo, no piensan en vivirlo ni lo vivirán, ¿por qué?, ¿será que no quieren hacerlo o no pueden vivirlo porque creen que su existencia es injusta y no porque quienes nos dominan han hecho de nuestro estar en vida una injusticia? Me molesta e inquieta esta situación, la nuestra, aunque no les conozca; por ello me pregunto acerca de todo lo que ignoro de ustedes, por ejemplo, de sus horizontes, ¿cuáles son? Por lo regular, éstos nos hablan, respecto a las miradas y sus distancias, de cómo vemos dependiendo de donde nos situamos junto con nuestras geografías; entonces, ser predominantemente ópticos nos remite a preguntar ¿qué mirada tomamos cuando vemos? ¿La etnocéntrica?, ¿la individualista?, ¿la comunitaria?, ¿la de mujer?, ¿la de la masculinidad?, ¿la sistémica?, ¿la de la humanidad alienada?, ¿la opresora o libertaria?, ¿la de insuficiencia pero que existen? o ¿la de las resistencias que luchan por un mundo otro o mejor? Preguntar, elegir y decidir destinos, porque en el tiempo que no puede ser de inmediatez, esos horizontes traen consigo crisis, miedos, caos, indiferencias y fracasos. ¡Qué pesadez! ¿Cómo resolverlos? No existe una fórmula generalizada; cada persona, y cada persona con otra persona, así como cada proyecto, ese conjunto de personas que buscan sus emancipaciones son indefinibles, pero se pueden trazar con sus participantes. Hablan, me hablan cuando encuentro sus ecos del tiempo. Debo respirar, podría ser diferente. Me es complicado pensar desde la

individualidad. ¡Ya sé! Voy a jugar. Será más sencillo visualizarme con otro fulanito, menganita, zutano o múltiples de éstos para mostrar nuestras diferencias. Empezaré charlando de algo trans-ver-sal, como *no oprimir ni ser oprimidos* o algo parecido, pero ¿estoy realmente solo o éste es mi momento para estar en soledad? Cuando imagino que la vida podría ser diferente, no sólo son palabras ni quisiera que sólo fueran letras si llego a escribirlas o mi voz a transmitir las a través del celular o algún otro aparato digital ahora que no te veo, sino el entendimiento de que tú, a quien me estoy imaginando, y yo como relación social somos el pasado transfigurado en un presente que parece dirigirse a esos horizontes que pudiéramos mencionar. ¡Qué ocurrencia! Ahora que he fantaseado compartir una propuesta y respuesta contigo, sentires y pensares desde otras geografías, toca que intercambiamos palabras y escucha, es mi turno, enfatizando que esto no es unilateral sino una posibilidad de coincidencia. ¿Me escucharás? Eso te preguntaría y es que no sé cómo decirlo o a qué me refie o con ello. Si existes más allá de este lugar silencioso, te voy a hacer la invitación de concedernos una metamorfosis: el *lazo* y el *globo*. El lazo es el simbolismo que me gustaría consolidar contigo al igual que con muchas otras personas hasta este instante de mi respirar, las prácticas de solidaridad y apoyo mutuo desde nuestros territorios. La solidaridad no de “a veces” ni de “siempre” ni de “nunca”. A lo mejor, la de “una vez” y la de “otra vez” que le imposibilitan al *nunca* y *siempre* consolidarse, pero, *otra vez* no existe sin *una vez*, ¿no crees? o, ¿a veces crees? y en lo que crees, aunque de otras formas, yo también creo, con las mías y eso nos aproxima, pero jamás nos posiciona arriba o abajo, nos deja claro que vemos con miradas semejantes pero diferenciadas por esos espacios que atraviesan nuestras vidas vividas, que, sabiendo las latitudes que nos separen o aquello que imposibilite sentirnos cerca, nos recuerde que los lazos que construyamos son una incitación a que a lo lejos no tan lejos también se entretejan cercanías. ¿Cómo *estar* sin *estar*? Desde nuestras orillas, por el momento, los lazos que

propongo deben ser bien largos, porque de esta forma nos permiten seguir amarrando la balsa que es la vida, la que transcurre por la infinita del ser humano, los océanos, que parecen un horizonte, los horizontes o el mundo o los mundos otros, que, a mi pesar, aceptemos, éstos no son apacibles, sus aguas no serán tranquilas todo el tiempo para navegar ni se podrán controlar los trayectos y es que ¿qué proyecto de navegación es sencillo? Ninguno y menos si lo hacemos cuando nos sentimos en soledad. ¿Me siento solo? Nuestras balsas, *la balsa*, en ciertas ocasiones podría casi romperse, separarse, voltearse o peor, hundirse. Ellos, los que no se dejan ver, quieren que toquemos fondo, que no salgamos más, que el hundimiento sea *siempre* o que ya *nunca* haya balsas siquiera, pero, si a esa embarcación aparte de lazos le agregamos globos, saldremos a flote sin importar si quiero ir por estos



Fuente: Carolina Garrido (2023).

canales o si tú decides irte por aquellos ríos, lagos y mares para converger después en los océanos. ¡Lazos y globos seremos! ¿Será posible? ¿Podríamos transmutar? ¡Qué extravagancia! ¿Verdad? Te invito. Me gustaría que te conviertas en globo, cualquier color, cualquier tamaño, ¿figura? la que quieras *ser* con creatividad. Una que seguro permita flotar cuando crees que la balsa, el mundo compartido se hunde contigo. Yo también puedo ser uno de los múltiples globos que mantenemos en nuestras distancias y días, esos que nos hacen considerar que existen los horizontes sobre el perpetuo presente y susurran que las experiencias pasadas no nos determinen hoy ni mañana. Presiento que, siendo globos para la embarcación del otro, disminuye la posibilidad de los naufragios, porque si pensamos en que otro mundo es posible, en hacerlo todo de nuevo, una vez y otra vez, incluso las relaciones sociales, los lazos y los globos podrían ayudarnos a idear cómo construirlo de maneras otras. Intentemos, salgamos de mi lugar silencioso y confíes en ello, los mundos otros. No de dos sino donde dos compartan con otras personas más y más sin importar la geografía, pero sabiendo que estando tú en el mío o yo en el tuyo como recordatorio, existe esa posibilidad, las utopías, sí, los no lugares en construcción permanente en donde evitáramos cuestionar si alguien pone más esmero, erradicar la competencia y aceptarnos así sin exigencias, sorpresas o alejamientos porque no hay pedimentos. Errores, descubrimientos, aprendizajes y construcciones conjuntas, sí, en acompañamiento. Mejor me levanto, debo seguir, seguir, seguir... o decidir si repetir el recorrido. ¿Y si regreso lentamente sobre los pasos que di para girar en otra calle, girar diferente para descubrir a dónde llego? ¿Será curiosidad? Es la rebeldía de explorar en espiral.



Fuente: grafiti en una de las calles de Cochabamba, Bolivia, foto tomada el 24 de abril de 2017. Autora de la foto: Gaya Makaran.

Hacer y pensar la comunalidad: una revisión teórica de la forma social y política de las comunidades en el estado de Oaxaca, México

Carlos Alberto Vargas¹

La teoría sólo es propiamente teoría cuando sirve a la praxis. La teoría que se basta a sí misma es mala teoría. Por otra parte, es también mala teoría cuando existe sólo para producir algo.

Theodor Adorno y Max Horkheimer, 2010.

Introducción

El presente trabajo propone una relectura del concepto de *comunalidad*, el cual describe la vida de las comunidades indígenas del estado de Oaxaca, México. El objetivo es mostrar que la comunalidad puede pensarse como una categoría o teoría capaz de explicar la realidad social desde marcos mesosociales y microsociales. Por tal motivo, comenzamos presentando una definición del concepto de comunalidad, a fin de dar cuenta de cómo las teorías universalistas pueden encontrar una base para aterrizar sus planteamientos en la realidad concreta y particular de las

¹ Maestro en Sociología y doctorante en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México (Ibero CDMX). La investigación que permitió escribir este capítulo se realizó entre agosto de 2019 y julio de 2022, y fue complementada con las reflexiones colectivas del Proyecto papiit in 300320 del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (ci al c) de la Universidad Nacional Autónoma de México (unam). Correo: carlos.exkatsm@gmail.com.

comunidades oaxaqueñas. De esta manera, en la primera parte, de corte más teórico, se establece una vinculación entre el marxismo abierto, el anarquismo, las bases teóricas de la comunalidad y el pluralismo jurídico en su lucha contra el capitalismo y el Estado-nación.

En la segunda parte se desarrollan los elementos concretos que integran la comunalidad, para mostrar su constitución social y política a través del *trabajo comunal*. A manera de aproximación a su dinamismo, se presenta un acercamiento a la fie ta comunitaria desde referencias visuales. La relectura del concepto de comunalidad hace posible comprender las claves históricas, políticas y prácticas que se dinamizan a su interior. Ello abre la posibilidad de desarrollar nuevas discusiones, alejadas de esencialismos identitario-culturales, sobre otras formas de hacer política y de tejer relaciones sociales.

Sobre la comunalidad

El concepto de *comunalidad* intenta dar cuenta de la vida de las comunidades originarias o indígenas² del estado de Oaxaca. En este trabajo defini os la *comunalidad* como: *una forma social y política histórica que organiza territorios a través de relaciones sociales, prácticas colectivas y el hacer gobierno basado en el trabajo comunal y formas assemblearias de toma de decisiones que generan autonomía*. Presentamos esta definición conceptual como síntesis de una serie de definiciones, argumentaciones y esquemas de pensamiento que han tratado de recoger las prácticas de las comunidades del estado de Oaxaca. A la vez, se establece un vínculo

² En este texto se usará la noción de lo “indígena” según la defi e Gladys Tzul Tzul: “lo indígena como política que produce estrategia, obliga a abandonar una interpretación de la política indígena rodeada de mistifi ación, tradición, uso y costumbre, y colocarlo en los códigos de una serie de cálculos para mantener, regular y defender la riqueza concreta que es lo que hace posible que la vida fluya. Otra forma de racionalidad política” (2018: 50).

con otros elementos teóricos que permiten darle mayor solidez. Pero ¿cuál es el camino a seguir para lograr tal síntesis?

El concepto de comunalidad fue creado por Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna, ambos pertenecientes a culturas originarias de Oaxaca: la *ayuuuk* y la *binnizá*. Cabe señalar que no sólo refiere a una especificidad lingüística, sino también a un espacio físico y simbólico desde el que se define, produce y reproduce una forma social diferente de la forma hegemónica basada en la totalidad del Estado nación y el capital. Para sustentar la afirmación anterior exponemos los siguientes datos: el estado de Oaxaca está conformado por 470 municipios, de los cuales 417 se rigen por Sistemas Normativos Internos (Martínez, 2020). Esto significa más de 88% del territorio oaxaqueño está organizado bajo una forma de gobierno distinta a la hegemónica.

En cuanto a los dos exponentes mencionados, veremos que Floriberto (Robles y Cardoso, 2014) ensaya lo que para él es una apuesta filosófica orientada a explicar la organización de su comunidad natal, Tlahuitoltepec, además, tal apuesta es un parteaguas para hablar de lo que sucede en la organización de las comunidades que conforman los 417 municipios que se rigen por Sistemas Normativos Internos en Oaxaca. La base de su argumentación se centrará en la relación *comunidad-comunalidad*. El autor afirma que la comunalidad es una expresión y el resultado de una suerte de incorporación de *la forma comunidad*. Dice Floriberto: “para mí la *comunalidad* define la inmanencia de la *comunidad*” (Robles y Cardoso, 2014: 21). Así, identifica algunos aspectos que son la base descriptiva de lo que la comunidad representa para él. Estos elementos son:

Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión. Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra. Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común. Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso. Un

sistema comunitario de procuración y administración de justicia (Robles y Cardoso, 2014: 38).

Tal planteamiento de la comunidad es de gran relevancia. De cierta manera, estos elementos buscarán la trascendencia, una separación de lo concreto inmediato para elevarse a la dinámica social que lo compone. Así pues, la comunalidad será definida por los elementos que la integran “la Tierra como madre y como territorio. El consenso en asamblea para la toma de decisiones. El servicio gratuito como ejercicio de autoridad. El trabajo colectivo como un acto de recreación. Los ritos y ceremonias como expresión del don comunal” (Robles y Cardoso, 2014: 40-41).

Jaime Martínez Luna, por su parte, centra la idea de la comunalidad en la relación con lo natural concreto, es decir, el territorio y su representación en la vida social. Esta relación parte de la capacidad de transformación y de la generación de una infraestructura social posibilitadas por la *asamblea* y los *cargos*. Lo que permite esta transformación no sucede en lo abstracto, sino que toma como base el trabajo en comunidad:

El trabajo en comunidad es el método y esencia de la realización comunitaria; se da la responsabilidad comunal más que la propiedad comunal. El trabajo categoriza la existencia en la asamblea, en la toma de decisiones; el trabajo en el cargo para la coordinación y la representación; el trabajo intelectual y físico para el mantenimiento de la comunidad y; por último, el trabajo para el goce o para la fiesta. El concepto que emana de esta realidad asociativa es: comunalidad (Martínez, 2011: 149-150).

Un aspecto importante a resaltar del planteamiento de Martínez Luna (2011) es que procura distanciarse de las perspectivas occidentales y toma como base la lógica de lo descolonial para proponer conceptos que, según él, no parten de lo original sino más bien del origen de las formas. En ese sentido, configura su pensar en torno a lo que él llama *naturolatría*, desde la cual intenta regresar el pensamiento humano a lo real concreto.

Hasta aquí los autores no brindan propiamente una definición de qué es la comunalidad. Podría decirse que, desde el aporte de sus hacedores, el concepto es de baja abstracción, esto es, está relacionado de manera directa con elementos concretos de la realidad social. Pero ¿cómo podemos ampliar la perspectiva del concepto para dialogar con planos más amplios de las luchas por la emancipación social? ¿Cómo puede la realidad oaxaqueña aportar al horizonte de luchas emancipatorias que tienen lugar en distintos lugares del mundo?

La *comunidad* y el *trabajo en comunidad* son dos elementos que van más allá del plano filosófico- antropológico de la *comunalidad*. En este sentido, el planteamiento de la comunalidad es atravesado por una perspectiva histórica, pero el entendimiento de la misma sale del plano de lo convencional. En las *Tesis sobre la historia*, Walter Benjamin propone pensar la historia desde la idea de una imagen dialéctica, según la cual, “articular históricamente el pasado significa: reconocer en el pasado aquello que se conjunta en la constelación de uno y un mismo instante” (Benjamin, 2008: 73). Se trata de pensar la historia en el presente como un relámpago que alumbra el horizonte del pasado. El presente como una premonición del pasado, un pasado que, a manera de retorno, da cuenta del presente. Dicho de otra manera, pensar el pasado como una figura que se tiene al frente para alumbrar el presente (Benjamin, 2008).

Del mismo modo, con la idea de *qhipnayra*, Rivera presenta una forma metafórica de pensar el pasado, de tal manera que nos permita rearticular el presente.

En aymara el pasado se llama *nayrapacha* y *nayra* también son los ojos, es decir, el pasado está por delante. Es lo único que conocemos porque lo podemos mirar, sentir y recordar. El futuro es en cambio una especie de *q'ipi*, una carga de preocupaciones que más vale tener en la espalda (*qhiph*), porque si se le pone por delante no deja vivir, no deja caminar. Caminar: *qhipnayr uñtasis sarnaqapxañami* es un aforismo aymara que nos señala

la necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando futuro-pasado, de este modo: un futuro en la espalda y un pasado ante la vista (Rivera, 2018: 84-85).

Esta forma de entender la historia nos permite ver cómo en distintos momentos, en distintos espacios, ha habido una lucha constante por hacer y pensar en elementos que integran lo que ahora se define como comunalidad. Sobre todo, es una manera de ver que la historia es una historia de lucha contra formas de dominación hegemónicas y, con ello, observar que los elementos que integran la comunalidad, llámense tequio, asamblea, servicio o territorio comunal, son resultado de un movimiento histórico de lucha que se ha configurado como un contrapoder y una resistencia, pero también más allá de ella. Estas luchas nunca han sido lineales y no siempre se han ganado; se presentan como altibajos de un mismo relámpago que da cuenta de una sola lucha, la de la emancipación.

I.

A partir de esta perspectiva histórica es posible vincular la comunalidad con las luchas por la defensa de lo común, contra el capital y la dominación del Estado nación. Dicha vinculación permite relacionar teorías, hechos y sucesos históricos inherentes a la formación e imposición del sistema capitalista en Inglaterra (Marx, 2018; Thomson, 2019) y la Europa Central y Occidental (Kropotkin, 2009; Federici, 2004) entre los siglos xv y xviii. En un primer momento, esto hace posible identificar la lucha contra el capital y el Estado como un elemento central en la defensa de los bienes comunales. Al mismo tiempo se teje un puente inmediato con la defensa, la resistencia y el desarrollo de procesos comunizantes en Oaxaca. Se parte de poder reconocer que los procesos de acumulación del capital se repiten constantemente, como también los procesos de defensa en su contra. En un segundo momento se establece una relación que configura lo comunal como un eje histórico que trasciende las designaciones

culturales-identitarias y más cercanas a la formulación de un planteamiento teórico encajado en procesos particulares que combaten problemáticas universales. En este sentido, la comunalidad es teoría y práctica concreta que logra conjuntar distintas perspectivas teóricas y prácticas que han tenido lugar en distintos momentos de la historia y en diferentes lugares de la geografía mundial.

En el pensamiento occidental se identifica a una transición de las formas griegas a las romanas que se ve reflejada en el sentido de lo *común*. Gadamer (1993) da cuenta de un proceso que va de las ciencias del espíritu, que contemplaban la colectividad como un elemento central, a las formas individuales de la razón ilustrada.

Sensus communis no significa en este caso evidentemente sólo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida (Gadamer, 1993: 50).

El *sentido comunitario* como una generalidad concreta es productor de sentido que se materializa en formas de lo social, a saber, la comunidad. Los estudios sobre los espacios comunales al término de la Edad Media son un ejemplo de esto. El último capítulo de la obra más difundida de Marx, *El capital*, titulado “La llamada acumulación originaria”, da cuenta del proceso de expropiación que se llevó a cabo en la Inglaterra del siglo xv contra la comunidad rural. El mismo estuvo marcado por el despojo violento de bosques y tierras que eran manejados de manera comunal. Federici (2004) amplía el estudio sobre el asedio sufrido por las formas de lo común que surgieron ante el declive del feudalismo como forma hegemónica de organización. La autora sostiene que la peste negra, epidemia que mermó enormemente

a la población europea, posibilitó a la servidumbre el acceso a tierras productivas. De este sector de la sociedad comenzaron a emerger movimientos que exigieron mejores condiciones para producir y reproducir la vida; entre ellos, el llamado *movimiento hereje* incluía a mujeres con alta participación política, que demandaban formas equitativas de relación con los varones y el establecimiento de comunidades territorializadas basadas en formas comunales de la tierra. También el movimiento *anabaptista* que, encabezado por Thomas Münzer (Bloch, 1921) y basado en preceptos religiosos externos a la institución eclesiástica, exigía una distribución más equitativa y justa de los bienes y la riqueza.

En este sentido, podemos pensar aquel momento histórico como un punto nodal en la historia, en el que se dio la formación de lo que Marx reconocería como un comunismo primitivo y que, a la vez, fue un momento posterior al feudalismo que brindó la oportunidad de generar un sistema de organización social no basado en las formas capitalistas. Sin embargo, Federici (2004) nos recuerda que aquel no fue un momento de elección entre el capitalismo y las *formas de lo común*, sino un momento en que estas últimas fueron violentamente exterminadas para imponer el sistema capitalista como la única forma de regir la vida. Rememoramos un pasaje de Kropotkin (2009) en su obra *El apoyo mutuo*, escrito presentado como parte de su respuesta a la teoría de la evolución de Darwin, para proponer que el desarrollo de la humanidad está dado mayormente por actos de cooperación y ayuda mutua y no por formas de competencia entre los mismos. Con relación a las formas comunales se escribe sobre la comunidad:

Hablar de la muerte natural de las comunidades de la aldea en virtud de las leyes de la economía es tan mal chiste como hablar de la muerte natural de los soldados ultimados en el campo de batalla. El hecho fue simplemente éste: las comunidades de la aldea habían vivido por más de mil años. Y dónde y cuándo los campesinos no se vieron arruinados por las guerras y las exacciones fueron mejorando sólidamente sus métodos de cultivo.

Pero a medida que fue aumentando el valor de la tierra, como consecuencia del crecimiento de las industrias, y la nobleza adquirió bajo la organización del Estado un poder que jamás tuvo bajo el sistema feudal, ella tomó posesión de las mejores partes de las tierras comunales, e hizo todo cuanto pudo por destruir las instituciones comunales (Kropotkin, 2009: 260).

El poder del capitalismo, sistema de organización del Estado-nación burgués que posee la capacidad de eliminar las formas de organización autónomas caracterizadas por principios comunitarios de ayuda mutua, se ve reflejado en la supresión de la Comuna de París en 1871. Este espacio comunal fue violentamente destruido 72 días después de su conformación. Ross (2016) da cuenta de las intensas conversaciones mantenidas por los comuneros para establecer estrategias políticas bajo principios fundamentados en la solidaridad y el apoyo mutuo. Las conversaciones presentadas en el escrito de Ross nos encaminan a observar un movimiento de composición de grupos sociales: la colectividad motivada por una política democrática que tiene la capacidad de configurar un sistema social. Se observa que lo comunal, lo común, el sentido comunitario, no sólo tienen una forma política, la Comuna de París, sino también una forma social, las comunidades regidas por lo comunal que compartieron el mismo destino.

Cuando Kropotkin habla de instituciones comunales podemos pensar en la existencia de patrones universales, en algún tipo de pulsión comunitaria inmanente a los procesos de sociabilidad que habilitan la autogestión de la vida social y material. Es en este sentido que hay una vinculación con los procesos históricos que dieron lugar a instituciones comunitarias en Oaxaca. Instituciones que, en mayor o menor medida, han permitido producir, reproducir y preservar las condiciones de la vida social y material.

De esta manera, la comunalidad y el trabajo comunitario son formas sociales concretas que hacen posible articular nuestro presente con una historia mucho más amplia. Son expresiones de la búsqueda de relaciones equitativas y solidarias asentadas en

distintos territorios y momentos de la historia. Partiendo de este enfoque, y desde una mirada escolástica, lo observado en la práctica de la comunalidad es contraintuitivo: en vez de decir que en la comunalidad encontramos elementos marxistas y anarquistas, en realidad, son el marxismo y el anarquismo los que encontraron en las formas comunales la base de su teoría social y de su realización concreta.

En efecto, comunalidad y comunidad tienen una relación concreta con lo comunal y con el llamado comunismo primitivo. Hay una relación entre lo material que puede generar cierta sociabilidad y una sociabilidad que puede transformar la materialidad desde horizontes colectivos. O, como lo definió Fl riberto:

La comunidad se describe como algo físico, aparentemente, las palabras *najx kajp* (*näix*: tierra; *käjp*: pueblo). Interpretando, *näix* hace posible la existencia de *käjp* pero *käjp* le da sentido a *näix*. A partir de aquí podemos entender la interrelación e interdependencia de ambos elementos y en ese sentido se puede dar una definición primaria de la comunidad como el espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo (Robles y Cardoso, 2014: 39).

En el entendimiento de la comunalidad como la forma en que se expresa la comunidad podemos reconocer dos elementos; el primero es que la comunalidad es una expresión de la vida colectiva que produce la vida social y material, como mayormente se entiende a las formas de organización de los pueblos originarios de América, y el segundo es que es una forma política específica que es revolucionaria por su raíz antagónica al capital, como lo indican las posturas marxista y anarquista.

II.

Unos de los sucesos que marcan la historia de expansión del sistema capitalista tiene que ver, indudablemente, con la colonización y el exterminio de gran parte de las sociedades nativas de América.

A esto se suma el proceso de construcción del Estado nación, que da paso al binomio Estado-capital, del cual hasta el día de hoy podemos dar cuenta. Hablamos de un proceso de expansión ubicado en tres momentos: el colonial, con la mercantilización de los bienes de las comunidades originarias, basado en la tributación y la explotación de recursos minerales; el periodo liberal, con la creación del Estado nación y, finalmente, el periodo neoliberal, con la desregulación del mercado y su funcionamiento internacional (Grandía, 2009). En cada uno de los momentos de expansión del capital siempre ha habido una forma de resistencia por parte de las comunidades indígenas. Atendiendo a esta premisa, las comunidades indígenas oaxaqueñas han configurado estrategias para luchar contra estas formas de dominación del Estado-capital.

Un recorrido histórico por lo que hoy comprende Oaxaca puede aportar lo siguiente. En 1825 el estado de Oaxaca, dotado de las facultades de un estado libre y soberano, establecía en su Constitución política el reconocimiento de pueblos y repúblicas (Hernández, 2009: 72). En este apartado atribuimos la denominación de repúblicas a los esfuerzos realizados por las comunidades indígenas en 1532, dirigidos a establecer estrategias de contención que permitieran proteger sus territorios de los rapaces colonos y, con ello, establecer su autodeterminación política mediante la instauración de las repúblicas de indios (Barthas, 1997: 5). No es sino hasta 1857 que la Constitución del Estado Libre y Soberano de Oaxaca es reformada (Hernández-Díaz, 2009); desaparecen las figuras de pueblos y repúblicas, mientras se conservan los ayuntamientos como parte articuladora de la diferencia. Esto tiene una repercusión importante, pues marca el inicio de las ideas fundantes del Estado nación mexicano como una sola unidad.

Para 1986 se hace preciso contar con un marco jurídico para las comunidades indígenas (Hernández-Díaz, 2009). Así se establece la Ley Orgánica de la Procuraduría de Defensa del Indígena

(Garfías, 2009). Llegados a este tiempo, es necesario tomar en cuenta la revolución cultural que tuvo lugar a nivel mundial en los años sesenta. Desde los movimientos indigenistas e indianistas inicia un impulso que van tomando importancia a nivel internacional. Como relata Floriberto en su significativo ensayo “Pueblo, territorio y libre determinación”, a lo largo de Latinoamérica se coordinaron diversos movimientos que lograron aterrizar las distintas opresiones vividas, como también los acuerdos requeridos para salir de ellas. Entonces se creó la Coordinadora de Organizaciones Regionales de Pueblos Indios de Centroamérica, México y Panamá (corp), que desde la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y la Organización Internacional del Trabajo ejerció presión para que los distintos países asumieran responsabilidades políticas y convergieran en acuerdos como el Convenio 169 de la oit, que permitieran dar respuesta a las demandas de la sociedad indígena internacional. Este momento es de vital importancia, pues desde el derecho positivo se van estableciendo parámetros para nombrar lo indígena. Sin embargo, esto no se realiza desde un diálogo en el que se muestre la representación de lo indígena según los marcos políticos inherentes a sus propias formas de organización, sino desde perspectivas culturalizadas y mediadas por el advenimiento de enfoques multiculturalitas.

En 1992 el Estado mexicano incluyó en la Constitución su autodescripción como país pluricultural. Mucho de lo que se acordó en el plano nacional estaba atravesado por lo que ya se había llevado a consenso en el estado de Oaxaca. En 1994, en Oaxaca se propuso un nuevo acuerdo para los pueblos indígenas, que incluía temas de autonomía, educación, justicia, entre otros, el cual no lograría concretarse sino hasta 1998. En 1995 se estableció una adecuación en el marco democrático que repercutió de forma directa sobre los partidos políticos, pues se dispuso la renovación de los ayuntamientos en los municipios por “usos y costumbres” (Bailón, 2009: 52). En su momento, los usos y costumbres

supusieron un gran avance, pues parte de esta dinámica reconocía la autoridad de las asambleas comunitarias para elegir a quienes estarían al frente de las municipalidades siguiendo sus procedimientos democráticos.

En 1997 se dio un gran impulso para concretar la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca. Como enuncia Garfías:

Junto con el resultado de más de seis mil ponencias, conformaron la base y sustento de la propuesta inicial, que algunos juristas reconocidos en el ámbito académico nacional consideraron un listado de buenas intenciones y añoranzas antropológicas de buena voluntad. Esta propuesta fue depurada y enriquecida con especialistas indígenas y no indígenas, durante otros cuatro meses más en que dirigentes, estudiosos de los pueblos y comunidades, centros de investigaciones especializadas y abogados destacados aportaron importantes conceptos para construir la iniciativa de ley que se presentó a la Cámara de Diputados de la entidad para su estudio y aprobación en su caso (Garfías, 2009: 48).

Así, en 1998 se aprobaron los acuerdos alcanzados por el movimiento social antes mencionado. Esta ley sería el referente que otros estados tomarían como base. Por ejemplo, fue tomada en parte para la presentación de los Acuerdos de San Andrés de 2001. Sin embargo, como enuncia Nahmad (2009: 42), no reúne todos los elementos de lo establecido en la Constitución oaxaqueña, no se pensó como algo acabado.

Ahora bien, este recorrido histórico en torno a la incidencia de la sociedad indígena en el poder hegemónico estatal da cuenta de una lucha constante que hizo posible establecer una *relación diferenciada* con el mismo. El tipo de relación establecida permite tomar distancia para mirar un hecho del que mucho se ha hablado. Los alcances en materia de reconocimiento no se han enfocado sólo en los marcos culturales. Sería un error ver el despliegue de las luchas indígenas únicamente desde lo identitario cultural. Si bien es cierto que se ha generado una reivindicación histórica de las “formas culturales”, también se han desplegado, de

manera legítima, aparatos de organización política que les permiten reconocer su poder al tiempo que luchan contra los poderes del Estado. Hay una contradicción entre lo comunal comunitario y el Estado: la existencia de dos formas de producir la vida social y material que están en un entramado complejo de relaciones de sometimiento-resistencia, de preservación-depredación, lo que Zavaleta Mercado define como una *sociedad abigarrada* (Tapia, 2002: 10).

Finalmente, la incursión de la lucha de los pueblos y comunidades originarias o indígenas en las reformas propició un tipo de pluralismo jurídico. Éste no sólo reconoce la otredad, sino también las formas de administración de la materialidad comunal a través de la autonomía y la libre determinación. A veces, esto último parece mostrar un tipo de luchas aisladas, que sólo tuvieron lugar en Oaxaca; sin embargo, Oaxaca es un reflejo de la lucha por formas de organización en pugna entre lo privado y lo comunal. En términos históricos, las formas comunales de organización fueron parte sustancial de la Revolución mexicana, lo que se refleja, por ejemplo, en el cargo de presidente del concejo dado a Emiliano Zapata (Womack, 2017) por los ancianos del pueblo de Anenecuilco para afrontar las dificultades en las que se encontraban o, como ya sabemos, la devolución de las tierras a quienes las trabajaban. Así es como en los años 1940 se logró estipular lo comunal como una forma legítima de tenencia de la tierra en el Estado mexicano. Esta relación diferenciada con el Estado, en la cual se toman derechos al tiempo que se lucha contra él, constituye un parteaguas en la lucha histórica de los pueblos y comunidades de México y especialmente de Oaxaca.

III.

La comunalidad tiene una relación fuerte con teorías y prácticas revolucionarias contra el capital y el Estado. Utilizando la idea dialéctica benjaminiana del relámpago, diríamos que es la luz de

una sola lucha —la de la emancipación— contra la dominación del capital y el Estado, la que ayuda a poner en perspectiva los distintos conflictos vividos en el presente en el contexto oaxaqueño. En cada uno de los momentos históricos de resistencia, la comunalidad ha fungido como un sistema de organización social que, al decir de Esteva (2015: 185), tiene la capacidad de “conservarse cambiando, cambiar para permanecer y perdurar, adecuación primordial entre conservar y crear; renovación interminable de lo que no cambia”, y, según Rivera (2018), retomando la idea de Bolívar Echeverría, es una especie de *ethos* barroco que resiste al tiempo que se desarrolla.

La comunalidad como forma social tiene el potencial de formar una episteme específica (Aquino, 2011), que tendrá como característica sustancial la forma comunal. Esta episteme, como hemos visto a lo largo de los párrafos anteriores, es una lucha constante por la autonomía, de acuerdo con Rendón (2003), quien pone en el centro de la llamada *flor comunal* la autonomía alimentaria. Esta idea de Rendón no sólo es un elemento concreto, es decir, lograr que las personas no pasen hambre; también es una metáfora para todos aquellos elementos que dan independencia y permiten una vida digna.

De esta manera, la comunalidad es una forma social histórica que ha logrado permanecer en el tiempo. En ese planteamiento de conservarse cambiando, como lo pensaría Guerrero (2011) con la metáfora de la espiral, se encierra todo un proceso de lucha política que ha posibilitado su permanencia. La defensa de los recursos comunes y de sus sistemas de gobierno tiene su origen antes de la creación del Estado nación (Güereca, 2020). Muchas de las comunidades cuentan con títulos primordiales expedidos por la Corona española que dan cuenta de este hecho (Barros van, 2007).

El reconocimiento de los usos y costumbres en Oaxaca, en 1995, es un punto de inflexión que hace evidente la constancia de lucha de las comunidades indígenas que llevaban más de

500 años resistiendo y actualizándose en la práctica. En su texto *Costumbres en común*, Thomson (2019) deja claro que la repetición y reafirmación de prácticas o la costumbre, no sólo generan una fuente de contrapoder y resistencia; la repetición de prácticas a lo largo del tiempo permite articular estrategias y una forma política, como sucede con la organización comunal y sus instituciones autónomas de las cuales hablaremos más adelante. Por tanto, no sólo se resiste, sino que se producen, desarrollan y reproducen formas sociales basadas en lo comunal. Este proceso no es lineal, sino más bien con altibajos, como los del *pachakuti*³ (Gutiérrez, 2017) y el *qhipnayra* (Rivera, 2018).

Trabajo comunal

En el apartado anterior pudimos ver a la comunalidad como un concepto de abstracción media (Mair, 2013), es decir, que tiene relaciones con otras nociones teóricas y abarca un campo histórico más amplio que trasciende lo identitario cultural. Se identifican dos entradas que conforman el concepto de comunalidad, su perspectiva social y su perspectiva política. La primera parte de aquellos elementos de la cotidianidad que han sido incorporados y funcionan más desde lo que Bourdieu (2018) enuncia como *habitus*; la segunda, lo hace de la política redefinida desde lo comunal asambleario. Dichas entradas al concepto tienen un punto en común y es que ambas parten del *trabajo comunal*.

Marx definió el trabajo humano como “el despliegue de la fuerza de trabajo pura y simple que posee por término medio todo hombre común y corriente que es inherente a su organismo físico sin necesidad de un desarrollo especial (Marx, 2014: 49)”.

³ *Pachakuti* es una palabra aymara de la que Gutiérrez (2017) nos da una buena definición: “La voz aymara *Pachakuti* está compuesta de dos partículas: *Pacha* que significa a tiempo-espacio, es decir, es un término que alude a las bases más íntimas y fundamentales de los supuestos cosmogónicos en las culturas andinas; y *kuti*, que quiere decir vuelta, giro. *Pachakuti*, entonces, refiere a la transformación profunda del espacio-tiempo que habitamos, a la subversión y alteración radical del orden existente”.

Es en el proceso de *transnaturalización* (Fuentes, 2015) que el ser humano recrea su entorno para darle forma y, al mismo tiempo, darse forma a sí mismo a través del trabajo. Esta idea es muy similar a la reflexión de Floriberto cuando se refiere al *trabajo colectivo como acto de recreación* (Robles y Jiménez, 2014), esto es, la capacidad de poder recrear el entorno en pos del beneficio común. Así, el trabajo comunal es la energía primordial desde la que se produce la riqueza concreta de la vida comunal, al mismo tiempo que habilita un horizonte ético de existencia y estrategias de inclusión no centradas en la identidad esencial (Tzul, 2019). Como resultado, el trabajo comunal es antagónico a las lógicas del capital; el horizonte que habilita no es el del despojo, donde lo que existe es únicamente la fuerza humana como forma de cambio, sino todo un sentido de creación, apropiación y disfrute de lo creado. Hay un nivel ético del trabajo comunal que es transversal a todo: el involucramiento de todos y todas en los asuntos comunales, que a todos y todas compete porque a todos y todas afecta (Tzul, 2019). Es una forma estratégica. Se hace trabajo comunal para hacer la asamblea, el tequio, el servicio.

De esta manera, el trabajo comunal se vuelve la columna vertebral de la comunalidad y comparte este lugar con el territorio comunal. No por nada la defensa del territorio ocupa un lugar importante en las luchas oaxaqueñas. A veces se obvia o se desconoce la victoria obtenida por la Revolución mexicana al posicionar lo comunal a nivel de derecho de Estado; sin embargo, tampoco queda muy claro qué se entiende por territorio comunal. El territorio comunal al que nos referimos cumple con una premisa: es de todos, pero no es de nadie. Por ello, se establece una estrategia para su conservación, su producción y reproducción. Contrariamente a lo que sostiene Garret Hardin (1992) en su noción de la tragedia de los comunes, en la que argumenta que si la tierra no se privatiza está condenada a la sobreexplotación y el sobreuso, el territorio comunal establece formas de regulación que hacen posible la producción y reproducción de la vida. Por

ejemplo, la creación de instituciones internas para el resguardo de los bosques, ubicando zonas estratégicas de extracción de madera para su uso como leña o para la construcción, la regulación de la caza de animales y peces para su conservación, el reposo de las tierras de cultivo para evitar su desgaste, etc. En contrasentido de lo sostenido en el artículo citado, es la privatización la que permite la explotación de territorios, misma que hoy día tiene al planeta al borde del colapso.

Así, el trabajo comunal se despliega sobre el territorio comunal para generar riqueza y *poder social* (Linsalata, 2015: 318-319). En él se consume un proceso de autorrealización de las personas que viven bajo este sistema, al tiempo que se genera una potencia para actuar de manera colectiva sobre fines comunes. Las grandes movilizaciones que se dan desde las comunidades para defender el territorio, para resolver problemas internos, etc., son un ejemplo de ello. Por consiguiente, dentro de la comunalidad, el trabajo comunal se establece como una fuerza productiva, pero también como una relación social y su ejecución habilita tres elementos comunes.

El primer elemento es la *asamblea*, integrada por los representantes de todos los núcleos familiares. Es la reunión de todos y todas los que la conforman y construyen. Si bien la mayoría de los representantes de familia son varones, eso no descarta la participación de las mujeres. Por ejemplo, cuando los varones migran, son las esposas quienes se hacen cargo de representar al núcleo familiar y conformar la asamblea. La participación femenina no siempre y no en todas las comunidades que se rigen por la comunalidad es reconocida al mismo nivel que la de los varones. En ciertos espacios se da la invisibilización del trabajo femenino, que es equiparable al trabajo masculino y en temas de reproducción y cuidados aún más importante (Salazar, 2019). El abordaje de esta problemática conlleva cierta complejidad, porque, como no hay reglas escritas, no se puede hablar de una generalidad al respecto. Por ejemplo, cuando los núcleos familiares pasan algún

cargo, los dos representantes tienen, por separado, el mismo nivel de cargos recorridos, de manera que si hay una separación se puede continuar individualmente desde los cargos ya avanzados, como sucede en Jaltepec de Candayoc, comunidad del bajo mixe en Oaxaca. Otro ejemplo lo da el nombramiento de mujeres para el cargo político de presidente municipal, como ocurre en Ayutla o Tamazulapan del Espíritu Santo, donde desde antes de que se implementara la paridad de género en el estado de Oaxaca se hacían nombramientos femeninos para ocupar estos cargos. A pesar de ello, en las asambleas se observa una jerarquía patriarcal que no puede justificarse solamente en la herencia colonial, pero que es parte de los resultados de la colonización, como lo denuncia Federici en *Calibán y la bruja* (2014).

Si bien es importante reconocer el valor de la asamblea para la organización de lo común, también es necesaria la crítica que permita transitar hacia la construcción de asambleas más plurales y equitativas, donde al mismo tiempo que se denuncia y se lucha contra las formas opresivas del Estado y el capital, se aborden las opresiones que se viven al interior de las propias comunidades, para entenderlas y cambiarlas. Como nos enseña la organización de mujeres zapatistas con la Ley Revolucionaria de las Mujeres de 1993 o nos recuerda Butler:

El derecho de asamblea tiene lugar, tiene sentido, sólo cuando una asamblea puede existir, cuando existe. Se requiere la aparición puntual y plural de cuerpos para ejercitar ese derecho y para dejar claro lo que éste conlleva. La afirmación del derecho depende de su poder previo y colectivo. En particular cuando la gente hace acto de presencia en asambleas o manifestaciones que no han sido autorizadas, está afirmando un derecho que no está recogido o aprobado en la ley. No se trata del derecho de un individuo o de un grupo (así que no necesitamos aquí una teoría del sujeto individual o colectivo), sino de un derecho que nace de la relación social que evidencia y sanciona; un derecho que nace del poder colectivo de reunirse, esto es, de la relación entre personas; una relación que distingue y vincula al mismo tiempo que

está siempre en peligro de ruptura, que cuesta trabajo mantener y reparar (Butler, 2020: 15-16).

El otro elemento común que deriva del trabajo comunal es el *tequio*. Éste es el poder social por excelencia. El tequio “es trabajo colectivo que expresa la capacidad de las *jää’ y* [personas] para combinar sus intereses individuales y familiares con los de la comunidad, en el cual no hay retribución monetaria y es obligatorio” (Robles y Cardoso, 2014: 71). A éste asisten todos los representantes de los núcleos familiares para hacer un trabajo colectivo; puede ser la construcción de alguna obra, la limpieza o construcción de caminos, la cosecha, siembra o resiembra del bosque o cultivos comunales; también, el cuidado del territorio en tiempos de conflicto.

Finalmente, se encuentra el *servicio*, como poder social más extendido y constante. Esto ha sido estudiado ampliamente desde la antropología como *sistema de cargos*. Los cargos son los puestos específicos que se designan en asamblea para dar un trabajo a la comunidad durante un tiempo determinado, que puede ir de un año a tres años. Los cargos se ubican en forma ascendente, de menor a mayor responsabilidad, y juntos conforman lo que aquí se entiende como servicio. Para ejercer algún cargo generalmente se comienza por ser topil o policía comunitario e ir escalando en responsabilidad hasta ejercer, en algún momento, el cargo de autoridad municipal o presidente municipal. Cabe destacar que la lógica del servicio se basa en que no hay postulaciones para los cargos, sino que éstos son delegados por la asamblea. En el ejercicio del servicio se cumple la regla de “mandar obedeciendo”.

Por otra parte, los tres elementos descritos funcionan bajo una serie de principios que forman parte de la ética de convivencia en el trabajo comunal. Los principios iniciales son los de *obligatoriedad* y *rotatividad* (Gutiérrez, 2015: 68). Conforme al primero, cada representante de los núcleos familiares tiene la responsabilidad de participar de manera activa en la asamblea, el servicio y el

tequio, porque es en el territorio comunal o en los comercios que se realizan en este espacio donde se produce y reproduce la vida. Esto permite dotar a la organización comunal de autonomía política e ir contra los procesos de privatización y más allá de ellos. El principio de *rotatividad* dicta que un comunero o comunera no puede permanecer en el mismo servicio durante toda su vida. En el escalafón de cargos se cumple un proceso pedagógico. Los cargos de “más abajo” aprenden de los cargos “de arriba” para saber qué hacer cuando lleguen a ese puesto y mejorar su desenvolvimiento en el mismo. Éste ha sido el proceso de desarrollo que han tenido los sistemas internos de organización de la comunidad en el tiempo, procesos que no son lineales, en el sentido de que hay años mejores que otros, pero que han ayudado a preservar y perfeccionar la organización durante más de 500 años.

Lo anterior se complementa con el principio de *reciprocidad*, que funciona para conformar el entramado social a partir de la ayuda mutua. Así, el servicio de tal o cual comunero o comunera beneficia a la comunidad en general y es ésta la que designa en las asambleas a quienes darán el servicio, en una relación recíproca que va del individuo al colectivo y viceversa. Dicho principio también funciona desde la incorporación social, a manera de un *habitus*, como diría Bourdieu (2018). Esto puede verse en la *compartencia*⁴ de la comida y la bebida entre vecinos y familiares en las fiestas o cuando se solicitan favores personales. Por otra parte, existe una variación del tequio que funciona entre particulares y se basa en la ayuda recíproca, conocida en muchos lugares como *mano vuelta*; ésta consiste en solicitar ayuda a otra persona para un trabajo o celebración específica, la cual será regresada más tarde cuando así se requiera. Por ejemplo, cuando se requiere sembrar o cosechar los cultivos particulares o llevar a cabo una

⁴ La *compartencia*, término atribuido a Jaime Martínez Luna, define la existencia y la necesidad de encontrarse con un otro para la transformación del uno, es decir, la necesidad de crecer siempre en relación con los otros.

celebración, se solicita la ayuda de otros para que aporten bebidas, comida, etc., y se regresa lo mismo cuando el otro lo requiera.

Haciendo un resumen, la comunalidad se entiende desde dos niveles de abstracción (Mair, 2013). El primero incluye relaciones más universales; el segundo, relaciones vinculadas con la realidad particular de las comunidades oaxaqueñas. La conexión entre puntos se condensa en la idea del trabajo comunal. En éste se identifican tres elementos claves, la asamblea, el tequio y el servicio, los cuales funcionan a través de una ética comunal conforme, al menos, a tres principios: obligatoriedad, rotatividad y reciprocidad. Todo lo anterior configura la comunalidad entendida como forma social, es decir, como campo de “prácticas que ocultan los actos originales de su institución política contingente y que se dan por sentadas, como si se fundamentaran a sí mismas” (Mouffe, 2007: 24). Aquí se encuentra la parte de la comunalidad que se hace cuerpo social, como un *habitus* incorporado del trabajo comunal.

Lo anterior se retroalimenta de la política comunal para su institución, estableciéndose una relación de ida y vuelta entre lo social y lo político. Podemos definir la *política comunal* como una de encuentro entre unos y otros que se fundamenta en la participación asamblearia de todos y todas quienes representan a los núcleos familiares para atender los asuntos de la vida comunal. Ésta no es una forma política romantizada ni una apología de la autenticidad indígena; por el contrario, a su interior existen contradicciones, antagonismos y luchas por el poder. Su capacidad de emancipación política no reside en la negación del conflicto, sino en el desarrollo histórico de prácticas y estrategias que permitan atenderlo. La política comunal tiene como base la asamblea y se desdobra con la creación de un gobierno comunal a través de instituciones internas autónomas. El *gobierno comunal* regula la vida social y material comunal, al mismo tiempo que ejecuta su defensa, producción y reproducción. La cantidad de cargos que configuran las instituciones internas de este gobierno depende de

varias condiciones; si se trata de una comunidad que es agencia, de una comunidad que es municipio y tiene a su cargo otras comunidades o rancherías, o si la comunidad es distrito o no.

Ahora bien, en el gobierno comunal existe una serie de instituciones. Podemos ubicar las principales. Dependiendo de la región lingüística originaria en la que nos encontremos pueden ser nombradas de distintas maneras. Por ejemplo, entre los ayuuk se las nombra *Kutunk* (Vargas, 2017) y *Nax Kutunk*. La primera es la autoridad de la agencia o el municipio encargada de velar por los asuntos administrativos de la vida comunitaria, como la luz eléctrica, el agua potable, la salud comunitaria, de hacer justicia ante conflictos internos entre comuneros o con otras comunidades, de desarrollar la cultura y la educación, de impulsar el arte musical, etc. La segunda es la autoridad de bienes comunales y su trabajo es atender problemáticas en las que hay disputa por terrenos comunales, problemas de linderos, problemas con otras comunidades, con el Estado por riesgos de privatización o proyectos extractivistas, y la administración de empresas comunales en caso de que las hubiera. Por otro lado, el *concejo de ancianos* o *principales* está compuesto por comuneros y comuneras que han transitado por todos los cargos del servicio y pueden aportar su experiencia en los momentos en que se requiera, ya sea para resolver conflictos graves u organizar los espacios de rituales festivos. Por último, el grupo de los *caracterizados*. Está integrado por comuneros y comuneras cuya participación en las asambleas es destacada. Al igual que el concejo de ancianos, tienen la responsabilidad de aportar con ideas novedosas a la toma de decisiones a las autoridades de la agencia o el municipios. No parten completamente desde la experiencia en el servicio, pero sí desde su conocimiento con respecto a lo que han aprendido, ya sea por tener estudios o por el buen desempeño en los servicios realizados.

La asamblea es la institución interna más importante. En ella se deposita la capacidad creadora del gobierno comunal. Ésta designa a los representantes que deben cumplir el servicio y, a la

vez, tiene el poder de destituirlos de sus cargos. El papel creador de la asamblea dentro del gobierno comunal es de gran importancia, ya que se ajusta a las condiciones, coyunturas y tiempos sociales; de ahí que pueda generar o eliminar cargos en el servicio, creando espacios institucionales que atiendan contingencias específicas. Por ejemplo, cuando se requiere el resguardo del territorio, se nombran cuadrillas de resguardo; si se hacen obras particulares, se nombran comisionados específicos; recientemente, se ha dado el nombramiento de delegados para atender los asuntos de la política electoral en territorio comunal.

Cada una de estas instituciones funciona como un engraje del gobierno comunal y da forma a una política que parte de la asamblea. En la política comunal se invierte la forma en que se produce decisión en el aparato de Estado: la decisión no parte de un gobierno hecho e instituido, sino de uno que siempre está en constante construcción. Hablando de lógicas del poder, se trata de una política en el sentido en que la entiende Arendt (1992), que construye el poder en la reunión de unos con otros y, a partir de esa reunión, opera una delegación para la construcción de lo común. Así, hablamos de un poder que se construye de abajo hacia arriba. O, como diría Rivera:

El “poder hacer” no es lo mismo que el poder como dominación. [...] Con esto aludimos a la abismal brecha en los mecanismos existentes de reconstrucción *desde abajo* de las formas de convivencia social, y aquellos mecanismos e instituciones que más bien bloquean y coartan *desde arriba* dichos mecanismos. La proliferación de los primeros puede observarse no sólo en espacios indígenas o rurales, sino también en las grandes urbes. Considero que en estas prácticas encarnan nuevas formas de hacer y de pensar; de ordenar y de nombrar lo real (Rivera, 2018: 101).

Ritos y ceremonias como experiencia religiosa

El trabajo comunal moviliza distintas capas sociales y políticas que configuran la comunalidad. Un elemento esencial de la

comunalidad es el de la experiencia religiosa. Floriberto escribió al respecto y lo nombró *ritos y ceremonias como expresiones del don comunal*⁵ (Robles y Cardoso: 2014). A través de esta religiosidad sincrética, entre ritos y ceremonias católicas y de fuerte relación espiritual-mística con la tierra, se cumple una función social, que opera en un primer momento como movilizador social y en un segundo momento como regulador de la riqueza y cohesión social a través de la fiesta. La religiosidad forma parte del engranaje de gobierno comunal, porque a partir del servicio se integran cargos, por ejemplo, las mayordomías, los alféreces, las capitanías y los fiscales, que se basan en trabajos y celebraciones desde la experiencia religiosa. Un elemento importante es que no existe una separación, como simula la “modernidad”, entre lo religioso y lo político. Ambas dimensiones se entrelazan en aras de continuar con la producción y reproducción de la vida social y material comunal.

En tanto movilizador social, la religiosidad opera como un catalizador, porque en cada uno de estos encuentros las personas aprenden a establecer conexiones sociales, realizan trabajo colectivo, ayuda mutua que abona a que, cuando se necesite una movilización, se cuente con las nociones básicas de organización para hacerla. No por nada las campanas de las iglesias tienen tonos especiales, códigos, para llamar a la reunión o congregar a las personas en caso de alguna emergencia. En cuanto regulador de la riqueza, en algún momento los núcleos familiares deben aportar su riqueza para obsequiar y tejer lazos comunitarios. Por lo que en vez de una lógica de acumulación, se establece un espacio para compartir durante las fiestas patronales. El ejercicio de la mayordomía hace que una comunidad entera comparta comida y bebida o se done un castillo de fuegos pirotécnicos o grupos

⁵ Es común escuchar el lema de “los jamás vencidos” como una rememoración al hecho de que el ejército español nunca pudo dominar a los ayuuuk. Pero también es común escuchar el lema “no nos dieron con la espada, pero nos dieron con la cruz”, que hace alusión a los procesos de sincretismo que tuvieron lugar a partir de rituales, ceremonias y creencias católicas, que han sido integradas a las formas comunales.

musicales para animar la fiesta. Claro está que la experiencia de la religiosidad no está exenta de conflictos; una práctica incorporada a la subjetividad, *el don*, que está politizada a través del principio de obligatoriedad, muchas veces es vista como algo negativo desde la lógica de la acumulación.⁶ Las comunidades regidas por la comunalidad han experimentado la incursión de sectas protestantes, que establecen prácticas que se distancian de las lógicas comunales de organización. Por ello, las comunidades siguen caminos que no siempre son permanentes y amigables, para ensayar y encontrar los puentes que permitan la libre expresión y la preservación de la organización comunal.

Algunos caminos que se han abierto para no fragmentar y promover la libertad religiosa en los espacios comunales se ubican en el componente regulador de riqueza. Las asambleas han encontrado estrategias, por ejemplo, establecer tarifas monetarias que los y las comuneros no católicos deben aportar para ocupar mayordomías, alféreces o capitanías. Estas tarifas se establecen en función de los gastos aproximados, estimados a partir de la experiencia que han tenido quienes ya los han realizado. Asimismo, se ha establecido la repetición de cargos que no tengan un componente religioso. En suma, si el nombrado para el cargo tiene familiares católicos serán ellos quienes encabezan la fiesta, mientras el carguero cubre los gastos totales de la misma.

Por lo tanto, en la fiesta comunitaria intervienen elementos que muestran de mejor manera el dinamismo de la comunalidad a través del trabajo comunal. La mayordomía es un cargo que forma parte del servicio que comuneros y comuneras, como representantes de sus núcleos familiares, deben dar a la comunidad. Ejercer la mayordomía implica realizar una fiesta para toda la comunidad; un núcleo familiar se encarga de proveer comida

⁶ Una perspectiva con la podríamos problematizar esta cuestión es la que plantea Weber en su texto *La ética protestante y el espíritu capitalista*. Allí podemos encontrar algunas claves para criticar la práctica del protestantismo que ha incursionado en los espacios comunales.

y bebida para una celebración a la que toda la comunidad está invitada. Este cargo puede presentar variaciones, por ejemplo, el *alférez*, que sólo da alimento y bebida a las bandas comunitarias, jugadores y visitantes, o el *capitán*, cargo con un enfoque similar al anterior. Así, el cargo de mayordomo es un engranaje más de la diversidad de cargos que conforman las instituciones internas del gobierno comunal. Es en la asamblea donde año con año se nombra a las y los cargueros para el servicio comunitario; éstos incluyen ser policía comunitario, pasar por los servicios religiosos, como ocurre con los alféreces, los mayordomos y capitanes, hasta llegar a formar parte de los *principales*, es decir, quienes han recorrido todos los cargos y conforman el concejo de ancianos.

La fie ta no puede entenderse como una sustancia objetivamente dada; detrás de su configuración se encuentra el trabajo de hombres y mujeres que cooperan para una causa común, a saber, la fe, el gozo y disfrute. En los cargos religiosos, como la mayordomía, se intersecan elementos religiosos, políticos y económicos. Veamos un ejemplo de organización de una fie ta comunitaria en la región del bajo mixe, en San Juan Jaltepec de Candayoc. En esta comunidad las festividades se organizan a través de mayordomías en honor a los santos patronales.

La función social de la religiosidad hace posible que hombres y mujeres se reúnan a convocados por una creencia. Al mismo tiempo, esto da cuenta de relaciones sociales de ayuda mutua. En el ejercicio de la mayordomía los núcleos familiares deben recorrer la comunidad para invitar a quienes podrían ayudarles en la organización de la festividad. Aquí se activa la variación del tequio conocida como *mano vuelta*. Los mayordomos buscan a quienes han apoyado para que le devuelvan la ayuda o establecen nuevos compromisos. De esta manera, a partir de la efervescencia colectiva provocada por la festividad, se articulan lazos que generen cohesión social.

En la mayordomía se establece una división del trabajo por género. Los varones se ocupan de construir las ramadas, los

Fotografía 1. El ritual de la mayordomía en honor a San Juan Bautista el mes de junio de 2022.



Fuente: fotografía de Carlos Alberto Vargas.

fogones, de traer la leña, acarrear las sillas y mesas, acarrear agua, cargar ollas pesadas. Las mujeres se encargan de organizar y hacer desde la cocina; indican cuánta leña se va a ocupar, cuánto ingrediente, la cantidad de reses necesarias, la cantidad de personas necesarias para cada labor, la producción de platillos y bebidas. Existe una relación de cooperación entre los géneros para producir y hacer la fiesta.

El funcionamiento de la mayordomía acciona el trabajo comunal y la compartencia. Los mayordomos dan cierta cantidad de maíz que se distribuirá entre la comunidad. El día de la fiesta las personas van a casa del mayordomo a dejar el maíz, con el cual elaboran productos para comer, como tamales o tortillas, champurrado, aguas, etc. Todo lo que se prepara ese día se reparte entre todos los asistentes, además de porciones de comida destinadas a las reses que el mayordomo da como ofrenda para la celebración.

Fotografía 2. El comunero Gerardo Martínez Medinilla y la comuna Hermelinda Reyes Reyes encabezan el ritual como anfitriones de su núcleo familiar.



Fuente: fotografía de Carlos Alberto Vargas.

Fotografía 3. El mayordomo observa expectante el ritual con el que ofrenda las reses que serán sacrificadas para la celebración en honor a san Juan. En este ritual también se pide por el bienestar de la familia del mayordomo y para que los animales ofrendados no sufran.



Fuente: fotografía de Carlos Alberto Vargas.

Fotografías 4-9. División y cooperación en el trabajo en la organización de la mayordomía.



Fuente: fotografías de Carlos Alberto Vargas.

Fotografías 10-15. Baile de la mayordomía en honor a La Ascensión del Señor en mayo 2022. La mayordoma a cargo fue la comunera Lilia Toribio. Su mayordomía transcurrió en ausencia de su esposo, el comunero Feliciano Pedro Tinoco, quien se encuentra en EE.UU. Como muchos comuneros que emigran, con su trabajo y el de su esposa dentro de la comunidad pudieron pasar el cargo de la mayordomía. Se observa el baile con marmotas, la amenización con música de la banda filarmónica y la quema del “castillo y los toritos” de fuegos artificiales.



Fuente: fotografías de Carlos Alberto Vargas.

Las mayordomías inauguran el comienzo de las fiestas patronales que duran cinco días; se trata de una fiesta para compartir y generar lazos comunitarios. Serán días de disfrute de música filarmónica, de compartencia de comida y bebida, pero, sobre todo, días para producir y reproducir el entramado comunal. Como diría Marx:

La comunidad aparece como una reunión, no como una unión, como acuerdo entre sujetos autónomos que son los propietarios de la tierra, no como unidad. Por ello la comunidad no existe *in fact* como *estado*, como *entidad estatal*, [...] Para que la comunidad adquiriera una existencia real, los propietarios libres de la tierra deben reunirse en asamblea [...] (Marx, 1939).

Cierre

En este trabajo se realiza una lectura del concepto de comunalidad como una categoría de abstracción media y baja. Esto significa que tiene relación con elementos de una realidad mucho más amplia y con elementos de una realidad mucho más concreta. El abordaje se ha efectuado, primero, desde una perspectiva histórica, en la que se dialoga con perspectivas marxistas, anarquistas y de la producción de lo común antagónicas al capital. Asimismo, se la vincula con la memoria histórica de la lucha, que ha logrado tomar del Estado derechos que permiten, en cierta medida y con ciertos alcances, poner trabas al avance del poder del Estado y al capital, sin negar los procesos de cercamiento y asedio que provienen de éstos. Ello muestra cómo desde la comunalidad se genera resistencia y se va más allá de ella, desarrollando y perfeccionando estrategias sociales y políticas que permiten producir y reproducir la vida social y material desde lógicas comunales.

En un segundo momento se deja entrever cómo se presenta la comunalidad desde una forma social y política. En este sentido, la comunalidad no es únicamente la negación de la dominación capitalista y estatal; además, es una prueba existente de

posibilidades alternativas de regir la vida, a partir de las cuales se resignifican las relaciones sociales a través de una política y una organización basadas en lo comunal. Esto se revisó haciendo la relectura de los elementos que integran la comunalidad en lo que se denominó trabajo comunal. La asamblea, el tequio, el servicio, el gobierno y la política comunal configuran una estrategia compleja que ha permitido la permanencia y el mejoramiento de las condiciones para la producción y reproducción de la vida social y material comunal.

En esta misma línea se identificaron las dificultades de la relación diferenciada que se mantiene con el Estado, la cual ha estado marcada por una historia de clientelismo partidista (Recondo, 2007) y cacicazgos políticos que, si bien no son algo nuevo, suponen estrategias de cercamiento; actualmente, éstas se manejan bajo el estandarte de la “Cuarta Transformación”. Aunado a ello, también son nuevas estrategias de desestabilización de los gobiernos comunales, que siguen una lógica de desarrollo que se aprovecha de las condiciones adversas que viven las comunidades, ocasionadas por el propio Estado-nación capitalista. Proyectos como el Tren Maya y el Corredor Interoceánico se suman a las lógicas extractivas contra las que los gobiernos comunales han luchado históricamente. Sin embargo, a la vez, dan cuenta de la renovación de estrategias que los gobiernos comunales establecen para afrontar los nuevos embates del Estado capital.

Con esta relectura del concepto de comunalidad pretendemos alejarlo de cualquier esencialismo identitario cultural y abrirlo al diálogo. En la medida que esto sea posible, se puede avanzar en la construcción de nuevos entendimientos sobre otras formas de hacer política, de hacer gobierno, de construir poder y resistencia. Pero también, abrir paso a la autocritica, para reconocer aquello que no se quiere y construir el camino que lleve a la emancipación que, al fin de cuentas, parafraseando a Gladys Tzul, ése ha sido el motor de la historia de las comunidades indígenas en Oaxaca.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor, y Max Horkheimer, “¿Hacia un nuevo manifiesto?”, *New Left Review*, núm. 65, 2010, pp. 37-71.
- Aquino, Alejandra, “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos”, *Cuadernos del Sur*, vol. 34, núm.18, 2011, pp. 7-20.
- Arendt, Hannah, *Comprensión y política*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Bailón, Moisés Jaime, “El Congreso local y la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca en 1998”, en Diódoro Carrasco y Moisés Jaime Bailón (coords.), ¿Una década de reformas indígenas? Multiculturalismo y derechos de los pueblos indios en México, México, Carteles editores, 2009, pp. 51-58.
- Barros, Alonso, “Cien años de guerras mixas”, *Historia mexicana*, núm. 57, 2007, pp. 225-403.
- Barthas, Brigitte, “La comunidad indígena como organización, el caso de la Huasteca”. Ponencia presentada en Encuentro de la Asociación de Estudios Latinoamericanos. Continental Plaza Hotel, Guadalajara, México, 17-19 de abril, 1997.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia*, México, Itaca, 2008.
- Bloch, Ernst, *Thomas Munzer, teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1921.
- Bourdieu, Pierre, *Curso de Sociología General 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.
- Butler, Judith, *Sin miedo: formas de resistencia a las violencias de hoy*, Madrid, Penguin Random House, 2020.
- Esteva, Gustavo, “Para sentipensar la comunalidad”, *Bajo el volcán*, vol. 23, núm. 15, 2015, pp. 171-186.
- Federici, Silvia, *Calibán y la bruja*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.
- Fuentes, Diana, “La crítica como reivindicación de lo político del sujeto social”, en Lucia Linsalata y Huascar Salazar, *El Apantle*, 2015, pp. 193-198.
- Gadamer, Hans-Georg, “La superación de la dimensión estética”, en *Verdad y método I*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, pp. 31-121.

- Garfías, Gerardo, “Ley indígena y política indigenista en el estado de Oaxaca (1992-1998)”, en Diódoro Carrasco y Moisés Jaime, Bailón (coords.), ¿Una década de reformas indígenas? Multiculturalismo y derechos de los pueblos indios en México, México, Carteles editores, 2009, pp. 45-50.
- Grandía, Liza, *El despojo recurrente al pueblo q’eqchi’*, Guatemala, Avancso, 2009.
- Güereca, Raquel E., “Los papeles de Analco: poder, prestigio y lucha por la tierra en la sierra norte de Oaxaca”, *Corpus*, vol.10, núm. 2, 2020, pp. 1-24.
- Guerrero, Arturo, “La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral. Aportes y retos”, *Cuadernos del Sur*, vol. 34, núm. 18, 2011, pp. 39-56.
- Gutiérrez, Raquel, *Horizonte comunitario popular, Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, Puebla, buap, 2015.
- , *Horizontes comunitario-populares*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.
- Hardin, Garrett, “La tragedia de los espacios colectivos”, en Daly Herman (ed.), *Economía, ecología y ética: ensayos hacia una economía en estado estacionario*, México, fce, 1992, pp. 111-124.
- Hernández-Díaz, Jorge, “Dilemas de la política del reconocimiento”, en Diódoro Carrasco y Moisés Jaime Bailón (coords.), ¿Una década de reformas indígenas? Multiculturalismo y derechos de los pueblos indios en México, México, Carteles editores, 2009, pp. 63-86.
- Juan, Víctor Leonel, “25 años de acometer el futuro”, *Topil*, núm. 41, 2020, pp. 3-6.
- Marx, Karl, *El capital*, México, fce, 2014.
- . *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858 Vol. 1*, Titivillus, 1939.
- Kropotkin, Piotr, *La ayuda mutua*, Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2009.
- Linsalata, Lucia, *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*, La Paz, socce, 2015.

- Mair, Peter, "Conceptos y formación de conceptos", en Donatella Della Porta y Michel Keating (eds.), *Enfoque y metodologías en las ciencias sociales. Una perspectiva pluralista*, Akal, 2013, pp. 267-296.
- Martínez Luna, Jaime, *Eso que llaman comunalidad*, México, Culturas Populares/Conaculta/Secretaría de Cultura/Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú/Oaxaca A. C., 2011.
- Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, México, fce, 2007.
- Nahmad, Salomón, "Reflexión sobre el acontecer de la autonomía indígena y la soberanía nacional en el caso de la ley indígena de Oaxaca", en Diódoro Carrasco y Moisés Jaime Bailón (coords.), *¿Una década de reformas indígenas? Multiculturalismo y derechos de los pueblos indios en México*, México, Carteles editores, 2009, pp. 33-44.
- Rendón, Juan José, *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios*, México, Fondo Editorial Tierra Adentro, 2003.
- Rivera, Silvia, *Un mundo ch'ixi es posible*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018.
- Robles, Sofía, y Rafael Cardoso, *Floriberto Díaz. Escrito*, México, unam, 2014.
- Ross, Kristin, *Lujo comunal*, España, Akal, 2016.
- Recondo, David, *Las políticas del gatopardo*, México, Open Edition, 2007.
- Salazar, Ana Lilia, "El trabajo de las mujeres en el espacio íntimo/doméstico en el bajo mixe en Oaxaca, México", tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, unam, 2019.
- Tapia, Luis, *La producción del conocimiento local. Historia y Política en la obra de René Zavaleta*. La Paz, Muela del Diablo, 2002.
- Thomson, E. P., *Costumbres en común*, Madrid, Capitán Swing Libros, 2019.
- Tzul Tzul, Gladys, *Sistema de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chimeq'ena'*, México, Instituto Amaq', 2018.
- Vargas, Carlos Alberto, "Los elementos que integran el Kutunk y la política comunitaria en el Sistema de Cargos de Ëxkatsep (Jaltepec

de Candayoc, Mixe, Oaxaca, México)”, tesis de licenciatura en Comunicación para el Desarrollo Social, Instituto Superior Intercultural Ayuuk, 2017.

Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI Editores, 1979.

Womack, John Jr., “Un pueblo elige un dirigente”, en *Zapata y la Revolución mexicana* México, fce , 2017.



Fuente : ilustración *Mujeres en el bosque* de Verónica Anaya.

Hoy quiero creer en tu Dios
entender tus mentiras
del verbo justicia
tu idea de amor y amar
jugando con la verdad
síncopa desleal
línea no aprendida.
Él pide no pensar
su piedad no alcanza
al hambriento
su voz de patriarca
es tu oración.
El mío es ella
con mil rostros
me ama sin conocerme
libre de prejuicios
en el camino difícil
toma mi mano
como cuando niño
planta semillas
comparte sus frutos
se ríe del libre albedrío.

Con pasos ligeros y eternos
invades la vida
luz tenue, solitaria
centro de templo huérfano.
Tu voz es un huracán
cementerio de dioses,
letra estéril
rezo absurdo.
Mirada liberadora de misterios
horizonte insurgente
clandestino
redentora de mil exilios.

*Dedicado a Esmeralda Carrera
Jiménez*

Luna nueva cargada de tiempo
acompaña nuestro camino,
el sol agoniza en tu geografía
de venado y lluvia.
Duerme tu palabra
el fuego de tu mirada
semilla impaciente
tiempo de esperanza.
Tu sonrisa alienta el albedrío
nuestros pasos, tomas mi mano
el trigo, el pan, la vida
el mañana es un suspiro.

Fernando Cruz Santiago



Fuente : grafiti de Willka Murales en una de las calles de La Paz, tomada en julio de 2019. Autora de la foto: Gaya Makaran.

La producción y reproducción del trabajo indígena en la región andina y la Amazonía como un horizonte paralelo a las lógicas capitalistas

Norihisa Arai¹

Miguel Ángel Urquijo Pineda²

Introducción

Desde el ámbito universitario se construyen juicios idílicos sobre espacios aparentemente ajenos a las realidades que los especialistas académicos y los estudiantes de ciencias sociales nos enfrascamos en idealizar. A su vez, contribuimos directa e indirectamente a perpetuar suposiciones que, desde la teoría —muchas veces anacrónica—, establecen ideas utópicas sobre el campo, la selva y otros espacios que, si bien en los hechos pueden ser no tan lejanos, se encuentran distantes de nuestra realidad inmediata. Cuando el estudiante o el académico visitan estos espacios se enfrentan directamente a una realidad más compleja y diversa de

¹ Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: splitz.e.bellini23@gmail.com

² Colegio de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: miguel1983cps@hotmail.com

la señalada por los textos a partir de los cuales construyeron un imaginario, en la que estos pueblos permanecen en una narrativa frontalmente contrahegemónica.

Cuando nos aproximamos a estas realidades de manera más vivencial, observamos que los modos de vida de los otros están determinados por laberínticas redes en las que se identifican formas y prácticas disruptivas con las formas de acumulación convencionales; a la vez, en los territorios que considerábamos prístinos o alternos al sistema dominante constatamos la persistencia de ejercicios y de prácticas propios del orden capitalista. Así, en el contacto con los mismos se desarrolla una visión que complejiza este intercambio de relaciones y la intrincada realidad que prima en los espacios denominados “otros”; el campo, la selva, los espacios urbanos marginados son escenario de relaciones no convencionales y de praxis que no encajan homogéneamente en los esquemas académicos.

Este capítulo constituye un ejercicio especialmente complejo, en la medida que involucra dos investigaciones desarrolladas en tiempos similares, aunque con propósitos aparentemente diferentes, en espacios que parecieran ser resultado de una experiencia y construcción histórica disímil, si bien son emparejados por mecanismos y procesos a partir de los que ambos bloques culturales constituyen experiencias de resistencia al proyecto hegemónico capitalista. Por lo tanto, aquí nos proponemos desarrollar una reflexión sobre elementos puntuales de las formas de vida y de trabajo de las comunidades indígenas de la región andina y de la Amazonía, a la vez que intentamos rescatar las particularidades de la vida en estos territorios.

El trabajo desde el mundo moderno

Teniendo en consideración las construcciones sociales, políticas, económicas y culturales desde las que se establecen las teorías dominantes en las ciencias sociales, el horizonte occidental se

erige como el punto de partida de las reflexiones académicas. Al abordar el tema del trabajo podemos identificar numerosas reflexiones a las cuales podemos realizar una crítica puntual. Sin embargo, no podemos dejar de lado el hecho de que esta ética del trabajo se hizo prácticamente dominante en el mundo una vez sentadas las bases del sistema capitalista mundial.

Así, para establecer un punto crítico tendríamos que partir de los autores clásicos del mundo moderno —entendiendo, desde luego, que el objetivo de este capítulo no es generar una revisión progresiva y lineal de la noción de trabajo— y, a su vez, contraponerlo con la categoría de trabajo indígena (trabajo comunitario) elaborada desde América Latina. No obstante, consideramos fundamental retomar algunos elementos cruciales de la teoría clásica de las ciencias sociales para, desde ahí, generar un diálogo entre ambos procesos. Para el abordaje de estos elementos tendremos que partir, necesariamente, de la Revolución industrial y de los autores que reflexionaron sobre las nociones de trabajo desde este periodo hasta la actualidad; en términos generales, el trabajo quedará enmarcado como el elemento dinamizador de la generación de riqueza.

Iniciamos esta discusión con Adam Smith (1992), quien en su texto *Sobre la riqueza de las naciones* estableció que el crecimiento económico se deriva de la división del trabajo, destacando la importancia del mercado ante la necesidad de generar un orden económico (natural). Al respecto, Smith señaló que “el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador, y la cantidad de trabajo comúnmente empleado en adquirir o producir una mercancía es la única circunstancia que puede regular la cantidad de trabajo ajeno que con ella se puede adquirir, permutar o disponer” (Smith, 1992: 47). Podemos decir que, a partir de entonces, el paradigma moderno circunscribió el trabajo únicamente al orden económico, considerándolo un bien de cambio que ha funcionado desde entonces hasta la actualidad. Algunos autores, como David Ricardo, asumen que el trabajo es el que determina

el valor de la mercancía, ya que, “al igual que Smith, concebía al trabajo como una mercancía y, a su vez, el trabajo determinaba el valor de cambio de acuerdo con la cantidad de trabajo invertido en la producción, de ahí que *el trabajo era visto como origen y medida de valor*” (Bencomo, 2008: 36).

Ambas visiones son producto de la necesidad de entender al trabajo como parte del mundo moderno y como un espacio homogéneo entre todos los seres humanos. En este sentido —incluso— la visión crítica de Karl Marx, quien profundiza en su visión del trabajo como facultad exclusiva del ser humano, no deja de percibir el carácter de mercancía del mismo. Al respecto del trabajo Marx señala lo siguiente:

El trabajo es, ante todo, un proceso entre el hombre y la naturaleza, proceso en que el primero lleva a cabo, regula y controla mediante sus propios actos el intercambio de materias con la segunda. El mismo hombre se enfrenta a la materia natural como una fuerza de la naturaleza. Pone en acción brazos y piernas, cabezas y manos, para apropiarse la materia natural bajo una forma útil para el fin que persigue. Y, al actuar así sobre la naturaleza exterior a él y modificarla, modifica al propio tiempo su propia naturaleza. Desarrolla las potencias latentes en ella y somete el juego de fuerzas a ella inherentes a su propio dominio. No estamos aquí antes las formas primarias, animales e instintivas, del trabajo. El trabajador que se presenta en el mercado de mercancías como vendedor de su fuerza de trabajo se halla ya muy por encima de aquel estado de cosas primitivo en que el trabajo humano no se había despojado aún de su forma instintiva (Marx, 2014: 162).

En Occidente, el desarrollo de las ciencias sociales (particularmente de la sociología) llevó a problematizar algunos elementos que colocaban al trabajo, según Émile Durkheim, como un hecho social, fundamentalmente al distinguir la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica:

Las personas que forman las sociedades caracterizadas por la solidaridad mecánica suelen parecerse en lo que respecta a las

tareas que realizan, por lo que hay mayores posibilidades de que compitan entre sí, mientras que en las sociedades caracterizadas por la solidaridad orgánica la diferenciación facilita la cooperación entre las personas y permite que puedan apoyarse en una misma base de recursos (Bencomo, 2008: 41).

Los teóricos del siglo xix consideraron su contexto como punto de partida para medir la realidad y los procesos históricos y materiales que determinan, en este caso, el sentido y la función del trabajo. Por ello, cuando revisamos la obra de Max Weber (2012), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, encontramos que, para diferenciar los procesos de acumulación capitalista en el horizonte europeo, el punto de arranque de su análisis son, de manera innovadora, los principios axiológicos de una ética como la protestante. Con ello cimentó su perspectiva en un enfoque económico y pretendió brindar a sus lectores un sentido filosófico de los procesos de acumulación que distinguieron a potencias económicas como Alemania, Inglaterra y Estados Unidos.

Así, la obra de Weber nos permite acercarnos a las diferencias en los procesos de acumulación en el Occidente capitalista. Los autores mencionados son útiles para comprender el horizonte productivo del sistema capitalista. Para adentrarnos a fondo en las problemáticas y especificidades del trabajo en el mundo indígena, es necesaria, como proponemos aquí, la revisión de autores que nos permitan aproximarnos a sus complejidades y particularidades en un contexto en que las relaciones de intercambio y producción obedecen a una dinámica no necesariamente determinada por el orden económico occidental.

Por último, para acercarnos a la noción de pueblos denominados originarios o indígenas, podríamos destacar la existencia determinante de procesos de transformación de los elementos naturales como productos de un mundo social que plantea una relación más compleja y no determinada únicamente por la esfera económica. En este sentido, la propuesta de Hanna Arendt sobre las implicaciones del trabajo problematiza de forma no sólo

económica, sino también cultural e inmaterial, las relaciones que la transformación de la naturaleza guarda con respecto al trabajo. La autora distingue tres esferas:

Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia fi al están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de labor es la misma vida. Trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un “artific al” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundianidad. La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo (Arendt, 1993: 21-22).

En el marco de esta reflexión, se debe destacar un elemento de importancia en el contexto del trabajo en el mundo indígena: la relación ser humano-naturaleza; ésta parte de un principio de determinación espacio-temporal y está fuertemente caracterizada por el nicho ecológico. En nuestra experiencia encontramos la supervivencia de prácticas y modos de vida determinados por principios muchas veces ajenos a los principios de lucro, acumulación o ganancia, etcétera.

En tal sentido, desde su inicio, la antropología abrió un debate de suma importancia en contra de la normalización del trabajo asalariado como única forma válida del trabajo. Al respecto, la etnografía realizada por Bronislaw Malinowski (1986) en las Islas Trobriand descartó la imagen del “hombre económico” en busca del beneficio racionalista y propuso que entre los nativos existe una racionalidad del trabajo no ligada al afán de acumulación:

El primitivo trobriandés nos proporciona el ejemplo idóneo para contradecir tan falaz teoría. Trabaja movido por motivaciones bien complejas, de orden social y tradicional, y persigue fines que no van encaminados a satisfacer las necesidades inmediatas ni a lograr propósitos utilitarios. En efecto, hemos visto en primer lugar que el trabajo no se realiza bajo el principio del mínimo esfuerzo. Por el contrario, mucho tiempo y energías se dedican a esfuerzos del todo innecesarios —entiéndase bien, desde un punto de vista utilitario. Dicho de otra forma, trabajo y esfuerzo, en vez de representar simples medios encaminados a un fin, constituyen un fin en sí mismos (Malinowski, 1986: 74).

El análisis del autor hace evidente la existencia de competitividad entre los hortelanos trobriandeses. No obstante, su eficiencia se traducía en el prestigio de estos individuos y los productos obtenidos se canalizaban directamente hacia los parentescos, con lo cual el trabajo adquiriría un significado muy diferente a la racionalidad utilitaria:

lo más importante es destacar que todo o casi todo el fruto del trabajo personal, y por supuesto el excedente que haya podido obtenerse con el esfuerzo suplementario, no se destina al propio individuo, sino a sus parientes políticos. Sin entrar en detalles sobre el sistema de distribución de la cosecha —cuya sociología, bastante compleja, requiere un estudio preliminar sobre el sistema trobriandés de parentesco y las concepciones que entraña— se puede decir que cerca de tres cuartas partes de la cosecha de un individuo se destinan, de una parte, al jefe como tributo y, de otra, al marido y la familia de la hermana (o de la madre) por obligación (Malinowski, 1986: 75).

El punto de vista de Malinowski, como postulado común de la antropología que se propone relativizar la visión moderna de la economía, nos sirve de guía para pensar las formas alternativas del trabajo que, pese a su inclusión en el sistema capitalista globalizado, pueden ser motivadas por afanes que trascienden la acumulación. En este sentido, existen otros valores que promueven el flujo de los trabajos, como la reciprocidad, el apoyo mutuo, la compartencia, etcétera.

Siguiendo lo propuesto por Malinowski, y en relación con las formas no económicas que incentivan al trabajo, habría que tener en cuenta la vinculación del territorio con lo simbólico afectivo dentro de un espacio específico en el que muchas veces la frontera de lo social (lúdico y convivencial) se mezcla, partiendo así la esencia de lo que para Occidente o el mundo moderno se entiende como el esfuerzo de realizar una labor para obtener un beneficio, es decir, trabajo asalariado. La región andina, cuya historia del trabajo agrícola es centenaria, puede representar un claro ejemplo de trabajo, territorio, convivencia y comunidad.

El trabajo y el territorio para los pueblos indígenas de los Andes

Para la comprensión del trabajo y la territorialidad de los pueblos andinos, el *ayllu*, como concepto central, tiene fundamental importancia. Este pensamiento territorial, que engloba la vida de los pueblos indígenas andinos, posee un carácter polisémico, que refiere a una unidad básica de parentesco en esta región. A su vez, incorpora las filosofías comunitarias que representan sus particularidades de gobernación interna rotativa (*muyu*). Asimismo, esto constituye (o bien constituía) una red de interdependencia comunitaria de producción entre los diversos pisos ecológicos; John Murra la ha descrito como “archipiélagos verticales” para describir su mecanismo de producción como “doble domicilio” (Murra, 1975).

La práctica de tener distintos domicilios en las comunidades pertenecientes al mismo *ayllu* era común en el pasado y generaba la posibilidad de obtener productos agrícolas más diversificados, puesto que el clima de cada piso ecológico permite diversas actividades de producción para el sustento de estos pueblos. Tras la conquista de América, los *ayllus* experimentaron constantes transformaciones hasta la actualidad, por lo cual se comprende que la actual representación no es de ninguna manera idéntica a su forma original (Guzmán, 2011).

Dentro de los *ayllus* existen los “cargos” como mecanismo político del manejo territorial de las comunidades. Generalmente, la tenencia de la tierra en los *ayllus* del Altiplano boliviano se diferencia en tres tipos; la *sayaña*, la *aynuqa* y la tierra de pastoreo (patrón tripartito). La *sayaña* es la propiedad “individual” para la explotación familiar exclusiva; la *aynuqa*, al igual que la *sayaña*, es un espacio gestionado para el cultivo, pero en este caso se encuentra sujeto al consenso tomado previamente de manera colectiva (Viaña, 2017: 104). Mientras la *sayaña* es un conjunto de parcelas destinado sobre todo al cultivo para la subsistencia familiar, la *aynuqa* debe entenderse como un sistema complejo de explotación cíclica por turnos (descanso y rotación de cultivo), que opera bajo el consenso de la asamblea comunal. En términos semióticos, la palabra *aynuqa* se divide en la raíz *ayni* y el sufijo *nuqa*, que significa la repetición de una acción o localización, constituyendo la palabra en conjunto como el lugar del *ayni* (Rivière, 1994: 95).

El sistema de autoridades originarias tiene carácter no remunerado y es obligatorio, de manera de garantizar derechos comunales a los comuneros, por ejemplo, el acceso a la tierra. Además, supone el sacrificio temporal y económico inherente al cargo, que significa una carga de responsabilidad para los sujetos comunitarios de los *ayllus*, al mismo tiempo que constituye una fuente de prestigio y estatus político, que se adquieren por cumplir los trabajos asignados (Ticona, 2003). Dentro de los *ayllus* los trabajos se organizan de diversas formas. Cabe señalar la importancia del *ayni* o la faena (*phayna*), las instituciones básicas del trabajo recíproco en los Andes. Asimismo, en la práctica de los apoyos mutuos aymaras se identifican varios servicios recíprocos, por ejemplo, *yanapa* (don puro), *ayni* (reciprocidad equilibrada), *mink'a* (trabajo colectivo que no busca la equivalencia exacta como *ayni*), *sataqa* (prestación de surcos), *waki* (don de semillas), etc. (Albó, 2010: 33-35).

Según el aporte de Junko Seto (2016: 86), en la actualidad el *ayni* adopta dos formas: el *ayni* laboral y el *ayni* festivo. El primero consiste en el servicio práctico de prestar la fuerza laboral en el campo y en la construcción de casas, mientras que el segundo hace referencia a los obsequios entregados en las festividades. En algunos casos, el *ayni* laboral no implica la devolución del favor recibido, convirtiéndose en el denominado *cariño* (*yanapa* o don puro), que no exige la devolución del servicio prestado. El *ayni* festivo, por otro lado, “se define desde el principio y sus dones son contabilizados uno por uno” (Seto, 2016: 86). Sin embargo, pese a la diferencia marcada entre el *ayni* laboral y el *ayni* festivo, la red de regalos simbólicos en la fiesta da cuenta del prestigio real del donatario, expresando otro sentido de la riqueza acumulativa, puesto que los participantes al *ayni* festivo construyen, a su vez, la red de ayuda mutua laboral. En el momento del trabajo agrícola, este tejido social funciona como “bien” para una persona, convirtiéndose en la mano de obra auxiliar que puede pedir el favor como una suerte de “banco” de confianza.

Así, los *aynis* implican protagonismo en diversos momentos del ciclo de vida de los pueblos indígenas del Altiplano de Bolivia, lo que culmina cuando ocurre la muerte de los sujetos integrantes de los *ayllus*. Como menciona Julio Álvarez (2012):

Las prestaciones de *ayni* pasan por muchos estadios de la vida social aymara y concluirán con el *fallecimiento* de un miembro del *ayllu*; en esta ocasión, los gestos de reciprocidad generalizada movilizan a todo el conglomerado humano, que muchas veces abarca otras comunidades, producto de las filiaciones matrimoniales consumadas. Se puede observar que no existe una sola pareja que vaya con las manos vacías; todos llevan algún bien principalmente consistente en alimentos, que son estocados en una despensa para cubrir todos los rituales, desde el velorio, el entierro, el lavatorio, el quemado de ropa, hasta la misa de ocho días. Pero si el difunto o sus allegados cercanos no han generado *aynis* adecuadamente, como consecuencia no cosecharán mucho o quizá nada (Álvarez, 2012: 166-167).

Fotografía 1. Realización de *ayni* para la siembra de papas en Tiwanaku.



Fuente : tomada por Norihisa Arai, cerca de Tiwanaku, noviembre de 2019.

Además del *ayni*, existe una forma de trabajo colectivo “no remunerado” de participación obligatoria denominada *mink'a* (también conocida como *minca* o *minga*). En la época del *Tawantinsuyu*, la *mink'a* era el motor principal que sustentaba la construcción y el mantenimiento de los bienes comunes. Según Altamirano y Bueno:

Con este sistema, la colectividad ejecutaba las obras que beneficiaban al *ayllu* como un todo: canales de irrigación local, *andenes* (terrazas de cultivo en las faldas de cerros), puentes, templos, ciudades, locales de preparación de charqui y/o almacenamiento de productos, corrales, cercas, manutención de las *huacas* locales con enterramientos humanos, etc. Este sistema envolvía y obligaba a todos los miembros de la comunidad a trabajar en beneficio de la comunidad o *ayllu* (Altamirano y Bueno, 2015: 54-55).

La *mink'a* tenía carácter de trabajo colectivo, con un manejo autonómico dentro del marco territorial de los *ayllus*, a diferencia de la *mita*, que era organizada por el Estado incaico. Tras la

colonización, esta práctica continuó al interior del *ayllu*. Sin embargo, con el paso del tiempo, el sentido de este trabajo comunitario ha experimentado transformaciones; en la actualidad, algunas comunidades lo manejan como una forma de trabajo asalariado. Ello responde a que hoy este trabajo colectivo puede ser convocado por la autoridad comunitaria y también por los propios integrantes que requieren apoyos laborales; por tanto, la retribución correspondiente se paga con productos agrícolas o bien con dinero (Mamani, 2002). Pese a que las comunidades hayan experimentado una oleada de modernización en el sentido económico, Bernabé Mamani sintetiza la esencia del trabajo indígena de la siguiente forma:

Es interesante recalcar que la esencia en el trabajo de la agricultura indígena se realiza en función de las necesidades del consumo principalmente que está muy ligado al principio de equilibrio, complementariedad económica y no de acumulación, ni exclusión al prójimo. Es decir, en la lógica aymara la economía gira en función del ser social y humano, y no el tener, lo que en la sociedad moderna la persona vela por lo que tiene y no por lo que es (2002: 128).

Este aspecto social del trabajo muchas veces es ignorado en los trabajos asalariados, en los que la acumulación mercantil capitalista es el único objetivo utilitarista que dinamiza el intercambio entre los seres humanos. En este sentido, como muestra el caso del *apthapi* (reunión de alimentos), donde todos comparten coca, alcohol y comida, aportando sus alimentos al centro de la reunión, podría decirse que en los Andes la sociabilidad se constituye por el acto de compartir el fruto de los trabajos realizados de antemano, contradiciendo en la praxis la tesis del “hombre moderno”. Consideramos que esta forma de compartir los bienes obtenidos a partir del trabajo tiene estrecho vínculo con el concepto de “comunismo de base” de David Graeber, puesto que los comuneros aportan y consumen siguiendo el principio de “cada cual, según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades” (Graeber, 2012: 128).

Fotografía 2. Comidas ofrecidas en el Apthapi realizado en Agua Blanca.



Fuente : tomada por Norihisa Arai, en Agua Blanca, Apolobamba, octubre de 2019.

Las prácticas que determinan la concreción de una actividad específica en torno al trabajo están encaminadas a favorecer la estabilidad comunitaria; con ello, los frutos del trabajo se transforman en bienes que, al ser socializados, se vuelven un medio que garantiza la comunalidad y no en el fin último de la vida, como ocurre en el mundo moderno, en el que el principio de acumulación prevalece como la prioridad económica mayor.

El territorio, en su acepción ampliada, es decir, en su reproducción social antrópica, se reproduce en los elementos de la figura *Chakana* (figura 1), mismos que circulan en torno al *ayllu* como comunidad social y productiva, pero también como enlace comunitario.

Figura 1



Fuente: elaboración propia.

El trabajo y el territorio para los pueblos amazónicos

Dos elementos enlazan los mundos andino y amazónico: la *compartencia* y la *reciprocidad*. Éstas tienen una de sus expresiones más estructuradas en la actividad productiva, es decir, en el trabajo y el valor del espacio de vida (territorio) en que se da esta interacción. Cuando pensamos en la territorialidad de los pueblos amazónicos, se debe tomar en cuenta una dimensión socioespacial mucho más amplia que la que podría considerarse en los espacios rurales convencionales, como los del mundo andino. Para

el entendimiento de la región amazónica, es necesario considerar, sin duda, la diversidad y amplitud de las formas de vida allí presentes, ya que entre sus habitantes coexisten muchos tipos de organización y modos de ser; se identifica una amplia diversidad de poblaciones que van desde las tribus y pueblos indios hasta los pueblos de negros (quilombolas o palenques), cuya presencia en el territorio posee, en algunos casos, una historia centenaria.

Para efectos de este capítulo, hemos decidido tomar en cuenta a los pueblos indígenas cuyas dinámicas de vida son esencialmente ribereñas y en los que la *compartencia* y la *reciprocidad* tienen lugar en espacios comunes de trabajo, por ejemplo, en la pesca, la caza y la recolección. Esto es posible por las formas de organización comunitaria existentes en algunos pueblos indígenas amazónicos, cuya razón de ser y estar en el mundo se corresponde con sistemas de valores que, en el caso de esta investigación, sintetizaríamos como un *ethos* amazónico particular. La diversidad de formas de vida y organización y, por tanto, las formas de articularse socialmente entre los pueblos amazónicos, posibilitan el intercambio de conocimientos y de técnicas que han permitido, entre otras cosas, el desarrollo de algunas hortalizas que enriquecieron la dieta de estos pueblos.

Tomando en consideración estos elementos, el espacio que ocupa el territorio amazónico y la relación que sus habitantes originarios mantienen con él representa un esfuerzo de construcciones sociohistóricas, donde la relación ser humano-naturaleza se desarrolla de manera extensa. Esto implica pensar que toda modificación (trabajo del espacio) da cuenta de la historia de interacción entre los seres humanos y la naturaleza que permitió el asentamiento y el crecimiento de poblados en el interior de la selva. La relación ser humano-naturaleza supone pensar en una conexión más estrecha con el territorio y los elementos que lo componen; los pueblos indígenas de la Amazonía son el resultado de una relación estrecha con su espacio vital. En este sentido, el territorio define a los pueblos indígenas de la Amazonía, a la par

que éstos agregan el componente antrópico al espacio. Al respecto, Philippe Descola destaca:

Es cierto que, actualmente, la idea de que esta región sería la última y la más vasta selva tropical virgen existente sobre la faz de la Tierra ha sido, en gran medida, batida en brecha por los trabajos de ecología histórica. La abundancia de los suelos antropogénicos y su asociación con bosques de palmeras y de frutales silvestres sugieren que, en esta región, la distribución de los tipos de selva y de vegetación es, en parte, la resultante de varios milenios de ocupación por poblaciones cuya presencia recurrente en los mismos lugares ha modificado el paisaje vegetal. Estas concentraciones artificiales de ciertos recursos vegetales habrían influido en la distribución y la demografía de las especies animales que se alimentan de ellos, a pesar de que la naturaleza amazónica es realmente muy poco natural, ya que puede considerarse como el producto cultural de una manipulación muy antigua de la fauna y de la flora. Aunque invisibles para un observador no advertido, las consecuencias de esta antropización están lejos de ser despreciables, especialmente en lo que se refiere al índice de biodiversidad, más alto en los sectores de selva antropogénicos que en los de selva no modificada por el hombre (1998: 220).

Si tenemos en cuenta el valor de la presencia humana en los espacios de naturaleza (prístina), podemos partir de que la modificación del ambiente realizada por los nativos amazónicos implica una forma de apropiación del espacio en la que el trabajo es parte de un esquema de subsistencia que no fragmenta el territorio en espacios de socialización, vida, vivienda, etc. Esto puede apreciarse en las formas en que se distribuyen las viviendas alrededor de un espacio inexorablemente comunitario (malocas, “casa comunal ancestral”).

La ocupación del territorio por los distintos grupos originarios de la Amazonía responde a su muy desarrollada capacidad adaptativa y a su convivencia más o menos armónica con éste. En este aspecto particular, tenemos que considerar que estos grupos, mayormente compuestos por familias ampliadas, se desarrollaron durante su ocupación y dispersión por el territorio. Desde

el principio, cuando se produjo su encuentro con los primeros occidentales, se dio una incompatibilidad de formas de vida y de reproducción del trabajo y el territorio. Al encontrarse con los primeros misioneros, éstos intentaron sedentarizarlos; sin embargo, la gran mayoría de los intentos de sedentarización del selvícola fracasaron.

Con el avance hacia el interior del territorio amazónico se desarrollaron múltiples formas que vincularon a los indígenas a labores (productivas) que posibilitaron su masiva explotación en la época del caucho. De ello deriva la relación tensa con las comunidades sobrevivientes a esta funesta cruzada “civilizatoria” que, como destaca Marc Civrieux (1980), se remonta a los primeros contactos con los europeos:

La resistencia pasiva del indio al trabajo de estilo importado fue el motivo determinante de enfrentamiento entre indios y conquistadores y uno de los factores principales de los atropellos, rebeliones y genocidios. La cuestión del trabajo explica por qué el indio se resistía a poblar los repartimientos, encomiendas y reducciones, y por qué dedicaba todas sus energías, una vez reducido, a recobrar la libertad para poder atacar a los pueblos de españoles y las misiones desde sus propios refugios en la selva. Otros motivos bien conocidos eran el fanatismo de los invasores, su intolerancia religiosa y cultural, su sed de oro y de riquezas fácilmente adquiridas. Los españoles pretendían descargar enteramente sobre las espaldas de los indios la obligación de trabajar (1980: 107).

La resistencia y la incompreensión de los modos de vida de los nativos de la Amazonía dominada por los españoles generó el mito de que entre los indios existía una resistencia al trabajo casi patológica y de que eran perezosos por naturaleza. Sin embargo, como señala Civrieux, los nativos entienden su relación con el trabajo de forma distinta,:

En su medio ecológico, el indio no escatima esfuerzos ni teme a las tareas agotadoras, siempre que las considere urgentes y satisfagan las necesidades inmediatas de la comunidad. Cuando no

existe prisa por realizar una tarea, la aplaza, sencillamente porque su filosofía de subsistencia rechaza las previsiones excesivas. De este modo goza de agradables periodos de ocio que le concede la naturaleza [...] Eso bastaría para explicar el fracaso de las tentativas españolas de someter a los Cumanagoto a los horarios rígidos de un trabajo obligatorio y a sacrificar los recreos, a veces considerables, que la tradición tribal dedicaba a charlas, juegos y esparcimiento colectivo (1980: 108).

Sin embargo, apelando a la cercanía y la empatía, los colonos consiguieron incorporar, poco a poco, a las colectividades de nativos amazónicos, sobre todo en el siglo xix. Primero, de manera “pacífica”, empleando engaños a través de los compadrazgos, y luego, mediante el enganche. Esto derivó en trabajos esclavistas e innumerables abusos durante la época del caucho, los cuales extinguieron a grupos étnicos completos. En este sentido, asimilamos lo que significó para el indio amazónico —esencialmente nómada— el encierro y la violencia que representaron los *siringales*, desde la cuenca del Putumayo hasta Manaos y Pará. Los impactos provocados en los indios amazónicos por la fractura de la organización comunitaria experimentada, la esclavitud y su cruel ejecución, persisten hasta nuestros días.

Para el indio, el trabajo es un concepto complejo y diferente, debido a la intrínseca relación que guarda la espacialidad del territorio amplísimo con una dinámica en la que las fronteras de la sociabilidad se entrelazan con las actividades productivas y los espacios lúdicos y rituales. Al respecto, siguiendo a José Martins Catharino (1995), se da la predominancia del trabajo colectivo tribal interno —lo individual constituye una excepción, es consecuencia necesaria natural y social—. El trinomio indio-trabajo-tribu más que tres elementos interrelacionados sugiere una cuestión fundamental sobre la interrelación entre el ser y el existir en una realidad social: si la complejidad de ésta, cada vez más intrincada, causó la del tejido cerebral o si es lo contrario.

Catharino señala que hay un nexo de causalidad entre ambas complejidades. Por eso la simplicidad del indio, de su vivir

y convivir —no simplismo ni primarismo— es recíprocamente correlación con el medio físico y social que lo envuelve e involucra. Factores importantes de esa evidente correlación, en función del trabajo, son, sin duda, la posesión o la propiedad de los medios de producción, de las cosas —no mercancías— necesarias y útiles. Factores éstos, de todos los tiempos y espacios sociales, de los que dependía la real libertad del trabajo, como su realización individual y colectiva (Catharino, 1995).

Así, el ser comunitario de los nativos amazónicos es un elemento consustancial a sus sociedades y el trabajo representa una actividad necesaria, pero no el fin último de la articulación de lo común. En estos espacios dominan los vínculos (muchas veces familiares) entre los grupos que habitan las riberas de los afluentes de los ríos amazónicos, donde la actividad agrícola es de una escala relativamente menor y las actividades de trabajo de índole social, como la caza, la pesca y la recolección, son parte indisoluble del ejercicio de la comunalidad amazónica y la finalidad del trabajo recae siempre en la *compartencia*.

En el siguiente esquema (figura 2) se muestra la circulación del esquema de valores y del “ser” en torno a la territorialidad amazónica, como también la interrelación entre las distintas actividades y un territorio amplio y de circulación extensa (nomadismo).

figura 2



Fuente : elaboración propia.

Reflexiones finales

Cuando en marzo de 2020 el mundo comenzó a enfrentar la pandemia de Covid-19, una de las primeras medidas tomadas por las comunidades de la Amazonía fue cerrarse al tránsito, al comercio y al intercambio de mercancías con el exterior y enfrentar, con los recursos que tenían (escasos pero continuos), los meses de aislamiento. En muchas comunidades de la selva amazónica la estrategia permitió mantener la pandemia a raya, hasta que las presiones gubernamentales y la necesidad de otro tipo de insumos hicieron que el virus entrara a las comunidades, golpeándolas fuertemente en algunos casos. La resistencia que los pueblos amazónicos y los de la sierra andina y otras comunidades campesinas pudieron oponer a la pandemia fue posible gracias a sus elevados niveles de autosuficiencia alimentaria y al ejercicio, en algunos casos, de

la autonomía comunitaria *de facto*. Es decir, sin desconectarse del mundo, dejaron de depender de él. Con medios propios y mediante la administración de sus espacios de vida (territorio), pudieron solventar los meses más duros de la pandemia en relativo aislamiento, algo impensable para el mundo urbano.

En la sierra andina, las autoridades comunitarias y el pueblo organizado replicaron esta estrategia de cierre, pues podían mantener un nivel considerable de suficiencia alimentaria. Estas experiencias, que constituyen formas alternativas disímiles en sus procesos históricos y culturales, ponen de manifiesto lo que pueden conseguir al encontrarse marginadas de las dinámicas de la vida moderna y el mercado capitalista en esos momentos extraordinarios. Asimismo, para quienes las viven y reproducen formas legítimas se convierten en un ejercicio de reflexión histórica. Ambas experiencias permiten dimensionar su valor histórico y cultural en un mundo en que las formas de acumulación y de trabajo evidenciaron el egoísmo y el individualismo, que hoy parecen desvanecerse en un escenario en que la pandemia de Covid-19 aparenta quedar atrás.

Una de las reflexiones más importantes en la que hemos coincidido, es que, si existen formas de organización del trabajo para la vida de manera comunitaria, es porque hacen sentido en el mundo moderno. Por ello, por la forma en que valorizan el espacio vital (territorio), sea en el Altiplano boliviano, la puna o las riberas del Amazonas, estas experiencias mantienen abierta la ventana a una realidad paralela al proyecto capitalista actual. Así, el horizonte en el que se vislumbra la *comunalidad* constituye un ejercicio de resistencia que, en lo material, se afirma en la autosuficiencia y, en lo colectivo, social y político se funda en la autonomía.

Referencias bibliográficas

Albó, Xavier, *Desafíos de la solidaridad aymara*, La Paz, Editorial La Mirada Salvaje, 2010.

- Altamirano Enciso, Alfredo José, y Alberto Bueno Mendoza, “El ayni y la minka: dos formas colectivas de trabajo de las sociedades pre-Chavín”, *Investigaciones Sociales*, vol.15, núm. 27, unmsm/iihs, 2011, pp.43-75.
- Álvarez Quispe, Julio, “La economía comunitaria de reciprocidad en el nuevo contexto de la Economía Social y Solidaria: Una mirada desde Bolivia”, *Otra Economía*, vol. 6, núm. 11, julio-diciembre de 2012, pp.159-170.
- Arendt, Hanna, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Bencomo, Tania Z, “‘El trabajo’ visto desde una perspectiva social y jurídica”, *Revista Latinoamericana de Derecho Social*, núm. 7, julio-diciembre de 2008, pp. 27-57.
- Civrieux, Marc, “Los Cumanagoto y sus vecinos”, en Walter Coppens y Bernarda Escalante (eds.), *Los aborígenes de Venezuela* vol. 1 *Etnología Antigua*, Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales/Instituto Caribe de Antropología y Sociología, 1980, pp. 27-240.
- Descola, Philippe, “Las cosmologías de los indios de la Amazonia”, *Zainak Cuadernos de Antropología-Etnografía*, núm. 17, 1998, pp. 219-227.
- Espinoza Soriano, Waldemar, “Economía política y doméstica del Tahuantinsuyo”, en Carlos Contreras (ed.), *Economía prehispánica. Tomo 1*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú/Instituto de Estudios Peruanos, 2010, pp. 315-426.
- Graeber, David, *Fragmentos de antropología anarquista*, Barcelona, Virus Editorial, 2011.
- _____, *En deuda: una historia alternativa de la economía*, Barcelona, Editorial Ariel, 2012.
- Guzmán Boutier, Omar Qamasa, “Apuntes acerca del sistema de cargos en los ayllus bolivianos”, *Temas sociales*, núm. 31, umsa, 2011, pp. 201-241.
- Malinowski, Bronislaw, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Planeta/De Agostini, 1986.
- Mamani Bernabé, Vicenta, *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*, La Paz, Creart Impresores, 2002.

- Martins Catharino, José, *Trabalho Índio em Terras da Vera ou Santa Cruz e do Brasil*, Belén/Pará, Editora Universitaria, 1995.
- Marx, Karl, *El capital: crítica de la economía política*, Tomo I, Libro I. México, fce, 2014.
- Mattéi Muller, Marie-Claude, Yoroko. *Confidencias de un Chamán Panare*, Caracas, Armitano Editores, 1992.
- Murra, John, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1975.
- Rivière, Gilles, “El sistema de aynua: memoria e historia de la comunidad”, en D. Hervé, D. Genin y G. Rivière (eds.), *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes*, La Paz, ibta / ors tom, 1994, pp. 89-105.
- Smith, Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, México, fce, 1992.
- Seto, Junko, “El cambio recíproco entre los aymaras”, *Ciencia y Cultura*, núm. 37, 2016, pp. 79-104.
- Ticona Alejo, Esteban, “El *Thakhi* entre los Aimara y los Quechua o la Democracia en los Gobiernos Comunales”. En Ticona, *Los Andes desde los Andes*, La Paz, Ediciones Yachaywasi, 2003, pp. 125-144.
- Viaña Uzieda, Jorge, *Luchas para la transición: del “Vivir Bien” hacia el horizonte estratégico del Socialismo Comunitario*, La Paz, Instituto Internacional de Integración, 2017.
- Weber, Max, *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.



Fuente: grafiti en la calle Juan de O'Leary esq. Presidente Franco, Asunción, Paraguay, foto tomada 17 de octubre de 2019. Autora de la foto Gaya Makaran.

La praxis instituyente entre los yurakaré de la Amazonía cochabambina, Bolivia

*Denisse Rebeca Gómez Ramírez¹
en colaboración con los yurakaré² de Nueva Galilea
y de Trinidadcito*

Introducción

América Latina y el Caribe cuentan con una gran diversidad de culturas, lenguas y recursos naturales. Esta región es tan rica que, sólo en Bolivia, 41% de sus habitantes pertenecen a alguna de las 36 naciones indígenas (Censo de Población y Vivienda, 2012). Es por ello que en este trabajo deseamos contribuir a visibilizar una de las culturas de la Amazonía cochabambina, los yurakaré,

¹ Antropóloga lingüista, maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos, unam. Integrante del Proyecto papiit “Autonomía vs Hegemonía. Estado latinoamericano y emancipación social desde los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares” (2020-2022). Correo: deregora@gmail.com

² Agradecemos la colaboración y participación de Raimundo Chávez, Ascencio Chávez, Fredi Juárez, Hernán Juárez, Julio Tagle, Robert, Jorge Roca, Mercedes Noé, Mónica Chávez y a las comunidades yurakaré de Nueva Galilea y Trinidadcito por su contribución a este trabajo. Al doctor Pedro Plaza por la lectura y sus generosas observaciones..

quienes “somos los que vivimos aquí”,³ los “dueños o habitantes del monte”. Con este objetivo se describirán las acciones que tejen para decidir sobre su derecho al uso de los bienes comunitarios materiales e inmateriales frente a la propiedad privada y estatal. Esto se hará empleando la categoría analítica *praxis instituyente* propuesta por Laval y Dardot (2015), misma que se entiende como la actividad autotransformativa que produce un nuevo sujeto colectivo instituyente y emergente en diferentes significaciones, instituciones y reglas.

Desde la mirada antropológica del método etnográfico, se recurre a la observación participante como herramienta metodológica creativa y activa para explicitar las prácticas comunitarias autonómicas que coadyuvan a la construcción de una praxis instituyente en las comunidades ribereñas del río Chapare, entre los yurakaré de Nueva Galilea, en la zona alta, y los yurakaré de Trinidadito, en la zona media. También vincularemos la praxis instituyente de la comunidad yurakaré con lo común como principio político que deriva de nuevas significaciones imaginarias sociales, abierto a la historia, a los lugares sagrados y a tareas relacionadas con el trabajo comunal.

El texto se divide en los siguientes apartados:

- a. Autonomía, praxis instituyente y significaciones imaginarias. En éste se define el concepto de autonomía y su relación con la praxis instituyente a partir de las prácticas autonómicas que la sustentan, así como las significaciones imaginarias del ámbito identitario, que explican el vínculo entre las actividades realizadas por los yurakaré y el mundo que crean e interpretan.
- b. Praxis instituyente entre los yurakaré, analizada con base en las prácticas comunitarias autonómicas que permiten su reproducción y subsistencia en la vida cotidiana.

³ Hernán Juárez, comunicación personal, 10 de agosto de 2022.

- c. El trabajo en el chaco: basurear, quemar y sembrar plátano.
- d. Mujeres y hombres del río: cuerpos de agua.
- e. Mirando y haciendo: el arte de la talla en madera.
- f. El trabajo en común entre los yurakaré.
- g. Lo común como principio político.
- h. Reflexiones finales.

Autonomía, praxis instituyente y significaciones imaginarias

Inspirada en Cornelius Castoriadis, (1986; 1997) y desarrollada más tarde por Christian Laval y Pierre Dardot (2015), la *praxis instituyente* constituye parte de la autonomía humana como “actividad autotransformativa condicionada” (Laval y Dardot, 2015: 495). Es autotransformativa en el sentido de que modifica la forma de pensar, sentir y actuar del sujeto según sus condiciones de existencia y lucha; y está condicionada porque se sustenta en una herencia previa, no estática, siendo resultado de las generaciones anteriores.

Tanto para Laval y Dardot, como para Castoriadis, en la historia convergen el hacer y el actuar de los individuos y es en sus prácticas que se instaura una praxis emancipadora. En este sentido, de acuerdo con Laval y Dardot (2015), la praxis instituyente como institución consciente es la actividad que guía a los sujetos en la construcción de una autonomía vinculada a la organización de la sociedad y con las reglas que ésta establece para normarse. Esta praxis rompe con las sociedades heterónomas que se encuentran bajo un poder externo, impuesto por la esfera estatal y sus obligaciones, el cual intenta anular las voluntades de los sujetos.

Para Castoriadis, la autonomía como germen es un proyecto que surge de la interrogación, el cuestionamiento y de la reflexividad a nivel individual y social. Así, se pregunta si son correctas las

formas institucionales establecidas, plantea sus propias leyes de existencia, es movimiento, hace, erige, decide, emancipa la subjetividad y libera la imaginación que transforma al ser humano y a la colectividad que representa. Por ello, es necesario, como señala Cal y Mayor (2018), referirse a las autonomías en plural, dadas las múltiples formas en que éstas se construyen según el contexto y los sujetos que las representan.

Asimismo, para ampliar el alcance de las mismas hacia otros espacios que traspasan los límites estatales, Raquel Gutiérrez (2014) propone analizar las autonomías como la reapropiación de las condiciones materiales de la vida social enfocadas a su reproducción. Por su parte, Makaran formula que, como camino hacia la emancipación social, las autonomías deben pensarse como horizonte de deseo y práctica concreta, tanto individual como colectiva (2020: 16). Por lo anterior, en este trabajo se entiende la autonomía como un proyecto social autogestivo, que implica la voluntad, intención, reflexión, aspiración, conocimiento, libertad y anhelo de emancipación, esto es, una forma de vida frente al Estado y el capitalismo.

Es importante explicar a qué nos referimos cuando hablamos de prácticas autonómicas que sustentan la vida cotidiana de los yurakaré. Éstas les permiten una forma de existencia vinculada a la construcción de una praxis instituyente que consiste en la fundación del autogobierno y en la apuesta por prácticas identitarias materializadas en acciones concretas de la experiencia cotidiana, a partir de las cuales establecen y organizan la dimensión social, económica y política de estas sociedades. Dicha praxis abre la posibilidad a una nueva existencia sociohistórica que cuestiona leyes, conductas e imaginarios, en una frase: “el mundo que se habita”. Quebranta la sociedad instituida-heterónoma para abrir espacios a otras formas de organización.

La praxis instituyente se relaciona con significaciones imaginarias mediante la elaboración de un mundo propio en una red de significados que sustentan, ordenan, conducen y contienen la

vida de estas comunidades. Supone explicar desde el campo de lo social e histórico cómo esta sociedad significa a un mundo que da sentido a su realidad al nombrar las cosas, al representar el contexto que les pertenece con las creaciones que forman parte de la psique y del medio, simbolizando e identificando las significaciones imaginarias. Según Castoriadis (1997) estos elementos trascienden el ámbito de lo racional, en tanto son instituidos y compartidos por una cierta colectividad y ponen en juego nuevos elementos significativos que se instituyen en el imaginario social.

Para la sociedad es necesario crear autorreferentes que representen su realidad; éstos son parte de la identidad social, pertenecen al sistema de interpretaciones, son dinámicos, establecen relaciones y jerarquías. Así, en este plano colectivo identitario se encuentran el territorio, la lengua en tanto código, la comunidad, la familia, las instituciones sociales, la cosmogonía y el trabajo comunal. Dado el papel desempeñado por la praxis instituyente en este trabajo, ejemplificaré a continuación las prácticas comunitarias autonómicas de los yurakaré con el objetivo de sustentar la praxis que llevan adelante estos agentes de cambio.

Praxis instituyente entre los yurakaré

En primer lugar quiero señalar que la praxis instituyente recogida en este texto fue presenciada y vivenciada en trabajo de campo; por ello, en este escrito la he nombrado como *labor comunitaria colaborativa*, considerando las distintas funciones desempeñadas entre julio y agosto de 2022 en la comunidad yurakaré de Nueva Galilea (Cochabamba, Bolivia): cocinar, lavar trastes, basurear, quemar y sembrar, moler maíz para alimentar a las gallinas y a los patos, pescar, participar en la asamblea, escribir el programa del aniversario de la comunidad en las invitaciones a las autoridades, ayudar en la elaboración de pan, llevar en carretilla la ropa lavada hacia los tendedores, entre otras entretenidas y variadas labores efectuadas durante mi estadía.

La praxis instituyente entre los yurakaré, se describe a partir de las prácticas autonómicas comunitarias, las cuales son parte inherente de la cultura desarrollada en la cotidianidad al interior del territorio: ésta les permite desplegar acciones autotransformativas en el contexto amazónico, que se caracteriza por la carencia de servicios básicos: agua potable, centro de salud y alcanarillado. Dado que carencias los acompañan en su día a día, tales servicios son sustituidos por otros mecanismos implementados para satisfacer estas necesidades, a saber: recolección de agua de lluvia, letrinas y medicina tradicional, aunado a otras actividades efectuadas para ejercer su propia autonomía, mismas que gravitan entre el trabajo en el chaco; basurear, quemar y sembrar plátano; mujeres y hombres del río: cuerpos de agua; mirando y haciendo: el arte de la talla en madera; el trabajo en común entre los yurakaré y lo común como principio político, aspectos a los que nos referiremos en los siguientes apartados.

Trabajando en el chaco: basurear, quemar y sembrar plátano

Para el ser humano es de vital importancia el cultivo de la tierra, cuyo objetivo es la producción de los alimentos que abastecen sus necesidades básicas y opera como principio instituyente que aporta a la autonomía alimentaria, gestando una economía local que en el caso de los yurakaré responde a “no hay cosa mejor que trabajar su propia tierra. Sembrando nosotros, poniendo nuestra voluntad de sembrar, todo va a tener en su chaco, plátano, yuca y maíz. Para nosotros la tierra es *biensísimo*, porque ella es la que nos da de comer” (RC, comunicación personal, 9 de julio de 2022). Con esta frase ilustramos el trabajo que los yurakaré desarrollan cuando van al chaco⁴ para preparar la tierra y sembrar, una praxis que implica basurear y quemar.

⁴ Extensión de tierra para cultivar.

Previamente al basureo se tumban los árboles sembrados unos 10 años después de la puesta en marcha del Plan de Manejo Forestal; para los yurakaré este plan no significó desarrollo, sino, por el contrario, deterioro del monte y explotación. Las siguientes palabras dan cuenta del sentir yurakaré:

El aprovechamiento de nosotros aquí, entras aquí, ya no hay monte, puro *curichí*, puro bejuco, una que otrita ¿cuándo cambiará ese monte? Será algún día, ya tiene 10 años. Recién va a haber monte otra vez en 50 años, como dicen ellos: eso es mentira, no va a haber, nosotros ya lo tenemos visto. Bonito era el monte alto; puro *patujusal*, bejuco y así va yendo todo. Ellos dicen que en 50 años va a haber árboles de nuevo, no habrá, puro charque, todo charqueado, así está, nosotros no creemos que, en 50, nosotros pensamos que en 100 o 200 años recién va a haber monte, recién en esa cantidad de años, así como era antes aquí; mientras, no habrá palo, ¡*biensísimo*, todo esto que era antes! Ni los animales van a llegar, no hay árboles, es verdad que empresas grandes madereras perjudican todo, lo destruyen, por más que estén caminando los palitos que pisotean, los van matando. Estamos destruyendo nuestro monte, de aquí para no sé cuántos nietos más, no sé si habrá monte para ellos, no habrá animales (RC, comunicación personal, 10 de julio de 2022).

Así es como expresan los yurakaré la pérdida del bosque y de los animales para las nuevas generaciones, resultado del saqueo indiscriminado llevado a cabo por agentes externos de empresas privadas,⁵ los que declaran un tipo distinto de mercancía para evadir los controles de revisión e incluso utilizan las leyes estatales que les sirven como instrumento legal, por ejemplo, el Plan Operativo de Aprovechamiento Forestal (poa f), que cuenta con información referente a la delimitación del terreno, ubicación de los árboles y especies. Los árboles que cortaron para preparar el chaco se encuentran a escasos metros de distancia unos de otros, lo que significa que no pudieron desarrollar un diámetro idóneo.

⁵ Para mayor información véase: <https://www.opinion.com.bo/articulo/cochabamba/madera-ilegal-sale-bosques-tr-oacute-pico-cocapata/20180729194700621255.html>

En su mayoría son ambaibo, guayabochi, verdolago amarillo, la palma de chonta, trompillo y tejieque; los dos últimos se utilizan para la construcción de casas. El tejieque, por ejemplo, tarda 20 años en crecer y se emplea para sacar tablones de cuatro metros de largo y machotes de cuatro pulgadas, que son utilizados para construir la estructura de los techos y paredes de las viviendas.

Un paso anterior a la corta de los árboles es la roza, que es realizada por los familiares del dueño o dueña del chaco, quien posee la propiedad, aunque se trata de tierra comunal, en este caso, del padre y sus hijos, quienes antes de la llegada de los yurakaré a Trinidadico hicieron esta labor. Entre los yurakaré es común el intercambio de trabajo, ya sea por remuneración económica, alimentos o apoyo familiar, dependiendo del acuerdo a que se llegue entre los integrantes de las familias. Para algunos implica trasladarse del lugar de origen al sitio donde se realizará el trabajo en el chaco, como fue el caso de los yurakaré de Trinidadico; éstos llevaron harina, azúcar, manteca, tanque de gas para la elaboración de pan y su posterior venta, y a Mariposa Princesa, una perrita de raza cocker que los acompañó durante su estadía en Nueva Galilea. Julio Tagle explica que, cuando los yurakaré se trasladan en canoa de un lugar a otro:

Aunque regrese al mismo lugar lleva la cocina, los animales, el perico, el chanco y hasta el perro. El perro es el puntero, el vigilante y el policía, los protege de cualquier peligro y de los caimanes. Llevan todo eso por dos motivos: uno, no se sabe que pueda pasar en el río, si está pandito y la canoa se atasca hay que sobrevivir y comer; dos, llevar consigo a los animales es una forma de apropiarse del territorio, de arraigarse al lugar (JT, comunicación personal, 13 de agosto de 2022).

Fot ografí a 1. La canoa es un elemento vital de la identidad yurakaré.



Fuente: Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Nueva Galilea, 10 de agosto de 2022.

Tras haber realizado la roza y tumba de los árboles, los yurakaré de Trinidacito efectuaron el basureo, que consistió en recoger y juntar los palos quemados durante la roza. Esta actividad implicó la colaboración de al menos cinco personas de la familia entre mujeres y hombres, quienes trabajaron bajo el sol desde las 8 hasta las 12 horas de la mañana y luego, entre las 2 y las 6 de la tarde, y, si la luz del día lo permitía, hasta las 7 de la tarde. Esta praxis se realiza aproximadamente durante cinco días, dependiendo del estado del tiempo y las cenizas acumuladas en la primera quemada.

Fotografía 2. Los yurakaré de Trinidacito comienzan a basurear el chaco, recogiendo los palos y las ramas que no se quemaron en la primera quema.



Fuente: Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Nueva Galilea, 7 de julio de 2022.

La quema puede ser peligrosa, debido a que el humo provoca asfixia porque se prenden varias hogueras al mismo tiempo. En ese momento es necesario salir del chaco.

Fotografía 3. Los yurakaré de Trinidacito proceden a quemar los montones de palos.



Fuente: Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Nueva Galilea, 9 de julio de 2022.

Para la siembra de papas o de raíz del plátano, se cavan huecos de cuatro por cuatro a una distancia de dos metros aproximadamente. Se mide con un mecate de rafia y se señala el lugar donde se enterrará cada una de las raíces. Para la siembra se necesitaron 700 papas de plátano que fueron enterradas con pala y machete por tres personas. El fruto de esta siembra tardará un año en crecer.

Fotografía 4. Papas de plátano que serán sembradas en el chaco bañado y quemado.



Fuente : Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Nueva Galilea, 12 de julio de 2022.

Fotografía 5. Don Jorge Roca, yurakaré de Trinidacito sembrando papas de plátano.



Fuente: Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Nueva Galilea, 13 de julio de 2022.

La agricultura como medio de subsistencia fue una labor aprendida por los yurakaré para sobrevivir, pues la explotación de sus montes provocó la pérdida de semillas y frutos que antes recolectaban. Conformaban una cultura nómada dedicada a la recolección, que por necesidad y de manera forzada aseguró su continuidad cultural adaptándose a la sedentarización y cambiando sus patrones de asentamiento tras la llegada de las misiones jesuitas a finales del siglo xvii. Esta dinámica se profundizó con el arribo de las misiones franciscanas durante los siglos xviii y xix. La apropiación del cultivo del chaco por los yurakaré les permitió obtener tierras a lo largo de un extenso territorio amazónico del cual son parte.

Mujeres y hombres del río: cuerpos de agua

Los yurakaré son personas del río: pescan, nadan, navegan y son copilotos. Son una cultura de expertos navegadores. Para ellos el

río es vida; éste les permite cubrir sus necesidades básicas, como bañarse, lavar la ropa, alimentarse y divertirse. En este escrito llamamos *cuerpos de agua* al conjunto que une intrínsecamente el cuerpo, como campo de acción, con la gran extensión de masa de agua que envuelve la cotidianidad de la vida en el río Chapare. Esta correlación vincula al yurakaré con la pesca, lo que constituye una muestra de la praxis instituyente como ejercicio autónomo, en el que participan mujeres, hombres, niños y niñas de temprana edad. El siguiente relato da cuenta de la vivencia de la pesca entre los yurakaré:

Viajamos en la canoa con Peque durante 25 minutos hasta llegar a la laguna del río viejo; dejamos la canoa en la orilla y descendimos para caminar durante 10 minutos hasta el río viejo. Por el camino nos encontramos con un árbol que don Fredy me explicó sirve para construir casas de nombre *torori*. Robert, un niño de 12 años fue el copiloto; remó en toda la orilla de la laguna donde estuvimos pescando por cinco horas con atarraya y anzuelo. Antes de abordar la canoa nos sentamos a la orilla de la laguna para preparar los anzuelos y acompañar a don Fredy a la realización de la *challada*⁶ que se acompañó con hoja de coca y tabaco, un ritual sagrado que se realiza para agradecerle a la madre tierra y para una pesca abundante (notas del diario de campo río Chapare, 10 de agosto de 2022).

⁶ Ritual que los yurakaré han adoptado de las culturas aymara y quechua mediante un proceso de transculturación.

Fotografía 6. Fredi Juárez. Cuerpos de agua: representan la interrelación del yurakaré con la pesca y los ríos.



Fuente: Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Nueva Galilea, 10 de agosto de 2022.

Entre las normas instituidas por los yurakaré para la protección de sus recursos naturales se encuentra la prohibición de la pesca extensiva y con fines comerciales; estas normas son resultado de los esfuerzos comunitarios para la defensa de sus bienes comunes y contra el extractivismo pesquero.

Es en la pesca como praxis instituyente que los cuerpos yurakaré se fusionan con el agua para gestar un nuevo ser que les permite la subsistencia y autogestionar los alimentos para consumo familiar y comunal. “Ya lo vio ese pescao, bien grueso, hace rato namás lo sacamos con atarraya; se llama *simicuyo*, de paso namás, he agarrado mi atarraya y ahí de mi canoa, sólo voy al río en mi canoa namás” (FJ, comunicación personal, 21 de julio de 2022).

Fotografía 7. Simicuyo, pez de gran tamaño presente en la Amazonía boliviana.



Fuente: Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Nueva Galilea, 21 de julio de 2022.

Mirando y haciendo: el arte de la talla en madera

La elaboración de remos es una práctica autonómica que permite al yurakaré gestionar sus ingresos económicos; además, el remo es un instrumento útil y necesario para moverse en las canoas al trasladarse por los ríos. El remo, *norpe* en yurakaré, representa movimiento y desplazamiento; está labrado en madera de mara (caoba), palo yugo, negrilla, trompillo, *oshoó* o cedro. Se compone de un mango largo, una paleta y un ángulo de golpe; mide aproximadamente 1.20 metros. Como explica el señor Ascencio Chávez: “aprendí de mi padre, mirando y haciendo: *ujhuay latijsha dulay*. Quince años tenía cuando comencé a hacer los remos. Primero se va al monte a buscar el palo; se tumba el árbol, se corta, se lleva a la casa, en donde se le da forma con motosierra,

machete y cepillo; antes se hacía con hacha, machete y cuchillo” (AC, comunicación personal, 10 de agosto de 2022).

Fotografía 8. Talla de remo en madera de cedro.



Fuente: Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Nueva Galilea, 10 de agosto de 2022.

La construcción de remos es una actividad que estrecha lazos con el pasado. Se trata de un conocimiento heredado, recuperado en la actualidad mediante la regeneración y el fortalecimiento colectivo cultivado cotidianamente por los yurakaré para su propia existencia. Dicha actividad se convierte en una praxis instituyente de cooperación y acceso a recursos maderables para la realización de remos; actualmente, ciertas maderas, como la mara o la caoba, se encuentran en peligro de desaparición al interior de los territorios yurakaré debido a la histórica explotación ilegal para su venta.

Fotografía 9. Remos labrados por don Ascencio Chávez, de Nueva Galilea.



Fuente: Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Nueva Galilea, 10 de agosto de 2022.

El trabajo en común entre los yurakaré

En este apartado deseamos destacar el lugar central que ocupa el trabajo colectivo; invaluablemente, éste permite reproducir la vida de las comunidades yurakaré y de muchas otras colectividades no necesariamente indígenas. Resaltar “la centralidad de peculiares figuras de trabajo colectivo ligadas a la reproducción material y simbólica de la vida, tanto para producir lo común —o para cuidar, usufructuar y regenerar aquello que se comparte— como para la generación y cultivo de formas de regulación y gobierno de lo común basadas en la coproducción de acuerdos que obligan, a su vez, a brotar formas no liberales de autoridad” (Gutiérrez, 2020: 9). Con esta reflexión queremos enmarcar y

ligar qué se entiende por trabajo común desde el aporte de la *comunalidad* como categoría de análisis propuesta por el antropólogo zapoteco Jaime Martínez Luna (2015). Tomando en cuenta que la comunalidad considera el tequio, el apoyo mutuo, la fiesta, el territorio y el autogobierno como representativos de esta configuración social, el trabajo en común simboliza el ser y estar en comunidad. Tiene por objetivo multiplicar las diversas formas de existencia en un espacio compartido e instituido. A continuación, describimos el trabajo en común entre los yurakár, en ocasión de los festejos del aniversario 26 de la fundación de la comunidad de Nueva Galilea.

Los comunarios, hombres, mujeres y niños, participaron del trabajo colectivo organizándose para la limpieza de la cancha, en los alrededores del coliseo, el frente de sus casas, en el acceso al camino. Con pala, azuela, machete y rozadora cortaron el pasto, levantaron la basura y dieron mantenimiento a todas las áreas comunes. Más tarde colocaron la bandera comunal, conformada por tres colores: el verde que alude a la naturaleza; el blanco a su fe cristiana y el azul, que representa el río o el cielo. Las banderas comunales fueron confeccionadas por la señora Antonia, que cuenta con más de 20 años de experiencia en la costura, a quien le encargaron un total de 70 banderas, las cuales confeccionó durante tres días en su casa de Shinaota.

Las banderas se colocaron en un palo de *chuchío*, una caña larga que una vez localizada en el monte se corta y se pela. A la búsqueda del *chuchío* se suman las madres junto a sus hijos y grupos de cuatro hombres, quienes decidieron ir al monte al otro lado del río en su búsqueda.

Fot ografía 10. Bandera comunal que con sus tres colores simboliza elementos del territorio que representan a Nueva Galilea.



Fuente : Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Nueva Galilea, 19 de julio de 2022.

Por la tarde recibieron la res que trajeron de Villa Tunari, un toro cebú que descarnaron y descuartizaron entre varias personas para guisarlo como asado de olla durante la madrugada. En esta ocasión, los hombres fueron los encargados de cocinar; así, les tocó picar tomate, cebolla, zanahoria, papa, traer leña y cocer la carne, además de asar los pescados *tambaquí*.

Fotografía 11. Yurakarés descarnando la res para el guiso con motivo del 26 aniversario de la creación de la comunidad.



Fuente : Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Nueva Galilea, 19 de julio de 2022.

Los hombres participaron activamente en esta práctica durante los dos días en que se desarrolló la festividad, mientras que las mujeres cocinaron en sus casas arroz y yuca para complementar el guiso. El día principal de la celebración fue el 20 de julio. Inició con palabras de las autoridades, la entrega de reconocimientos de la comunidad y la Unidad Educativa, el desfile de honor de las autoridades, niños y niñas, y de los comunarios, finalizando con la reseña histórica de la comunidad.

En esta exposición hemos visto que tanto los preparativos del aniversario como los festejos requieren una organización previa basada en el trabajo comunal, en el que se delegan diferentes roles a comisiones que instituyen la normatividad comunitaria. Este recorrido nos conduce a la reflexión de lo común como propuesta política, como veremos en el siguiente apartado.

Lo común como principio político

Lo común es una construcción política de la institución del autogobierno. Se entiende como “el autogobierno de los seres humanos, de las instituciones y de las reglas que se dan para ordenar las relaciones mutuas” (Laval y Dardot, 2015: 519); ésta reorganiza la vida social, hace del derecho el eje de cambio ante la propiedad privada y estatal de los bienes comunitarios materiales e inmateriales.

En el trabajo, la política de lo común hace referencia a la forma de gobierno de sí mismo, que incluye las instituciones y recursos establecidos para regir la vida comunitaria. Así, el actuar produce prácticas diferenciadas que resguardan elementos materiales e inmateriales, cuya característica es ser parte de una lucha histórica resiliente. En su singularidad esta política de lo común representa la producción de normas e instituciones implantadas por los grupos sociales al interactuar en los distintos ámbitos de su vida cotidiana. Su objetivo es reorganizar la vida social mediante el derecho al acceso a recursos tangibles e intangibles —agua, aire, monte, bosque, lengua, cosmogonía—, como también producir su forma organizativa interna a través de la asamblea, en la que participan comuneros y comuneras, autoridades comunales —cacique mayor, corregidora, cacique zonal— y el Consejo Educativo, quienes resguardan el orden.

Para Raquel Gutiérrez (2020), “lo común se produce, se hace entre muchos, a través de la generación y constante reproducción de una multiplicidad de tramas asociativas y relaciones sociales de colaboración que habilitan continua y constantemente la producción y el disfrute de una gran cantidad de bienes —materiales e inmateriales— de uso común” (2020: 10). Según esta autora, lo común está indudablemente marcado por las relaciones humanas productoras de estos vínculos afectivos que gestionan la creación y gestión de espacios posibilitadores de una existencia más allá del capital, la reproducción de experiencias compartidas

Fotografía 12. Asamblea de comunarios en pleno ejercicio de su derecho a la libre expresión.



Fuente: Denisse Rebeca Gómez Ramírez, Nueva Galilea, 12 de agosto de 2022.

de cooperación y asociación. Así, en un mundo amazónico selvático los yurakaré multiplican y gestionan las muy diversas formas de reconocimiento, identificación, gestión y valoración de sus bienes comunes como política instituyente de autoprotección.

Reflexiones finales

La concepción de autonomía propuesta en el presente trabajo interpela las formas impuestas por agentes externos y apuesta por la autogestión como proyecto social; ésta es visible al interior del territorio yurakaré, donde se promueve la autoorganización, el cuidado y la protección de los bienes comunitarios. Se vincula con elementos identitarios que sustentan la vida diaria y la apropiación de nuevas formas de representación e identificación pertenecientes a otras culturas, como la aymara y la quechua, que han sido reinterpretadas por los yurakaré como resultado de procesos de colonización y transculturación.

En este sentido, en su singularidad y en sus instituciones la sociedad yurakaré ha establecido relaciones que emergen de las rupturas y discontinuidades de esa historicidad en que se encuentra el poder, el hacer y el ser en una colectividad. Dentro del campo de lo social-histórico de la comunidad nos interesa el *hacer*

de mujeres y hombres, quienes construyen un nuevo mundo por conducto de la praxis.

Así, la praxis instituyente se fundamenta en las prácticas cotidianas autonómicas llevadas a cabo por los yurakaré, permitiéndoles la concreción del momento instituyente en las acciones desarrolladas para construir inéditas formas de significación sustentadas en el territorio que habitan, la compleja y variada Amazonía cochabambina.

La praxis instituyente tiene el fin de establecer una relación con el medio y sus bienes tangibles e intangibles a partir del intercambio de trabajo, la autogestión de sus ingresos económicos provenientes de la agricultura, la talla en madera y, en menor medida, de la pesca y la caza. Consideramos que el vínculo afectivo y productivo que sostienen los yurakaré con los ríos como cuerpos de agua produce un momento instituyente que se encuentra en el poder de creación, que da lugar a la conformación de una nueva significación imaginaria.

Para las poblaciones yurakaré, la construcción de una política de lo común nace en el seno organizativo y familiar, siendo impulsada por mujeres y hombres en cada una de las prácticas autonómicas inherentes a la reorganización de la vida social, comunal y política que promueven para defender los recursos comunitarios.

La praxis verdadera conduce a la creación de nuevas instituciones direccionadas hacia la construcción de una autonomía en la práctica y no como un hábito reiterativo, donde todos sus participantes tienen corresponsabilidad en las acciones y decisiones tomadas para el bien común.

Como señalamos anteriormente, la praxis instituyente se asocia a significaciones imaginarias y a actividades autotransformativas de los sujetos en comunidad. En este sentido, el trabajo de campo, como técnicamente se denomina en la disciplina antropológica, se volvió una *labor comunitaria colaborativa*

útil para entender, explicar y establecer relaciones simétricas e igualitarias en el contexto yurakaré.

Referencias bibliográficas

- Cal y Mayor, B. Araceli, “La autonomía indígena: la polisemia de un concepto”, en Pabel López Flores y Luciana Guerreiro (coords), *Movimiento indígena y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizonte de posibilidad*, Buenos Aires, Clacso/El Colectivo, 2018, pp. 11-21.
- Castoriadis, Cornelius, “El campo de lo social histórico”, *Estudios-Filosofía Historia-Letras*, 1986, pp. 1-13. Disponible en https://www.infoamerica.org/teoria_articulos/castoriadis02.pdf [consulta: 1 de febrero de 2022].
- , “El imaginario social instituyente”, *Zona Erógena*, núm. 35, 1997, pp. 1-9. Disponible en <https://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf> [consulta: 1 de febrero de 2022].
- Gutiérrez, Raquel, *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-bua p, 2014. Disponible en https://camminardomandando.files.wordpress.com/2017/10/gutierrez_aguilar_horizonte_comunitario.pdf [consulta: 1 de diciembre de 2021].
- , “Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político”, *Re-visiones*, bua p núm. 10, 2020, pp. 1-17. <https://dial-net.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7742076> [consulta: 20 de mayo de 2022].
- Laval, Christian y Pierre Dardot, *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 2015.
- Martínez Luna, Jaime, “Conocimiento y comunalidad”, *Bajo el Volcán*, bua p vol. 15, núm. 23, 2015, pp. 99-112. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/286/28643473009.pdf> [consulta: 20 de enero de 2021].
- Makaran, Gaya, “Disputar la autonomía. Estado Plurinacional de Bolivia y resistencias indígenas”, en Pabel López Flores y Luciana

Guerreiro (coords), *Movimiento indígena y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizonte de posibilidad*, Buenos Aires, Clacso/El Colectivo, 2018, pp. 34-64.

“Madera ilegal sale de los bosques del Trópico y Cocapata”, *Opinión*, 2022 [en línea]. <https://www.opinion.com.bo/articulo/cochabamba/madera-ilegal-sale-bosques-tr-oacute-pico-cocapata/20180729194700621255.html> [consulta: 20 de agosto de 2022].

De cómo vencer sin tener la razón

Carlos A. Ortega Muñoz

Durante la vida que vivimos no solemos registrar la cantidad de veces que, transmitidas de boca en boca, nos entran historias, ya sea familiares, sociales, ficticias o histórica. Al traspasar temporalidades, geografías e interpretaciones, llegan a diferentes escuchas para ser difundidas como anécdotas, relatos, consejos, advertencias e incluso como herencias intergeneracionales y/o de interés-pocas que posibilitan imaginar que el mañana no será como es ahora.

La idea de percibir un hoy que ya no será el de ayer hace que seamos receptivos a ellas, sin importar que sean escritas u orales, aunque reflexionamos que entre más se hablen, más se escucharán. Escuchando y hablando por generaciones y épocas es como llegamos a esta historia convertida en relato, uno que está dispuesto a dialogar con sus subjetividades e invita a ser compartido muchas veces de forma oral, porque fue construido por múltiples



Fuente: Racsol (2023).

voces y vivencias para llegar al hoy que busca un mañana que no siga siendo el de hace poco. Para ello, se hace notar que no destaca por una escritura minuciosa ni tampoco difiere de la presentación más ordinaria de una narración: “Un día”.

Y es que un día, en vísperas de *Assegas Ameggaz*,¹ llegaron a una *thaddarth*² amazigh³ unos representantes del islam y del gobierno francés. Cruzaron los campos de trigo y cebada, senderos de vergeles e higueras, el granero de forraje y las presas destinadas a la elaboración de aceite, para encontrarse con el jefe de la tribu.

¹ *Assegas Ameggaz* o *Yennayer* es la fiesta de año nuevo amazigh; está relacionada con el calendario agrario y se celebra entre el 12 y el 14 de enero mayoritariamente, dependiendo del espacio ocupado por los imazighen.

² La traducción al español podría ser “tribu” o “aldea”, sin embargo, el término se asocia formalmente a una comunidad de personas que comparten una historia, estructura social e identidad común.

³ Los imazighen (amazigh en plural), son un “pueblo indígena” de Argelia y otros países del norte de la África predominantemente árabe (Túnez, Marruecos, Túnez, Libia, Egipto, Mauritania, Malí, Níger). Para mayor información consultar: <https://www.iwgia.org/es/argelia/4747-mi-2022-argelia.html>

Al llegar con él, le mencionaron que su hijo, el próximo jefe de la tribu, como notable, debía ir a estudiar a una madraza o liceo para mostrar su respeto y alineación a ellos. Badis, el *amenokal* o jefe de la tribu atendió, tomó su tiempo, meditó dentro de su mundo en lengua *tamazight* y con tranquilidad respondió que, para tomar una decisión semejante, debía dialogar y escuchar a los diversos *thakharrubth*⁴ y antepasados que componen el futuro de la *thaddarth*.

Sin interesarse por conocer las causas y formas de organización de los *imazighen*, que habitaban en lo que para ellos era un territorio dominado en lo espiritual y administrativo, los musulmanes y los franceses acordaron imponer dos días como fecha límite para determinar a dónde se dirigiría Aderfi, hijo de Badis y próximo jefe de la tribu.

Badis no podía concebir romper con el *ddm*, ese profundo sentimiento de comunidad. Decidió convocar a una *tajma't*⁵ al siguiente día, para resolver qué hacer. Desde el amanecer empezaron a llegar los *taman*⁶ de los *thakharrubth* una vez que, al interior de ellos, sus *akham*, habían platicado lo que habría que manifestar ante los demás. Algunos, al momento de participar, dijeron que Aderfi fuera con los musulmanes para aprender del Corán cómo orientar a la *thaddarth* en el código del honor y la moral. Otros estaban convencidos de que acudir con los franceses traería favores políticos de “los blancos”, sus colonizadores. Después de varias horas de intercambiar palabra y escucha, no se llegó a

⁴ Es el clan, agrupación de familias o *akham* (familia extensa) en la región de Cabilia, Argelia.

⁵ Es una forma de organización amazigh que se expresa en la constitución de una asamblea para debatir y deliberar decisiones colectivas. Su función principal es administrar, gobernar, legislar y arbitrar la vida en comunidad a partir de la participación activa de sus miembros en la *Tasumi* y *Tinherzunt* (elección que se realiza mediante un sistema de votación a mano alzada con el objetivo de alcanzar un consenso unánime).

⁶ Responsable de cada *thakharrubth* que es elegido por todos sus miembros para representar en las asambleas o *tajma't*.

ningún acuerdo. La angustia aumentaba en el espacio de reunión debido al plazo fijado por los forasteros. Hubo un descanso.

Al retornar, no hubo cambio. Anocheció. Tras la repetición de declaraciones y sin votación unánime, una joven con *tafzimt*⁷ y vestido brillante que había estado aguardando su turno decidió que era el momento de compartir su pensar, colocándose en el centro de la *tajmat*. Tamazight, era el nombre de esta vivaz mujer, hermana del jefe de la tribu. Ella, confiada como solía ser, mencionó lo siguiente: “Aderfi, mi sobrino, debe ir a estudiar con los franceses”.

Silencio total.

—¿Por qué? —preguntó Badis.

—Aderfi, mi sobrino, tu hijo, el próximo *amenokal*, debe ir con los franceses para aprender a vencer sin tener la razón —contestó una sonriente y doblemente convencida Tamazight.

Nadie entendió sus palabras. Ella ojeó alrededor buscando alguna mirada, mueca o movimiento de cuerpos que apoyaran su propuesta. No la encontró.

Dirigiéndose a su sobrino, exclamó:

—Aderfi, allá, en su tierra que no es ésta, no serás reconocido como el hijo de Badis, el próximo jefe de la tribu. Por más que te esfuerces, por más que demuestres que tus saberes son equiparables a los de ellos, que puedes hablar en su lengua e imitar su pensar, no serás tomado en cuenta. Vivirás la degradación de tu *ser*. Sólo verán en ti la figura del vencido, sin historia-s, un “no blanco” y “no civilizado”, el “sin razón” que no puede equipararse a lo humano —Tamazight respiró profundamente antes de hablar nuevamente—.

⁷ Es el término empleado en la región de Cabilia para referirse en español al “peroné” o “fibula”, el cual es un broche ornamental que emplean las mujeres amazigh como parte de su vestimenta, cuyo significado cultural y simbólico está asociado con la identidad/herencia, protección y fertilidad. Para mayor información: https://www.persee.fr/doc/remmm_0035-1474_1973_num_13_1_1205/ <http://www.ayamun.com/DALLET-F-K.pdf>

"Sobrino, hijo de Badis, hijo de Amezwar, hijo de Afaw y así hasta al primero; eres de los cabilios, la resistencia del linaje, el futuro jefe de la tribu, parte de la eternidad, memoria viviente en el tiempo de quienes estamos y ya no estamos ahora. Eres la palabra experiencial y no su sustituto escrito en las escuelas de quienes nos invadieron. Conservas los ecos del tiempo de *Tamurt Idurar*.⁸ Compartes el espíritu común de la *tawiza*.⁹ Nuestros sonidos, visiones, sentires y olores de la *tamurt*.¹⁰ No olvides que somos la palabra heredada" —repetía apasionadamente la mujer.

—¿Cómo lo hará? —se escuchó expresar a un hombre.

—Él sabrá que le mostrarán mundos, mentalidades, temporalidades diferentes y principios que no nos corresponden, pero en la cotidianidad comprenderá a quienes nos oprimen a través de sus formas y modos, aprenderá en la des-convivencia cómo vencer sin tener la razón —argumentó Tamazight.

—¿Será posible? —cuestionó Badis.

Tamazight suspiró mientras enfocaba la mirada en su hermano.

—¿Tú crees o a veces crees? He hablado —concluyó ante el enmudecimiento general.

Los *taman* de cada *thakharrubth* se marcharon. Volvieron. Manos alzadas. La *tajma't* deliberó que el próximo jefe de la tribu aprendiera en la "escuela de blancos". Y así, Aderfi fue, escuchó, entendió y, junto con muchos otros jóvenes de otros clanes y tribus, regresó del territorio del invasor para organizarse y expulsarlo. Lo lograron. No fue sencillo. Hubo llanto, muerte, alegría. Desesperanza. Ilusión. Ellos y ellas pasaron a través del

⁸ Forma de referirse a la región de Cabilia en tamazight; su traducción al español podría ser "región, tierra o país de montañas". Actualmente es un símbolo de la resistencia y la lucha por la identidad y los derechos culturales de los imazighen.

⁹ Sentimiento de cooperación, apoyo mutuo y protección en la percepción de los "malos tiempos".

¹⁰ "Tierra" o "territorio" en vinculación con la vida y la existencia amazigh.

tiempo. Otros junto con otras persisten en la espiral recreativa hoy. Mañana, habrá más.

La transmisión de esta historia hecha relato fue heredada de boca en boca por las resistencias anti/contracoloniales de la región de Cabilia en Argelia. Merece ser compartida en otras geografías para enlazarnos y transfigurarnos en globos que permitan a quienes continúan soñando con ese *no-lugar* en construcción permanente, a quienes luchan y son perseguidxs, no sentirse en soledad ni presura.

Nota 1. Evitar que lxs perseguidxs sueñen con ser el perseguidor.

Nota 2. Los ritmos de los pueblos del mundo no son los ritmos de quienes se creen los amos del mundo del ayer, del hoy y del mañana.



Fuente: grafiti en Amilcingo, Morelos, México, foto tomada en septiembre de 2021. Autor de la foto: Carlos A. Ortega Muñoz.

Memorias insurgentes: contramiradas a los radios de afectación ocasionados por el aeropuerto de Santa Lucía

Donatto Daniel Badillo Cuevas¹

Beatriz Nayelly Rivero Martínez²

Hernán Correa Ortiz³

Introducción

Presentamos un ejercicio narrativo y audiovisual que reconstruye una parte de la memoria de resistencia frente a la construcción de un megaproyecto aeroportuario al norte de la Cuenca de México, en la Base Aérea Militar Número 1 de Santa Lucía, en Zumpango y Tecámac, Estado de México. Este lugar se ha transformado drásticamente desde finales del siglo pasado y, en el tiempo presente, resulta evidente la especulación sobre los territorios lacustres de Zumpango. Antes, tales especulaciones se

¹ Correo: donatto.badillo.cuevas@gmail.com, Vecinos del Cerro Tecalco-Chiconauhtla.

² Correo: rivero_martinez_beatriz@hotmail.com, 12 Pueblos Originarios de Tecámac.

³ Correo: hernan.correa@uacm.edu.mx, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

produjeron en el marco de las discusiones gubernamentales en torno a la construcción de un nuevo aeropuerto con capacidad internacional en el centro del país; a inicios del presente milenio también operaron como foco de tensión y conflictividad relacionado con el lago de Texcoco.⁴

Hemos realizado la construcción colectiva de una cartografía en forma de documento audiovisual; éste se encuentra alojado en una plataforma digital que puede consultarse empleando el código QR que aquí aparece.⁵ La intención de esta cartografía es dar cuenta, en parte, de la continuidad de impactos y afectaciones ocasionados por la acción extractivista implementada sobre territorios de algunos de los pueblos del norte de esta extensa región, a la que denominamos la Cuenca de México. Hemos tomado como referencia el conflicto de Santa Lucía a partir de algunos de los pueblos afectados, los cuales fuimos invisibilizados por la política ambiental y sus instrumentos. Así, se nos ocultó como sujetos de derechos colectivos frente a la destrucción del medio ambiente y de nuestras formas de vida, para legitimar decisiones políticas tendientes a ampliar y agudizar el sacrificio de vidas humanas y no humanas de nuestros pueblos y territorios con el fin de ampliar la urbanización de la Ciudad de México hacia sus periferias.

Aunque los registros que se comparten provienen de una encuesta ciudadana realizada en octubre de 2018 para definir la continuidad del proyecto aeroportuario en Texcoco, conviene mencionar que las acciones de resistencia a esta dinámica expansiva de la ciudad son anteriores, aunque en el presente texto no podremos sistematizar estos esfuerzos.⁶ El encubrimiento e invi-

⁴ Véase Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México [en línea]; Grupo Intercolegial de Investigación en Ecología Política [en línea], y también a Yasmín Hernández, Yissel Hernández y Raúl Vicente (2022).

⁵ La cartografía audiovisual también se puede visualizar completa siguiendo el siguiente link por internet: <https://padlet.com/MemoriasInsurgentes/VsSantaLuciaAIFA> [consulta: 20 de agosto de 2022].

⁶ Algunas de estas experiencias corresponden al proceso de defensa de los panteones

sibilización operados desde el gobierno para hacer posible la injusticia ambiental, política y social constituyen una continuación de la historia de colonialidad sobre estos pueblos y sus territorios, los que han padecido el despojo de la tierra, la reconversión del paisaje con la desecación y contaminación de los cuerpos de agua desde el devenir mismo de la construcción de lo que hoy conocemos como Ciudad de México, hace poco más de cinco siglos.

Según mencionan las personas mayores de los pueblos circundantes, el antiguo lago de Xaltocan —que junto con los de Zumpango y Texcoco forma parte de los cinco lagos que configuran la Cuenca de México—, sobre cuyos suelos lacustres se sitúa hoy el megaproyecto aeroportuario de Santa Lucía o “Felipe Ángeles”, hasta la década de 1940 todavía tenía su cuerpo de agua y era posible observar algunas especies de patos y peces que en él vivían.

La fotografía 1 da cuenta de un recorrido y de la suma de esfuerzos de las organizaciones Vecinos del Cerro Tecalco Chiconauhtla y 12 Pueblos Originarios de Tecámac. Junto a amigos, compañerxs y organizaciones aliadas han tejido estrategias para reconstruir el *poder hacer* colectivo entre los pueblos del norte de la Cuenca de México como sujetos políticos. Su propósito es enfrentar las múltiples estructuras de dominación a partir de acciones diversas, que incluyen la denuncia pública, la interlocución con representantes del gobierno, actividades de educación popular y de trabajo cultural y comunitario, entre otras.

En tanto la genealogía es una forma de representación del poder, además de reconstruir parcialmente los esfuerzos organizativos frente a la imposición del megaproyecto y como una manera de recoger y rehacer una parte de nuestra historia, también incluimos espacios y prácticas culturales de algunos de nuestros

comunitarios y los bienes comunes de los pueblos originarios de Tecámac, que tuvo lugar a partir de 2015, con la organización de encuentros, asambleas y espacios de formación para abordar la memoria histórica y cultural de los pueblos. Véase “12 pueblos originarios de Tecámac” [en línea].

Fotografía 1. Manifestación de los 12 pueblos originarios de Tecámac frente a la pirámide del Sol, Zona Arqueológica de Teotihuacán, Estado de México.



Fuente : Fotografía de Hernán Correa, 16 de septiembre de 2018.

pueblos para afirmar la existencia de otras formas de vida que se configuran como grietas de posibilidad de nuestro *poder hacer* transformador a pesar de la lógica extractivista y depredadora. Son prácticas y espacios nutridos de la ancestralidad y el saber en el territorio, de recuperación de la memoria colectiva, que dan cuenta de la capacidad sanadora de los tejidos comunitarios a partir de la restauración y reformulación de nuestros propios saberes sobre nuestros cerros como parte de las matrices biológicas, culturales y ambientales.

Para cerrar esta introducción, queremos subrayar que, igual que las imágenes que intercalamos, de autoría diversa y en su mayoría producidas por compañerxs de las mismas organizaciones, ofrecemos una mirada de y hacia nosotrxs mismxs, en la que el observador no es externo. No es una mirada de alguien ajeno,

Fotografía 2. “Las bombas de semillas (también conocidas como bolas de semillas) no sólo se usan para la agricultura de guerrilla; en realidad son una forma grandiosa de esparcir semillas, especialmente en suelos a gran escala o en suelos pobres. Las bolas con tierra más rica les dan una ventaja a las semillas y reducen la necesidad de fertilizantes químicos” (Oztotitlan, en Facebook).



Fuente : José Juan Gil González, 11 de junio de 2009, San Pablo Tecalco, municipio de Tecámac, Estado de México.

más bien implica una *desfamiliarización*, una toma de distancia de la inmediatez; es una opción para aludir a una forma de memoria que se teje con los sentidos corporales. De esta manera buscamos integrar los procesos afectivos y semióticos en una especie de memoria del hacer. Como señaló Silvia Rivera (2015), la imagen puede reabrir la discusión con nuevos significados; la imagen enfrenta de golpe a la paradoja del tiempo, es una huella tangible y material de una presencia barroca y subversiva, de un pasado reapropiado y actualizado.

Radio s de afectación

Frente a la arremetida del “desarrollo” impuesto por el Aeropuerto Internacional “Felipe Ángeles” en lo que fuera la antigua Hacienda

Fotografía 3. Foro y conversatorio: “Agua ¿de dónde la van a tomar?”, en Mercado Nepantla, Tultepec, Estado de México.



Fuente: Página del grupo Tequixqui-Atl, 8 de agosto de 2021.

de Santa Lucía en el Estado de México, buscamos documentar con imágenes y audio el sentir de los cuerpos sacrificados; no hablamos sólo de las personas que habitamos los pueblos, sino también de cerros, ríos, lagos, campos de cultivo, símbolos y saberes que están siendo golpeados por la expansión de la megalópolis.

A ras de piso, caminamos lo que un dron no alcanza a ver y, de manera colectiva, ampliamos nuestra visión sobre las violencias ejercidas a esos cuerpos que resisten y se oponen al despojo de su territorio. Violencia es seguir tomando agua de un acuífero que se está agotando, violencia es acabar con los cerros y tradiciones de los pueblos, violencia es vivir dentro de la zona de ruido de un aeropuerto, violencia es recibir miles de litros diarios de agua contaminada, violencia es respirar humo todo el tiempo, violencia es imponer el crecimiento de la metrópoli en nuestras comunidades para desarrollar un proyecto de muerte.

Extractivismo hídrico: abatimiento de cuencas

La Base Aérea Militar No.1 fue inaugurada en 1952 sobre lo que fuera el casco de la Hacienda de Santa Lucía y los terrenos del sistema lacustre del lago de Xaltocan, es decir, sobre suelo proclive a inundaciones y hundimientos, como el de Texcoco. A diferencia de éste, su proceso de desecación fue anterior y sus cualidades han sido negadas e invisibilizadas.

Para los pueblos que nos encontramos al norte de la Cuenca de México, la colonización y la desecación han sido parte de un proceso de violencia sistemática y estructural sobre nuestros territorios, donde se ubicaban los lagos de Zumpango y Xaltocan. Aunque en el siglo xix la Cuenca de México mantuvo las profundidades de los lagos del Valle de México con cierta proporcionalidad, se trata de un escenario que sin duda contrasta con el de

Fotografía 4. La punta del valle del Mezquital está en el Estado de México. Puente colonial sobre la barranca que lleva el cauce desde la Ex Hacienda de El Carmen hacia Hueyboxtla, afluente del río Salado.



Fuente : Fotografía de Hernán Correa. Abril de 2021.

la actualidad, en que la mayoría de los cuerpos de agua prácticamente han desaparecido o fueron contaminados al ser usados como contenedores de aguas residuales provenientes de la ciudad y la zona metropolitana; asimismo, han sido entubados para darles cauce mediante los sistemas de desagüe que atraviesan la parte norte de la Cuenca de México para desembocar en la región del Valle de Mezquital.

Es importante atender con urgencia los llamados de la organización de los 12 Pueblos Originarios de Tecámac a proteger y restaurar los últimos reductos de las zonas de recarga de la Cuenca de México y cuestionar la supuesta necesidad de sacrificarlas en nombre del progreso que mitifica el espacio urbano en general y, concretamente, la expansión y densificación urbana que supone la construcción de una ciudad aeroportuaria, sea en Texcoco o en Santa Lucía.

Como han hecho notar los 12 Pueblos Originarios de Tecámac, sin duda se requieren proyectos de protección y remediación biocultural del último remanente del lago de Texcoco, pero esto no es suficiente. Además, es necesaria una visión regional e histórica para nombrar también a la laguna de Zumpango y, aún después de no observar el agua superficial en otros espacios de la Cuenca de México, comprender cómo funcionan los sistemas de flujo de agua regional a nivel subterráneo. Éstos forman parte de su vocación lacustre y sobre ellos descansa la frágil y falsa promesa de progreso y desarrollo que erige el imaginario de la ciudad.

La persistencia de la tendencia de crecimiento urbano de la Ciudad de México y la Zona Metropolitana ha llevado a mantener mecanismos y estrategias para atender el inminente riesgo de inundaciones catastróficas sobre el suelo de vocación lacustre que configura la Cuenca de México. Esto se ha hecho, por un lado, mediante la desecación de sus lagos de manera directa como política de Estado, y, por el otro, de la construcción de un colosal sistema de drenaje para la descarga de aguas residuales y

Fotografía 5. Faena para limpiar los jagüeyes de la comunidad de San Pablo Tecalco.



Fuente: Esperanza Martínez Hernández. San Pablo Tecalco, Tecámac, Estado de México. 26 de abril de 2019.

pluviales, lo cual ha generado otras problemáticas: el progresivo hundimiento de la ciudad y sus periferias, entre ellas, Chalco, Xochimilco, Ecatepec. Ello se suma al escenario paradójico de importar agua potable para atender las demandas del crecimiento urbano y ha dado lugar a la configuración de escenarios cada vez más críticos y violentos para abastecer de agua el crecimiento desmedido de la ciudad.

Como *continuum* de este despropósito, la proyección de crecimiento urbano en torno al pretendido ordenamiento territorial vinculado al Aeropuerto Internacional de Santa Lucía (aisl) o Aeropuerto Internacional “Felipe Ángeles” (aifa), lejos de atender el impacto acumulativo que ha tenido la expansión de la ciudad sobre otros territorios, y de acuerdo con su Manifestación de Impacto Ambiental, contempla, como supuesta medida para

Fotografía 6. Recorrido por las minas del cerro de Chiconauhtla, Estado de México, con vecinos y autoridades estatales.



Fuente: Fotografía de Esperanza Martínez Hernández. 18 de abril de 2022.

mitigar la sobreexplotación que padece el acuífero Cuautitlán-Pachuca, donde se asienta el megaproyecto, el trasvase de aguas del acuífero de Valle de Mezquital mediante un acueducto. La fuente para ese acueducto es una zona de recarga hídrica impactada por el flujo de aguas residuales provenientes de la Ciudad de México y su zona conurbada. Está por evaluarse el grado de contaminación de estas aguas por efecto de desechos químicos, metales pesados, hidrocarburos y radiactividad, así como de residuos provenientes del corredor industrial de Apaxco-Tula-Tepeji. Ahora se pretende reimportar el agua expulsada y ver este proyecto como algo virtuoso, dado que servirá para atender la demanda creciente (aunque incierta) de este vital líquido.

Extractivismo pétreo: devastación de cerros

La devastación de cerros en la Cuenca de México por más de 200 minas tiene entre sus justificados principales el avance de la ciudad sobre sus periferias, algo que ocurrió con mayor intensidad desde las dos últimas décadas del siglo pasado. Ese gran escenario,

que incluye el crecimiento militar-comercial del aeropuerto de Santa Lucía y sus obras asociadas, está ligado a un “pivote” que hace parte de un gran dispositivo infraestructural, cuyo objetivo es la acumulación de capital mediante el aumento de “servicios” materiales, pero también biopolíticos y militares, que permitan la fluidez de las inversiones capitalistas.

Los ajustes estructurales de corte neoliberal impulsados desde 1989 bajo el nombre de Consenso de Washington, y posteriormente apuntalados por el Consenso de las *Commodities* (Svampa, 2019), dieron continuidad al objetivo capitalista de consolidar un dispositivo metropolitano como plan infraestructural ampliado o global. Al menos tres aspectos han seguido una secuencia implacable durante los recientes años: 1) fragmentación de la propiedad social y comunal: debido a la flexibilización jurídica en la tenencia de la tierra, biomasa, minerales, agua, hidrocarburos, agroindustria se concentraron, insertaron y fueron monopolizadas cada vez más por los mercados financieros; 2) fluidez de la inversión privada transnacional extractiva fomentada por los Estados; y 3) monopolización de las decisiones políticas en el Estado, las cuales se expresan en planes de creciente militarización: ejércitos y grupos criminales actuando como conjuntos de ocupación, y en la aplicación de modos biopolíticos de gobierno de la población (prebendas, control y coacción), para fragmentar y enajenar la capacidad deliberativa y autónoma comunitaria.

Aunque el nuevo aeropuerto de Santa Lucía requirió menor cantidad de materiales pétreos en comparación con los solicitados por el anterior proyecto en Texcoco, las obras asociadas —construcción de nuevas carreteras o acueductos para resolver la demanda de agua— han significado que muchos de los cerros sigan siendo devastados, entre ellos, el cerro de Chiconauhtla y el de Xoloc, en el municipio de Tecámac. En los monitoreos y trabajos colectivos en estos espacios hemos observado modos criminales de operar a nivel de ocupación de territorio, como también el convencimiento al interior de la asamblea ejidal. En época

Fotografía 7. Sofocando un incendio forestal en el cerro de Chiconauhtla, Tecámac, Estado de México.



Fuente: Esperanza Martínez Hernández. 18 de junio de 2020.

de estiaje se provocan incendios forestales en los espacios de especulación extractivista, sabotando los esfuerzos organizativos de protección y restauración ambiental impulsados por las comunidades.

Di-sentir con la palabra, sub-vertir el orden y trans-versar los sueños

Pese a esto, en el cuerpo de este nuevo urbanismo encontramos grietas que permiten la defensa de lo que nos pertenece. No hemos tirado la toalla, insistimos en habitar dignamente. Entre fisuras tejemos red, una comunidad de defensoras y defensores del agua y el territorio. No son policías quienes nos cuidan, somos nosotros quienes nos *acuerpamos* para protegernos en el epicentro del aeropuerto y sus radios de afectación. De eso trata la segunda parte de este trabajo: de comunicar que hay cuerpos y territorios que son sacrificados para el beneficio de la metrópoli y sus estilos depredadores de vida. Pero, en contra de lo sacrificial, somos una organización popular en la que luchamos mano a mano.

Restauración ambiental comunitaria

En los últimos años, el cerro de Chiconauhtla ha sido objeto de múltiples y acumulativos impactos ambientales, así como del despliegue de una red de corrupción en materia de regulación ambiental. Si alguna persona con mínima sensibilidad hacia el entorno camina por sus laderas, percibirá cómo están repletas de socavones, al menos 30, a modo de un enorme basurero, un centro de reclusión, rodeado de una incesante mancha urbana precarizada. Allá, algunos lugareños podrían compartirnos su sensación de miedo e inseguridad por haber sido testigos de la aparición de cuerpos humanos sin vida.

El proyecto aeroportuario en el centro del país, sea en Texcoco o en Santa Lucía, intensificó el extractivismo histórico en la región. El racismo y el sufrimiento ambiental pueden sentirse en el aire, la tierra y el paisaje.⁷

Ante la agonía provocada por los radios de afectación y tratando de tejer desde la esperanza en medio de esta cruel situación, la organización de los Vecinos del Cerro Tecalco-Chiconauhtla ha construido pequeñas redes de colaboración autogestiva para la mejora continua de las tierras degradadas. Una de las prácticas ha sido la conservación de matorrales xerófilos de montaña y las continuas reforestaciones, para intentar regenerar la complejidad de microbiomas en peligro y trajarinar en el deseo de restablecer los servicios ecosistémicos junto con los valores históricos y culturales del cerro, una meta compartida del proyecto integral de sustentabilidad comunitaria.

⁷ No es coincidencia que los despojos impulsados por megaproyectos se encuentren en territorios de pueblos originarios o barrios de clase baja localizados en las periferias de las ciudades. Sus territorios han sido sistemáticamente vulnerables a la degradación ambiental. El racismo ambiental hace referencia a la discriminación de esas poblaciones en relación con su derecho a un medio ambiente sano; según Cristina Masferrer, Scarlet Estrada y Meztli Yoali Rodríguez [en línea], el racismo ambiental “Es la manera que el racismo histórico y estructural afecta o desfavorece en términos ambientales a poblaciones racializadas y etnicizadas”. El extractivismo o la distribución de los desechos de las ciudades son expresiones de ese racismo; también se puede revisar a Tanía Pacheco (2007).

Fotografía 8. Jornadas de tequio para la construcción de la pileta comunitaria en el cerro de Chiconauhtla, Estado de México.



Fuente : fotografía de Esperanza Martínez Hernández, octubre de 2021.

Uno de los saberes colectivos de los Vecinos del Cerro Tecalco-Chiconauhtla tiene que ver con la importancia geológica de la recarga hídrica de los mantos acuíferos, sobre la cual impacta directamente la minería. Cuando arreciaba la pandemia de Covid 19 en 2020, la organización colocó a los cuerpos como motivo y objetivo de emancipación, porque las afectaciones al territorio también causan impactos directos en la integralidad de las personas. El cuidado colectivo sirvió para nombrar nuevamente el camino de la libre determinación, porque revitalizó los vínculos con la tierra, los cerros y los acuíferos, abonando fertilidad al territorio y, al mismo tiempo, a los cuerpos sociales y biológicos en su conjunto.

En la energía compartida con relación al cuidado al territorio, los Vecinos del Cerro Tecalco-Chiconauhtla, en coordinación con la organización Calpulli Tecalco y otras organizaciones e individuos, se dispusieron y construyeron con su propio esfuerzo una pileta en el área comunal del cerro conocido como El Almácigo. Lo hicieron con la doble intención de garantizar la floración de los árboles reforestados y de reforzar el tejido comunitario al interior

Fotografía 9. Jornadas de reforestación en el cerro Chiconauhtla, Tecámac, Estado de México.



Fuente: fotografía de Esperanza Martínez Hernández. Mayo de 2021.

del pueblo de San Pablo Tecalco, lugar donde se concentra gran parte de los ejidos. La construcción de esta pileta tomó 14 jornadas de faena de ocho horas diarias de duración aproximadamente y se realizó entre octubre de 2020 y febrero de 2021. El trabajo autogestivo resalta un sentido de pertenencia, un nosotros que complementa la materialidad del trabajo con la afirmación de significaciones comunes desde la colaboración no partidista. En este sentido, se (re)crean nuevas redes que integran a otras autoridades comunitarias. De esa manera, el Comité Autónomo de Agua Potable de San Pablo Tecalco y el comisariado ejidal asumieron distintos niveles de participación. Por último, aunque sea dicho de paso, la autogestión es pedagógica, porque en ella se hace presente la transmisión de saberes.

Resignificación de la memoria

La memoria tiene un uso político de acceso al pasado, por lo cual su importancia está en el presente. Hemos observado que en las comunidades hay memorias débiles, que han sido atravesadas

por un proceso de silenciamiento. Sin embargo, entre 2018 y 2022 los Vecinos del Cerro Tecalco-Chiconauhtla y la organización de los 12 Pueblos convocaron a la población aledaña a participar en varias actividades en formato de talleres y jornadas de trabajo colectivo para propiciar la resignificación de algunas memorias debilitadas; con ello contribuyeron a identificar los procesos de silenciamiento y a exigir justicia. Esas actividades también han derivado en la reactualización de algunas prácticas, saberes y cosmovisiones.

En los usos políticos del pasado al interior de las comunidades se identifica una amplia heterogeneidad. Algunos ejemplos que queremos compartir son: el trabajo de los panaderos; la limpieza de los sistemas hídricos tradicionales de las comunidades, como los jagüeyes y acequias; las prácticas de herbolaria locales; y el uso de la imagen, como la pintura mural, para la autorrepresentación de historias compartidas.

Fotografía 10. Taller de pan de muerto en San Pablo Tecalco, municipio de Tecámac, Estado de México.



Fuente: Esperanza Martínez Hernández, 19 de octubre de 2019.

Fotografía 11. Celebración por el día mundial de la Madre Tierra en un jagüey de San Pablo Tecalco, municipio de Tecámac, Estado de México.



Fuente: Esperanza Martínez Hernández. 21 de abril de 2019.

La elaboración del pan es fundamental en la ofrenda para el Día de Muertos, es la base del sustento material de las familias, así como de la preservación de saberes en su elaboración. Los ingredientes son locales, por ejemplo, al usar levaduras propias del pulque se reinventa material e inmaterialmente su cosmovisión, partiendo de la reivindicación de la soberanía alimentaria.

El ciclo agrícola es importante en estas prácticas festivas. El Día de Muertos tiene lugar en épocas de estiaje, cuando se ha recogido la cosecha en la milpa y son realizadas las ofrendas, lo que significa la abundancia como producto del trabajo en la tierra. Al filo de la época de lluvias, el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, en la comunidad de San Pablo Tecalco, eventualmente, se han recuperado las faenas para limpiar las acequias y barrancas que bajan del cerro Chiconauhtla y conducen a sus jagüeyes, con la esperanza de un temporal abundante en lluvias y buenos cultivos, una insurgencia del pasado ante la amenaza de su desaparición por el despojo y devastación del territorio.

Fotografía 12. Primera jornada de talleres en escuelas públicas de Tecalco, “Por la defensa del territorio, identidad y medicina tradicional comunitaria”, San Pablo Tecalco, municipio de Tecámac, Estado de México.



Fuente: fotografía de Esperanza Martínez Hernández. 24 de mayo de 2019.

La disminución de la precipitación pluvial en los últimos años se conecta directamente con el debilitamiento de las prácticas de uso medicinal de las plantas que se encuentran en el mismo cerro, algunas en peligro de desaparecer. Igualmente, su recolección es cada vez más peligrosa dado el auge de violencia en general que se ha vivido después del anuncio del proyecto aeroportuario. La organización de los Vecinos de Cerro Tecalco-Chiconauhtla se dedicó a crear redes que reinventaron cualidades de la medicina tradicional muy desgastada y debilitada, para la recuperación de un catálogo de saberes y prácticas herbolarias locales, y su difusión en ferias y a través de otros medios.

Finalmente, en colaboración con distintos colectivos —Comité de Apoyo a San Pablo Tecalco, Conciencia y Libertad, Tloque Nahuaque, Rodadas en Defensa de la Madre Tierra, La Sexta de Zumpango y del seminario “Solidaridad económica, buen vivir y decolonialidad del poder”, del Instituto de Investigaciones Económicas de la unam—, entre noviembre de 2019 y febrero de

2020 la organización de los 12 Pueblos Originarios de Tecámac realizó un mural participativo en la biblioteca comunitaria de Santa María Ajoloapan, una antigua escuela primaria rural, construida durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. Se elaboró, junto con el pueblo, un boceto que recuperó la memoria de algunas de las personas de más edad. Durante la raspada de pintura de las paredes aparecían, como una suerte de capas de cebolla, las historias vividas en este inmueble de ya casi 100 años de construcción, a la par que fluían las memorias de los originarios sobre su historia colectiva: allá se narró cómo fue construida la escuela mediante faenas, cómo resolvían las necesidades de agua y la importancia de sus acequias y jagüeyes. La palabra compartida trajo al presente el momento en que la comunidad hizo su pozo y su sistema de agua potable con trabajo comunitario y ésa, como otras historias, se representan mediante imágenes en el mural. También resultó significativo destacar algunos espacios sagrados para la comunidad, como el panteón, la iglesia y la milpa.

Fotografía 13. Elaboración de mural colectivo en Santa María Ajoloapan, Tecámac, Estado de México.



Fuente: fotografía de Hernán Correa. 15 de diciembre de 2019.

Fotografía 14. Marcha hacia la Puerta 1 de la Base Aérea de Santa Lucía, Tecámac, Estado de México.



Fuente: fotografía de Hernán Correa. 26 de octubre de 2019.

Movilización social

Entre 2018 y 2022, como organizaciones hemos continuado en el camino de la exigencia jurídica, política y social por nuestros derechos al territorio y la libre determinación, sobre los proyectos de vida y reconstitución comunitaria de nuestros pueblos. Pensamos que éstos representan la única garantía de defensa y recuperación del territorio ancestral como horizonte de sanación de las relaciones de violencia que han atravesado históricamente nuestros paisajes, nuestras formas de habitar y de relacionarnos entre nosotros como pueblos y con la naturaleza que nos hace parte.

Nuestra lucha pareciera un despropósito en medio del despliegue acelerado y violento de la mancha urbana en un contexto donde irrumpimos con nuestra acción y palabra repleta de memoria y contra el sentido común ya tan normalizado de destrucción y degradación de la vida en nombre del desarrollo.

Como hemos señalado, para nosotras y nosotros es claro que este proceso de depredación no inicia ni termina con la reciente inauguración del megaproyecto aeroportuario. Es cierto que en muchos ojos espectadores provoca cierta sospecha la emergencia de nuestra existencia, proclamándonos como sujeto político y de derechos humanos que reclama no el derecho a una ciudad proyectada, sino a seguir siendo pueblos con nuestro horizonte concreto y material. Ello responde a que, sin razón, se piensa que el proceso colonizador destruyó por completo la vida cultural y comunitaria de los pueblos del norte de la Cuenca de México, como resultado del silenciamiento y ocultamiento sistemático de su historia.

En este sentido, la acción colectiva sostenida, aunque asfixada por las dinámicas de redistribución del espacio y las relaciones sociales que impone la urbanización salvaje, se imbrica y recrea

Fotografía 15. Desagravio a la madre tierra en el cerro de Xoloc, San Lucas Xoloc, Tecámac, Estado de México.



Fuente: fotografía de Esperanza Martínez Hernández, 29 de abril de 2019.

Fotografía 16. Marcha mitin desde la explanada de la presidencia municipal de Tecámac hasta la Puerta 1 de la Base Aérea Militar de Santa Lucía, Tecámac, Estado de México.



Fuente: fotografía de Beatriz Rivero, 26 de octubre de 2019.

en el cotidiano en la construcción de territorios, prácticas y horizontes de resistencia. El diálogo intergeneracional ha sido crucial para formular planteamientos esperanzadores y ejercitar prácticas de defensa más contundentes. Éstas, si bien pasan por la afirmación en momentos de movilización social, se entretienen con prácticas de cuidado y articulación de redes comunitarias e intercomunitarias en lo regional, de organización para la sostenibilidad de un proyecto de vida alternativo nutrido de ancestralidad. Se busca, entre otras cosas, fortalecer la capacidad de deliberar en asambleas sobre los asuntos comunitarios, así como la capacidad de agencia de comités autónomos y comunitarios de gestión y administración del agua, igual que de comités de vigilancia sobre los bienes comunes, por ejemplo, los panteones comunitarios.

Consideraciones finales

En este trabajo presentamos en forma de documento audiovisual la memoria de resistencia que testimonia la continuidad del despojo en la Cuenca de México. Ésta se aloja en una plataforma digital, como un mapa que permite escuchar y sentir la afectación provocada por el Aeropuerto Internacional de Santa Lucia. Con ello buscamos la afirmación en el presente de las formas de vida comunitarias de los pueblos en sus territorios frente al silenciamiento e invisibilidad impuestos por una política de negación ejercida por el Estado.

Nos hemos centrado en los esfuerzos colaborativos y autogestionarios realizados por la organización de los 12 Pueblos Originarios de Tecámac y los Vecinos del Cerro Tecalco-Chiconauhtla. Mediante el hacer colectivo, éstos se han constituido como sujetos políticos para hacer frente a las estructuras de dominación. Nuestra interpelación, empleando los recursos de fotoreportaje, pretende recuperar la memoria del hacer. El enfoque de la cámara es el de las mismas compañeras y compañeros de las organizaciones; más allá de su importancia técnica, su relevancia reside en la afirmación de su existencia como potencia transformadora, sanadora de los tejidos rotos y los saberes debilitados.

La memoria posibilita hacer un uso político del sufrimiento de los cuerpos, porque intenta salir de la revictimización impuesta por las violencias ejercidas sobre éstos y porque en la resistencia se encuentran posibilidades de afirmación del presente a partir del pasado. La colonización del pasado supuso el silenciamiento de la colonización de los cuerpos biológicos en su diversidad, no sólo de los cuerpos humanos. El desecamiento de la Cuenca de México es un testimonio de los residuos que no han sido por completo trasvasados al olvido. Las continuas y constantes convocatorias de diversas organizaciones defensoras del territorio han sido indispensables para la protección y remediación biocultural de toda la zona desde una visión regional y transdisciplinar.

Fotografía 17. Solsticio de verano en torno al Segundo Festival Hierbas, Curanderas y Saberes Medicinales, San Pablo Tecalco, cerro de Chiconauhtla, Estado de México.



Fuente: fotografía de Ximena Natera-*Pie de Página*, 22 de junio de 2019.⁸

Rehacer las relaciones simbióticas entre especies puede dar lugar a prácticas anticoloniales porque va a contrapelo de las políticas estatales de extensión del impacto acumulativo entre cuencas geohidrológicas. Por ejemplo, allá en el Valle del Mezquital encontramos un difícil y violento contexto de racismo ambiental. El mutualismo entre existencias puede abrir grietas contra los objetivos de la acumulación de capital, el cual se extiende a través de servicios infraestructurales, medios biopolíticos y militares.

Una contranarrativa practicada por los pueblos ha sido la de regenerar la complejidad de microbiomas para buscar re-establecer otro tipo de relaciones ambientales ligadas a la reproducción sustentable de las comunidades. El trabajo colectivo y el diálogo intergeneracional han creado puentes para ejercitar prácticas de

⁸ Esta fotografía hace parte de un fotorreportaje realizado por Lydiette Carrión y Ximena Natera (2019).

memoria más contundentes. Finalmente, ha sido una herramienta que ha dado persistencia a las organizaciones en su lucha, además de propiciar la organización política no partidista y fortalecer prácticas, saberes y cosmovisiones comunitarias.

Referencias bibliográficas y hemerográficas

- Carrión, Lydiette, y Ximena Natera, “Cerro de Chiconautla: resistencia astronómica”, *Pie de Página*, 2019. Disponible en: <https://piede-pagina.mx/cerro-de-chiconautla-resistencia-astronomica/> [consulta: 19 de septiembre de 2022].
- Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México (Copooem), *Impactos de las obras asociadas del proyecto de Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México (NAICM)*. Disponible en: <https://ejatlas.org/confli t/impacros-de-las-obras-asociadas-del-proyecto-de-nuevo-aeropuerto-de-la-ciudad-de-mexico-naicm> [consulta: 19 de septiembre de 2022].
- 12 Pueblos Originarios de Tecámac, *Ciclo de talleres 2018*. Disponible en: <https://www.youtube.com/channel/UC4xXKK2UBHw22kg-TTK5dAOw/videos> [consulta: 19 de septiembre de 2022].
- Grupo Intercolegial de Investigación en Ecología Política, *Aeropuerto internacional de Santa Lucía, México*. Disponible en: <https://ejatlas.org/confli t/pueblos-originarios-de-la-cuenca-de-mexico-en-contra-del-aeropuerto-internacional-de-santa-lucia> [consulta: 19 de septiembre de 2022].
- Hernández, Yasmín, Yissel Hernández y Raúl Vicente Galindo, “El aeropuerto Internacional Civil y Militar ‘General Felipe Ángeles’ y los conflictos derivados de su construcción”, *Espacio Abierto*, vol. 31, núm. 1, pp. 99-121. Disponible en: <https://www.re-dalyc.org/journal/122/12270216005/html/> [consulta: 19 de septiembre de 2022].
- Masferrer, Cristina, Scarlet Estrada y Meztli Yoali Rodríguez, *Episodio 2 Racismo ambiental*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=XupHZ1YtwAE&t=176s> [consulta: 19 de septiembre de 2022].

- Pacheco, Tania, “Desigualdad, injusticia ambiental y racismo: una lucha que trasciende el color de la piel”, *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 6, núm. 16, 2007, pp. 1-15.
- Rivera Cusucanqui, Silvia, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.
- Svampa, Maristella, *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*, San José de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2019. Disponible en: http://calas.lat/sites/default/files/svampa_neoextractivismo.pdf [consulta: 19 de septiembre de 2019].



Fuente: dos ilustraciones *Arte textil* de Verónica Anaya.

Nos queda la esperanza
dice el preso,
el condenado,
el perseguido,
el desahuciado,
el enfermo.
Construyen la esperanza
los niños jugando
un perro aullando a la luna
las aves en vuelo o cantando
la lluvia en el campo
las luciérnagas al escampar el
aguacero.
Encuentro la esperanza
en tus manos que trabajan por el
futuro
la ternura con que cuidas la
verdad
tu risa sin miedo
tus sueños por lo justo
alzando la voz
tu insistencia en el amor
sin recato ni recelo.

Paisaje desolador
rostros inciertos,
miedo
abrazas nuestros cuerpos.
Serpiente voraz
buscando silencios
vacíos sin voluntad ni sueños.
En su desesperación
ha mordido su cola,
rostros descarnados la
observan
curiosos, incrédulos.
Mi rostro arde de vergüenza,
contracciones breves,
el miedo me invade
alcanzo el día despierto.

Tiempo fugaz,
imperceptible,
como el de aquella mañana de
julio
cuando el futuro se ahogó
en la certidumbre del pasado.
Sendas prohibidas
nunca soñadas
alejaron nuestros pasos,
nos arrojaron a mundos oscuros
lluvias de resignación

infi nos de desesperanza.
El exilio llega a su fin
el mañana se renueva,
entre abrazos clandestinos
batallas pendientes
nueva estrategia
las palabras desbordan tus labios
tu mirada augura el tiempo de
amar
como aquella mañana de julio.

Fernando Cruz Santiago



Fuente: grafiti en Amilcingo, Morelos, México, foto tomada en septiembre de 2021. Autor de la foto: Carlos A. Ortega Muñoz.

Autonomía y antirracismo en la lucha de la Asamblea en Resistencia de Amilcingo, Morelos

Daniel Alejandro Márquez Bocanegra¹

Nicholas Santiago Borges²

A la memoria de Samir Flores Soberanes y otros líderes y lideresas indígenas, negras y populares que han dado su vida por la causa de la vida digna para los pueblos

Introducción

En América Latina, autonomía y antirracismo son procesos emblemáticos de resistencia de las luchas indígenas de la región. En el mundo contemporáneo, el racismo no es solamente una problemática del mundo de las ideas y del mundo individual, sino que ha estructurado las relaciones sociales de poder y es una de las opresiones estructurantes de las desigualdades latinoamericanas y caribeñas. En términos históricos, el racismo también es un fenómeno de opresión ligado a los intereses del capital y a la manera en que el Estado proyecta su vinculación con éste. En

¹ Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de Colombia y estudiante de la maestría en Estudios Latinoamericanos de la unam, México, con línea de investigación en autonomías de los pueblos indígenas. Correo: damarquezb@unal.edu.co

² Licenciado en Relaciones Internacionales por iesb, Brasilia, Brasil, y estudiante de la maestría en Estudios Latinoamericanos de la unam, México, con línea de investigación en racismos y violencia política. Correo: nicholas.borges@politicas.unam.mx

muchos casos, el consenso garantiza el disenso, pues el Estado es visto como el principal guardián de los derechos humanos, a pesar de ser también su mayor violador; esta violación ocurre sistemáticamente, para responder a los intereses del capital. En este sentido, el racismo es un proyecto; por ello es necesario investigar cómo han reaccionado las comunidades racializadas a este proyecto histórico de desigualdad y opresión encarnado hoy en día en el capitalismo en su fase extractivista y de despojo.

En esta investigación asumimos que racismo, autonomía y antirracismo son categorías problemáticas y latentes en América Latina. Para hablar de sus implicaciones, hemos elegido el caso de Amilcingo, una comunidad nahua ubicada en el oriente del estado de Morelos, México, con el propósito de entender las dinámicas de organización, los procesos, eventos y desafíos de resistencia emprendidos por la comunidad ante la iniciativa energética del Proyecto Integral Morelos y sus consecuentes afectaciones locales. El objetivo central de la investigación es identificar la relación entre autonomía, racismo y antirracismo en la lucha de la Asamblea en Resistencia de Amilcingo, bajo la hipótesis de que Amilcingo y la Asamblea pueden dar respuestas concretas a una realidad histórica de opresión común a América Latina, como el racismo y los planteamientos heterónomos. Para dar respuesta a esta problemática, hemos recurrido a la metodología cualitativa, realizando una inmersión etnográfica en Amilcingo mediante entrevistas y la convivencia con la comunidad,³ y al uso de la teoría fundamentada, que puede ayudarnos a traducir la realidad social.

Así, dividimos este capítulo en tres apartados. En el primero abordaremos los conceptos de autonomía y racismo desde

³ Hemos estado en Amilcingo en diferentes ocasiones realizando acompañamiento y trabajos comunitarios como parte de las actividades del “Seminario Autonomía vs. Hegemonía” adscrito al Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (ci al c) de la unam. Las entrevistas que utilizaremos a lo largo de este trabajo fueron realizadas el 12 de julio de 2022 con personas que integran la Asamblea en Resistencia en Amilcingo. Además, es importante señalar que los nombres que mencionamos a lo largo del artículo son los que los entrevistados nos autorizaron a utilizar.

nuestras concepciones y bajo una perspectiva latinoamericana aterrizada al contexto específico de Amilcingo. Partimos de la necesidad de entender que ambos conceptos están presentes en los procesos de resistencia ambiental, aunque no siempre estén en el imaginario colectivo de los y las que resisten a megaproyectos como el Proyecto Integral Morelos. Desde esta lógica pretendemos ensayar un cruce categorial entre autonomía y racismo/antirracismo que sea de utilidad para acompañar y estudiar los procesos de resistencia indígena y ambiental. El segundo apartado presentará una cronología comentada del proceso de la Asamblea en Resistencia de Amilcingo, en la que se hará énfasis en algunos hitos destacados, a fin de entender tanto el auge del proceso de resistencia, que culmina con la muerte de Samir Flores, como su actual desaceleración. En el tercer y último apartado nuestra percepción sobre el funcionamiento de la autonomía y el racismo/antirracismo con base en nuestra participación en algunos procesos comunitarios de Amilcingo y a partir de las voces que hemos escuchado en nuestro paso por este lugar.

Antes de desglosar las categorías con las que daremos cuenta de una interrelación relevante para nosotros en los procesos de acompañamiento y estudio de la resistencia indígena y ambiental, vale la pena sintetizar brevemente las razones por las cuales creemos importante retomar un cruce entre estas categorías en este caso específico. Toda vez que partimos de que es posible reconocer potencias autonómicas y antirracistas en las luchas ambientales, aunque no siempre sean declarativas, explícitas o parte de un programa concreto de lucha, consideramos que explicitar las intersecciones posibles entre dichas categorías en tanto prácticas políticas y horizontes de deseo y posibilidad podría llevarnos a formular y entender, de manera más concreta, los marcos de opresión/resistencia presentes en los procesos que acompañamos y de los que participamos. Por ello comenzaremos abordando el concepto de autonomía en el contexto latinoamericano, para aterrizarlo en el entorno de Amilcingo, Morelos; posteriormente haremos lo propio con la noción de racismo/antirracismo.

Acerca del concepto de autonomía

Para comenzar habría que reconocer que la autonomía es una categoría de gran amplitud. Si hacemos eco de algunas propuestas de acogida en América Latina, habría tenido un momento de florecimiento como resultado de un denominado “cambio de época” (Modonesi e Iglesias, 2016), que implicó la existencia de un nuevo espacio para luchas descentradas del Estado como único lugar para el ejercicio del poder político. Dicho descentramiento se extiende también al sujeto protagonista del cambio, puesto que la cantidad de actores involucrados en la perspectiva autonómica es cada vez mayor desde hace al menos tres décadas.⁴ Poniendo el énfasis en la perspectiva de cambio, ¿a qué transformación se refiere el *cambio de época*? Es posible proponer que los referentes principales de cambio son el auge rampante del neoliberalismo y la tolerancia limitada de la diversidad por medio del multiculturalismo, perspectiva asociada al nuevo entendimiento económico del mundo social (Calveiro, 2019). Además, la reducción de los marcos de acción y respuesta de los Estados nacionales relativos al control y su presencia en los territorios da un lugar posible apogeo de la óptica autonomista en América Latina y el Caribe desde los años noventa hasta la actualidad, ligada parcial o totalmente a un rechazo del neoliberalismo. En esta correlación posible entre vigor del neoliberalismo y auge de la autonomía hay una veta de discusión amplia en torno a la probable cooptación que el multiculturalismo ha ejercido sobre el potencial subversivo de lo diverso, lo cual no abordaremos en este artículo.

Continuando con la discusión, es necesario establecer de manera conceptual los rasgos que caracterizan a la autonomía. Para

⁴ Si bien es innegable que en el marco de la consolidación del neoliberalismo en América Latina ha habido una notoria explosión de luchas autonómicas de carácter antineoliberal, también debe señalarse que la génesis de la autonomía como práctica (al menos para los pueblos indígenas) no estaría ligada con esta coyuntura iniciada en los noventa. Por el contrario, las simientes de las prácticas autonómicas tienen raíces mucho más antiguas, hundidas en la memoria larga (Rivera Cusicanqui, 2010) de diferentes hitos y espacios de resistencia de los pueblos.

Modonesi e Iglesias (2016) es claro que los movimientos sociales latinoamericanos surgidos como respuesta al auge neoliberal fueron innovadores y lograron posicionar elementos que no tenían precedentes en el estudio de los movimientos sociopolíticos. Así, mencionan cuatro características principales observables en los movimientos sociales latinoamericanos: 1) la territorialidad de los conflictos, 2) la emergencia política de las comunidades indígenas y de la forma comunitaria como manera de construcción de subjetividades políticas, 3) la construcción de autonomías como horizonte emancipador y 4) la relación con el Estado y el replanteamiento de su lugar en la estrategia política y emancipatoria. Vemos que, para estos autores, la autonomía se convierte en parte de un entramado de características ligadas entre sí, cuyas implicaciones van de la mano con el replanteamiento del carácter de los movimientos sociales y la importancia que ha cobrado, en las últimas décadas, lo que podría denominarse la matriz indígena, misma que ha permeado los escenarios de movilización y antagonismo.

Según Maristella Svampa (2010), la autonomía también puede entenderse como una *matriz sociopolítica*. Para la autora, esto implica la permeabilidad y el tránsito posible con otras matrices presentes en el campo contestatario. Junto a esta matriz aparecen la indígena, la de la izquierda tradicional y la nacional-popular. De acuerdo con Svampa, no existen las matrices en estado puro, sino que, más bien, éstas se adecuan a las tensiones de los diversos momentos políticos, los contextos nacionales y los entrecruzamientos posibles con otras matrices. Consideramos relevante recoger sus aportes sobre el entrecruzamiento entre las matrices indígena y autonomista como centro de atención de los repertorios antagonistas de los movimientos sociales latinoamericanos de las últimas décadas.

La última perspectiva que presentamos, a pesar de que existen muchas otras interpretaciones posibles de las autonomías y de

su importancia en el contexto latinoamericano, es la de Aracely Burguete (2010), quien ve en las autonomías un potencial como opción descolonizadora. Conforme esta concepción, las autonomías son incluidas en una perspectiva de larga duración, lo que permite entenderlas como una potencia que puede ser antagonista o permanecer en estado de latencia. Ligar las autonomías a las luchas por la descolonización proporciona un horizonte temporal de mayor duración que el conferido por Svampa (2010) tanto a la matriz indígena como a la autonómica e, incluso, posibilita un cruce de ambas matrices mucho tiempo atrás. Esta concepción temporal de la autonomía es convincente, toda vez que rescataremos la necesidad de entender que lo autonómico es parte de las luchas por la preservación de las formas propias de vida y contra los repetidos intentos de colonización sobre lo indígena. En el horizonte del anticolonialismo hay, además, una veta para entender las luchas por la autonomía y contra el racismo como parte de un mismo conjunto de posibilidades antagonistas.

Tomando en cuenta lo dicho hasta el momento, nuestra concepción de la autonomía se basa en el reconocimiento del sujeto colectivo indígena como protagonista central, aunque no único, capaz de articular demandas y procesos de corte autonomista. Allí identificamos la importancia actual de la autonomía como fuente de articulación de capacidades de antagonismo, resistencia e incluso de planteamientos emancipatorios. Reconocemos su centralidad en el momento actual de avance del capitalismo vía acumulación por desposesión⁵ y de crisis y reconfiguración de los Estados nacionales en América Latina. Dicha reconfiguración trae consigo el engarce de nuevas presiones sobre los territorios indígenas, las cuales se manifiestan en la intromisión de actores armados en los territorios, la imposición de proyectos extractivos

⁵ Acumulación por desposesión es una categoría acuñada por David Harvey (2005) para referirse a procesos de desplazamiento basados en la historicidad de la acumulación originaria del sistema capitalista. En la nueva fase del capital, el neoliberalismo utiliza de los mismos métodos históricos de opresión y despojo para mantener el sistema capitalista a través de la exploración de sectores más vulnerables.

en estos territorios, los intentos de desmembrar los procesos de resistencia, entre otros que, como veremos, podemos identificar en el proceso de la Asamblea en Resistencia de Amilcingo.

Acerca del concepto de racismo

El racismo es uno de los principales ejes constitutivos de las sociedades latinoamericanas y ha sido la base principal para que la diferencia y la diversidad humanas den lugar a prácticas de opresión, exclusión y marginalización. Si bien se trata de un fenómeno histórico, se ha transformado considerablemente durante los últimos años. El racismo surgió, necesariamente, como una idea que hizo posible hablar de razas humanas inferiores y superiores, al tiempo que propuso cualidades y características esenciales para explicar el comportamiento, la moral y la calidad de los individuos.

El racismo científico, surgido entre los siglos xviii y xix, fue primordial para el auge de las teorías racistas y racialistas. En ese momento, bajo la influencia del pensamiento de la Ilustración, muchas teorías científicas afirmaban que la diversidad humana podía ser entendida por la existencia de razas humanas superiores e inferiores. Las teorías racialistas y racistas que aparecen en esta época coinciden con el momento en que se conforman las identidades nacionales en América Latina. Aún bajo la influencia del periodo colonial, los países ahora independientes formularán su identidad nacional siguiendo la lógica de la existencia de razas superiores e inferiores; ésta provoca la exclusión de los sujetos racializados hacia la inferioridad y, en muchos casos, promueve prácticas discursivas o materiales relativas al blanqueamiento de su población como método constitutivo del desarrollo en el porvenir.

Así, el color de la piel, el fenotipo y los rasgos físicos serían las principales matrices de diferenciación y marca de lo que podría ser considerado un ser humano superior o inferior. Esa marca

social/racial legitimaría el estatus de los individuos o grupos subordinados, esclavizados, explotados y desprovistos de derechos políticos. Por eso Fanon (2008) dice que la raza es un signo. La racialización de los individuos hacia la inferioridad constituye una referencia o marca del lugar que ocupan en la sociedad. Conforme esta escala, los individuos blancos de América Latina, con rasgos más cercanos al modelo europeo, ocuparían un lugar de privilegio y serían vistos como seres superiores, mientras los negros e indígenas estarían condenados a un estatus de inferioridad. El color de la piel no sólo determina las posibilidades de movilidad social en América Latina; también ha servido como referencia para hablar de comportamientos y características innatas poseídas, supuestamente, por los individuos (Wieviorka, 2009).

El racismo es, por lo tanto, un sistema de poder, una relación social que estructura política y económicamente a los sujetos de acuerdo con diferentes escalas de privilegios y desventajas. El racismo organiza, caracteriza y diferencia a los individuos a través de rasgos que, históricamente, remiten a la derrota colonial (Segato, 2007). En el caso latinoamericano, raza y etnia han operado como las principales marcas históricas de la diferenciación social. Ser negro o indígena remite al estado de opresión implantado por el sistema colonial, mismo que permanece intacto aun finalizado este periodo, al menos en el análisis temporal, y sigue operando en la cotidianidad de millones de personas de la región, determinando sus posibilidades de acceso a servicios, trabajo e incluso a permanecer con vida.

Así, con base en el color de la piel o la pertenencia a un grupo étnico específico, el racismo ha sido capaz de crear fronteras de oportunidad mediante un conjunto de ideas (los seres humanos son diferentes y las diferencias están vinculadas a una pertenencia étnico-racial) y de prácticas (a nivel institucional, político o social). Si bien el racismo opera en el campo ideológico, tiene un efecto concreto en las prácticas cotidianas. Asimismo, impacta directamente en la forma en que los sujetos racializados hacia la

inferioridad enfrentan la exterioridad del mundo en su contacto con las instituciones políticas y en sus relaciones sociales y económicas. El racismo estructura el poder, las relaciones socioeconómicas y políticas por medio de la jerarquización, la diferenciación y la marginalización de los individuos. Si el racismo es una relación de poder, ésta es siempre una relación asimétrica, pues los sujetos que intervienen en esa relación nunca están en igualdad de condiciones y algunos son víctimas históricas de la exclusión y la marginación. La cuestión étnico-racial es un factor esencial que marca las disparidades y diferencias de este sistema de poder. Ser negro o indígena es una prisión en una zona del no ser (Fanon, 2008).

En sus distintas formas de manifestación, porque el racismo es un sistema con distintas referencias y marcadores que dependen del contexto en el cual está inserto, éste instituye procesos para asignar a los individuos una marca referencial, racial o étnica. Por su condición estructural, establece jerarquías y desequilibrios socioeconómicos y políticos, haciendo que los sujetos étnico-raciales marginalizados experimenten asimetrías en el “acceso a bienes, recursos, servicios, el derecho a un tratamiento igual, o en el lugar que se ocupa en un orden arbitrario de jerarquías” (Campos García, 2014: 1). A estos procesos los llamamos “racialización”, para dar cuenta de cómo la población negra o indígena tiene más probabilidades de ser víctima de la marginalización o la exclusión. Así, además de crear sujetos racializados (raza y etnia como una marca esencial), el racismo estructura las disparidades en los ingresos, en el nivel de escolaridad, en el acceso a un sistema de salud digno, la movilidad social, la justicia y la violencia. Ser negro o indígena puede ser una condena bajo las condiciones de desigualdad instauradas por el racismo.

Estas afirmaciones equivalen a decir que el racismo, además de ser un fenómeno histórico y estructural, que crea diferencias, jerarquías y marginaliza a los individuos con base en su marca fenotípica o cultural, es capaz de crear fronteras y geografías

espaciales muy evidentes en los territorios donde se hace presente. Muchas veces es “fácil” ubicar el espacio social y geográfico ocupado por algunos sujetos racializados, como los indígenas en el ámbito rural de México, la población negra concentrada en las favelas en Brasil y la población negra y afrodescendiente de la costa del Pacífico en Colombia. Por lo que, aunado a la diferencia y la exclusión, el racismo produce una racialización de espacios, creando fronteras físicas, culturales, políticas, ambientales, jurídicas y sociales para los sujetos racializados (Wade, 2020).

Asimismo, puede ser un factor esencial para analizar las desigualdades sociales y otros procesos, por ejemplo, el despojo de tierras de poblaciones indígenas, negras y afrodescendientes en América Latina. En los últimos años ha ganado mucha fuerza el debate en torno al racismo ambiental. El término fue acuñado por primera vez por el movimiento negro en Estados Unidos, para denunciar los impactos que sufriría la población negra de Warren County, California del Norte, con la instalación de un vertedero de residuos tóxicos en su comunidad (Herculano, 2014).

La presión ejercida por la comunidad fue ganando mucha atención hasta que, en algún momento, la población se dio cuenta de que la gran mayoría de los vertederos (tres cuartas partes de los vertederos de residuos tóxicos localizados en la región sureste de EE.UU.) estaban ubicados en geografías con amplia presencia negra. Por ende, la denuncia contra el racismo ambiental implica decir que las poblaciones racializadas hacia la inferioridad son impactadas en diferentes escalas, y de manera asimétrica, por una desigualdad ambiental o urbana, siempre justificada por un discurso y prácticas de proyectos desarrollistas. En el caso de la población negra de EE.UU., por ejemplo, la instalación de vertederos podría traer grandes beneficios para la región en general. Sin embargo, su ubicación “privilegiada” en zonas de comunidades negras traería muchos impactos y desventajas para este grupo.

Como se ve en este ejemplo, el racismo ambiental implica una desigualdad ambiental; los individuos racializados hacia la

inferioridad no tienen las mismas posibilidades de acceso a recursos necesarios y comunes. La desigualdad ambiental supone una práctica racista, porque sus impactos se concentran sobre las comunidades más vulnerables. El despojo, la inercia o la acción directa del Estado favorecen los procesos de marginalización. Sus acciones desconocen las condiciones históricas y los planteamientos de los sujetos racializados hacia la inferioridad afectados por los proyectos. En América Latina es muy común que el racismo ambiental esté combinado con los intereses del Estado y del capital privado. En las últimas décadas, los megaproyectos de infraestructura son un claro ejemplo de racismo ambiental.

Moreno Parra (2019) ofrece algunos instrumentos de análisis para identificar prácticas de racismo ambiental. Según este autor, por estas prácticas podríamos identificar:

- a.* desigual exposición a riesgos e impactos ambientales de comunidades históricamente marginalizadas;
- b.* participación activa o negligente del Estado en los procesos de creación, regulación o implementación de proyectos que provocan impactos desproporcionados hacia esas comunidades;
- c.* manifestación de despojo o acumulación por desposesión de territorios ancestrales;
- d.* ejercicio de la violencia en contra de representantes de la comunidad e impactos en la salud;
- e.* impactos en los modos de subsistencia de las poblaciones históricamente marginalizadas;
- f.* vínculo de determinadas prácticas con la acumulación capitalista y los intereses del capital privado.

Además, es necesario recalcar que, cuando hablamos de racismo en sus distintas manifestaciones e implicaciones, hablamos de violencia (Borges, 2022). Si analizamos la violencia en sus

múltiples facetas no visibles (simbólica, normalizada y estructural), es posible decir que el racismo cumple con todos los requisitos para pensarlo de manera indisoluble de la violencia. Racismo y violencia son fenómenos omnipresentes, continuos, no esporádicos y arraigados en las relaciones sociales. La violencia racial produce y reproduce estructuras de desigualdad reales mediante hechos concretos de violencia física (muerte o daño), pero también a través de violencias no visibles, como la violencia estructural (prácticas históricas en contra de ciertos grupos de la sociedad), simbólica (que afectan la integridad moral de las víctimas) y normalizada (cuando la violencia parece ser una lógica natural ejercida en contra de determinados grupos). Las violencias no visibles instauradas por el racismo se traslapan de manera continua y dependen una de la otra para producir efectos concretos en la realidad (Bourgois, 2009).

Sin embargo, asumimos que el racismo y la violencia no siempre son el punto final de esas relaciones asimétricas. Es cierto que ambos fenómenos buscan disciplinar y castigar a ciertos individuos por medio de lógicas de opresión, dominación y marginalización de las relaciones sociales. Pero también es necesario señalar hasta qué punto la emergencia de dichos fenómenos posee un efecto organizativo, según el cual los individuos afectados por el racismo y la violencia responden a determinados eventos creando una especie de ética popular para prevenir o frenar un daño mayor en contextos específicos. Así, se configura una ética popular frente a la violencia que surge de la frustración o sentimiento de impotencia de los individuos afectados por ciertos eventos (Ayüero y Álvarez, 2014). Asimismo, es muy importante analizar que los procesos de violencia implantados por el racismo adquieren un carácter de memoria cuando los individuos víctimas de estos eventos refieren en la violencia no sólo como un hecho concreto del pasado, sino también para aludir a acciones y relaciones del presente. Ésta influye en el modo en que los grupos racializados hacia la inferioridad han sido capaces

de vivir y sobrevivir en contextos donde la violencia y el racismo ya no son fenómenos extraordinarios, sino ordinarios, visibles, nombrados, sean reconocidos o no (Das, 2007).

Uno de los más claros ejemplos de éticas populares frente a la violencia y el racismo son las luchas y movimientos antirracistas que ganaron fuerza a nivel mundial desde la década de 1960, para contestar y denunciar el racismo como una estructura de las desigualdades sociales presentes en muchos países, pero también para reivindicar nuevos espacios, categorías sociales y políticas, demandar y proponer cambios dirigidos a subvertir la racialización de la pobreza, la inserción de poblaciones étnico-raciales en el mercado laboral, académico y político. Todas esas cuestiones y reivindicaciones suponen, como primer paso, el reconocimiento del racismo estructural de las sociedades y de los retos que implica subvertir sus estructuras estables. Por lo tanto, una lucha antirracista es, necesariamente, un movimiento que reconoce la particularidad del racismo como promotor de desigualdades históricas a nivel social, político y económico. Tras el reconocimiento, la lucha antirracista se esfuerza por presentar propuestas que tiendan a superar y mitigar ciertos fenómenos, y a identificar el rol central que las poblaciones históricamente marginalizadas hacia la inferioridad racial y social pueden desempeñar en esos procesos de reformulación y contestación.

Cronología de la Asamblea en Resistencia de Amilcingo

Amilcingo es una comunidad nahua localizada en el municipio de Temoac, al oriente del estado de Morelos. En los últimos años ha tenido una alta visibilidad debido a la resistencia de sus habitantes contra el Proyecto Integral Morelos en 2016. La resistencia en Amilcingo ganó más espacio de atención tras el asesinato de Samir Flores Soberanes en febrero de 2019. En esta cronología queremos dar cuenta de los hitos que llevaron a la movilización de un colectivo de personas del pueblo e implicaron la posibilidad

de organización y asociación con otras colectividades, pero, sobre todo, la conciencia de que la movilización y la organización han dado frutos y perspectivas de futuro a quienes participaron en ella ante cualquier otra coyuntura o eventualidad que pueda presentarse en Amilcingo.

El Proyecto Integral Morelos

El Proyecto Integral Morelos (pim) fue anunciado en 2008 por el presidente Felipe Calderón. Su inicio oficial se produjo en 2011, cuando las licitaciones para su puesta en marcha fueron otorgadas a las empresas españolas Abengoa y Elecnor. El pim consiste en la construcción de dos termoeléctricas en Huexca y de un gasoducto destinado a suministrar gas natural a las mismas. El gasoducto tiene una extensión de más de 160 kilómetros y atraviesa

Fotografía 1. Plaza Central en Amilcingo, punto de reunión de la Asamblea en Resistencia



Fuente: fotografía de Nicholas Borges y Daniel Márquez

los estados de Morelos, Puebla y Tlaxcala. En Morelos, el gasoducto se ubica en los municipios de Ayala, Jantetelco, Temoac y Yecapixtla. El paso del gasoducto significó la afectación de las tierras de la comunidad de Amilcingo, ubicada en el municipio de Temoac. Asimismo, el pim instaló un acueducto abastecido por el río Cuautla para el enfriamiento de las turbinas de las termoelectricas y una red de transmisión de energía eléctrica (González Chévez, 2020).

A pesar de ser un proyecto de Estado, el gobierno federal concesionó el pim a tres empresas españolas. Elecnor y Enagás serían las responsables de la construcción del gasoducto que atravesaría los municipios y la empresa Abengoa (empresa ya conocida por los daños que causó en Bolivia en el año 2000 por la privatización del agua y los procesos de despojo asociados a ésta) fue asignada para la construcción y operación de las termoeléctricas. Uno de los discursos gubernamentales que justifican el desarrollo del pim fue la necesidad de aumentar la capacidad productiva de generación de energía eléctrica para la región. Sin embargo, los reportes de generación eléctrica de la Comisión Federal de Electricidad (cfe) apuntaban que la capacidad ya era suficiente antes del proyecto. Por lo tanto, el principal eje del Proyecto Integral Morelos es la apertura del mercado a inversiones privadas en el sector energético a mediano y largo plazo.

Tanto las comunidades afectadas como organizaciones sociales y académicos han expuesto los diversos impactos del pim, entre ellos, la amenaza volcánica, pues el gasoducto que transporta el gas natural pasa por zonas consideradas rutas de evacuación; la presión sobre el medio ambiente, el aire, el suelo y el agua; el despojo a que dan lugar las eventuales necesidades de desalojo de personas de tierras de interés para el proyecto. A ello se suman la desinformación en los procesos de consulta y socialización del proyecto; la escasez de recursos hídricos para su funcionamiento e innumerables modificaciones al alcance original de su Manifestación de Impacto Ambiental (mia). Asimismo, las

comunidades han denunciado la criminalización de las protestas sociales, la represión, la violencia y el encarcelamiento de líderes sociales, sobre todo en Puebla y Morelos. Hasta 2020, el pim no había iniciado sus actividades debido a los amparos jurídicos gestionados por las comunidades. En julio de 2019 Amilcingo obtuvo un amparo para la suspensión de la construcción y operación del gasoducto que atravesaría su región (buap, 2019). Lili, con quien hablamos en nuestras visitas a Amilcingo, se refiere así a los peligros asociados al pim:

Nos ha tocado ir a Huexca, sobre todo en las noches, para escuchar los ruidos de las turbinas, que están cerca de escuelas primarias, secundarias y jardín de niños [...] Todo eso [la contaminación, el ruido y el gasoducto] sigue siendo un peligro para nosotros, no se han ido, [los peligros] van a existir mientras exista la termoeléctrica. ¿Qué otros peligros más no podríamos sumar? Nuestra zona de evacuación también atraviesa el gasoducto (entrevista con Lili⁶ el 12 de julio de 2022).

A pesar de ser un proyecto de carácter neoliberal, el pim no encontró resistencias en el gobierno de Andrés Manuel López Obrador (AMLO). Más bien, se sumó a la lista de megaproyectos estrella del presidente, como el Tren Maya, el Corredor Interoceánico Istmo de Tehuantepec y el Aeropuerto de Santa Lucía. Los ejidatarios de Amilcingo creían que con el ascenso de López Obrador y la llamada Cuarta Transformación (4T) ganarían un aliado para la lucha de las comunidades afectadas. En este sentido, en 2014 López Obrador había afirmado en Yecapixtla su compromiso en contra del gasoducto y la termoeléctrica. Más tarde, en 2018, durante la campaña presidencial, pidió a las comunidades que esperaran a su gobierno para detener las actividades del pim. Un año después, el gobierno de AMLO decidió realizar una encuesta de Ejercicio Participativo para consultar a

⁶ Lili es la compañera de Samir Flores y hace parte de la Brigada de Salud de Amilcingo, que brinda apoyo a los miembros de la Asamblea. Lili es originaria de Puebla, pero vivió gran parte de su vida en la comunidad de Amilcingo.

las comunidades sobre el inicio de operaciones de las termoeléctricas y el gasoducto.

La encuesta se realizó entre el 23 y 24 de febrero de 2019 y en ella se identifican muchos vicios. El primero tiene que ver con que fue aplicada en todo el estado de Morelos y en los municipios de Puebla y Tlaxcala, por lo que no consideró exclusivamente a las comunidades afectadas por el gasoducto. Mucho menos tomó en cuenta su carácter indígena, en cuyo caso procedería la consulta previa, libre e informada derivada del Convenio 169 de la oit ratificado por México. La 4T sumó su apoyo al pim y señaló que su no operación provocaría un desfaldo económico muy grande para el país. A lo largo de la encuesta, el gobierno proyectó en las hojas de votación mensajes sobre las supuestas ventajas inherentes al voto por el mantenimiento de las operaciones. En los municipios de Morelos afectados por las actividades del pim, el no ganó rotundamente, lo que demuestra que “el pim no cuenta con licencia social para operar” (González Chévez, 2020: 158).

La resistencia contra el pim se intensificó tras el asesinato de Samir Flores en Amilcingo, apenas tres días antes de la realización de la encuesta. Samir Flores era uno de los líderes más influyentes en la organización de la resistencia contra el Proyecto Integral Morelos y en la defensa de la autonomía de los pueblos sobre la tierra y el agua. A pesar de su brutal asesinato en la puerta de su casa y de las demandas para que se cancelara la consulta, el gobierno federal mantuvo la encuesta. De acuerdo con los datos oficiales, 59.5% votaron a favor del pim y 40.1% en contra. El gobierno estimaba que la encuesta contaría con la participación de, aproximadamente, un millón y medio de personas. Sin embargo, sólo participaron 55 000. En algunas comunidades, como Amilcingo, las casetas de votación fueron clausuradas por la población para demostrar su rechazo a la consulta y denunciar que el asesinato de Samir Flores fue un castigo directo a su lucha contra el pim y las acciones del gobierno. A pesar del bajo nivel de participación, el gobierno avaló los resultados de la encuesta. En

2020, el gobierno de López Obrador anunció que reanudaría las obras del proyecto y, a finales de 2021, la cfe comunicó el inicio de las actividades de la termoeléctrica de Huexca.

Los seis principales ejes mencionados por Moreno Parra (2019) permiten constatar que el Proyecto Integral Morelos es un ejemplo de práctica de racismo ambiental. El pim genera una exposición desigual a riesgos sociales y ambientales a las comunidades en las que se ubica; a ello se suma la participación ambivalente del Estado, que interviene directamente en el proyecto, al tiempo que es negligente e ignora las demandas de las comunidades afectadas. Por otra parte, el proceso de implementación estuvo marcado por prácticas de despojo de tierras ancestrales (ejidos) y de violencia; por último, el Proyecto Integral Morelos también revela una asociación explícita entre el Estado mexicano y los intereses del capital transnacional.

La Asamblea en Resistencia de Amilcingo

La Asamblea en Resistencia de Amilcingo surge en abril de 2016,⁷ tras la represión ejecutada por el Estado y las empresas involucradas en la construcción del gasoducto en la región. En esta ocasión, los comuneros que buscaban retirar los tubos del gasoducto que serían instalados en la zona sufrieron agresiones físicas por parte del cuerpo militar del Estado apostado allí. El evento es conocido en la comunidad como “represión del 2016” y fue importante para movilizar incluso a grupos disidentes que apoyaron el proyecto. En este momento, la comunidad de Amilcingo se dividió en dos grupos: la Asamblea en Resistencia, que se posicionaría en contra de los proyectos de despojo y de la instalación del gasoducto y el “grupo de choque”, el movimiento de oposición a la Asamblea, que apoya el pim.

⁷ Según testimonios de los propios participantes de la Asamblea obtenidos durante las pesquisas etnográficas que realizamos en Amilcingo en julio de 2022.

La Asamblea y el “grupo de choque” tienen visiones distintas sobre el proceso de toma de decisiones en la comunidad. Los militantes de la Asamblea en Resistencia defienden prácticas propias del autogobierno y del sistema de usos y costumbres para normar y organizar la vida social en Amilcingo. El grupo de choque, por su lado, se acerca más a la institucionalidad y el clientelismo de los partidos políticos tradicionales de México, principalmente del pri, y en innumerables ocasiones ha minado la importancia del sistema de usos y costumbres en los procesos de toma de decisión sobre acciones que afectan a la comunidad. Por lo tanto, desde la fundación de la Asamblea frente al pim, se hizo explícita la división en la comunidad.

Por ello es comprensible que la Asamblea en Resistencia sea un proceso organizativo que busca reunir y comunicar a los habitantes de la comunidad temas importantes para Amilcingo. En un primer momento se dedicaba a difundir información y a organizar movilizaciones contra el pim. Posteriormente, desempeñó un papel importante en el reconocimiento y funcionamiento de la Escuela Primaria “Samir Flores Soberanes”,⁸ clausurada temporalmente por la Secretaría de Educación Pública (sep) tras el terremoto de septiembre de 2017. Dicha clausura estuvo rodeada de cuestiones políticas, ya que el grupo de choque de la oposición abogó por la centralidad de las actividades educativas realizadas en otro recinto educativo de Amilcingo. Entre las principales banderas enarboladas por la Asamblea figura el reconocimiento del derecho de la comunidad a las consultas previas, libres e informadas.

⁸ La disputa para que la Escuela Primaria del centro de Amilcingo pasara a llamarse “Escuela Primaria Samir Flores Soberanes” se extendió hasta mediados de enero de 2019, tras una amplia demanda de los miembros de la Asamblea en Resistencia para la manutención de la escuela y la conservación de su autonomía según los usos y costumbres. En enero de 2019, casi un año después del asesinato de Samir Flores, la Secretaría de Educación Pública (sep) otorgó una minuta reconociendo la funcionalidad de la Escuela.

La Asamblea cumple un papel pedagógico importante. Uno de sus fundadores fue Samir Flores. El líder nahua empezó realizando reuniones en el centro de la comunidad, aunque la Asamblea también tenía otras formas de difusión de información, como la radio comunitaria Amiltzinko 100.7. Ésta informaba sobre el pim, pero también promovía actividades en la comunidad. Asimismo, Samir Flores impulsaba actividades de agroecología y señalaba la importancia del uso de la tierra y del agua.

Además del despojo de sus tierras, los participantes de la Asamblea siempre cuestionaron la desinformación en torno al Proyecto Integral Morelos. En este sentido, consideran que la comunidad nunca fue informada apropiadamente de los verdaderos impactos del proyecto en cuestiones sociales, ambientales y económicas. Frente a esos desafíos, y ante la necesidad de reafirmar la autonomía y los derechos de la comunidad de Amilcingo sobre sus territorios, es que se conforma la Asamblea en Resistencia. Tras la represión de 2016, la Asamblea vive un momento de auge, contando con la participación y el activismo de más de 100 familias. En ese momento, la propia integración de los disidentes del grupo de choque reforzó la identidad del grupo perteneciente a la Asamblea, pues es claro que la identidad colectiva de una comunidad muchas veces se forja en el contexto de episodios de peligro inminente. Por lo tanto, ubicamos al pim como un choque moral⁹ en la comunidad de Amilcingo. Sin embargo, tras la muerte de Samir Flores, la Asamblea fue perdiendo participación y la comunidad quedó dividida entre los dos proyectos en disputa interna: el proyecto de resistencia de la Asamblea y el institucionalismo del grupo de choque.

⁹ El concepto de choque moral es una propuesta del sociólogo James Jasper (1997) para referirse a procesos cognitivos y emocionales que fomentan la movilización social. El choque moral y el pim son una de las manifestaciones en Amilcingo, mismas que refuerzan el hecho de que determinados eventos pueden explicar por qué algunas personas se involucran en los movimientos sociales, aun cuando no haya una relación previa entre los diferentes sectores de la sociedad.

Asesinato de Samir Flores

Un tercer hito en el proceso de resistencia de las y los pobladores de Amilcingo es el asesinato de Samir Flores, hecho que sigue sin ser esclarecido. Samir Flores fue asesinado el 20 de febrero de 2019 con la aparente complicidad de personas ligadas al grupo de choque y del pri. Sirva recalcar que su asesinato marca un antes y un después en el proceso de la Asamblea en Resistencia constituida en el pueblo, porque, aunque el proceso venía ya en vías de contracción, este hecho terminó de sellar la reducción de las posibilidades de participación en este escenario de resistencia. No puede olvidarse que el asesinato de líderes carismáticos y de importancia mayor en los procesos de resistencia étnicos, raciales y ambientales es una estrategia empleada frecuentemente por gobiernos y empresas para favorecer su desarticulación, en tanto los mismos se configuran como obstáculos para la implementación o funcionamiento de diversos proyectos extractivos.

El análisis efectuado por los participantes de la Asamblea sobre el asesinato de Samir está orientado a señalar que había intereses de gran envergadura ligados al gobierno y a la facción del Partido Revolucionario Institucional (pri) que querían acallar el impulso del que éste dotó a la lucha de los y las participantes en la Asamblea. Así lo señala Liliana, compañera de Samir, como parte de sus apreciaciones respecto al asesinato:

Creo que la gente, las personas que viven ahí cerca no tienen conciencia de este peligro. ¿Qué podemos hacer con la gente que no ha estado defendiendo su territorio, sus derechos y que está dejando que estén decidiendo por ellos? Hasta que te toca a algún familiar, reaccionaremos. A veces ni eso. A veces es el miedo o el conformismo que tenemos [...] Yo espero muchas cosas. Soñamos mucho, pero esperamos que las semillas que dejó Samir puedan traer la conciencia y reflexionen sobre las necesidades de la comunidad y para que sean ellos los que vuelvan a fortalecer la lucha de la resistencia (entrevista con Lili, el 12 de julio de 2022).

Varios testimonios dan cuenta de la percepción de que existen hilos que se movieron a nivel de las esferas políticas para concretar el asesinato de Samir; éste implicó el perfilamiento del luchador social y de otros y otras participantes en el proceso de la Asamblea. Un aspecto importante a considerar es que el asesinato de Samir Flores ocurrió un día después de que cuestionara al representante del gobierno federal sobre el pim. En ese momento, el superdelegado federal en Morelos, Hugo Éric Flores, lideraba un evento dedicado a destacar las ventajas del megaproyecto días antes de que se llevara a cabo la encuesta participativa. En este hecho es posible observar una práctica clásica del racismo: la manera en que diferentes entes elaboran el perfil de una colectividad caracterizándola como peligrosa, revoltosa o subversiva, lo que les permite producir y legitimar acciones públicas y privadas contra ésta. En buena medida, eso ocurrió con Samir; así, con este infame hecho lograron acallar su voz de protesta. Valdría la pena

Fotografía 2. Manifestación en Ciudad de México tras el asesinato de Samir Flores, 23 de febrero de 2019.



Fuente: Archivo personal del maestro Jorge de Amilcingo, puesto a disposición para esta publicación.

señalar que ciertas versiones vinculan a Morena y al gobierno federal con facciones del pri en la materialización del asesinato de Samir.

Las repercusiones de este asesinato no sólo se dejaron sentir a nivel local; el hecho también tuvo resonancia a nivel regional, nacional e internacional. Dado que la Asamblea en Resistencia se vinculó de manera autónoma con el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua de Tlaxcala, Puebla y Morelos (fp dt a-tpm) y con el Congreso Nacional Indígena (cni) y los procesos zapatis-tas, diversas organizaciones relacionadas con estas colectividades de presencia regional y nacional le dieron gran difusión y expresaron su enorme rechazo ante este hecho. Por otra parte, no debe olvidarse que Samir se reconocía sí mismo como nahua,¹⁰ lo que otorga un carácter diferencial a su asesinato, pues se da en contra de un miembro de un pueblo indígena.

En la actualidad, el proceso de la Asamblea en Resistencia de Amilcingo se encuentra en estado de recogimiento hacia su interior. Tras el momento ascendente de la movilización, específicamente contra la inauguración de la termoelectrica de Huexca y el paso del gasoducto por los territorios ejidales, además del aún impune asesinato de Samir Flores, la organización y la resistencia colectivas de Amilcingo atraviesan un momento de calma relativa. Las personas que han hecho parte de este proceso están aportando a otros procesos dentro y fuera de la comunidad e incluso siguieron con sus ocupaciones cotidianas tras haber sentido la necesidad de movilizarse por el bienestar comunitario.

¹⁰ Sobre la identidad nahua de Samir Flores consultar el siguiente podcast: <https://open.spotify.com/episode/6k4dbTrntIWqde86JhYLDL?si=ff37f9f7f80a4e24>. Durante la entrevista, Liliana también afirmó la identidad nahua de Samir.

El proceso de resistencia de la Asamblea desde algunos de sus participantes

En este último apartado buscaremos dar cuenta de algunas de las líneas principales del proceso de la Asamblea en Resistencia desde las voces y visiones de algunas de las personas que participaron en ella. Nuestra intención es dar relevancia a los testimonios de quienes estuvieron presentes durante la resistencia, para ampliar los análisis posibles sobre las implicaciones del mismo en el proceso de la Asamblea. Así, propondremos dos líneas de análisis. En primer lugar, nos referiremos a la coyuntura de afectaciones posibles a la autonomía y a la manera en que su planteamiento puede interpretarse como el sustrato material de un racismo estructural velado con implicaciones concretas en la vida de los pueblos. En segundo lugar, propondremos una lectura de los procesos emprendidos por la Asamblea como respuesta a la coyuntura y a la situación estructural de racismo, los cuales apuntan a formas otras de sociabilidad desde la autonomía.

Para comenzar, es claro que el proceso de la Asamblea surge como respuesta a un peligro específico e inminente: la construcción de un gasoducto en medio de las tierras ejidales de Amilcingo, cuestión enmarcada en una iniciativa de mayor entregadura, el ya mencionado Proyecto Integral Morelos. Frente a esto, lo primero que se plantea es la necesidad de salvaguardar no sólo las tierras, sino también el bienestar de las personas del pueblo. Paco,¹¹ participante de la Asamblea, lo enuncia de la siguiente manera:

El gasoducto va a atravesar por el campo de Amilcingo [...] El gasoducto es un gas pues que no huele, pero sí es explosivo. Entonces nosotros tenemos un terreno por allá abajo, donde pasa el gasoducto cerca. Está canijo, ¿no? Porque nosotros no sabemos en el tiempo si alguno de mis hijos vaya a vivir allá, si va a ser perjudicado, ¿no? Todos vamos a salir perjudicados, más que

¹¹ Paco es un productor de obleas en Amilcingo y creció en la comunidad. Además, se involucró en los procesos de la Asamblea desde su fundación.

nada los que vienen, mis hijos, las futuras generaciones (entrevista realizada con Paco el 12 de julio de 2022).

Resulta evidente que la preocupación está enmarcada en la concepción colectiva de la tierra. El gasoducto atraviesa los territorios ejidales de la comunidad y representa un peligro para quienes tienen terrenos y trabajan cerca de las zonas en que tiene lugar el paso de una sustancia inflamable por los tubos que transportan el gas, pues el contacto con algún reactivo puede generar una explosión y afectar sus vidas. Más tarde, Lili también mencionó su preocupación por los impactos que podría provocar la instalación de los tubos en las tierras ejidales.

Un segundo aspecto relevante tiene que ver con la falta de consulta sobre el proyecto en general y sobre el paso del gasoducto por los terrenos de Amilcingo en particular. En la entrevista que Marina Corrêa (2020) realizó con Samantha César,¹² una persona cercana y participante de la Asamblea en Resistencia, se menciona que el proceso de consulta previa no se efectuó en los 82 pueblos afectados por el proyecto. En cambio, se realizó un proceso amañado, mediante el cual se consultó de manera general a personas que no estaban expuestas a las afectaciones directas del proyecto si estaban de acuerdo o no con el pim en su conjunto, a sabiendas de que estas personas eran mayoría. Por ende, se pasó por encima de las poblaciones verdaderamente afectadas por el proyecto en su territorio. Ceci,¹³ otra de las participantes de la Asamblea, sostiene en relación a este punto: “Con lo de la termoeléctrica, el presidente dijo que iba a defender las tierras, que si el pueblo decía que si la termoeléctrica no iba, es que no iba a ir. Entonces, ¿por qué después decide que sí?” (entrevista

¹² Samantha es una activista cercana a los procesos de la Asamblea que llegó a representar Amilcingo en algunas instancias organizativas, a pesar de no ser originaria de la comunidad.

¹³ Ceci es productora de obleas en la comunidad de Amilcingo. Se adscribe como una mujer soltera que ha participado en todas las etapas de la Asamblea en Resistencia. A lo largo de la entrevista, Ceci también llama la atención sobre el orgullo por el protagonismo de las mujeres en los procesos de resistencia y organización en Amilcingo.

con Ceci, 12 de julio de 2022). El testimonio de Ceci pone de manifiesto la inconformidad sobre la manera en que se dio el proceso de consulta y las irregularidades que lo caracterizaron. También se evidencia la inconformidad con lo que se lee como una contradicción presidencial: en términos discursivos se habló de defender los territorios y luego se traicionó dicha promesa, con el argumento de que la consulta arrojó resultados positivos para el proyecto.

Punto y aparte merece mencionar que Amilcingo es una comunidad que se rige por el sistema de usos y costumbres y posee raigambre de ascendencia nahua. Por ello debió ser sujeto de una consulta previa sobre el paso del gasoducto por su territorio. Sin embargo, el proyecto burló e hizo caso omiso de la normativa internacional vigente en el país a través del Convenio 169 de la OIT, que regula las medidas de consulta previa, libre e informada a la que tienen derecho los pueblos indígenas. Además de ser una falta grave a la autonomía, esto da cuenta de las connotaciones negativas con que se consideró a la población indígena de la zona: no fueron tomados en cuenta como sujetos de derecho para decidir si querían permitir o no el paso del proyecto por su territorio. Es más, en algún punto, ante los justos reclamos de estos pueblos por el ejercicio de sus derechos, el actual presidente, Andrés Manuel López Obrador, estigmatizó la resistencia y organización planteada contra el pim en diferentes lugares de la zona de influencia del proyecto, empleando apelativos como “radicales de izquierda” y “conservadores”¹⁴ contra varias expresiones organizadas, entre ellas, la Asamblea de Amilcingo.

En concreto, se estigmatizó la resistencia consolidada a nivel territorial, lo que tuvo efectos evidentes. La población en

¹⁴ Animal Político (2019, 10 de febrero), “AMLO critica a radicales de izquierda que se oponen al gobierno; el pueblo decidirá sobre termoeléctrica, asegura”. <https://www.animalpolitico.com/2019/02/amlo-termoelectrica-morelos-radicales-izquierda/> y el podcast “Así como suena. Samir Flores, defensor del territorio” (a partir del minuto 11:38). <https://open.spotify.com/episode/4G26QgtNwZDoHN5CGOYzIG?si=c0295840fdd34c8c>

resistencia fue considerada peligrosa, radical, revoltosa, etc., con las implicaciones que esto conlleva en materia de seguridad pública y de seguridad de quienes participaban en esos procesos. Adicionalmente, en términos ideológicos esto supone una fuerte carga de discriminación contra quienes resisten la imposición de proyectos energéticos en sus territorios; exigir colectivamente el respeto a la autonomía para decidir sobre el territorio los convierte, tarde o temprano, en un enemigo público susceptible de ser violentado e incluso aniquilado. Esto es muy grave si se tiene en cuenta que la Asamblea tiene raigambre nahua.

Asimismo, reviste gravedad que se hayan ignorado las concepciones colectivas de los territorios, con el argumento de promover el bien común nacional. En ese sentido, el pim se presenta discursivamente como uno de los proyectos más necesarios a nivel nacional en términos energéticos. Su necesidad se justifica, incluso, por encima de la seguridad, el bienestar y los derechos de algunas poblaciones, lo que demuestra la lógica de imposición y coerción ejercida sobre los pueblos indígenas de la región, un mal común que continúa siendo perpetrado por un gobierno que se hace llamar progresista.

Esta manera de reprimir e ignorar las demandas de la gente sobre sus propios territorios sirve también para hacer valer el racismo estructural, toda vez que supone la represión de ciertos sujetos y la creación de barreras físicas o simbólicas que impiden lograr condiciones indispensables para la vida. Asimismo, en su manifestación ambiental el racismo despoja a las comunidades y grupos considerados como un obstáculo al proyecto de desarrollo impulsado por el Estado y el interés privado. Por ende, lleva adelante un doble despojo: el primero representado por la exclusión de los comuneros de sus propias tierras y el segundo por el despojo de las decisiones que influyen y afectan a las comunidades racializadas ubicadas en estos territorios.

Continuando con la discusión, se identifican otras dos afectaciones concretas a la autonomía derivadas de la estigmatización

pública que sufrieron los procesos de resistencia y, en específico, la Asamblea de Amilcingo. Por un lado, a partir del hostigamiento que generó la actividad de resistencia y movilización de algunos participantes, se constató que la fuerza pública hizo un perfilamiento de los mismos: “Muchas veces [...] hasta los policías nos detenían y nos decían ¿a dónde van?, ¿a qué van? Y nos interrogaban, pues, la presión” (entrevista con Paco, 12 de julio de 2022). Este hecho constituye una forma de perfilamiento de quienes participaban en la Asamblea, consecuencia de su actividad política y organizativa, además de ser un acto de limitación a la movilidad en el territorio nacional, que da cuenta de las restricciones impuestas a la autonomía como posibilidad de ejercicio colectivo de lo político.

Por otro lado, las acciones de resistencia contra la imposición del gasoducto en Amilcingo dio lugar a una respuesta organizada para impedir que los tubos fueran enterrados en los territorios del poblado. Esto implicó un choque con la empresa encargada de la ejecución del proyecto, cuya consecuencia fue la militarización del territorio. Martín,¹⁵ colaborador de la Asamblea, mencionó sobre este hecho:

Pues acá trataban de intimidar, porque sí había tiempos cuando estaba más difícil, mandaban soldados, mandaban muchos policías y trataban de, como que ya te espantaban. En el campo, en la parte donde se estaba llevando el gasoducto, había muchos soldados, policías. También, si salías, encontrabas dos, tres patrullas que se iban siguiendo con mucha gente. El gobierno, su idea era intimidar para que la gente se desanimara de luchar, o sea, que vean que no se puede con ellos. En esa parte nos dominaban y luego también no podías... como que ya no tenías confianza en acudir así en las partes que... en servicios del gobierno, porque andabas incómodo de que te pueden hacer algo, de que andábamos seguido ahí (entrevista con Martín, 12 de julio de 2022).

¹⁵ Martín es residente de Amilcingo y se dedica a las labores del campo. También ha estado presente en la Asamblea desde su fundación junto a su esposa, doña Güera.

Este fragmento de la entrevista con Martín da cuenta de las afectaciones ocasionadas a la autonomía colectiva e individual por la militarización de la vida cotidiana en Amilcingo. El perfilamiento racial y la militarización de la vida siempre tienen objetivos muy concretos: además de la clara intimidación que implican las armas, se trata de una demostración de fuerza dirigida a aplacar la resistencia. En este sentido, es posible rastrear la sensación de miedo que producía esta presencia armada en el territorio, extendida a los servicios proporcionados por el gobierno en otros ámbitos. A la vez, esto hace visible el vínculo entre gobierno y fuerzas militares y policiales. Aunado a ello, la presencia armada en los territorios puede dar lugar a una sensación de confi amiento de las poblaciones, lo que signifi a una afrenta a sus derechos de movilidad y existencia en la propia comunidad. La presencia militar aumenta el miedo y la posibilidad de brotes de violencia provenientes del mismo cuerpo del Estado. En su trasfondo, el miedo tiene como objetivo paralizar las luchas por la autonomía.

Dado todo lo anterior, no resulta extraño que haya habido injerencias e intervenciones del gobierno o sus representantes para intentar minar el proceso de resistencia desde adentro. El testimonio de Martín a este respecto es bastante esclarecedor:

Incluso una vez nos citó un diputado que supuestamente venía a unirse y a platicar con nosotros, que nos venía a ayudar y a la mera hora decía que no, que él venía nada más a decirnos que qué queríamos de proyectos, que él tenía proyectos de 350 mil pesos libres, que quién los quería, que nomás se alejara de la lucha (entrevista con Martín, 12 de julio de 2022).

Este testimonio da cuenta de que el gobierno utilizó todos los medios a su disposición para intentar quebrar el proceso de resistencia de Amilcingo, siendo claro que se trató de quebrantar la unidad interna de la organización incluso con dinero. Así lo describe también Ceci:

El gobierno vino y compró a la gente, compró a la gente a escondidas, de cualquier forma. Aprovechó la oportunidad, un gobierno oportunista, porque si alguna persona tenía, por ejemplo, un apellido que le faltara una letra porque el municipio no lo hizo bien o porque algo haya pasado, él hacía todos esos arreglos con tal de que, pues, que firmaran donde estaban de acuerdo que pasara el gasoducto. Empezó a ofrecer dinero, casa por casa de las personas que atravesaba en sus terrenos. Prácticamente, el gobierno compró a la gente, no fue la gente voluntaria de decir que le convenía que pasara. Era a escondidas de sus familias, llevaban y le entregaban su cheque (entrevista con Ceci, 12 de julio de 2022).

Ésta es una práctica aplicada comúnmente a los procesos de resistencia contra proyectos extractivistas o energéticos en territorios de comunidades organizadas y es parte de la estrategia clientelar que implementan diversos entes gubernamentales para imponer proyectos de esta índole. En este punto, es factible percibir que la intervención gubernamental en los asuntos de la organización para favorecer la desagregación de las voluntades por medio de prebendas se hizo notar en Amilcingo, aunque no tenemos manera de comprobar el daño concreto que esta estrategia provocó en el proceso.

Un último aspecto sobre los límites impuestos a la autonomía está relacionado con el asesinato de Samir Flores. No queremos volver sobre las características del hecho, sólo mencionar que entre los repertorios para romper la resistencia utilizados por el gobierno y el grupo opositor local afiliado al pri se atentó de manera concreta contra la vida de quien fue la figura más visible y representativa de la resistencia en Amilcingo. Este hecho ocasionó la pérdida irreparable de un luchador comprometido, a lo que se sumaron las implicaciones de despojo y violencia inherentes al hecho mismo. Refiriéndose a la muerte de Samir, su compañera Liliana comentaba:

Ha tenido un impacto muy fuerte en la familia, en el movimiento. De repente nos costaba trabajo aceptarlo, fue un golpe muy

fuerte. Hasta ahorita estamos volviendo a retomar muchas cosas en la comunidad. Pero nosotros, como comunidad, tenemos que levantar y entender que la lucha es por nosotros y no por una persona solamente, es por nuestra tierra, nuestro territorio, nuestra comunidad (entrevista con Lili, 12 de julio de 2022).

Llegado este punto, quisiéramos mencionar brevemente lo que consideramos como resultados favorables del proceso de la Asamblea en Resistencia de Amilcingo en términos del planteamiento de formas propias de gestionar diferentes aspectos de la vida comunitaria en medio de la coyuntura del pim. A este respecto, mencionaremos cuatro elementos relevantes para el proceso: la gestión de la escuela, la radio comunitaria, el reconocimiento de los usos y costumbres en Amilcingo y la gestión de una brigada propia de salud. Todos estos elementos, proponemos, son simientes de formas otras de sociabilidad autónomas que hacen frente a las formas estatales y gubernamentales de gestión de diversos aspectos de la vida que, en Amilcingo, tuvieron y tienen aún —en algunos aspectos— cabida desde nociones otras de sociabilidad.

A partir de la muerte de Samir se estrecharon vínculos con organizaciones como el cni y colectivos solidarios de fuera del pueblo, los cuales han estado presentes en Amilcingo realizando diferentes labores. Entre estos lazos, nos contamos nosotros y nosotras, participantes en el seminario de “Autonomía vs. Hegemonía”, quienes tuvimos la oportunidad de colaborar en diversos trabajos comunitarios, entre ellos, la construcción de la casa de la familia de Samir, la limpieza de la escuela primaria y el diseño de dibujos en su patio central, la limpieza de la barranca y la proyección de películas centradas en la defensa del territorio y el agua.

Los elementos mencionados poseen la cualidad de haber sido gestionados de manera autónoma desde el principio. La radio comenzó a funcionar gracias a la gestión de un transmisor por una persona solidaria con la lucha y ha sido motivo de orgullo y fuente de control comunitario sobre la información y las

Fotografía 3. Escuela primaria Samir Flores Soberanes, ubicada en el centro de Amilcingo.



Fuente: fotografía de Nicholas Borges y Daniel Márquez.

comunicaciones. La brigada de salud, fruto de la lucha y conformada desde nociones propias y tradicionales de la salud con hierbas medicinales y otros medios, se asumió como una necesidad para gestionar dolencias menores. La escuela primaria “Samir Flores Soberanes” fue rehabilitada tras un proceso largo, que inició con su gestión por maestros solidarios que prestaban servicio en la misma voluntariamente. Así se logró el reconocimiento de las formas propias y autónomas de gestión y la escuela se vinculó formalmente al sistema educativo, lo que supuso el envío de maestros por la sep¹⁶ Asimismo, el maestro Jorge Velázquez,¹⁷

¹⁶ En la Escuela Primaria Samir Flores Soberanes, además del programa de estudios básicos establecidos por el Instituto de Educación Básica del Estado de Morelos (ie-bem), se imparten clases de lengua náhuatl, comunicación y agricultura orgánica, una de las herencias dejadas por Samir Flores, quien impartía clases voluntarias de agricultura y comunicación en la escuela antes de su asesinato.

¹⁷ Jorge Velázquez es el representante de la Asamblea en Resistencia ante el fpd-tampt y el cni. Además, el maestro integra la Coordinadora Nacional de los Trabajadores de la Educación (cn-te) y es secretario del Comité sección 19 Morelos del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (sn-te).

mencionó en comunicación personal que consiguió rehabilitar el sistema de usos y costumbres en la comunidad, tras una exigencia colectiva que reclamaba la posibilidad de retomar las actividades asamblearias como manera única de decisión, sin la injerencia de los partidos, aun cuando un sector de la comunidad quiso evitar que se reanudara este sistema.

Creemos que estos elementos dan cuenta de la potencia que se gestó, creció y se desplegó dentro de la comunidad y prefirieron otras formas de relacionamiento social al interior del pueblo, más allá de la injerencia del Estado, los partidos e incluso el capital. Las potencialidades de los proyectos autogestionados por la Asamblea están en ciernes y aunque en muchos sentidos hoy el crecimiento de los proyectos no es evidente, llegará el momento en que la memoria de estos pequeños nichos de autonomía comunitaria se reavivará para encarar nuevas afrentas y coyunturas que deba enfrentar la comunidad. Así lo plantea Lili:

Yo espero muchas cosas. Soñamos mucho, pero esperamos que las semillas que dejó Samir puedan traer la conciencia y reflexión sobre las necesidades de la comunidad y para que sean ellos [los niños] que vuelvan a fortalecer la resistencia en Amilcingo (entrevista con Lili, realizada el 12 de julio de 2022).

Reflexiones en torno a la autonomía, el racismo y el antirracismo en Amilcingo

El Proyecto Integral Morelos, y la asociación entre Estado e interés privado que representa, es para nosotros un ejemplo evidente de racismo ambiental, que conlleva un fuerte impacto en la comunidad nahua de Amilcingo: despoja a los ejidatarios, cambia el sistema político, ambiental y normativo de la comunidad, rechaza los presupuestos de la autonomía, el sistema de usos y costumbres y divide a la sociedad en dos grupos antagónicos. El proceso de despojo, exclusión y violencia contra la comunidad pone en evidencia que el racismo no es un fenómeno esporádico inherente a

ciertos gobiernos, sino que se da de manera ordinaria y es visible en las acciones estatales de represión y en la desatención de los intereses de la comunidad en cuestiones importantes para ésta. Así, el racismo no experimenta cambios significativos en la transición entre gobiernos, aun cuando éstos tengan supuestas agendas progresistas.

Resulta claro que la autonomía se ve ampliamente limitada en su ejercicio territorial cuando los preceptos racistas son usados para garantizar la operación de proyectos como el pim. La investigación realizada nos permite afirmar que los elementos constitutivos de la Asamblea dan cuenta de un trasfondo antirracista en la lucha y resistencia de sus miembros. Aunque la categoría antirracismo no fue mencionada en las entrevistas con personas de la comunidad, ciertos elementos hacen posible caracterizar a la Asamblea de Amilcingo como un proceso de resistencia antirracista. Esto se ve reflejado en la denuncia de un proyecto que reúne las características elementales de una práctica racista —despojo, negligencia hacia las comunidades racializadas y desequilibrio en los impactos sociales, ambientales y de subsistencia—; la defensa de los usos y costumbres como forma de gestión comunitaria para satisfacer las necesidades de la comunidad; el rechazo a discursos estigmatizantes que además de impactar la movilización, llevan al perfilamiento racial violento de la población por el aparato militar y estatal, a lo que se suma la negligencia del Estado para atender y reconocer la autonomía y los verdaderos intereses de la comunidad.

La Asamblea también es un ejemplo de una ética popular creada frente al racismo, al despojo ambiental ocasionado por megaproyectos de interés del Estado y del capital privado y a los actos de violencia. Racismo, antirracismo y autonomía están vinculados en la historia de Amilcingo y en la Asamblea en Resistencia, aunque estas categorías no estén nominadas como tales en el imaginario de la comunidad ni sean explícitas en su agenda de lucha. Uno de los mayores peligros del racismo es, precisamente,

su carácter solapado en discursos y prácticas muchas veces contrarias a los intereses de la comunidad.

Tras asimilar la lucha de la Asamblea como un proceso de resistencia antirracista, otra de las manifestaciones del racismo que pueden percibirse es, sin duda, el asesinato del compañero Samir Flores. Este hecho puede ser interpretado como una sanción por el desafío a los intereses hegemónicos y al *statu quo* que suponía la resistencia comunitaria que él representó a lo largo de casi seis años. La muerte de Samir Flores operó como una estrategia de desmovilización, dominación y silenciamiento de la comunidad. Samir fue víctima de una doble violencia que se basa en el racismo para expugnar y aniquilar individuos y grupos que son obstáculos para el discurso y proyecto del desarrollo. Por un lado, la violencia física, que le costó la vida, y por otro lado la simbólica, porque su asesinato es una manera de impedir cambios en las estructuras estables de este sistema y un intento de acallar las voces de resistencia (Gravante, 2020).

Las sanciones implementadas por el sistema dominante pueden tener como objetivo paralizar y desmovilizar a las luchas antisistémicas, como ha ocurrido con otras luchas antirracistas y autonomistas. El racismo provoca miedo; además de desmovilizar, puede desfigurar la identidad de un grupo. Por eso, en las luchas autonómicas y antirracistas el fortalecimiento de formas otras de relacionamiento y la prefiguración son indispensables para la protección y defensa efectiva de la identidad colectiva y de lo comunitario.

Esta investigación nos permitió constatar que Amilcingo es un interesante modelo de autonomía, en el que uno de los ejes de resistencia es la denuncia de procesos de racismo ambiental, incluso aunque no sea nombrado de esta manera en el imaginario social y en el discurso de los integrantes de la comunidad que resisten al Proyecto Integral Morelos. La Asamblea en Resistencia tiene un rol esencial en el activismo y la representación de la comunidad, siendo un ejemplo de movimiento y resistencia

antirracista y por la autonomía. Asimismo, el asesinato de Samir Flores constituye un ejemplo de las sanciones impuestas por el racismo estructural contra aquellos que desafían las lógicas del poder y la dominación. En este sentido, creemos que nombrar categorías y realidades es un aporte necesario para la lucha antirracista y por la autonomía llevada adelante por la Asamblea en Resistencia de Amilcingo.

La plasticidad del racismo en Amilcingo hace que este fenómeno esté solapado en el imaginario de sociedad, mientras sigue operando a través de las ideas y prácticas del Estado y el capital y las estructuras más estables de la desigualdad y exclusión de la comunidad. El racismo ha marginalizado a Amilcingo e intenta, a toda costa, sofocar los procesos y prácticas autonómicas de resistencia antagónicos al sistema operante. Además de ser un proyecto de muerte, en el pim convergen las políticas de disciplinamiento y represión del Estado destinadas a aniquilar la resistencia autonomista y antirracista. En su manifestación ambiental, representada por el pim, el racismo provocó una especie de trauma cultural en la comunidad tras el asesinato de Samir Flores, sobre todo entre los miembros de la Asamblea. Ello explica la desaceleración de la organización y la desarticulación de algunos de sus miembros, ya que el trauma implica inercia toda vez que puede que el mundo nunca vuelva a ser o parecer el ideal que se tenía de él.

El proceso pedagógico puede ser una herramienta para visibilizar las opresiones racistas e históricas de las que ha sido víctima la comunidad, como también para fomentar el fortalecimiento de la autonomía. En ese sentido, la Escuela Primaria “Samir Flores Soberanes” y el espacio de la Asamblea pueden tener un rol muy importante en la transmisión de saberes que permitan a las luchas del futuro enfrentar el racismo y defender la autonomía en Amilcingo.

Referencias bibliográficas

- Auyero, Javier, y Álvarez, Lucía, “La ropa en el balde: Rutinas y ética popular frente a la violencia en los márgenes urbanos”, *Nueva Sociedad*, 2014, pp.17-30.
- Borges, Nicholas, “Racismo es violencia: aportes para una metodología de investigación crítica”, *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 2022, pp. 63-70.
- Bourgois, Philippe, “Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas”, en J. López García, S. Bastos y M. Camus, *Guatemala: violencias desbordadas*, España, Universidad de Córdoba, 2009, pp. 27-62.
- Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (buap), *Proyecto Integral Morelos 2019: el gasoducto de la discordia*, Centro Universitario Para la Prevención de Desastres Regionales (Cupreder), 2019.
- Burguete Cal, y Mayor, Aracely, “Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en M. González, A. Burguete Cal y Mayor y P. Ortiz, *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Flacso, 2010, pp. 63-94.
- Calveiro, Pilar, *Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomía*, México, Siglo XXI, 2019.
- Campos García, Alejandro, *Racialización, racismo y racismo: un discernimiento necesario*, La Habana, Universidad de La Habana, núm. 273, 2014, pp. 184-198.
- Corrêa, Marina, “La resistencia autónoma indígena frente a los megaproyectos en México: estrategias de lucha de la comunidad de Amilcingo contra el Proyecto Integral Morelos. Entrevista a Samantha César”, *Nuestra Praxis*, 2020, pp. 161-171.
- Das, Veena, *Life and words. Violence and the decent into the ordinary*. California, University of California Press, 2007.
- Fanon, Frantz, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, São Paulo, Ubu, 2008.
- González Chévez, Lilian, *Proyecto Integral Morelos: sus impactos sociales y la demanda por justicia hídrica de los ejidatarios del municipio de Ayala, Morelos*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Es-

tado de Morelos/Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales, 2020.

Gravante, Tommaso, “Emociones y reglas del sentir como impactos culturales de los movimientos sociales”, *Interdisciplina* 8, núm. 22, septiembre-diciembre 2020, pp. 157-179.

Harvey, David, *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*, Buenos Aires, Clacso, 2005, pp. 99-129.

Herculano, Selene, *Racismo ambiental: O que é isso?*, Universidad Federal Fluminense, 2014.

Jasper, James, *The Art of Moral Protest*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

Modonesi, Massimo, e Iglesias, M., “Perspectivas teóricas para el estudio de los movimientos sociopolíticos”, en *América Latina: ¿cambio de época o década perdida? De Raíz Diversa*, 2016, pp. 95-124.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, La Paz, La mirada salvaje, 2010.

Segato, Rita Laura, *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

Svampa, Maristella, *Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina*, Kassel, Universitat Kassel, 2010.

Wade, Peter, “Espacio, región y racialización en Colombia”, *Rev. Geografía Norte Gd.*, Santiago, núm. 76, septiembre 2020, pp. 31-49.

Wieviorka, Michel, *El racismo: una introducción*, Barcelona, Gedisa, 2009.



Fuente: grafiti de una de las calles de la Paz, Bolivia, foto tomada en febrero de 2022. Autora de la foto Gaya Makaran.

Megaproyectos y resistencia. El caso del Bala-Chepete, Bolivia

Videorreportaje

Luz Elena Hernández Maldonado¹

En el año 2006, después de un periodo de convulsiones en todo el país, llega a la presidencia de Bolivia Evo Morales, quien, junto con su partido, el Movimiento Al Socialismo (mas), anunció una modificación de la idea clásica del Estado-nación e inauguró el llamado “Proceso de cambio” en la vida política en el marco de un Estado Plurinacional, que prometía, entre otras cosas, la inclusión de los sectores indígenas en la toma de decisiones.

Este ascenso al poder tiene como antecedentes directos la “Guerra del Agua”, en contra de la privatización de este líquido vital para la vida en Cochabamba bajo el gobierno de Hugo Bánzer, que, con la ley 2029, adjudicó la facultad de gestión a la

¹ Doctorante en Estudios Sociales, uam Izatapalapa. Es licenciada en sociología y maestra en Estudios Latinoamericanos por la unam. Sus líneas de investigación son: Estado, instituciones, movimientos sociales, y procesos políticos en América Latina. Correo: elenazmaldonado@gmail.com

empresa transnacional “Aguas de Tunari”. Ello trajo como consecuencia el descontento de gran parte de la población que tenía a su cargo el servicio. De esta manera, se forma la “Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida”, que será el órgano que agrupará tanto a sindicatos como a trabajadores no sindicalizados, entidades autónomas, organizaciones vecinales, campesinos, maestros y estudiantes, al integrar en un solo órgano la multiplicidad de sectores rurales y urbanos, recuperando así la administración del agua.

El segundo antecedente fue la “Guerra del Gas”, levantamiento popular que comienza en febrero de 2003, cuando el entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada instaura un denominado “impuestazo” del 8% sobre el salario y, sobre todo, la privatización del gas boliviano que iba a ser enviado a Estados Unidos vía Chile, lo que desató grandes protestas, que incluyeron a los sectores de clase media. El conflicto se agudiza con la “masacre de Warisata”, enfrentamiento ocurrido entre comunidades campesinas aymaras de tierras altas y el Ejército, lo que termina en septiembre como un clamor popular por la justicia que logra, una vez más, cohesionar al movimiento conformado por todas las identidades que habitan en Bolivia.

Estos levantamientos sociales lograron desbordar los límites institucionales e imponerse ante la entonces debilitada estructura estatal; sin embargo, después de este cambio de dirección en la vida política, el movimiento indígena-popular se encontró ante la disyuntiva de cómo conducir al país en esta ruptura, por lo cual, para conservar la estabilidad institucional, el entonces vicepresidente, Carlos Mesa, asumió como presidente provisional. Mesa formuló su plan de gobierno en torno a tres ejes principales: referéndum sobre el gas, establecimiento de una Asamblea Constituyente y una reforma a la ley de hidrocarburos, tomando una postura conciliadora ante las distintas perspectivas que se formaron alrededor del gas, pues mientras la Central Obrera Boliviana y el Partido Socialista rechazaron por completo la

medida de exportarlo, algunos Comités Cívicos y el sector empresarial la apoyaron.

El mas optó por una postura intermedia que, aprovechando el momento, puso en el escenario político su proyecto de ley, según el cual las contribuciones de las empresas debían ascender a 50%, que acompañó con una serie de bloqueos de caminos convocados en el Chapare, imponiéndose gracias a la fuerza y el número de cocaleros. Como consecuencia de esta fuerza política acumulada, para diciembre del año 2005, apoyado por los múltiples sectores de la población movilizada, el mas triunfa de manera contundente en las elecciones generales.

Este contexto nos ayuda a comprender que una de las demandas centrales del movimiento indígena-popular que inicia en 2000 se relaciona directamente con la gestión de los recursos no renovables por las comunidades, así como con la oportunidad de organizarse al interior de sus propios territorios en su forma particular de política. A pesar de que el protagonismo de las movilizaciones fue llevado la mayor parte del tiempo por los pueblos originarios y los sectores populares, al fin será el mas el que conduzca las riendas del nuevo Estado.

El ascenso del mas ocurre en un momento de crisis estructural del aparato estatal boliviano; el mas llega al poder aún sin una base sólida de plan de gobierno que garantice la autonomía y la gestión de recursos y vuelve a dejar en manos de una estructura estatal las decisiones sobre el asunto público que han afectado a los habitantes de la Amazonía, debido tanto al desconocimiento de la región (en términos físicos, políticos y culturales), como a su negativa por incorporarse a las estructuras sindicales o estatales propias del nuevo Estado llamado “plurinacional”.

Sumado a esto, encontramos que la economía internacional requiere de la conversión de los recursos naturales en *commodities*, por lo que los países que cuentan con ellos adquieren un valor sin precedentes, impulsando regímenes económicos extractivistas, unidos a la apuesta por megaproyectos, llamados de

desarrollo, que suelen ser programas de infraestructura a gran escala con inversiones de millones de dólares. Esto significa que, regularmente, tienen injerencia de empresas extranjeras, privadas y estatales, en mancuerna con los gobiernos locales de los países donde se implementan.

Una de sus principales características es que se construyen en lugares ricos en recursos naturales, pues éstos se han vuelto indispensables para la extracción de energía, así como para su posterior producción y transporte. Bajo la lógica de generar ganancias que, según el discurso oficial, servirán para el desarrollo a través de la creación de más y mejores empleos, así como para el aumento de la calidad de vida de las colectividades en que se asientan y de todo el país, estos planes se han vuelto parte de la agenda política de muchos gobiernos latinoamericanos, siendo elevados en muchos casos a asuntos de interés nacional.

Parte de la estrategia incluye la creación de políticas públicas que permiten la ejecución de los planes diseñados para la región, pues al estar proyectados en ciertos espacios, regularmente habitados por comunidades indígenas que se relacionan de manera distinta que la utilitarista con su entorno, han tenido como consecuencia la generación de conflictos, mismos que van a impactar tanto en la eficacia de la gobernabilidad, como en la capacidad de negociación entre los distintos actores sociales.

Tal es el caso del Amazonas boliviano, una parte del país que se ha encontrado históricamente aislada, en algunos casos por voluntad propia y en otros por la dificultad que supone llegar a estos espacios. Ésta tiene ciertas particularidades naturales que dificultan el hábitat humano: al estar compuesta en su mayor parte por bosque tropical y articulada por ríos, el acceso al lugar se convierte en una especie de reto. De estas fértiles y siempre verdes tierras es posible extraer un sinnúmero de elementos de aprovechamiento en distintos rubros, como el industrial, cosmético y alimenticio.

Ante el desconocimiento de la región y con la demanda de recursos naturales para el funcionamiento del mercado mundial, las poblaciones asentadas en las orillas del río Beni se han encontrado en confrontación abierta con el Estado por la defensa de sus territorios. Con el ascenso del mas al poder, la pregunta principal que surgió fue ¿será capaz este nuevo gobierno de atender las demandas del mercado internacional y al mismo tiempo respetar y preservar las particulares maneras de vida asentadas en estos espacios?

En este orden de ideas se ha presentado el caso del Bala Chepete, dos espacios ubicados al norte de Bolivia, sobre el río Beni, que es de los más caudalosos del país. Esto ha generado el interés constante de los gobiernos que, desde de la década de 1950, han intentado extraer energía hídrica debido a la impresionante fuerza de su afluente.

A pesar de las constantes campañas que se han hecho para poder explotar la energía, basadas en la riqueza que generaría para el país, la falta de conocimiento espacial ha impedido que los proyectos para esta región se concreten, pues la misma exuberancia de la selva ha obstaculizado llevar a cabo una exploración profunda sobre la zona que refle e los verdaderos impactos ambientales y culturales que representa la construcción de una represa hidroeléctrica. La colocación de un par de diques en el río, que no sólo regularían la afluencia, sino que también inundarían una parte de la selva, fue considerada por las mismas empresas encargadas de los estudios de impacto como inviable, justamente por el costo ambiental.

Durante toda la legislación del mas hubo una campaña constante para la construcción de esta represa, sin considerar los costos sociales, las repercusiones culturales o políticas que se desprenden de un proyecto de esta amplitud; por el contrario, en varias ocasiones se denunció el acoso constante contra quienes se oponían a la postura gubernamental que intentó imponer la construcción de este megaproyecto. En este sentido, estamos ante

la paradoja de que el Estado boliviano, constituido como plurinacional, basado en el reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos indígenas, en realidad, estaba violando, por ejemplo, el derecho a la consulta previa, libre e informada establecido en la Constitución. Así, el gobierno simplemente informó con entusiasmo a la población que el estudio llevado a cabo por la empresa italiana Geodata había reabierto la posibilidad de construir esta represa que convertiría a Bolivia en el “centro/corazón energético de Sudamérica”. Se trataría de la producción de energía destinada principalmente a la exportación.

Al enterarse de los planes gubernamentales, las comunidades que habitan en las laderas del río comenzaron a preocuparse por su hogar, pues a pesar de que los voceros del gobierno argumentaron que únicamente se afectaría a 2% del área protegida, por lo que tendría impactos mínimos, no pensaron en las comunidades indígenas que se verían directamente dañadas por el desplazamiento forzado al cual estarían sometidas de concretarse el proyecto. Es necesario destacar que estas comunidades construyen todo su imaginario cultural y sociopolítico alrededor del río, por lo que la edificación de esta represa los pondría en peligro de extinción, pues probablemente desaparecerían a cambio de la generación de energía. Si bien el Bala-Chepete se presenta como un proyecto de energía limpia que además aumentaría los ingresos del Estado, existen intereses y acuerdos con otros países, como Brasil, que han comprometido al gobierno a actuar de manera contraria a las necesidades y deseos reales de la población.

Ante esta situación, el 17 de octubre de 2016 se llevó a cabo un ejercicio de participación que logró aglutinar a diversos pueblos indígenas como tsimanes, uchupiamonas, tacanas, mosetenes, torrewas, chinay y lajas, los que no sólo discutieron sobre la amenaza a la vida que representa el megaproyecto, sino que presentaron algunas alternativas al mismo, evento al cual tuve la oportunidad de acudir en el marco del trabajo de campo durante mi investigación de maestría en estudios latinoamericanos.

Durante mi estancia en el amazónico Rurrenabaque, como también en el angosto de El Bala, los campamentos turísticos al interior de la selva, junto con los centros de investigación y universidades de La Paz y Cochabamba, en Bolivia, tuve la oportunidad de entrevistar a variedad de personas, entre ellas, guardias, académicos, estudiantes, investigadores, profesores, caseras (mujeres que atienden puestos en los mercados) y, por supuesto, a gente de las comunidades que rechazaba de manera enérgica la construcción de la represa. El rechazo se debía a los distintos malestares que el megaproyecto podía ocasionar, pero también al atropello a la consulta previa, libre e informada que decanta en la toma de decisiones de manera unilateral por el gobierno, lo que representa una afrenta directa a la voluntad y autodeterminación de los pueblos.

Frases como “Al Evo se le ha olvidado que nosotros somos bravos, que no nos vamos a dejar” o “El gobierno hace lo que le da la gana” fueron constantes en las conversaciones que sostenía con las personas, lo cual arrojó como resultado un evidente repudio, ya no sólo a la construcción de estos proyectos, sino a la gestión misma del gobierno.

Esta reunión se convocó explícitamente para tomar acciones en contra de los planes de construcción del megaproyecto, por lo que hubo participación directa de los representantes de las comunidades (y en muchos casos de los mismos pobladores), lo que dio la oportunidad de conocer directamente las exigencias y preocupaciones existentes en torno a este proyecto. Estuve presente durante las aproximadamente cinco horas en las que se intercambiaron puntos de vista entre las comunidades. Como consecuencia de esta reunión, se redactó un documento firmado por 16 de las comunidades que serían afectadas, en el cual se oponían a la construcción del embalse. En este sentido, el documento intenta dar una idea de la forma en que se han manejado los asuntos de orden público en Bolivia.

El video de mi autoría que presento a continuación tiene la intención de mostrar, sobre todo, los rostros de las personas que habitan aquella zona y su forma de vida, que ayuda a entender que detrás de los megaproyectos se encuentran individuos y colectivos que históricamente han protegido y siguen defendiendo sus territorios y sus bosques. Estos espacios se han convertido en una suerte de mercancía, no sólo para las empresas, sino para los gobernantes, sin importar la afiliación política o adscripción étnica, que responden a los planes del falso desarrollo. La experiencia ha demostrado que lejos de buscar atender las necesidades locales, responden a lógicas de “refuncionalización” del espacio para la producción y explotación de la naturaleza en favor de grandes capitales, lo que ha generado una serie de conflictos derivados de este ordenamiento espacial. La resistencia que se teje desde las comunidades indígenas que luchan por conservar sus territorios y sus modos de vida es la que inspiró el siguiente material.



Fuente: ilustración *Verano ida y vuelta* de Verónica Anaya.

Madre Eva tú que estás en todas partes
en los cuerpos mutilados
desaparecidos
violentados
acosados,
en la mujer lapidada con estúpidos
prejuicios de moral.
A ti que te encuentro en la calle
con tus sueños extraviados
en noticieros o juzgados
escuchando a un eterno Adán
condenando tu inmoralidad.
Madre Eva tú que eres negada
amenazada
abusada
explotada
desaparecida
incendiada
por el poder de una estúpida
manzana.

Te nombro desde tu fuerza
semilla de fuego
palabra cansada de acosos
amenazas
amor comercial,
obediencia perfecta.
Te pienso, te nombro
Te busco... Te encuentro en libertad

Tus manos liberadoras
sembradoras de vida,
tejedoras del tiempo
de sueños, de justicia.
Vendaval de emociones,
hermosa mirada
primavera en invierno,
tu apacible sonrisa.
Sin promesa de eternidad
el Dios viejo renace
en una sola palabra, tu
nombre
la inmortalidad toma
sentido.

Tu cabello mar embravecido,
mirada llena de claridad e
inteligencia
desde la antigüedad.
Tus labios lo mejor contra la
incertidumbre
cada mañana al despertar.
Sigiloso asomo a tu ventana
sin que nadie escuche
te amo,
lentamente.
Verte acostada
descansando de esta gran

batalla
la vida
no tiene igual.
Cuántos han querido
apagar tu belleza
atrapar una estrella
Eres piedra de fuego
mujer en libertad.

Fernando Cruz Santiago



Fuente : pósteres en Buenos Aires, Argentina, foto tomada en julio de 2019.
Autora de la foto: Gaya Makaran.

Politizar el cuerpo: feminismo autónomo en América Latina leído desde las calles

*Gaya Makaran*¹

*Fabiola Ramos*²

Introducción

Las últimas décadas han transcurrido en América Latina y el Caribe bajo el signo de la movilización y la protesta. Diferentes luchas se conjuntaron ocupando las calles y las rutas para cuestionar las bases coloniales y patriarcales de los estados latinoamericanos, igual que las políticas neoliberales o neodesarrollistas de los gobiernos en turno. De esta manera, la calle se ha convertido en un espacio en disputa, donde los antagonismos y tensiones

¹ Gaya Makaran: investigadora titular del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (cial c) de la unam, México. Doctora en Ciencias de Literatura y maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Varsovia, Polonia. Responsable del Proyecto papiit “Autonomía vs. Hegemonía. Estado latinoamericano y emancipación social desde los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares” (2020-2022). Correo: makarangaya@gmail.com

² Fabiola Ramos Toro: licenciada en Ciencias Políticas y Gubernamentales por la Universidad de Chile, estudiante de la maestría de Estudios Latinoamericano de la unam. Integrante del Proyecto papiit “Autonomía vs. Hegemonía. Estado latinoamericano y emancipación social desde los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares” (2020-2022). Correo: f.ramos.toro@gmail.com.

sociales se visualizan de diferentes maneras, desde el desborde directo de la marcha, la puesta del cuerpo en un “performance” o la acción político-artística, hasta la resistencia gráfica que marca los muros de las ciudades con grafiti y pinta. Los “subsuelos políticos”, a decir de Tapia (2008), emergen y erosionan el monopolio del Estado-capital de producir y de habitar la calle. El espacio social cada vez más disciplinado, medido y trazado entre lo público y lo privado, colonizado por la acumulación capitalista, militarizado y prisionero de la gubernamentalidad, se niega, de esta manera, a la ley y el orden y se escapa con burbujes, manchando lo pulcro con su irreverencia y, frecuentemente, construyendo desde la calle sociabilidades alternativas.

Uno de los protagonistas más importantes de ese “despertar de las calles” ha sido sin duda el movimiento feminista, lo que no sorprende si tomamos en cuenta que América Latina y el Caribe es una de las regiones más violentas del planeta, donde la violencia contra la mujer y el feminicidio son el pan de cada día.³ A esto hay que añadir una importante influencia de varias iglesias, desde la católica hasta las evangélicas, que en la alianza con el Estado pretenden controlar los cuerpos y las vidas de millones de mujeres con la prohibición y la criminalización del aborto. Estos dos factores, junto con la pobreza extrema y políticas de despojo extractivista que hacen que las mujeres, sobre todo indígenas y campesinas, sean las primeras víctimas de violencia, tanto directa como estructural, en el marco de un colonialismo interno, constituyen el contexto y el catalizador de la lucha feminista.

Sin duda, el movimiento de mujeres (incluyendo a las no cis ni heteronormadas), mayoritariamente, aunque no sólo, representado por el feminismo en toda la diversidad de corrientes, es el movimiento social que más ha destacado en la última

³ Según datos de la cepal al menos 4,091 mujeres fueron víctimas de feminicidio en 2020 en América Latina, número seguramente subestimado. Los países latinoamericanos con mayores índices de feminicidio son Honduras, El Salvador, Bolivia, Brasil, Panamá y México (fuente: <https://www.cepal.org/es> y <https://oig.cepal.org/es/indicadores/feminicidio>).

década por su masividad, creatividad y radicalidad, además de tomar forma de una tendencia internacional compartida (véase Gago, 2019). Desde la marea verde argentina que irradió en toda la región, la toma de facultades en la Universidad Nacional Autónoma de México (unam) por las Mujeres Organizadas, los encuentros convocados por las Mujeres que Luchan zapatistas, la huelga de mujeres y las multitudinarias marchas del 8M, hasta la irrupción feminista durante el levantamiento popular chileno y el colombiano, el último lustro ha sido marcado por consignas como “Ni una menos”, “Vivas nos queremos”, “Aborto libre”, “Despatriarcalización”. Consignas que, al protestar contra la violencia, el acoso y la criminalización del aborto, exigen para las mujeres una libertad plena en que el cuerpo,⁴ individual o colectivo, está puesto en el centro. Desarrollaremos este tema a lo largo del presente ensayo.

Leer la acción colectiva y los movimientos desde y a través de la calle es una apuesta metodológica que elegimos para el presente ensayo con el objetivo de enriquecer los métodos tradicionales de investigación académica. En este sentido, se trata de un ensayo visual de interpretación empírica dirigido a captar la estética de la política, donde el mensaje y la forma, la idea y la imagen, la acción directa y el arte confluyen, constituyendo la expresión sin intermediarios de un manifiesto político que se difunde e interpela desde el uso común y cotidiano del espacio “público”. De ahí, el presente texto, más que brindar un análisis académico exhaustivo del fenómeno, intentará acercarnos a la estética callejera

⁴ Conscientes de los diferentes usos que se dan a la palabra “cuerpo” desde el feminismo y cuyo objetivo es cargarla con el contenido de género, como la cuerpo, le cuerpo, los cuerpos, etc., decidimos usar el término original: el cuerpo, respetando los demás usos. Queremos, sin embargo, reivindicar la neutralidad genérica de las palabras que, aunque tengan un pronombre o una terminación asociada con lo “femenino” o “lo masculino”, en realidad no corresponden a estas categorías, por ejemplo: la persona, la carta, la ventana, el café, el pan, el deseo, etc. En vez de, a modo de un antropomorfismo, marcar el género de las palabras que no lo necesitan, preferimos salvar lo neutro donde caben todo tipo de diversidades y disidencias. Al mismo tiempo, para usar el lenguaje inclusivo en referencia a personas elegimos el uso del “e”, por ejemplo: les niñas, les otros.

del movimiento feminista autónomo, específicamente, a sus grafitis, pintas y serigrafías, para desde allí ensayar una lectura de sus principales premisas políticas. Con este objetivo, se analizarán fotografías de nuestra autoría tomadas en diferentes espacios de la Ciudad de México, Santiago de Chile, La Paz en Bolivia y Asunción en Paraguay en los últimos años (2019-2022).

Esta elección responde a las investigaciones y activismos particulares de cada una de nosotras,⁵ los cuales se juntan en el presente escrito y elegimos para constituir un “estudio de caso” específico que nos permita ilustrar la tendencia latinoamericana general. No nos será posible en este reducido espacio describir con el merecido detalle al feminismo autónomo de estos cuatro países. Nos limitaremos tan sólo a mencionar algunas colectivas emblemáticas de referencia y a esbozar ciertos rasgos de sus respectivos contextos. Lo que nos interesa subrayar es el carácter internacionalista de sus luchas, en las que tanto los contenidos, como las formas traspasan fronteras y se influyen mutuamente; por ello decidimos no separar nuestro material por países, sino mezclarlo en *collages* para mostrar, precisamente, los puntos comunes del movimiento, donde las patrias desaparecen frente a la solidaridad continental de las matrices.

Feminismo autónomo: México, Chile, Bolivia y Paraguay – un breve acercamiento

Entre la variedad de corrientes feministas, nos interesa destacar la apuesta que decidimos llamar “feminismo autónomo”. Se trata

⁵ Gaya Makaran agradece los intercambios que ha tenido con las colectivas Puta Colectiva (Morelos, México), Feroz Colectiva y Grupo de Afinidad y Acción Directa Caracolito (Asunción, Paraguay), Mujeres Creando (La Paz, Bolivia) e integrantes de Aquelarre Subversiva (Bolivia) y otras tantas feministas autónomas. De igual forma, Fabiola Ramos expresa su profunda admiración y compromiso con el trabajo que realizan colectivas autónomas chilenas como Memoria de Rebeldías Feministas, Mujeres Sobrevivientes siempre Resistentes y Escena, Crítica y Memoria, con las que ha tenido el privilegio de compartir experiencias de resistencias en la lucha en contra de la violencia política sexual que vivimos las mujeres.

de una amplia y diversa gama de colectivos/as e individualidades que se distancian del feminismo institucional, tanto el de larga data, como el surgido de las movilizaciones recientes, apostando por la autonomía y la autogestión como formas de relación y construcción colectiva. Esta autonomía se revela, por una parte, en su recelo frente a los entes estatales y las ong que promueven una agenda de derechos en el marco de la participación institucional y del legalismo de una supuesta democracia liberal. Por otra parte, reside en el carácter potencialmente antisistémico de sus planteamientos, sus formas radicales y subversivas de expresión y de acción, junto con la construcción de sociabilidades alternativas e, incluso, instituciones propias enfocadas en brindar apoyo, seguridad y justicia frente a la inoperancia o la complicidad criminal de las instituciones estatales.

Así, el feminismo autónomo cuestiona el patriarcado entendido como una estructura compleja vinculada de manera inseparable con la forma Estado y la forma capital. Sus luchas denotan un potencial anticapitalista y antiestatal y se radicalizan frente a la ineficacia de las conquistas legales o las políticas institucionales. En este sentido, dentro del feminismo autónomo encontramos una fuerte presencia del anarcofeminismo, que deja su impronta en el movimiento, sin monopolizarlo. De esta manera, lo autónomo contiene, al mismo tiempo que lo desborda, al anarquismo, incluyendo iniciativas y personas que no se identifican como anarcofeministas, aun presentando una fuerte “anarquización” de sus contenidos y acciones.

Para continuar este breve recorrido, debe recalcar que no se puede separar el desarrollo del movimiento feminista autónomo del contexto político, social y económico de cada país, como tampoco se pueden olvidar las discusiones que se dieron en las últimas décadas dentro del movimiento feminista en la región. Así es como en América Latina, a partir de 1993, se empezaron a hacer visibles diferencias en cuanto a las estrategias políticas al interior del movimiento feminista. Sin embargo, no fue sino hasta 1996,

en el Séptimo Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe celebrado en la ciudad de Cartagena de Chile, cuando se abordaron con mayor profundidad las diferencias de dos proyectos políticos que se estaban desarrollando al interior del movimiento: el proyecto institucional y el proyecto autónomo. Esta separación no tardó en concretarse en la conformación explícita del feminismo autónomo a partir del Primer Encuentro Feminista Autónomo, realizado en Sorata, Bolivia en 1998.

En vista de lo anterior, en el caso de Chile se debe destacar que durante la dictadura cívico militar pinochetista (1973-1989) el movimiento de mujeres en general tuvo un rol crucial en la recuperación de la democracia. Sin embargo, sus acciones no estuvieron al margen de la discusión sobre la autonomía que se estaba dando al interior del movimiento feminista regional entre quienes participaban por medio de partidos políticos y quienes lo hacían a través de organizaciones independientes, como, por ejemplo, el movimiento de pobladoras.⁶

Con la vuelta a la democracia y a la luz de las discusiones entre institucionalistas y autónomas, marcadas a la vez por el nuevo contexto de transición que estaba ocurriendo en el país, en la década de los noventa, a manera de distanciarse de un proyecto político en el cual no creían, se empezaron a conformar algunas de las organizaciones que dieron origen al actual Movimiento Autónomo Feminista chileno, principalmente integrado por mujeres autónomas, anarcofeministas y feministas sin militancias, que se reunieron en torno a colectividades como Las Clorindas, Línea aborto libre, Feminarias, Feministas Cómplices, Feministas Populares, Feministas Sueltas, por nombrar algunas. Son ellas quienes impulsaron el activismo político en las calles y en el espacio público, sobre todo en materia de memoria, aborto libre y

⁶ Para mayor información sobre este movimiento revisar el libro *Mujeres que sueñan: Las organizaciones de pobladoras 1973-1989* de Teresa Valdés y Marisa Weinstein, publicado por Flacso en 1993: <https://flacsochile.org/biblioteca/pub/publicos/1993/libro/000638.pdf>

acciones contra la violencia hacia las mujeres, todo esto por medio de diversas convocatorias como marchas, foros y encuentros, además del acompañamiento directo.

Las feministas autónomas, por el hecho de formar parte del movimiento feminista más amplio, han estado abiertas a dialogar con otras organizaciones feministas. Por lo mismo, queremos destacar que en la actualidad hay otro hito que es fundamental para entender la rearticulación del movimiento feminista autónomo en el país. Con esto nos referimos al contexto particular de la Revuelta de octubre de 2019, durante la cual, frente a la emergencia, las mujeres actuaron en conjunto para responder a la brutal represión y violencia que estaba ejerciendo el Estado contra las personas movilizadas. Sin embargo, frente a los procesos posteriores, se ha presentado nuevamente una separación significativa entre las personas que desarrollan su lucha política en la esfera estatal y quienes buscan desarrollar proyectos autónomos y autogestivos por fuera de una institucionalidad que no las representa y las violenta. Aquí quisiéramos destacar a la colectiva Memorias de Rebeldías Feministas, que desde la autonomía continúa denunciando su nula confianza en el Estado que las ha violentado política y sexualmente desde la dictadura hasta hoy; y la labor gráfica a que realiza la Brigada de Propaganda Feminista, que desde el oficio de la serigrafía disputa las paredes para politizar la ciudad mediante consignas como “Resistir para un buen vivir”, “La dignidad se cocina a fuego lento” o “Enemigas políticas”.

En otra línea, se debe reconocer que el movimiento feminista autónomo mexicano ha tenido una trayectoria de larga data, la cual ha estado impulsada por diferentes corrientes que abogan por proyectos autónomos. Entre éstas podemos destacar algunas de corte lesbofeministas, como la colectiva Brecha Lésbica, que si bien se inicia en México, alcanza un carácter transnacional. También es posible mencionar múltiples colectivas anarcofeministas y antiespecistas y toda una galaxia de diversas organizaciones que confluyen en eventos específicos como la Marcha y

Huelga de Mujeres del 8M, “Ni una Menos”, la toma de las facultades y las escuelas preparatorias por Las Mujeres Organizadas o las convocatorias de las Mujeres que Luchan zapatistas. Lo que podemos destacar de los feminismos autónomos en México es su apuesta por la participación de las mujeres indígenas que han aportado de forma teórica y práctica a profundizar la postura antisistémica, comunitaria y anticolonial del movimiento feminista en su esfuerzo por aprender de sus resistencias históricas en contra de las desigualdades económicas, el despojo, el racismo y las violencias coloniales que se ejercen contra sus cuerpos.

De esta forma, incluso sin considerarse feministas propiamente, el Movimiento de Mujeres Zapatistas o el Consejo de la Mujer del pueblo de Cherán K’eri se presentan como resistencias activas antisistémicas, que se originan desde el encuentro y descubrimiento colectivo a partir de sus mismas experiencias en colectividad. Razón por la cual, el feminismo autónomo recoge y reconoce el cuestionamiento que ellas hacen a las estructuras de dominación, incluyendo también a las tendencias colonialistas de un feminismo de inspiración occidental que inunda los espacios políticos urbanos e institucionales de nuestra región.

En otra arista de la discusión, México también es un país señalado por tener un alto grado de violencias en contra de las mujeres, lo cual queda demostrado por el altísimo número de feminicidios que se cometen anualmente en el país. Frente a esa situación, las mujeres y organizaciones feministas han hecho de esta materia su campo de lucha, no sin antes denunciar en las calles la complicidad del Estado en la violencia que se ejerce en contra de ellas. Una muestra de ello es el trabajo que realiza Paste Up Morras,⁷ quienes se defi en como una colectiva de morras (chicas) que intervienen y registran pegas en las calles, denunciando, entre otras cosas, la violencia feminicida. Por esta razón,

⁷ La colectiva Paste Morras Up tiene en su sitio <https://www.instagram.com/pasteupmorras/> carteles de dominio público que puedes encontrar en el siguiente link: <https://n9.cl/yx5z1>

el feminismo autónomo ha tenido un rol protagónico en la resistencia en contra de la violencia, principalmente desarrollando proyectos de autodefensa, apoyo psicológico y memoria por todas las víctimas que el patriarcado les ha arrebatado (véase, por ejemplo, el grupo Bordamos feminicidios).

En Bolivia, el feminismo autónomo se relaciona inseparablemente con el colectivo anarcofeminista Mujeres Creando, aunque tendremos, por supuesto, muchas otras iniciativas entre ellas, las colectivas articuladas alrededor del evento Aquelarre Subversiva. Desde su patio boliviano lograron desbordar los límites de un pequeño colectivo anarcofeminista y se convirtieron en un actor político importante a nivel nacional y continental, cuya cofundadora, María Galindo, se ha vuelto un personaje de referencia obligatoria cuando hablamos del pensamiento feminista latinoamericano. El colectivo surge en 1992 como una iniciativa conjunta de María Galindo (anarcofeminismo) y Julieta Paredes (feminismo comunitario) que une la lucha urbana con la perspectiva de las mujeres indígenas campesinas. Posteriormente se da la división y el feminismo indígena se separa en Mujeres Creando Comunidad, apostando por una línea de feminismo identitario, con el tiempo vinculado al gobierno del Movimiento al Socialismo (mas), de la que se deslinda la propuesta anarcofeminista de Galindo.

Después de más de dos décadas de existencia, Mujeres Creando se convirtió en una “institución” icónica de La Paz, con su casa de cultura/hotel refugio/restaurante, Virgen de los Deseos y la Radio Deseo, en la que María Galindo es locutora. En este sentido su iniciativa es multidimensional; además de su aporte teórico e ideológico, desarrollado por Galindo en sus libros, artículos y programas de radio, apuestan por la acción directa en las calles a través del arte urbano, que ya se ha vuelto icónico (graffiti político y “performance”), la interpelación de las autoridades y las movilizaciones (como la gran Marcha de Mujeres contra las Violencias Machistas y por la Justicia de enero de 2022), la construcción de espacios abiertos a todes, como la casa Virgen de los

Deseos, donde las actividades culturales, los talleres, el cocinar en colectivo y, sobre todo, el espacio de apoyo legal y refugio para las mujeres que lo necesitan, apuesta por crear una sociabilidad alternativa. Mujeres Creando se ha convertido en una fuerza real en cuanto al cuestionamiento del patriarcado materializado en el Estado en el contexto del colonialismo interno, donde la participación de las mujeres indígenas y de sectores populares se conjunta con la lucha de las disidencias sexuales desde una perspectiva radical anarquista irreverente, provocadora, pero efi az.

En Paraguay, un país profundamente conservador, rasgo reforzado por la larga dictadura de Alfredo Stroessner (1954-1989) que se perpetúa hasta la actualidad bajo el régimen del Partido Colorado, con una fuerte influencia de la Iglesia católica en la vida pública, con leyes antiaborto de las más estrictas del continente, donde la violencia, la sumisión y la domesticación de las mujeres junto con la paternidad irresponsable y la masculinidad tóxica forman parte del *ethos* nacional, la radicalización de la lucha feminista se da a partir de 2016, como resultado, entre otros factores, de la influencia de la marea verde argentina y el desarrollo de las corrientes anarquistas internas.

El feminismo autónomo paraguayo se caracteriza por su pluralidad, diversidad y también por la volatilidad de sus organizaciones que, a pesar de la precariedad en la que son obligadas a funcionar, han logrado un importante impacto en el conjunto del movimiento feminista paraguayo, sobre todo en sus generaciones más jóvenes, las cuales han interpelando sus aristas más institucionalizadas y prosistémicas, ubicando en la agenda pública el tema de la violencia machista, la autodefensa, el aborto libre, la libertad sexual y la crítica de clase del sistema económico paraguayo basado en la agroindustria sojera. Esto se une a la acción directa como la pinta política, el *performance* y la manifestación. Así, podemos mencionar al anarquista Grupo de Afinidad y Acción Directa Caracolito (desde 2014) y la Feroz Colectiva nacida en 2016 de una convocatoria abierta que integró, además de las

anarquistas, toda la pluralidad de posturas ideológicas dentro del feminismo autónomo. Hoy en día, su apuesta es continuada por otros grupos y los grafitis feministas que inundan el centro de la ciudad se han convertido en una expresión ya clásica de su lucha.

Pintar la calle, poner el cuerpo – análisis del grafiti político

Las pintas, tan características ya para el movimiento feminista de todo el continente, se exhiben en los principales lugares públicos, incluidas las paredes de las iglesias y los edificios del gobierno. Son un claro desafío al discurso hegemónico, una bofetada a la sociedad conservadora y, al mismo tiempo, una invitación hecha a les peatones a pensar y repensarse. La lucha contra el patriarcado y por la liberación de los cuerpos y las conciencias del dictado del dios y de la patria, se vincula con la lucha anticapitalista contra los problemas sociales sistémicos que incorporan a los pueblos indígenas y campesinos en una posible alianza, entretejiendo diferentes ejes de la opresión, donde les diferentes cuerpos, “cuerpas”, “cuerpes”, territorios, vidas y ancestralidades combaten por vivir frente a un sistema que les condena a la muerte o la mendicidad. Veamos las principales características de la propuesta del feminismo autónomo latinoamericano que, por cuestión de claridad expositiva, articulamos alrededor de cuatro ejes: la emancipación de la sexualidad y del cuerpo; el antiestatalismo y el anticapitalismo frente a las violencias sistémicas; las resistencias, memorias y sociabilidades propias; los cuerpo-territorios, la naturaleza y el antiespecismo.

Emancipar el cuerpo, politizar la vagina. Aborto libre

Para referirnos al primer eje, es imperativo destacar la transformación que trajo consigo la modernidad en cuanto a las formas de entender el cuerpo y la sexualidad. En concreto, siguiendo los postulados de Silvia Federici en *Calibán y la bruja* (2010), a partir

del siglo xvii, con el origen de la filosofía mecanicista y principalmente “gracias” a los pensamientos de René Descartes, se instaló la idea de percibir al cuerpo como una máquina al servicio de la producción capitalista, buscando, en concreto, la cosificación de las personas para favorecer su explotación. Junto con esto, se implantó sobre ellas un conflicto de autopercepción basado en la separación antagónica entre el ser racional y el cuerpo, dimensiones que a partir de ese momento se percibieron como contrarias, especialmente al decir “no soy este cuerpo” (Descartes en Federici, 2010: 191). Y no sólo eso; además, esos cuerpos se categorizaron a partir de un referente ideal de lo racional, representado por la imagen del hombre cis, heterosexual, europeo y burgués, que posiciona a todas las otras personas que no encajamos con ese parámetro como no racionales, es decir, como no cuerpos.

A partir de lo observado en las calles de nuestros cuatro países, es posible definir que las acciones políticas del feminismo autónomo están destinadas a oponerse, por medio de diferentes narraciones, a ese discurso hegemónico que posibilita la dominación y explotación de esos otros cuerpos. De esta forma, se destaca la búsqueda por la reapropiación del cuerpo, su reconocimiento y la necesidad de volver a sentirse parte del mismo, junto a otras invitaciones enfocadas en (re)pensar el lugar que ocupa el cuerpo politizado, tanto individual como colectivo, dentro de las luchas del feminismo.

En este primer *collage* se pueden apreciar algunas muestras de aquello. Por ejemplo, de cómo el amor y el placer hacia el cuerpo pueden ser una forma de oponerse a los parámetros estructuralmente impuestos. Porque amar un cuerpo disidente, o experimentar placer cuando históricamente ha sido negado y arrebatado para otros (bajo la forma de dominación y control patriarcal de la sexualidad), es un acto de resistencia frente a un sistema que nos ha enseñado a “no ser ese cuerpo”. En este sentido, no es extraño ver por las calles representaciones de vulvas

COLLAGE 1. Cuerpo



y vaginas que tienen por objetivo visibilizar y politizar una zona negada, vetada y olvidada, incluso para quienes tenemos una.

Asimismo, politizar la vagina y la vulva como un espacio de disputa por la autonomía de los cuerpos y reivindicar el placer, el autodescubrimiento y la autosanación como parte de la revolución social aconteciendo y por acontecer es una apuesta disruptiva no sólo con el discurso conservador, sino también con la narrativa clásica de la izquierda marxista que ha excluido la esfera de lo íntimo y lo “privado” de las preocupaciones “serias” de la doctrina revolucionaria. De esta manera, marcar los muros y las calles con el símbolo de la vagina en sus diversas asociaciones estéticas: desde la fl r hasta el fuego, constituye un gesto simbólico

de disputa por el espacio hasta ahora falocéntrico, incluido el propio campo de las izquierdas.

Por otro lado, estas consignas se posicionan como una resistencia frente al poder que ejercen las estructuras de dominación sobre esos cuerpos, al manifestar que “mi cuerpo es mío y sólo mío, y no de la iglesia, el estado, el marido o el patrón”, están oponiéndose expresamente a continuar bajo el mandato patriarcal de cada una de estas instituciones. O incluso, al expresar “no me arrepiento de nada”, dan claves para responder a los mecanismos de dominación y control que ejercen estas mismas estructuras por medio del castigo, del miedo y la culpa. Todo esto, sin olvidar devolver la responsabilidad a quienes actúan y viven desde ese privilegio, rebatiendo el discurso patriarcal que castiga a las mujeres y libera a los hombres de su responsabilidad. Tal como dicen las compañeras paraguayas, “mucho cerrá las piernas, poco guardá la pija”, como una forma de demostrar el despropósito de siempre culpabilizar a las mujeres por cómo visten, se maquillan, bailan, entre muchos otros argumentos utilizados para controlarlas.

Como consecuencia de la lucha por la autonomía de los cuerpos, el aborto libre surge como una apuesta más característica de los feminismos autónomos. De hecho, la lucha por el aborto ha marcado la agenda feminista, incluido el feminismo institucional, en América Latina en las últimas décadas. De ahí, no es fortuito que la marea verde, gatillada por las compañeras argentinas, haya tenido tal resonancia en el resto del continente, considerando que vivimos en una de las regiones “con las leyes más restrictivas sobre aborto a nivel mundial” (Cedeño y Tena, 2020: 9). Tenemos que comprender el porqué de tales restricciones y para ello es fundamental referirse a las implicaciones que tiene para los cuerpos gestantes vivir en un sistema capitalista y patriarcal en cuanto a la división sexual del trabajo. Porque, en efecto, lo que hace el capitalismo es “reducir el útero a una máquina de reproducción del trabajo” (Federici, 2010: 199), es decir, conquista los cuerpos de mujeres con el objetivo de producir y reproducir, gracias a sus

cuerpos fértiles y su trabajo “doméstico” no asalariado, la mano de obra esencial para la acumulación del capital. Con el tiempo, esta “racionalidad” económica se entrelazó de manera inseparable con la moral de las iglesias y la legislación estatal, como afirma la clásica denuncia anarquista. Desde aquí, se puede comprender por qué el aborto en la actualidad es un tema tan penado desde las instituciones patriarcales, a pesar de que no es un fenómeno nuevo, sino que ha sido una práctica milenaria de las mujeres y cuerpos gestantes como una forma de control sobre su salud reproductiva y de ejercicio activo de su propia autonomía, que fue demonizada en los albores de la modernidad capitalista.

COLLAGE 2. Aborto



Che rete che mbaè – en guaraní paraguayo: Mi cuerpo es mío.* El mural de la Virgen de los Ovarios es de autoría de Mujeres Creando y se encuentra en la casa Virgen de los Deseos, La Paz, Bolivia.

Frente a esta realidad, los feminismos autónomos en América Latina se han hecho cargo de resistir a las limitaciones interpuestas por el Estado y la Iglesia, incluso más allá de la agenda de la legalización del aborto con sus limitantes de tal o cual causal y procedimientos restringidos. De allí, el lema del “aborto libre” sustituye para ellas, aunque no de manera excluyente, el “aborto legal”. Lo que signifi a una apuesta por la autogestión para proveer abortos libres, protegidos y seguros para quienes requieran hacerlo sin importar las causas de su decisión. Como pudimos leer en las calles de Santiago de Chile: “Legal o no legal, abortamos igual”, es decir, varias de las feministas, incluidas las institucionales, forman parte de redes de apoyo al aborto y, en la clandestinidad, han asumido el peligro de ser criminalizadas y encarceladas por informar, acompañar o proveer dlos insumos⁸ para realizar abortos a niñas (“Niñas no madres”), mujeres o personas gestantes que lo requieran (según el lema: “aborto/a con amigas”). Y, si bien es un panorama bastante hostil para las acompañantes, desde el feminismo autónomo se han formado solidaridades que permiten seguir luchando en la materia, puesto que, como plantean, es más fácil combatir la violencia en contra de los cuerpos desde la organización del cuerpo colectivo.

Aborta al Estado, al patrón y a la Iglesia – violencias sistémicas

Uno de los principales ejes alrededor del cual se articula la lucha del feminismo autónomo es la crítica, retomando las viejas consignas anarquistas, al Estado, el capital y la Iglesia, considerados profundamente patriarcales y coloniales. La lucha de las mujeres se plantea en este sentido unida inseparablemente a otras luchas antiestatales y anticapitalistas, para visibilizar ante la sociedad la

⁸ El misotrol o misoprostol son medicamentos que han ayudado a abortar de forma segura a miles de mujeres, pese a estar prohibida su venta en algunos países de la región. Las pintas feministas frecuentemente hacen alusión a estos insumos, como: “Aborta con pastillas”, “Menos misa más miso”. etcétera.

complejidad y la codependencia existente entre estos tres entes cruciales para el sistema de dominación y explotación sufrido y enfrentado por varias subalternidades. Así, surgen las pintas que llaman a abortar los símbolos del sistema de opresión: “aborta al estado”, “aborta al patrón”, “aborta la soja”, “aborta al macho”; vinculando la lucha feminista por el derecho a decidir libremente sobre sus cuerpos con la lucha social mucho más amplia, en la que el género, la clase y la etnia coinciden en la interseccionalidad de las opresiones y las resistencias.

En este sentido, el feminismo autónomo interpretará la dominación ejercida sobre las mujeres como característica intrínseca

COLLAGE 3. Estado-capital y patriarcado



del sistema capitalista, distanciándose radicalmente del feminismo “empresarial” o “burgués”. De esta manera, caracteriza al capitalismo como un sistema de conquista y colonización, profundamente permeado desde sus inicios por valores patriarcales, al ser la mujer el objeto de un despojo multidimensional. Este despojo de las capacidades de autonomía personal y social de las mujeres, destrucción de sus sabidurías, vínculos de solidaridad y de su libertad en cuanto a sus cuerpos y vidas, se ve como paralelo a la dominación violenta de la tierra, la naturaleza y sus recursos, lo que, como veremos más adelante, está estrechamente vinculado con el nacimiento y el desarrollo del capitalismo y del Estado moderno, como lo describe magistralmente la ya evocada Silvia Federici (2010). De ahí, el factor de clase y la explotación ejercida contra las mujeres de sectores populares e indígenas, junto con sus propias formas de resistencia colectiva, como ollas comunes, redes de apoyo mutuo y solidaridad, ocupan un lugar central en la reflexión feminista, junto con los esfuerzos por la autogestión, tema que desarrollaremos en el siguiente apartado.

La Iglesia, sobre todo la católica que, a pesar del avance de las iglesias evangélicas, es la que todavía ejerce el dominio hegemónico sobre las sociedades latinoamericanas gracias a su alianza explícita o no con el Estado, es otra de las instituciones en la mira del feminismo autónomo. Ha sido denunciada tanto por su conservadurismo que condena a la mujer a ser la “sierva del Señor” y le niega la autonomía sobre su cuerpo, la sexualidad y la maternidad, como también por el abuso directo que perpetran sus sacerdotes en contra de las mujeres y niñas en una total impunidad y complicidad de la institución. La provocación estética en este caso pretende dinamitar los tabúes religiosos que pesan sobre la mujer y las disidencias sexuales y obstaculizan su plena emancipación, como en el caso de *Mujeres Creando* y su uso de la simbología mariana.

La crítica al Estado como un ente en sí patriarcal y colonial que refuerza la explotación y despojo capitalista y ejerce el control

COLLAGE 4. Iglesia



Che poco tupaope – en guaraní paraguayo: Me dejó toquetear en la iglesia.

sobre el cuerpo femenino apoyado en el mandato religioso de las iglesias hegemónicas se une con la denuncia de la violencia estatal ejercida contra las mujeres, junto con la corrupción y la misoginia de sus sistemas “de justicia” y sus cuerpos “de seguridad”. Las pintas responsabilizan al Estado de ser cómplice del feminicidio y de la violación, llamando la atención sobre el carácter sistémico y estructural de la violencia que escapa a un simple acto individual de un macho trastornado.

Lo primero que denuncian los feminismos autónomos es la naturaleza autoritaria y violenta de la policía y el ejército como

brazos coercitivos del Estado y, como éste, profundamente patriarcales. Desde ahí, es importante destacar que la herencia de las dictaduras militares de los tres países del Cono Sur y de la “dictadura perfecta” y su guerra sucia contra las disidencias políticas en México, ha potenciado el ejercicio de estas particularidades en contra de los movimientos sociales y, en especial, del movimiento feminista. No se debe olvidar que estas instituciones recibieron instrucción contrainsurgente en el marco de la Doctrina de Seguridad Nacional con aplicación específica en contra de las mujeres, al ser el abuso sexual y la violación una herramienta correctiva y disciplinadora. Tal como lo dice Ximena Bunster, “se idearon pautas de castigo específicas dirigidas al conjunto de mujeres militantes del disenso político o sospechosas de pertenecer a él” (Bunster en Maravall, 2004: 1095).

Como resultado, en la actualidad, tenemos a dos instituciones que, por medio de una violencia aprendida, generalmente de tipo sexual, buscan desincentivar la acción política contrahegemónica del feminismo y así mantener el orden establecido. En un análisis más profundo esto se puede relacionar con lo que Rita Segato (2003) denomina “el mandato de violación”, porque estas instituciones buscan de forma simbólica y fáctica reproducir el miedo a ser violadas y, con ello, generar terror no sólo en las mujeres que sufren las agresiones, sino en toda la comunidad. De esta forma, la frase “El Estado tortura, viola y asesina” denuncia una realidad persistente que tiene como objetivo sembrar miedo y terror en las personas que se plantean la acción política. De igual modo, la denuncia feminista de la violencia estatal, tanto la directa como la estructural, deslegitima el clásico “monopolio estatal de la violencia” y expone la falsedad de las premisas básicas de las doctrinas que apuestan por el Estado como garante y protector de derechos ciudadanos.

En otro sentido, el feminismo autónomo denuncia la complicidad patriarcal de las instituciones, lo que Rita Segato (2003) llama el “mandato de masculinidad”, el cual expresa un pacto de

COLLAGE 5. Policía y violencia



silencio y colaboración entre victimarios. En este caso, se manifiesta cuando la policía y todo el sistema judicial actúan como colaboradores directos e indirectos de los ejecutores de feminicidios, violaciones, abusos y violencias, porque esas acciones son normales y deseadas en una sociedad patriarcal que busca el control y el sometimiento de los cuerpos. Tal como lo expresan Mujeres Creando “Por la plata del feminicida y violador, baila el juez y el fiscal”, graficando no sólo la alianza patriarcal, sino también un pacto económico edificado sobre un sistema profundamente corrupto.

Como resultado, tenemos tres frases (véase *collage* 5) que pueden ser clarificadoras en cuanto a la postura que toman las feministas autónomas hacia la policía, en tanto buscan su autonomía en contra del control y el sometimiento patriarcal. Primero, al decir “la policía vale verga” hacen un juego de palabras que, por un lado, desprecia a la institución, a la vez que la equipara de forma

consciente al falo como representación patriarcal de su existencia. En segundo lugar, las frases “yo abortaría por si se hace policía”⁹ y “menos pacos¹⁰ más abortos” se presentan como una forma de transgredir ese sometimiento del cuerpo que nos obliga a ser cómplices de la reproducción sistémica de aparatos de coacción y violencia. De la misma manera, imaginan un mundo más libre, en el que ser un cuerpo feminizado y ejercer su autonomía personal y colectiva no estaría criminalizado, penalizado y reprimido.

Amor entre mujeres salva – resistencia, memoria y sororidad

El rechazo hacia la policía es común en el movimiento tanto, como vimos, por su complicidad en la violencia ejercida contra las mujeres y los cuerpos feminizados, como en la persecución de la acción directa feminista, donde pintar los muros se convierte en ilegal y las expresiones estético-disruptivas en las calles son perseguidas como peligrosas para el orden social. De hecho, no se necesita mucho para sufrir represión, persecución, arresto y hasta violencia sexual de parte de los “cuerpos del orden” que ven en estos “cuerpos en caos” feministas una transgresión clara y peligrosa de los mandatos patriarcales. Participar en una manifestación, gritar, pintar paredes, “destruir patrimonio”, verse de una determinada manera que no corresponde a los modelos de feminidad correcta y pacífica, defender a la amiga, defenderse a sí misma, todas estas acciones son causas suficientes para la acción represiva. Es por eso que el aura de clandestinidad, desconfianza y rechazo hacia la policía, que quedan simbolizados bajo la imagen de la capucha, permea a una parte considerable de los feminismos autónomos, aunque tiende a ser más extendida en sus corrientes anarquistas o anarquizantes.

⁹ Esta frase hace referencia a la consigna del movimiento autodenominado Provida: “No abortes, podría ser un ingeniero”.

¹⁰ Paco es el nombre despectivo que se da a los carabineros, es decir, a la policía, en Chile.

Así, la capucha, que puede tener distintas formas y colores, además de ser una manera muy práctica y necesaria de proteger su identidad y su salud de los gases lacrimógenos, se convierte en el símbolo de la rebeldía, de la transgresión antisistémica y del desacuerdo radical con la gubernamentalidad. Observamos, además, el fenómeno ya anunciado por las mujeres zapatistas que, al hacer del pasamontañas y el paliacate su signo distintivo, tapaban sus rostros “para que las vieran”. Se trata de hacerse visibles como cuerpo colectivo a través del ocultamiento de la identidad individual y, al mismo tiempo, de poder expresar plenamente esta individualidad a través de la libertad que da el anonimato detrás de la capucha.

COLLAGE 6. Autodefensa



Contra la violencia sistémica y directa del Estado y de los victimarios individuales, el feminismo autónomo propone el acuerpamiento y la sororidad entre mujeres, el autocuidado: “La policía no te cuida, te cuidan las amigas”; la autodefensa y la justicia feminista. No se puede resistir sola, indican las feministas al apostar por la construcción de redes de apoyo y por la acción directa colectiva como una estrategia política. “El amor entre mujeres” no se limita exclusivamente a las corrientes lésbicas del movimiento, sino que se propone como una forma sorora de relacionarse en hermandad, complicidad, apoyo mutuo y confianza. El amor a la otra sería transgresivo de los mandatos patriarcales que han promovido la competencia, la discordia y el aislamiento de las mujeres para su mejor control, al evitar las reuniones femeninas como eventos potencialmente peligrosos, históricamente demonizados bajo la imagen de aquellarre de las siervas de Satanás, imagen irónicamente recuperada por diversas colectivas feministas (véase *Aquellarre Subversiva* de Cochabamba, Bolivia).

Otra de las estrategias de resistencia es la memoria que se reivindica con lemas de “Somos el grito de las que ya no están/las que nos faltan” o “Somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar” que aparecen en sus múltiples variantes en los muros y pancartas. Eso responde, por una parte, a la necesidad de no olvidar las políticas de violación y muerte que han ejercido históricamente las instituciones patriarcales en contra de las mujeres y, por la otra, de recordar a las mujeres que han luchado, resistido, vencido o sucumbido ante estas violencias. Porque no se debe olvidar que estas instituciones han procurado silenciar e invisibilizar, de diferentes formas, las experiencias y testimonios de quienes han sufrido y resistido las violencias y han luchado por su emancipación. Así, se recuperan y alzan como simbólicas las figuras de mujeres, tanto de personajes históricos como de las madres, abuelas, tías y vecinas. El objetivo también es dar la voz a muchas mujeres que han cargado por años con un silencio que no les ha permitido expresar las violencias sexuales que vivieron en sus cuerpos por el sentimiento de culpa y vergüenza.

COLLAGE 7. Sororidad



En este sentido, el feminismo autónomo ha buscado como proyecto político incitar a rellenar esos vacíos por medio de un proceso de memoria que resignifique el pasado, sin victimizar a las mujeres que vivieron dichos actos. Todo para cerrar las heridas patriarcales del hoy, al buscar la justicia, verdad y reparación de las acciones del ayer. En definitiva, buscar un futuro que sea capaz de reconstruir una historia que recoja no sólo las experiencias de quienes sufrieron la violencia patriarcal, sino también de quienes se alzan como modelos de admiración para el movimiento feminista. Así nos lo muestra el ejemplo de Gabriela Mistral encapuchada, imagen que representa la fuerza de una poetiza lesbiana que ahora toma acciones en contra de la historia patriarcal que la invisibilizó por muchos años. De esta forma, se da a entender que se puede actuar desde la reconstrucción de una memoria contrahegemónica que permita crear una historia feminista que recupere las genealogías perdidas con el objetivo puesto en el presente y el futuro que se anhela.

COLLAGE 8. Memoria

***Cuerpos territorios – naturaleza y antiespecismo***

Como hemos mencionado, la denuncia del Estado y del capital por su carácter profundamente patriarcal y colonial lleva al feminismo autónomo a abordar la crítica del despojo territorial, de bienes comunes y de la naturaleza como parte del ataque al cuerpo social colectivo, donde las mujeres aparecen como las más afectadas. En este sentido, los cuerpos humanos, y en particular los cuerpos femeninos y/o feminizados, se convierten en el objeto necesario de la conquista, sumisión, destrucción o transformación forzada. Los cuerpos violentados, reducidos y condenados a la explotación reflejan de manera simbólica la misma suerte de

los territorios colonizados: trazados y renombrados, cortados con alambres de la propiedad privada y de las fronteras, explotados y finalmente destruidos. La asociación de la mujer con la naturaleza, el territorio y la Madre Tierra propia del ecofeminismo permea también al feminismo autónomo, que se alía con las luchas de las mujeres indígenas, campesinas y de sectores populares, denunciando el *ethos* de la conquista como profundamente machista y asentado en la violación como punto fundador de la “civilización y el progreso”, en que las prácticas concretas de ocupación territorial se relacionan con la toma de los cuerpos en posesión.

En América Latina este proceso no se ha realizado plenamente, al quedar espacios no totalmente penetrados por las lógicas modernas de propiedad individual, parcelación y monetarización, donde las mujeres indígenas y de sectores populares se vuelven defensoras más decididas de los territorios y los modos de vida comunitarios. Sus cuerpos se convierten simbólicamente en el territorio mismo, puesto que, igual que éste, son dadoras y sustentadoras de la vida y, al mismo tiempo, objetos de conquista y colonización por parte del mundo “desarrollado”: “Los territorios indígenas son resignificados como femeninos, los cuerpos de las mujeres indígenas son resignificados como territorio. En esta última ronda de desposesión de tierras indígenas, los cuerpos femeninos una vez más son representados como abiertos, vulnerables, disponibles, desechables y como símbolo de honor” (Belausteguigoitia y Saldaña-Portillo, 2015: 34).

En la misma línea se ubica la tendencia antiespecista presente en los feminismos autónomos, sobre todo en el anarcofeminismo (véase, por ejemplo, el grupo de rap anarcofeminista y antiespecista Ani-Malas¹¹ de Morelos, México). El antiespecismo femi-

¹¹ Podemos ver la letra de la canción “Animala”, que alude específicamente al planTEAMIENTO feminista-antiespecista: “Naciste hembra, con tu piel marcada, la fie eza refleja tu mirada. Tú no elegiste ser confinada en tu casa o en tu celda, amontonada. Fue el patriarca o la corporación los culpables de tu explotación obligada a la procreación o violada por inseminación. Animala, resiste animala somos muchas reventando nuestras jaulas. Animala, resiste animala. Vamos todas conformemos la

COLLAGE 9. Cuerpos territorios y antiespecismo



Yvy ha'e kuña – en guaraní paraguayo: Tierra es mujer.

nista es mucho más que un estilo de vida o una dieta vegana, aunque éstos constituyan una parte importante de la sociabilidad alternativa creada y difundida por las colectivas; se refiere a la denuncia y acción contra el androcentrismo y el dominio humano sobre otras especies, exacerbado a niveles criminales en el sistema

manada... Hay mugidos tan llenos de tristeza. Sin sus hijxs y la máquina que envilezca. No es natural ser madre esclavizada. Nunca seremos ni amas ni esclavas. No nacimos para el capitalismo. Rompamos jaulas, estados y esclavismo. Aullamos todas, aullamos en manada. Autodefensa, somos banda organizada. No quiero hijes que vivan el fascismo. Libres las hembras abortamos su machismo" (Fuente: archivo personal de la integrante del grupo Suguey Katalan "Doña Nadie" entregado a Gaya Makaran).

capitalista. Pone a debate la ética de nuestra coexistencia con los demás animales como parte de la naturaleza sin jerarquías, sin dueños y sin dominadores. Además de practicar la solidaridad y el cuidado de todas las especies, independientemente de su sexo, el enfoque feminista del antiespecismo resalta la analogía entre la dominación y la explotación de las hembras no humanas y las humanas. Radicalizando la analogía mujer-naturaleza, promueve de esta manera la solidaridad interespecies, donde la lucha por la emancipación de las mujeres no puede concebirse por separado de la emancipación de otras hembras no humanas, cuyos cuerpos sufren la explotación capitalista. De ahí, cuestiona y actúa contra la esclavitud de las hembras humanas y las hembras no humanas obligadas a la reproducción, reducidas a objetos de consumo, violentadas en su dignidad, desprovistas de libertad y reducidas a carne. No escapa de su atención que la crueldad del sistema de producción y acumulación capitalista frente a las otras especies, tanto las hembras como los machos, se traslada a nuestra propia especie, donde la deshumanización y la “animalización” de los otros signifi ca su máxima degradación y hasta su aniquilación física. De ahí, frente a la separación del ser humano del mundo animal y su ascenso a la categoría de dios, amo del universo, promovido por la modernidad hegemónica, el antiespecismo en su enfoque feminista invita a reforzar nuestros vínculos debilitados con las otras hembras con las que nos unen tanto fisiologías como, sobre todo, nuestras pulsiones de libertad y dignidad.

Reflexiones finales

Los feminismos y en especial el feminismo autónomo han puesto sobre la mesa la discusión sobre la autonomía de las mujeres en relación con el territorio que habitan, pero también en relación con sus cuerpos. Como vimos, este debate se inicia con la crítica que se hace desde la lucha de las mujeres al capitalismo, que en términos exactos denuncia el despojo, el saqueo de recursos naturales y las enormes desigualdades económicas que genera para

sus habitantes, evidenciando su cara más brutal contra ellas mismas. Porque son ellas quienes ven cómo la depredación de sus territorios, la productividad y la acumulación capitalista también depredan y usurpan sus cuerpos en todas las dimensiones.

Por mucho tiempo e incansablemente el feminismo autónomo ha expresado que no se debe separar esa violencia económica extractivista de los fundamentos patriarcales y coloniales que posibilitan un desarrollo integral de la explotación de los cuerpos. Porque en efecto, la sexualización de los cuerpos según género y raza ha permitido someter y controlar a las “no personas” por medio de una estructura social que impone principios morales desde instituciones como el Estado y la Iglesia. De ahí que el movimiento feminista autónomo ha apostado por posicionarse de forma crítica frente a las instituciones productoras de dichas estructuras morales, incitando y promoviendo en las mujeres la autonomía personal y colectiva entendida como la emancipación constante de las imposiciones patriarcales, incluido el autosometimiento, y fomentando su capacidad de elegir y de tomar decisiones que consideren pertinentes para sí mismas, desde y por sus cuerpos. En este sentido, los feminismos autónomos son una apuesta por la libertad en todas sus dimensiones, libertad que se aprende y se pone en práctica aquí y ahora, tanto en las calles como en sus propias vidas.

De esta manera, en este proceso colectivo de provocación y de transgresión expresado en el arte callejero, se hace visible cómo la búsqueda de la autodeterminación vincula la lucha por la autonomía personal y el espacio colectivo de acción política. Porque todos esos cuerpos que se reúnen desde la exclusión y la violencia sufrida generan mecanismos y herramientas que permiten disputar la autonomía individual desde lo que se podría llamar “cuerpo colectivo”. Es decir, personas que siempre han vivido desde la otredad, deciden reunirse para desplegar sus recursos, energía y creatividad estético-política para poner su cuerpo en la calle. Así politizar el cuerpo, como hemos visto, es darle importancia

política como fuente de placer, de vida, de sororidad, es politizar su resistencia ante las violencias y su derecho a la autonomía, es hacernos cuerpo individual y colectivo capaz de disputar los sentidos y mandatos sociales y, finalmente, convertir el mismo cuerpo en el lienzo del mensaje feminista.

La estética del feminismo autónomo que presentamos en esta pequeña muestra encuentra en las calles y los muros un valor político incalculable en tanto son transitadas y observadas diariamente por personas “de a pie”, quienes son interpeladas con el objetivo de poder problematizar diferentes dimensiones de su vida. A nuestro parecer, esa apuesta política del feminismo autónomo que no necesita más que una lata de pintura, un papel impreso o pintado, engrudo, creatividad y compañía, busca construir desde abajo y en horizontal, a pulso y en colectivo, un proyecto del presente-futuro de emancipación personal y colectiva que encuentra en la simplicidad la radicalidad política que el contexto actual necesita.

De esta manera, con el presente ensayo intentamos mostrar, como parte de nuestra apuesta metodológica, que la teoría, que tanto presumimos crear en la academia, en realidad se encuentra en las calles. De hecho, coincidimos con la recomendación de María Galindo cuando, preguntada por una biografía básica del feminismo, exclama: “Te propongo que leas la vida, la realidad, el barrio, los ojos de las mujeres, sus bocas, sus ropas, sus uñas. Te propongo que leas los objetos que conforman la arquitectura de nuestra vida cotidiana, la bolsa del mercado, su olor y su desgaste, la cafetera, la cocina, el piso de la entrada. Te propongo que te leas a ti misma en profundidad”; y nos manda a leer la calle con “sus colores, olores, orines y mugres, sus muros, aceras” y el cuerpo de nuestras madres, “sus estrías, sus arrugas, sus achaques, sus vergüenzas, sus inhibiciones...” (Galindo, 2021: 43-44). Así, cada grafiti, cada consigna, cada acción artístico-política es creada y al mismo tiempo creadora, una disparadora contagiosa de sentidos que entran en diálogo directo con nuestras propias vivencias y

nos interpelan políticamente. Hacer la teoría desde la calle, lo que procuramos en este texto, es desacralizar el quehacer académico y reconocer que la separación entre los creadores y los receptores, les que saben y les que aprenden, les que interpretan y les que son interpretados, además de obsoleta, es absolutamente falsa.

Referencias bibliográficas

- Belausteguigoitia Ruis, Marisa, y María Josefa Saldaña-Portillo, *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*, México, pueg-un am, 2015.
- Cedeño Peña, Lurel, y Olivia Tena Guerrero (coords), *Interrupción del embarazo desde la experiencia de las mujeres: aportaciones interdisciplinarias*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2020.
- Federici, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Trafi antes de Sueños, 2010. <https://trafi.antes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>
- Gago, Verónica, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Madrid, Trafi antes de Sueños, 2019. https://trafi.antes.net/sites/default/files/pdfs/TDS_map55_La%20potencia%20feminista_web.pdf
- Galindo, María, *Feminismo bastardo*, La Paz, Mujeres Creando, 2021.
- Maravall Yáñez, Javier, *La mujer en Chile. Movilización política, represión y sobrevivencia bajo la dictadura militar (1973-1990): El caso del MIR*, San Felipe, Chile, V Congreso Chileno de Antropología, Colegio de Antropólogos de Chile A. G, 2004, pp. 1091-1099.
- Segato, Rita Laura, *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- , *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires, Prometeo libros, 2018.
- Tapia, Luis, *Política salvaje*, La Paz, Muela del Diablo/Comuna/Clacso, 2008. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100610092828/tapiaPS.pdf>

Valdés, Teresa, y Marisa Weinstein, *Mujeres que sueñan: Las organizaciones de pobladoras 1973-1989*, Santiago de Chile, Flacso, 1993. <https://flacsochile.org/biblioteca/pub/publicos/1993/libro/000638.pdf>

Dos apuestas por otros mundos posibles: La Morada y La Gozadera

Fotorreportaje

Libertad García Sanabria

Jenn Espejo¹

Nuestros horizontes internos

En 2020, reaccionando ante las medidas de restricción de actividades colectivas y presenciales para contener la pandemia, ensayamos la articulación entre espacios culturales feministas ubicados en diversas ciudades latinoamericanas, la cual nombramos Red de casas feministas y transfeministas de Abya Yala.² A partir de ese encuentro virtual hemos establecido un diálogo comprometido entre México y Colombia a lo largo de meses, para

¹ Libertad García Sanabria es licenciada en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, maestra en Ciencia Política por El Colegio de México y, actualmente, doctorante en el Programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, lesbiana, feminista, co-creadora del espacio cultural feminista La Gozadera. Jenn Espejo es feminista, trabajadora social y magíster en Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia. Ex bañera y fundadora de La Morada Casa Cultural Feminista.

² Se creó un fanzine de las casas feministas por iniciativa de las compañeras de Casa Cultural La Vulvas, ubicada en Brasil, el cual puede ser consultado en su perfil de FB: <https://www.facebook.com/LasVulvas/photospcb.3425219430857313/3425109997534923/>

compartirnos la experiencia de La Morada y La Gozadera y, más aún, acompañarnos en el devenir de cada proyecto. Este ensayo visual narra entretendidamente las historias de estas dos casas hermanadas desde el feminismo y la autogestión en dos ciudades de Abya Yala.

El sueño que originó estos espacios comparte en su horizonte la utopía de crearnos una casa propia y colectiva. Muy pronto nos dimos cuenta de que la necesidad era compartida por muchas colectivas y compañeras que anhelamos tener un espacio para crear una cultura común en clave feminista, desde y para nosotras.

Ambas casas nacieron como un sueño individual compartido con amigas y cómplices. Para el surgimiento de La Gozadera se invitó —con inicial desacierto— a dos amistades sin implicación con el feminismo, razón por la que este espacio encontró su corazón coordinador ya bien entrado su primer año de vida, cuando dos socias, ambas lesbianas feministas, se sumaron de lleno al proyecto. Mientras que para la creación de La Morada se invitó a

Fotografía 1. En abril de 2018 se abren las puertas de La Morada, primera casa autogestionada feminista de Bogotá.



Fuente: Jenn Espejo.

Fotografía 2. El espacio cultural feminista La Gozadera abrió sus puertas en septiembre de 2015 en la colonia Centro-Alameda, barrio de San Juan de Letrán, en la Ciudad de México. En la foto se aprecia la vista desde una de las entradas en planta baja donde, al fondo, se encuentra el escenario.



Fuente: equipo de La Gozadera.

amigas cómplices a colaborar en lo que fue el primer equipo de voluntarias, que logró poner en pie el espacio. Con el paso del tiempo, este equipo se renovaría dos veces para dar continuidad al sostenimiento del lugar.

Ambos espacios esperanzaron un lugar de existencia y creación feminista en Bogotá y Ciudad de México; ambos exploraron

Fotografía 3. Desde su inicio, la programación de La Morada se llenó con actividades propuestas por colectivas y personas que querían realizar talleres, reuniones, consultas y diversidad de encuentros relacionados con los feminismos.



Fuente: Jenn Espejo.

la autogestión y la autonomía alternativas para el bienestar y la resistencia.

Las luchas que nos formaron, inspiraron y guiaron hacia el feminismo

Cada una de nosotras, creadoras de estos espacios, tuvimos acercamiento a luchas sociales durante nuestra juventud y etapa estudiantil; ahí conocimos la una el antirracismo y la crítica descolonial; la otra el neozapatismo, la lucha estudiantil y anti-globalización (como entonces se denominaba a las luchas contra la explotación capitalista). Luchas de las que nos alejamos por la reproducción de violencias y exclusiones machistas. En nuestra insistencia por juntarnos para transformar nuestra realidad,

Fot ograf í a 4. Los diarios de circulación nacional en Colombia dieron cuenta de la creación de La Morada.



encontramos en el feminismo, postura filosófi a y política a la vez que movimiento, un espacio propio para desarrollar nuestra voz y acompañarnos de otras.

Estos espacios sumaron ánimo a la efervescencia que el movimiento feminista ha tenido en los últimos siete años en Latinoamérica. La Gozadera fue un espacio organizativo relevante para organizar la manifestación del #24A (24 de abril de

Fotografía 5. La Gozadera surgió como un proyecto con tres corazonces, tres ejes: autosuficiencia económica; articulación política con el movimiento feminista; y la creación y promoción de expresiones culturales en clave feminista. En la foto se ve el área de mesas llena de cara a una presentación que acontece en el escenario, el cual se encuentra ubicado al fondo de la planta baja.



Fuente: quipa de La Gozadera.

2016), que convocó a la marcha desde el municipio de Ecatepec, en el Estado de México, al Monumento a la Revolución y de ahí al monumento de la Victoria Alada (Ángel de la Independencia) en la Ciudad de México. Por su parte, La Morada constituyó un enclave de encuentro que posibilitó acciones públicas de gran aliento, como el lanzamiento del trapo gigante desde lo alto de diversas edificaciones en Bogotá como parte de la campaña #SomosUnRostroColectivo.

Nuestro espacio cotidiano de resistencia, existencia y creación

Fotografía 6. La foto muestra una instalación artística de una vulva gigante de tela que cuelga del techo de la planta baja de La Gozadera, como parte de la muestra del Femstival que inauguró las actividades culturales de este espacio.



Fuente: Organizadoras del *Femstival*.

Fotografía 7. La Morada. Un espacio auditorio para asambleas feministas



Fotografía 8: Gracias a los encuentros en La Morada logramos lanzar el primer trapo gigante feminista #SomosUnRostroColectivo en la ciudad de Bogotá.



Fotografía 9. Tener una casa común nos permitió organizar tremendos encuentros entre mujeres, entre feministas y otras luchas por la vida. En la imagen se observa la planta baja llena de mujeres con el puño en alto en el cierre del *Encuentro metropolitano de mujeres que luchan por una vida digna y justa para todas*, realizado del 23 al 25 de noviembre de 2018 en la Universidad Autónoma Metropolitana y La Gozadera.



Fuente: Porque acordamos vivir .

Fotografía 10. La calle es nuestra: tomar la calle, enredar luchas, gozar la vida. En la imagen se ve a las integrantes de La Gozadera rumbo a la marcha del #8M en 2020.



Fuente : Mariana Essa Ra.

Crear la casa

Ambos espacios se alojaron en edificaciones antiguas, que datan de inicios del siglo pasado. En la Ciudad de México encontramos un amplio espacio en este céntrico barrio en el que coexisten actividades comerciales y habitacionales que, en estos últimos años, ha experimentado una subida de precios en la renta y, con ello, ha expulsado a sus antiguos residentes, incluyendo a la propia Gozadera.

Fotografía 11. A la izquierda se aprecia, con lente de ojo de pez, la fachada del antiguo edificio de la cigarrera del Buen Tono, donde se ubicó La Gozadera, en el barrio San Juan de Letrán.

Fotografía 12. A la derecha, la cortina cerrada de La Gozadera con el fotomural “Hay que abortar este sistema heteropatriarcal”, creado colectivamente a propuesta y con la guía de la activista feminista Cerrucha en octubre de 2018



Fuente: Equipa de La Gozadera.



Fuente : Cerrucha.

Fotografía 13. La foto muestra la intervención en el parque San Juan, justo frente a la entrada de La Gozadera, con el mensaje luminoso “No walls”, acto realizado en colaboración con la organización Otros Dreams en Acción el 23 de diciembre de 2017.



Fuente: Equipa de La Gozadera.

La dinámica de la zona se modificó de manera compleja con la apertura de La Gozadera: por un lado, nos enfrentamos a la disputa por una parte del territorio que también era ocupado por otra población; logramos hacernos un espacio en la comunidad y —así lo vivimos—, brindamos beneficios a la comunidad toda, específicamente a las mujeres.

Los inicios fueron desafiantes pero llenos de ímpetu. En estas casas feministas invocamos la vida en sus dimensiones cotidianas: un espacio para estar, para dialogar, para descansar, para jugar, para bailar, para hacer política y construir lo común.

La Morada abrió puertas con una campaña de donaciones para amueblar y hacerse de infraestructura necesaria para dar acogida a las mujeres en sus múltiples y diferentes habitaciones: un espacio para descansar; un espacio para el estar de niñas, niños y niños; uno para trabajar, leer, estudiar; otro para poder disfrutar y conspirar con las aliadas.

Fotografía 14. La pintura de la fachada de La Morada; el inmueble se encuentra en el barrio de Teusaquillo, en Bogotá.



Fotografía 15. La realización solidaria de varios murales en toda la casa La Morada gracias a maravillosos artistas que destinaron días de trabajo solidario.



Fotografía 16. En La Morada construimos una biblioteca feminista



Fotografía 17: En términos de infraestructura también se empezó a trabajar colectivamente en cada espacio. En la foto la construcción del espacio de tarima de La Morada.



Fotografía 18. La Morada contó con un espacio donde las infancias podían jugar, estudiar y divertirse mientras sus cuidadorxs participaban de las actividades.

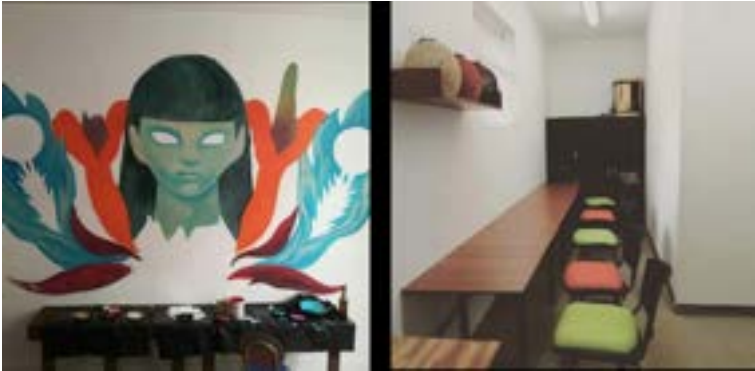
Fotografía 19. La piscina de pelotas para lxs niñxs fue un espacio muy querido.



Fotografía 20. En el patio de La Morada se construyó un biciparqueadero para las compitas que necesitaban espacio para su caballito.



Fotografía 21. En La Morada, paralelo al ejercicio de ilustración y muralismo, algunxs voluntarixs construían muebles. También se creó un espacio de *coworking*.



Fotografía 22. Un espacio para talleres y estudio en La Morada.



Fotografía 23. Al principio, la infraestructura fue muy básica; de a poco y a través de trueques, autoconstrucción, donaciones y pequeñas adquisiciones, el espacio se fue llenando de colores, mobiliario adecuado y propósito. En la imagen se muestra la pinta de la barra frontal de La Gozadera —que fue construida por nuestra amiga Silvia Gabriela— por una colaboradora del espacio y Yolliztli Ruiz, con un diseño de esta también gran amiga, aliada y maravillosa artista visual.



Fuente: Equipa de La Gozadera.

Fotografía 24. Los baños fueron un hito del lugar, pues se remodelaron para ser de uso compartido entre las diversas personas que acudían: mujeres, transmasculinos, mujeres trans y personas no binarias. En la foto se ve la puerta de acceso al sanitario con un esténcil creado por la artista Nath Fuentes.

Fotografía 25. Este espacio se volvió uno aparte dentro de La Gozadera, que se fue llenando de expresiones estéticas, de trazos espontáneos o planeados de sus visitantes. En la imagen se aprecia un dibujo realizado por alguna asistente al espacio en una puerta, con el mensaje “¡Vulva la revolución! y “Lesbianas resistiendo”.



Fuente: Equipo de La Gozadera.

Cotidianidad de creación y resistencia

En La Gozadera se inició una cocina que incluía ingredientes de origen animal. Poco a poco, al ritmo del diálogo y de nuestro sentir, fuimos construyendo una carta con opciones vegetarianas y veganas que plasmó esta intersección de sentido que logramos incorporar gustosamente al proyecto. Esta decisión nos permitió explorar en nuestros gustos para crear una opción de alimentación cotidiana que nos nutrió, nos dio felicidad y un asombroso

redescubrimiento de la potencia del fuego que alimenta y de la fuerza colectiva que hay en la cocina.

El subproyecto del restaurante fue el que más formalización laboral alcanzó en La Gozadera y el que aportó la mayor proporción de sostenibilidad económica a toda nuestra casa, en monto y constancia. Las compañeras que acá colaboraron son profesionales de la cocina; en torno a ellas se conformaron los equipos integrados por colaboradoras menos experimentadas, asalariadas ambas, y por las coordinadoras de la casa, quienes participamos en una rotación de horarios y actividades. Todas tuvimos que estrechar nuestro vínculo con la cocina, con la preparación de los alimentos colectivos, ya fuera sugiriendo la incorporación de un platillo al menú, elaborando a detalle la lista de compras o

Fotografía 26. Uno de los pilares para el autosostén de La Gozadera fue el restaurante. Nuestra cocina se fue construyendo vegetariana y vegana; también fue un motivo para propiciar encuentros, tejernos y brindarnos cuidados, placer, aprendizajes y calor. La imagen muestra una selección de los diferentes platillos que fuimos creando y disfrutando.



Fuente: Equipa de La Gozadera.

metiendo las manos en la masa; en retribución, la cocina de esta casa diariamente nos alimentó nutritiva y gozosamente.

Fotografía 27. Los conciertos fueron una actividad tremendamente gozosa que nos permitió enlazar, a través de la gran pasión que despierta la música, con mujeres talentosas de diferentes latitudes del mundo. En la imagen a blanco y negro se ve a las músicas argentinas Las Ex en concierto.



Fuente: Equipa de La Gozadera.

Fotografía 28. El espacio nos permitió realizar todo tipo de reuniones y así robustecer y extender los lazos de una comunidad en resistencia y creación desde los feminismos. La imagen es una toma general de la presentación del libro de Julia Antivilo, titulado *Entre lo sagrado y lo profano se tejen rebeldías*, en la planta alta de La Gozadera, todas sentadas en el piso sobre colchonetas.



Fuente: Equipa de La Gozadera.

Fotografía 29. Diversos diálogos tuvieron lugar en nuestra casa. En la imagen se observa a participantes en el conversatorio sobre la creciente desaparición de mujeres con la presencia de integrantes de la Red de Madres de Mujeres Desaparecidas o Víctimas de Feminicidio, realizado el 24 de noviembre de 2016 y coorganizado con Ana Tijoux.



Fuente: Pris Miranda.

Fotografía 30. Los diferentes espacios del lugar nos permitieron explorar diversos formatos para las actividades. En la imagen, tomada con lente de ojo de pez, se ve a las personas asistentes a una exhibición-taller realizada durante el *Femstival* en octubre de 2015.



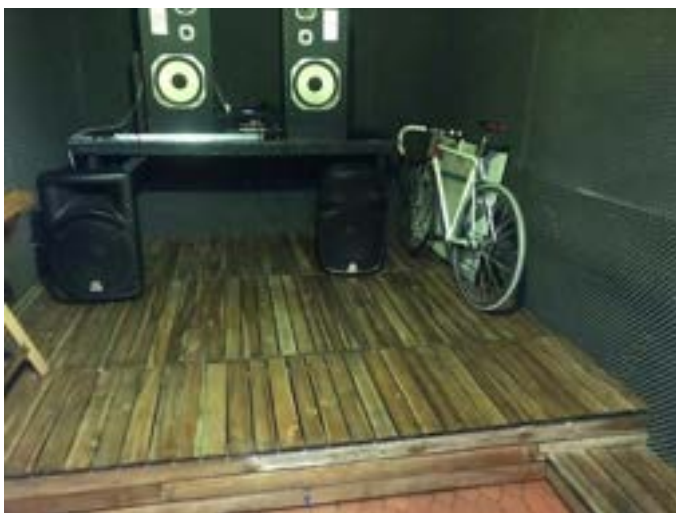
Fuente: Organizadoras del *Femstival*.

Autogestión en clave feminista

Con el paso del tiempo y el crecimiento de nuestros proyectos, cada asunto, por cotidiano, pequeño o específico que pareciera, fue reclamando su lugar en el *hacer de lo personal algo político*, es decir, al politizar nuestra cotidianidad. Nuestras historias no están exentas de conflictos, rupturas, reveses, nudos desde los cuales reflexionar lo andado para esperar el futuro.

Muy al inicio trabajamos con la red de compañeras Autosostén; después ensayamos múltiples mercaditas, bazaras e integrarnos a la red de multitrueque Mixhuca, hasta que logramos una confluencia de apoyo para el sostén de muchas compañeras con el proyecto de tienda ArteSanas Colectiva.

Fotografía 31. En La Morada, después de mucho tiempo, logramos tener una tarima y espacio insonorizado para conciertos, conversatorios y farritas.



Fotografía 32. Tuvo un lugar muy especial al arte de compañeras feministas que con sus creaciones llenaron el espacio de mensajes y colores. En la imagen se aprecia el mural “Akellarre” —que dio vida a la planta baja de La Gozadera— con sus autoras: Azul Luna y Rasureitor, Razul.



Fuente: Equipa de La Gozadera.

Fotografía 33. La Gozadera fue un espacio que nos permitió expresar y cultivar la solidaridad y la empatía que sentimos por diferentes circunstancias que nos entretejen o nos interpelan desde luchas hermanas; tener un espacio para extender a otras personas un techo o escenario fue de las mayores potencias que cosechamos. En la imagen se muestra la organización de víveres en la planta alta de La Gozadera tras los sismos de 2017; lo acopiado fue enviado a la zona del Istmo, en la costa del estado de Oaxaca.



Fuente: Equipa de La Gozadera.

Buscamos el auto y mutuo cuidado, aunque no siempre lo alcanzamos. El ensayo y el error, equivocarnos e insistir, fue la dinámica constante. Ejemplos de ello son la experiencia del huerto interno en La Morada, realizado por estudiantes de Diseño Industrial de una universidad de Bogotá, o el espacio de formación interna en La Gozadera que, frente al cansancio que implica una jornada laboral y la constante rotación de colaboradoras, siempre fue un espacio latente pero no consolidado.

Las compañeras que hicieron parte de la equipa de La Gozadera fueron el corazón del proyecto, una gran red de mujeres que compartieron su talento, tiempo y vitalidad.

Fotografía 34. En 2019 logramos una alianza amorosa entre mujeres para la creación de la tiendita ArteSanas Colectiva, espacio donde mujeres productoras tuvieron un punto de venta de sus múltiples creaciones: textiles, cosmética e higiene, arte, accesorios, dulces, chocolatería, conservas, decoraciones, pinturas y más.



Fuente: ArteSanas Colectiva.

Fotografía 35. En La Morada, gracias a unos estudiantes de una universidad cercana, tuvimos un huerto interno.



Fotografía 36. Llegó la pandemia de Covid 19 y con ella el confinamiento que trajo nuevas estrategias de sostenimiento, como la huerta en el patio de La Morada.



Fotografía 37. En la imagen de la izquierda se muestra a algunas integrantes de la equipa en septiembre de 2020: Ángela, Pacha, Anjie, Diana, Mar y Libertad.

Fotografía 38. En la imagen de la derecha se ve a parte de la equipa en 2017: Silvia, Ashley, Libertad, Pacha, Diana, Berenice y Dafne.



Fuente: Equipa de La Gozadera.

Fotografía 39. Finalmente, ninguna estrategia funcionó para sostener La Morada e impedir que el dueño nos pidiera la casa en enero de 2021.



Fotografía 40: Aunque cerramos las puertas del espacio físico, nada podrá borrar las vivencias que cada una experimentó en la que fue nuestra Morada, nuestro nido, nuestra casa.



Fotografía 41. Tras meses cerradas por pandemia, decidimos entregar el local en la Ciudad de México, sin saber que meses después emprenderíamos la mudanza a la ciudad de Xalapa para reiniciar el gozo feminista. En la foto se ve el camión rojo que trasladó las cosas a la nueva sede en el estado de Veracruz, el cielo intensamente azul ocupa la mitad superior de la imagen.



Fuente: Pacha's wam.

La no posesión de un espacio físico fue una condición que se presentó insalvable para nuestros proyectos frente a las medidas para contener la pandemia de 2020, motivo por el que tuvimos que cerrarlos. En esta parte de nuestra historia toca escribir y, acompañándonos, lo estamos practicando como sanación ante la pérdida de proyectos de vida en torno a cada casa feminista.

En estos ensayos de nueva cotidianidad la creación artística abrazó el activismo feminista, embelleciendo la toma de conciencia, la resistencia y la apuesta por la transformación. El espacio se colmó de infinitud de imágenes coloridas e inéditas, de lírica fascinante y crítica, de obras escénicas transgresoras y reflexivas, además de un sinfín de expresiones de arteivismo feminista que multiplicó nuestras posibilidades de existencia. Por ahora toca escribir como forma de resguardar nuestra experiencia y memoria para poder compartirla y atesorarla; recuperar nuestra vivencia, circularla con otras compañeras que quieran crear espacios similares, documentar nuestras prácticas y hacernos parte de la historia.



Fuente: grafiti de Laura Liz en la Av. Oquendo, Cochabamba, Bolivia, foto tomada en junio de 2022. Autora de la foto: Denisse Rebeca Gómez Ramírez.

Rescatar la autoorganización comunitaria ante la violencia contra las mujeres

Xóchitl Guerrero Pallares¹

Mariela Cruz Velázquez²

y Alexis Jovan Aguilera Guillén³

Introducción

Los feminicidios de Luz Raquel Padilla y Debanhi Escobar⁴ durante 2022 se suman a los de miles de jóvenes en México que estremecen e indignan, tanto por la violencia con la que

¹ Egresada de la maestría en Estudios Latinoamericanos, unam. Correo: jade8azul@gmail.com.

² Egresada de la licenciatura en Antropología, ua m-I. Correo: mariiss17ui@gmail.com.

³ Egresado de la maestría en Sociología, uam-A. Correo: alexis.jovan.aguilera@gmail.com.

⁴ Luz Raquel Padilla fue una madre de 35 años de edad que fue quemada viva por unos vecinos en Zapopan, Jalisco. El trágico evento ocurrió a pesar de que, meses antes, ella había denunciado a sus agresores ante las autoridades locales por amenazas. Véase <<https://elpais.com/mexico/2022-07-20/el-feminicidio-de-luz-raquel-padilla-en-jalisco-quemada-viva-por-un-conflito-vecinal-y-una-agonia-de-tres-dias.html>>. Debanhi Escobar, por su parte, fue una joven de 18 años de edad que fue reportada como desaparecida por sus familiares, luego de haber sido vista por última vez en una carretera del estado de Nuevo León, México. Dos semanas después, su cuerpo fue encontrado sin vida dentro de las instalaciones de un motel sobre la misma carretera, con evidentes signos de violencia. Véase en: <<https://elpais.com/mexico/2022-10-08/el-horror-del-caso-debanhi-del-fracaso-de-la-fiscalia-a-la-falta-de-detenedos.html>>.

les fue arrebatada la vida como por la actitud indolente y fallida de las autoridades encargadas de la seguridad pública y la impartición de justicia. Con un número cada vez más creciente de feminicidios en el país, donde en 2021 fueron asesinadas 3,462 mujeres, lo que en promedio significó 10 asesinatos diarios y un incremento de 7.1% con respecto al año anterior (El País, 31 de diciembre de 2021), resulta impostergable la discusión de propuestas efectivas para la prevención de la violencia y del feminicidio que acompañen reflexivamente las movilizaciones masivas desplegadas por miles de mujeres, en las que las más jóvenes han constituido su mayor fuerza.

En el presente ensayo nos preguntamos: dada la ineffectividad que han evidenciado las respuestas gubernamentales ante la creciente ola de violencia, en general, y contra las mujeres, en particular, ¿qué alternativas se están generando desde los sectores subalternos para enfrentar la problemática de la inseguridad?, ¿cuáles han sido sus contextos de surgimiento, formas de expresión e impactos concretos? El objetivo del presente ensayo es reflexionar sobre la posibilidad de rescatar elementos de las experiencias de los sistemas de justicia comunitaria (sjc) de pueblos del estado de Guerrero, en México, para prevenir y atender la violencia contra las mujeres en otros contextos a través de procesos de autoorganización social.

En primera instancia, situaremos, a través de gruesas pinceladas, elementos históricos que nos permitan entender el origen de las policías comunitarias e identificar los elementos organizativos que componen los sistemas de justicia comunitaria. Para llegar, finalmente, a hacer un análisis sobre los procedimientos y aspectos organizativos que pueden contribuir a la disminución de la violencia contra las mujeres y la impartición de una justicia efectiva para las víctimas y las comunidades en su conjunto.

Surgimiento y funcionamiento de los sistemas de seguridad y justicia comunitaria

La autoorganización es una forma ancestral utilizada por los pueblos mesoamericanos para afrontar sus diversas necesidades y problemáticas diarias; en cuestión de seguridad y justicia, poseen una larga tradición para dirimir los conflictos y problemas que se presentan en sus comunidades. La seguridad comunitaria tiene antecedentes desde la época precolombina (Lima, 2015), que han sobrevivido en un proceso complejo de reminiscencias y adaptación de las formas tradicionales de gobierno de los pueblos indígenas a las cambiantes circunstancias derivadas de los diferentes procesos de nuestra historia, desde la Colonia e Independencia, pasando por la República y la Revolución, hasta llegar a la actualidad (Gaussens, 2020).

Tras el periodo revolucionario, los autogobiernos y sistemas normativos consuetudinarios indígenas perviven bajo una permanente presión por el proceso de mestizaje y aculturación, derivado tanto de la política indigenista, paternalista y clientelar del Estado (López en Gasparello y Quintana, 2009) como de la modernización, urbanización y desarrollo capitalista que experimentó México a lo largo del siglo xx. Al resquebrajarse el régimen posrevolucionario, entre las décadas de los sesenta y setenta, en las zonas rurales se conformaron organizaciones indígenas y campesinas que buscaban escapar del control estatal y defender sus derechos e, incluso, formaron guerrillas que se enfrentaron directamente con el Estado.

En un nuevo periodo marcado por la crisis económica y la reconfiguración del Estado en el contexto del viraje neoliberal, a inicios de los ochenta, las comunidades indígenas y campesinas renovaron y revitalizaron las formas ancestrales de los pueblos para ejercer su autodeterminación en un proceso de adaptación y tensiones con el Estado; emergiendo nuevos fenómenos organizativos que darían paso al surgimiento de las Policías Comunitarias

a mediados de la década de 1990. Posteriormente, a partir de la “guerra al narcotráfico” iniciada en 2007, cuando los índices delictivos se exacerbaban rebasando a las instituciones del Estado, surgieron diversos procesos populares y ciudadanos para proteger a sus comunidades ante la creciente ola de criminalidad que ha venido asolando al territorio nacional.

En México existen diversas experiencias de autogobierno comunitario e implementación de la seguridad y justicia, como los topiles y policías de bastón, las guardias indígenas en el norte, centro y sureste del país (Sierra en Valladares, 2014), hasta procesos más recientemente estructurados, como las Juntas zapatas de Buen Gobierno en Chiapas o las Policías Comunitarias y Ciudadanas en Guerrero. Aunque sería importante rescatar lecciones y aprender de todos esos procesos, quienes escribimos este ensayo retomaremos específicamente las experiencias de las Policías Comunitarias y Ciudadanas en Guerrero.

En 1995 se formaron los primeros grupos de comunitarios, designados en asamblea, encargados de realizar rondines para resguardar los caminos y poblados; nacieron como respuesta espontánea para defenderse de los grupos delictivos que operaban en la región de La Montaña y Costa Chica de Guerrero. A partir de 1998, al ver que los delincuentes que atrapaban eran liberados por las corruptas instituciones ministeriales, se conformaron los primeros órganos para impartir justicia según sus sistemas normativos tradicionales, bajo una óptica no punitiva, sino de reconciliación y cohesión comunitaria (Horta y Aburto, 2016). Estos sistemas comunitarios han mostrado una gran eficacia para combatir la criminalidad, logrando una reducción drástica de los índices delictivos en los municipios donde operan; están basados en los principios de “investigar antes que procesar, conciliar antes que dictar sentencia, reeducar antes que castigar, no hacer distinción [...] e impartir una justicia pronta y expedita”, con lo que se ha logrado una “justicia pública y colectiva”, legitimada y controlada por las comunidades, ya sea a través de sus autoridades

Fot ogra fí a 1. Ofici o del Consejo de Seguridad y Justicia Indígena
pcp. Temalacatzingo, Guerrero



fuelle: Acervo de la crs j-pcp (2 de diciembre de 2012).

electas o de las asambleas generales, las que resuelven en casos graves (Gasparello y Quintana, 2009: 62).

A partir de la implementación de estos mecanismos comunitarios de impartición de justicia, quienes son detenidos por la Policía Comunitaria ya no son llevados a las instituciones gubernamentales, sino que comienzan un proceso de reeducación impartido por las propias comunidades, basado no en la idea de castigo, sino en la de rehabilitación y reintegración de las personas, a quienes ya no se considera como delincuentes que perpetraron un crimen, sino como vecinas de la comunidad que cometieron una falta o error, por el cual ya no deben pagar con multas sino con trabajo social, mismo que es llevado a cabo rotativamente en diversas comunidades por la persona retenida para resarcir el daño causado; tras esto, si muestra un buen comportamiento,

es liberado bajo resguardo de su familia y vigilancia de toda la comunidad.

Sistemas de justicia comunitarios como alternativas para las mujeres ante la violencia

El análisis de los sistemas de seguridad y justicia comunitarios (sscj) como un modelo para la prevención de la violencia contra las mujeres y el feminicidio en otras regiones, necesita partir, al menos, en dos sentidos: en primera instancia, valorar cómo y en qué medida los sjc han impactado en la problemática central de este ensayo dentro de sus propios territorios y, en segundo lugar, ¿qué elementos se pueden rescatar de las policías comunitarias para su aplicación en otros espacios y qué adaptaciones tendrían que realizarse?

Llama la atención que, en medio del crecimiento exponencial de feminicidios y dado que las policías comunitarias han motivado varias investigaciones académicas y periodísticas como un referente de justicia directa aplicada por las propias comunidades, hasta el momento en México no existen estudios sistemáticos sobre cómo los modelos de sistema de justicia comunitaria (ssjc) impactan en la atención particular de la violencia contra las mujeres y del feminicidio.

A pesar de la carencia de estas fuentes de investigación, sí podemos observar elementos adyacentes que nos permiten analizar el tema, tales como:

- a. Partimos de la hipótesis de que los ssjc en Guerrero contribuyen a reducir los feminicidios al interior de sus territorios, en comparación con el resto del país, como resultado de su intervención de seguridad comunitaria en general. En las estadísticas nacionales nos percatamos de que en Guerrero, a pesar de ser un estado con una larga

trayectoria de violencia criminal y estatal,⁵ el número de feminicidios⁶ no se equipara con el de otros estados, como el Estado de México, Veracruz o Nuevo León, que cuentan, simultáneamente, con altos índices de violencia general y de asesinatos de mujeres.

- b. Otro impacto positivo es la incipiente, pero significativa, incorporación de mujeres a las estructuras de las policías comunitarias; habiendo sido el caso más visible el de Nestora Salgado, ex dirigente de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (cra-cpc), y, actualmente, el de la Coordinadora Regional de Seguridad y Justicia-Policía Ciudadana y Popular (crsj-pcp), ya que de las y los cuatro dirigentes del Consejo de Gobierno Seguridad y Justicia Indígena (cgsj), dos son mujeres jóvenes y nahuas, Citlaly Pérez y Yoltsin Zeferino. Estas experiencias abren una grieta dentro del régimen gerontocrático masculino de los gobiernos tradicionales, como los llama Pierre Gaussen, quien observa un “proceso de feminización y rejuvenecimiento” (2020: 267) en estos sistemas a partir del contexto de emigración. La participación de liderazgo de estas tres figuras dentro de procesos organizativos trascendentales para su comunidad les permite

⁵ Pierre Gaussen, en su libro *El nuevo Plan de Ayutla. Génesis de las autodefensas guerrerenses (1998-2013)*, plantea el origen de las policías comunitarias en Guerrero como respuesta organizada de las comunidades ante la presencia de las fuerzas armadas (FFAA.) y grupos paramilitares durante la Guerra Sucia, en la década de los setenta, así como ante la inserción del narcotráfico en la zona en las subsecuentes décadas.

⁶ Según el Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (sesnsp), en el año 2021 Guerrero se ubicó en el lugar número 29 en tasa de feminicidios, es decir, 0.93 por cada 100 000 habitantes. Mientras que, en homicidios culposos de mujeres, ocupó el lugar número 14 a nivel nacional. En cuanto a la violencia histórica, según el inegi, Guerrero tuvo sus tasas más altas delictivas entre los años 2014-2018, siendo su pico de 53 875 por cada 100 000 habitantes.

ser un referente para otras mujeres, especialmente, para las generaciones más jóvenes.⁷

- c. Los casos eficaces de reeducación y reintegración a la comunidad de quienes cometen faltas en general, sean de individuos o grupos, como los documentados por Mariela Cruz y Manuel Hernández en su tesis de licenciatura (2020),⁸ dan cuenta de una estructura y procedimientos de justicia⁹ funcionales aplicados por la Policía Ciudadana y Popular (pcp), tanto para la prevención de abusos entre familias por concepciones discriminatorias de género como para la resolución de conflictos en la comunidad en el corto plazo, por ejemplo, la apropiación por particulares de bienes comunales, intentos de violación, agresiones físicas y verbales; entre otras faltas de las que se han ocupado como pcp.

Consideramos que la efectividad de los procedimientos aplicados por las policías comunitarias sólo es posible por la articulación orgánica de tres elementos fundamentales: su organización y procedimientos comunitarios, la responsabilidad que asumen los miembros que son elegidos para formar parte de los ssjc y el consenso social de la comunidad, tanto en la aceptación de estos sistemas comunitarios de justicia y de gobierno como en su participación directa en este proceso, ya que, aunque no ocupen

⁷ Cruz y Hernández narran, en su tesis de licenciatura, la anécdota de una niña de 11 años de edad, quien, al ver las fotos de la marcha conmemorativa del aniversario luctuoso del general Emiliano Zapata (10 de abril de 2013) organizada por la Policía Ciudadana y Popular (pcp), exclamó “¡¡¡Todo esto pasó y yo aquí lavando trastes!!!” (2020: 190).

⁸ Véase Mariela Cruz y Manuel Hernández, *Los caminos de la Autodeterminación: Seguridad y Justicia Comunitaria Totlajtlot nejnemi (La palabra que camina). El caso de la Coordinadora Regional de Seguridad y Justicia - Policía Ciudadana y Popular (CRSJ-PCP) de Temalacatzingo, Guerrero*, tesis de licenciatura en Antropología, México, uam-I, 2020 [en línea]. Disponible en <<http://tesiuami.izt.uam.mx/uam/asp/consultatesis.php?recno=23866&docs=UAMII23866.pdf>>.

⁹ El modelo de justicia de la pcp se basa en los principios de las 3 R: retención, reeducación y reinserción (Cruz y Hernández, 2020).

algún cargo en sus sistemas de gobierno en ese momento, tienen conocimiento de los faltantes, son testigos y, muchas veces, partícipes de los casos que llegan a la fase de reeducación, porque ésta se realiza dentro de los espacios comunes y la reintegración inicia con la presentación de la persona reeducada a la comunidad.

El contexto histórico y cultural de Guerrero, particularmente en los municipios donde existen los ssjc, como Temalacatzingo o Ayutla, ha sido fundamental para la conformación de estos sistemas de justicia y de gobierno comunitario: contextos rurales con población indígena y mestiza; con usos y costumbres oficializados, en el caso de Ayutla, como autonomía municipal; con un núcleo ontológico de servicio hacia la comunidad, como la faena, que implica la participación activa de la población organizada en asambleas y en comités de gestión alrededor de las principales actividades de reproducción de esas comunidades, como también en los ámbitos productivo (agricultura), político y religioso (Gaussens, 2020). Esto ha permitido tejer herramientas sociales y organizativas más sólidas para prevenir feminicidios en las zonas donde operan los ssjc en comparación con otros estados del país.

Si analizamos los estados con mayor número de feminicidios en México, por ejemplo el Estado de México, se puede observar que, en general, son contextos con dinámicas sociales más individualizadas, fragmentadas, con limitadas posibilidades de arraigo y gentrifiadas; sobre todo en las grandes urbes donde trabajo, escuela y residencia ocurren en zonas geográficas alejadas entre sí. El Estado de México es uno de los estados que encabeza los índices delictivos a nivel nacional,¹⁰ lo que, junto a la ineficiencia y corrupción de las autoridades, genera mayor desconfianza e inseguridad en la población y hacia las autoridades. En suma, todos estos elementos constituyen un caldo de cultivo para la

¹⁰ Según el Inegi, en 2021 el Estado de México tuvo una tasa de incidencia de 45 501 por cada 100 000 habitantes; sólo por debajo se posicionó la Ciudad de México, con una tasa de 45 386 en el mismo año. Mientras que Nuevo León registró 34 009. En ese mismo año, encabezó la lista nacional en número de feminicidios, con 145 víctimas (*El Economista*, 3 de febrero de 2022).

impunidad de cualquier delito o violencia, incluyendo aquella contra las mujeres.

Si bien la impunidad es comúnmente conocida como la falta de castigo por parte de las instituciones del Estado sobre algún delito, nos parece importante introducir el término *impunidad social* como la falta de corrección, reeducación, sanción o enmienda por parte de la sociedad sobre un agravio o falta hacia sus integrantes. Puede incluir toda omisión e indiferencia de quienes rodean la comisión de un delito, o bien, acciones que aplaudan la agresión, mientras que se ignora a la víctima, se la silencia o denosta. En cualquiera de estos casos, en los hechos, la impunidad social promueve la reproducción de estas violencias.

Por lo anterior, consideramos de suma importancia minar las bases de la impunidad social para avanzar en estrategias que permitan la prevención y atención de cualquier tipo de violencia contra las mujeres, particularmente, contra el feminicidio. En ese sentido, la implementación real de procedimientos comunitarios, como los que se imparten en las comunidades donde funcionan los ssjc, suponen la generación de condiciones para disuadir el ejercicio de la violencia contra las mujeres.

En esta primera reflexión sobre los ssjc como modelos de intervención para atender los graves problemas de violencia contra las mujeres, vamos con la segunda pregunta: ¿se puede implementar un Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria en otras zonas? Consideramos que sí, siempre y cuando se genere una base social organizada y participativa como sustrato fundamental del terreno a sembrar.

No se puede obviar la dinámica distinta de las ciudades, que rompe el tejido comunitario bajo lógicas individualistas a otros contextos, debido a que su efectividad depende, en gran medida, de procesos sociales orgánicos, como lo acabamos de ver. Por lo tanto, se considera necesario generar una base social comunitaria que permita reestructurar los vínculos sociales promoviendo verdaderos trabajos de servicio comunitario autónomo en torno

a las necesidades locales; fomentar la formación de asambleas en las comunidades como espacios de deliberación donde, entre todos y todas, discutan las problemáticas comunes y sus formas de abordaje; se defi nan estrategias de prevención de la violencia y del feminicidio, en las cuales se pueden rescatar acciones coordinadas como los rondines, mediante comités, y realizar un trabajo profundo de reeducación en la comunidad para promover relaciones más equitativas.

Reflexionar sobre cómo podremos rescatar los principios de la reeducación y la reinserción versus la perspectiva punitiva del Estado en comunidades más complejas, lo cual requerirá no sólo delegar dichas tareas exclusivamente a los especialistas, sino que también será necesario involucrar al conjunto de la sociedad en esta titánica tarea.

Reflexión final: bemoles de un proceso vivo

Nos gustaría terminar este trabajo planteando la siguiente interrogante: ¿qué elementos de los ssjc en general se pueden rescatar? Para responder debemos plantear cuáles son los factores que sustentan la eficacia de los Sistemas de Seguridad y Justicia Comunitarios, así como sus alcances y límites. A ese respecto, un elemento central reside en que la misma población que padece los efectos de la criminalidad es la que se organiza para combatirla, con lo cual se evita, en alto grado, la omisión e incluso la colaboración de las instituciones de seguridad con los grupos delincuenciales, lo que ha facilitado su debilitamiento, desarticulación y expulsión de las comunidades organizadas.

Asimismo, al involucrarse las comunidades de una determinada región, se minan las bases que permiten la impunidad social, al tiempo que se inhibe la corrupción de los propios órganos de seguridad y justicia comunitarios, pues la participación de las y los pobladores ejerce un control democrático, desde las bases, a través de métodos asamblearios. Con ello se desplaza a

Fotografía 2. Evento conmemorativo por el 8 de marzo en San Antonio Coyahuacan, Temalacatzingo, Olinalá, Guerrero.



Familia integrante de la pcj. 8 de marzo de 2014.

Foto: Mariela Cruz Velázquez.

las instituciones corruptas y burocráticas, tanto policiales como judiciales, y se implementan mecanismos propios de los pueblos, apegados a los usos y costumbres de sus comunidades, basados en una concepción colectiva, pública, transparente y participativa. Así, al permitir la reapropiación democrática y colectiva de las funciones sociales de seguridad y justicia, a partir de la autoorganización comunitaria, estas experiencias constituyen formas de autodeterminación y gérmenes emancipatorios, en tanto minan las bases sociales que propician la alienación de la seguridad y la justicia públicas por cuerpos extraños, situados aparte y por encima de la sociedad como expresiones fetichizadas del poder concentrado en el Estado.

Ahora bien, también debemos de señalar los límites que caracterizan a estas experiencias de autoorganización comunitaria pues, por sí mismos, estos organismos son incapaces de resolver los problemas estructurales a nivel socioeconómico y político,

que constituyen las bases materiales de la inseguridad, la criminalidad y la violencia; por el contrario, solamente han logrado aminorar de forma importante sus efectos. Asimismo, al surgir y desenvolverse entre los lindes del Estado, estos procesos padecen el constante hostigamiento, la presión e influencia corruptora de las instituciones gubernamentales, lo que en ciertos casos ha causado desgaste, fracturas y cooptación de liderazgos.

Finalmente, en el área particular de género, hasta ahora los ssjc no cuentan con una estrategia específica para atender el problema de violencia contra las mujeres y el feminicidio en sus comunidades, sino que, al parecer, forma parte de la multiplicidad de problemáticas de seguridad en las que intervienen. Sin embargo, las investigaciones y la sistematización de estas experiencias podrían abrir brechas necesarias para desarrollar la forma como estos procesos abordan el tema de la violencia contra las mujeres y el feminicidio, lo que, además, ayudaría a sectores sociales de otras latitudes a atender la problemática en las diferentes regiones de México.

Aprender y rescatar aspectos de los ssjc implica pensar y construir en comunidad un proyecto de largo alcance, transgeneracional, donde la organización sea constante para los cambios profundos y estructurales que se necesitan en aras de prevenir la violencia y el feminicidio y, así, fundamentar las bases de una sociedad que no tenga que llorar por sus hijas desaparecidas, donde las mujeres puedan caminar libres y seguras.

Referencias bibliográficas

Altamirano Juan, “En 2021 hubo en Guerrero 18 víctimas de feminicidio; está en el lugar 29 del país, informa el sesnsp”, *El Sur*, 26 de enero de 2022 [en línea]. Disponible en <<https://suracapulco.mx/impreso/2/en-2021-hubo-en-guerrero-18-victimas-de-feminicidio-esta-en-el-lugar-29-en-el-pais-informa-el-sesnsp/>> [consulta: 18 de agosto de 2022].

- Barragán, Almudena, “México cierra un año negro con más de 3,000 mujeres asesinadas”, *El País*, 31 de diciembre de 2021 [en línea]. Disponible en <<https://elpais.com/mexico/2021-12-31/mexico-cierra-un-ano-negro-con-mas-de-3000-mujeres-asesinadas.html>> [consulta: 16 de agosto de 2022].
- Cruz, Mariela, y Manuel Hernández, *Los caminos de la Autodeterminación: Seguridad y Justicia Comunitaria Totlajtlotl nejnemi (La palabra que camina). El caso de la Coordinadora Regional de Seguridad y Justicia - Policía Ciudadana y Popular (CRSJ-PCP) de Temalacatzingo, Guerrero*, tesis de licenciatura en Antropología, México, unam-I, 2020.
- De Dios, Arturo, “En México hay 50 autodefensas”, *El Universal*, 24 de agosto de 2019 [en línea]. Disponible en <<https://www.eluniversal.com.mx/estados/en-mexico-hay-50-autodefensas-en-seis-estados>> [consulta: 18 de agosto de 2022].
- El Economista*, “¿Cuáles fueron los estados con más feminicidios en México durante 2021?”, 3 de febrero de 2022 [en línea]. Disponible en <<https://www.eleconomista.com.mx/politica/Cuales-fueron-los-estados-con-mas-feminicidios-en-Mexico-durante-2021-20220203-0082.html>> [consulta: 20 de septiembre de 2022].
- Gasparello, Giovanna, y Jaime Quintana, *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*, México, unam, 2009.
- Gaussens, Pierre, *El nuevo Plan de Ayutla. Génesis de las autodefensas guerrerenses (1998-2013)*, México, El Colmex, 2020.
- Guillén, Beatriz, “Los feminicidios en México aumentan un 7.1% en los 5 primeros meses de 2021”, *El País*, 28 de junio de 2021 [en línea]. Disponible en <<https://elpais.com/mexico/2021-06-28/los-feminicidios-en-mexico-aumentan-un-7-1-en-los-cinco-primeros-meses-de-2021.html>> [consulta: 18 de agosto de 2022].
- Horta, Juan, y Sabas Aburto, *CRAC-PC. El origen de la Policía Comunitaria. Montaña y Costa Chica de Guerrero*, México, 2016.
- Inegi, “Tasa de incidencia delictiva por entidad federativa de ocurrencia por cada cien mil habitantes”, 2022 [en línea]. Disponible en <<https://www.inegi.org.mx/temas/incidencia/#Informacion-general>> [consulta: 20 de septiembre de 2022].

- Lima Malvido, María de la Luz, *El control social en el México prehispánico y colonial*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2015.
- López y Rivas, Gilberto, “Por los caminos de la autonomía: Policía Comunitaria en Guerrero”, en Giovanna Gasparello y Jaime Quintana (coords.), *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*, México, uam, 2009, pp. 79-83.
- Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública, “Informe sobre violencia contra las mujeres”, Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana, 31 de julio de 2022 [en línea]. Disponible en <<https://drive.google.com/file/d/1FtC-kojr4gbm-7D6xVZ5gtxvnOPPXb72/view>> [consulta: 20 de septiembre de 2022].
- Sierra Camacho, María Teresa, “Seguridad comunitaria frente a la (in) seguridad pública. Estado y pueblos indígenas en Guerrero”, en Laura Raquel Valladares de la Cruz (coord.), *Nuevas violencias en América Latina. Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*, México, Juan Pablos Editor/uam, 2014.
- Soriano, Rodrigo, y Daniel Alonso, “El horror del ‘caso Debanhi’: del fracaso de la Fiscalía a la falta de detenidos”, *El País*, 8 de octubre de 2022 [en línea]. Disponible en <<https://elpais.com/mexico/2022-10-08/el-horror-del-caso-debanhi-del-fracaso-de-la-fiscalia-a-la-falta-de-detenidos.html>> [consulta: 20 de marzo de 2023].
- Suárez, Karina, “El feminicidio de Luz Raquel Padilla en Jalisco: quemada viva por un conflicto vecinal y una agonía de tres días”, *El País*, 20 de julio de 2022 [en línea]. Disponible en <<https://elpais.com/mexico/2022-07-20/el-feminicidio-de-luz-raquel-padilla-en-jalisco-quemada-viva-por-un-conflicto-vecinal-y-una-agonia-de-tres-dias.html>> [consulta: 20 de marzo de 2023].



Fuente : póster en una calle de Cherán, Michoacán, México, tomada en noviembre de 2021. Autora de la foto Gaya Makaran.

Mujeres p'urhépecha, guardianas de la memoria y del cuerpo-territorio

Fotorreportaje

Malely Linares Sánchez¹

Fogata Kejtsitani Mujeres por la Memoria de Cherán²

A partir del levantamiento del 15 de abril de 2011 en Cherán, Michoacán, es cada vez más evidente el rol protagónico que las mujeres desempeñamos en los avances hacia el derecho a la libre determinación y el autogobierno, por lo que consideramos fundamental la participación de las mujeres más jóvenes para el relevo generacional y el fortalecimiento comunitario.

Mediante la resignificación de las nuevas relaciones sociales y los nuevos roles de género por la defensa de nuestros bosques, abrimos espacios de diálogo para recobrar la memoria. A través

¹ Docente-investigadora, Unidad Académica de Ciencia Política, Universidad Autónoma de Zacatecas.

² La Fogata Kejtsitani; Mujeres por la memoria, está integrada por mujeres de la comunidad y acompañantes externas, quienes investigamos, documentamos, resguardamos, difundimos y resignificamos los valores, usos y costumbres, así como el sentido de las luchas territoriales, rescatando a través de la memoria la genealogía de las mujeres en la comunidad y con ellas la importancia de su quehacer.

de imágenes, representamos la recuperación de la genealogía de las mujeres p'urhépecha como agentes políticos y de transformación social. Si bien es reconocida públicamente la lucha que las mujeres cheraníes encabezamos en 2011, es no solamente necesario, sino urgente, recuperar la historia de nuestras antecesoras en las distintas dimensiones de las que hemos sido partícipes: defensa del territorio (bosques) y bienes comunales, recuperación de los saberes ancestrales (fitoterapia, lengua materna), nuevas relaciones comunitarias (roles) y la incidencia de las mujeres en los espacios políticos. Hemos reflexi nado sobre cada una de ellas mediante las cartografías cuerpo-territorio y la historia oral a través de distintas generaciones de mujeres cuyos rostros plas mamos visualmente.

Esta constelación visual fue posible luego de la realización de los talleres de cartografías cuerpo-territorio que se llevaron a cabo en diferentes periodos temporales durante los seis años de trabajo de campo que contempla esta investigación (2016-2022) a través de la Fogata Kejtsitani: “Memoria Viva”, ahora Fogata Kejtsitani: Mujeres por la Memoria,³ y de los cuales participaron mujeres de la comunidad de diferentes rangos de edad, lo cual posibilitó un diálogo en clave intergeneracional. Decidimos hacer uso de esta metodología debido a que:

En los contextos extractivos, la naturaleza, al igual que los cuerpos de las mujeres, es considerada un territorio que tiene que sacrifi arse para permitir la reproducción del capital, aquella a la cual se puede explotar, violentar, extraer. Mientras lo masculino se relaciona con las actividades económicas de producción basadas en el control y la explotación de la naturaleza, lo femenino es considerado naturaleza sometida y subordinada que tiene que

³ Las y los integrantes de la “Fogata Kejtsitani: Memoria viva” me permitieron ser parte activa de ésta desde 2016. En ella hemos realizado diversas acciones como diálogos comunales, recopilación de relatos sobre el levantamiento que luego se convirtieron en un libro, exposiciones fotogr áfi as físicas y multimedias, ponencias, entre otras acciones encaminadas a la recuperación de la memoria y la visibilización de los usos y costumbres.

sostener la reproducción de la vida aun cuando los ecosistemas son destruidos (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017: 49).

Las fotografías que presentamos son resultado del trabajo investigativo realizado con las mujeres de la Fogata, pero no son el único producto. Durante estos años se ha producido otra serie de piezas comunicativas que dan cuenta de las diferentes formas en que las mujeres nos asumimos y nos posicionamos en la comunidad. Así, se han efectuado desde exposiciones fotográficas a nivel local, nacional e internacional, programas radiales, intervención en espacios comunales con acciones directas, hasta piezas digitales en redes sociales y transmisiones virtuales.

Estas ocho fotografías⁴ se acompañan de la voz de sus protagonistas, que narran sus propios sentires, los aportes que han hecho durante estos años y que han sido fundamentales para la construcción y el fortalecimiento de la autonomía.

Nuestro proyecto ha sido necesario desde que iniciamos, como comunidad, una lucha por la defensa de nuestros bosques y la Madre Tierra 'Nana Echeri', nuestro proyecto se encamina a seguir buscando las maneras de generar reflexiones y acciones que tengan que ver con el cuidado del territorio que habitamos, repensar nuestra relación con nuestra *Nana Echeri*, pero sobre todo con la participación de las mujeres. Nos hacen falta espacios que se dirijan a las mujeres, a su quehacer y a potenciar sus actividades, hacer que nuestra voz suene. Por ello, pensamos que, desde nuestro título, *Uarhi p'urheecha uandakua etsakutarakua jimbo anchikuarhini; kuajpiparini irekuani ka juchari echerini* "Mujeres p'urhépecha haciendo radio; por la defensa de la vida y el territorio", proponemos una alternativa para estos espacios.

⁴ Agradecemos al compañero Dariel Aguilar, quien nos ha apoyado con su trabajo fotográfico y documental en distintas ocasiones y en las diversas iniciativas que hemos emprendido a lo largo de estos años desde la Fogata.

Fot ograf í a 1. Yunué n Torres Ascencio



Yunué n es una joven comunera indígena de Cherán, Michoacán. Su nombre signifi ca Diosa del Agua en lengua p'urhépecha y, para honrarlo, ha sido una comprometida activista por la defensa de su territorio y de los bosques, primero en el Consejo de Jóvenes, posteriormente en la Fogata Kejtsitani Memoria Viva y en Radio Fogata.

Es necesario realizar este proyecto en nuestra comunidad, pues somos mujeres uniéndonos para fortalecernos (Torres, 2022).⁵

⁵ Con la experiencia radiofónica de varias de las integrantes de la Fogata Kejtsitani: Mujeres por la Memoria, y como parte de la difusión del trabajo comunicativo que adelantamos, se realizó una serie radial denominada “Mujeres p'urhépecha haciendo radio; por la defensa de la vida y el territorio”, *Uarhi p'urheecha uandakua etsakutarakua jimbo anchikuarhini; kuajpiparini irekuani ka juchari echerini*. La serie está integrada por 10 programas, cinco en lengua p'urhépecha y cinco en español. En estos programas se recopilan las historias de diversas mujeres dentro de la comunidad. Se cuenta la historia del levantamiento; se narra cómo han vivido las mujeres distintos roles que han ido cambiando, especialmente desde el levantamiento; hablan mujeres sabedoras de la medicina tradicional; se cuenta cómo ha sido el proceso de recuperación de la lengua p'urhépecha, la defensa del bosque y las distintas estrategias que han emprendido para su defensa.

Fotografía 2. Luz Torres



Luz Torres, es ex integrante del Consejo de la Mujer y ha liderado varios proyectos con las mujeres de la comunidad para recuperar la medicina tradicional.

Nosotras estamos trabajando el huerto orgánico, el rescate de la medicina tradicional y también tenemos el cultivo de las plantas, y yo veo que sí se ha avanzado. Hemos, como que un poco, bajado el machismo y también tenemos más libertad de participación de las mujeres en los puestos políticos que se mantienen ahorita. Hemos ganado, yo creo que bastante. Aunque también tuvimos una experiencia bien fea. Íbamos a Xilotepec, aparecieron los licenciados de la medicina, los de la marca de La Roche, y dijeron que nosotras ya no podíamos trabajar la medicina natural porque ya se estaba prohibiendo todo eso, pero nosotras seguimos. Yo pasé de tener miedo a tener que participar para proteger a la juventud, en especial a mis hijas, tenía miedo de que un día no estuvieran mis hijas que estaban en un proceso de señoritas, que es, pues, lo que le llamaba la atención al talamonte o a los delincuentes. También tengo un hijo de 5 años y yo decía que por ellos. No tenía tierras, no tenía árboles, entonces me decían “¿tú para qué luchas si ni tienes tierras?”, y les dije que no, pero sí tengo hijas y me interesa la seguridad de la comunidad también (Torres Tomás, 2020).

Fot ograf í a 3. Teresa Ascencio



Teresa Ascencio es una maestra muy querida dentro de la comunidad, quien además de dedicarse a la recuperación y enseñanza de la lengua p'urhépecha, también es productora radiofónica y locutora bilingüe.

Una manera de cómo se rescató la lengua fue porque anteriormente, cuando yo estuve trabajando en una radiodifusora indigenista que está aquí en Cherán, salíamos a hacer encuestas. Salíamos aquí, en Cherán, y la gente, la mayoría de unos 40 años —pues eso fue hace unos 30 años—, ya no hablaba la lengua. Entonces, les hacíamos las encuestas a los jóvenes entre 18 y 25 años y les preguntábamos si escuchaban la radio. “No, pues no la escuchamos”, “¿por qué?”, decían “¡Ay! Es que esa radio es la radio de los viejitos”. Les digo “¿por qué?”, dicen: “Porque ahí hablan en p'urhépecha, en tarasco, y pues nosotros no entendemos nada. Entonces eso nada más lo oyen los viejitos”. Entonces, decía Ramiro (esposo), “¿cómo hacemos para que a los chicos les guste la música? o por lo menos la lengua, ¿no?” Entonces, él, cuando estuvo acá en Cherán, empezó a tocar música versátil con un grupo. Yo le decía, “¿y por qué no cantan *pirekuas*?”; él decía “¿será?, pero eso no le gusta a nadie”. Le digo, “pues coméntale eso a tus compañeros, puede que sirva”. Entonces él decía que le decían “no, ¿cómo *pirekuas*?! A la gente no le gusta, menos a los chavos, no

les va a gustar”. Ya luego, “y ¿quién quita?” Entonces, bueno, él les insistió y les insistió, y así los demás como que no, no. Entonces, ya en el año 89-90, ellos graban *pirekuas* con aparatos electrónicos en su grupo; entonces, pues sí, ya al poco tiempo veíamos que los chicos andaban con sus grabadoras escuchando a los Micher, pero *pirekuas*. Entonces llegaban ahí a la radio y decían, “quiero que me pongan una *pirekua* que se llama así”, “¿con quién?”, “no, pues con los Micher”. “¡Ah, bueno, sale!” “¿Y por qué te gusta esa *pirekua*?”, dicen, “pues, no es que nosotros no hablamos, pero la *pirekua*, ya investigué, y pues dice esto y esto, ¿no?, y pues como que sí se oye bien”. Y empezaron como que a regresar los chavos. Entonces, ya cuando hacíamos talleres y decíamos “va a haber talleres”, pues sí se acercaban (Ascencio, 2020).

Fotografía 4. Teresa Leco



Doña Teresa Leco, o doña Tere, como más le conocemos aquí en la comunidad, tiene unas manos prodigiosas para la sazón de su comida tradicional (*atápa-kuas*, *churipo*, *korundas*), la que comparte con los habitantes de Cherán.

Antes, la tarea de los hombres era irse al campo, ellos solos cultivando las tierras; las mujeres aquí, haciendo el quehacer todos los días e ir a lavar a un río. Preparabas la comida para esperar

a los niños de la escuela y luego para esperar al marido más tarde. Uno que otro se iba a Estados Unidos y las mujeres se quedaban aquí. Pero todo era así. Nadie discutía lo que le tocaba.

Aunque mi abuelita era panadera, hacía cemitas, se iban a vender a Paracho y comerciaban por fuera. Se vendía mucho el *xhunde* porque la gente lo ocupaba para la cosecha y ahora no hay quién pregunte por eso.

Quiero decirles a las muchachas, pues que le echen ganas a trabajar y a estudiar, que terminen sus estudios, eso es lo mejor que tengan en su vida; profesionistas de lo que sea, preparadas en algo. Yo lo digo porque nosotros ya lo vivimos, ya que, por no tener estudio, estar aquí nomás encerradas o a veces no tener qué comer o qué gastar, se nos hace difícil (Leco, 2021).

Fotografía 6. Genoveva Pedroza Ramírez



Genoveva Pedroza Ramírez es una de las mujeres valientes de nuestra comunidad. Ella, desde el inicio, está en las barricadas en la defensa de nuestro territorio poniendo su cuerpo y fuerza.

Fue y ha sido algo difícil, algo duro como una mujer, porque automáticamente los hombres se fueron a las barricadas, ellos ya estaban cuidando las barricadas y luego se formaron las fogatas donde empezaron a reunirse las señoras a platicar, a empezar a

dialogar acerca de cómo estaban las cosas y yo me seguí quedando en la barricada.

En la barricada estaban siempre los hombres, entonces me decían mis vecinas que yo tenía que estar en la fogata y no en la barricada, y yo les decía que no, “es que yo quiero estar en la barricada”, y ellas me decían “no, pero es que ahí hay puros hombres”; les decía, “pero no importa, yo quiero estar ahí”. Muchas sí lo tomaron a mal porque no era lo que se veía comúnmente, pues ibas a las otras barricadas y veías las figuras de los hombres, pero entonces iban a la barricada de la colonia San Pedro y ahí estaba Geno. Después de tantos hombres, estaba Geno y muchos sí lo veían mal, porque estaba yo ahí, pero no hice caso. Como que no me importó mucho que tal vez no me vieran bien, porque si fuera así tal vez yo me retiraría, diría “como que aquí no encajo” o “como que aquí no me quieren”, pero yo insistí, dije, “es que yo quiero estar aquí. Yo quiero estar aquí porque también ahí era estar pues cuidando las entradas para la comunidad” y, en ese momento, también era cuidar que no saliera madera, entonces dije, “pues no tenemos que dejar que salga madera, además de toda la que se ha estado robando y decomisando. Si ya se la llevaron, pues ya se la llevaron, pero la que todavía tal vez esté adentro, que no salga”. Y así fue mi estancia, me fui quedando y al final, cuando se empezó a organizar más la gente de la comunidad en los barrios y todo. Luego se empezó a decir que se tenía que llevar un orden por fogata y ya después de una forma; pues así se fue dando, y terminé yo haciendo la lista de las guardias de las fogatas en la barricada. Ya hasta los mismos señores me decían, “¿dónde está Geno para poder anotarme?” Y ya yo andaba con mi libretita y anotando la fogata tal, vino fulano, fulano y teníamos pues un rol de horario y al final lo terminé haciendo yo (Pedroza, 2022).

Conocí a los que verdaderamente sabían hacer los gabanes, a los que verdaderamente producían la manzana, huertas tan bonitas de Comachuén, en Sevina. Todo conocí, infinitad de artesanos y artesanías. Somos ricos y rodeados en nuestra región

Fot ograf í a 7. Imelda Campos Sebastián



Doña Melita es una curandera tradicional a quien queremos mucho en la comunidad. Se ha dedicado a sanarnos y a enseñar todo este conocimiento de las plantas medicinales a las mujeres más jóvenes de la comunidad.

p,urhépecha, y qué hermoso es conocer. En cuestión ya de la relación con las gentes adultas, a mí me encantaba, desde chiquita, platicar con los viejitos o con los abuelos. Yo platiqué mucho con los grandes de mi pueblo. Mi abuelita hacía pomaditas, alzaba mollera, hacía algunas medicinas y mi abuelito tenía inmenso conocimiento en la herbolaria y a mí me gustaba ir tras él porque me platicaba: “mira hija, esta hierbita te cura esto; esta otra, esto; te ayuda esto; una quebradura la puedes curar con trementina de pino o encino, tiene que ser calentita para que te solde bien. Él se quebró tres costillas y no necesitó ir al doctor, con trementina quedó. Nomás se amarró un trapito y un tejamanalito; él sabía entablillar muy bien, si la fractura era por esta parte, la acomodaba más o menos, le ponía trementina y lo envolvía con una suavidad, y les decía “a ver cómo le haces, pero no lo muevas”, y así se curaban sin necesidad de yeso. Yo lo practicaba, a veces, con un pollito o con pequeñas torceduras en niños y funciona, y qué potencial tiene la naturaleza, porque demuestra su gran fuerza en la

humanidad. Ya después, fui grande; me casé y ahí donde me casé tocó que eran curanderas. La abuelita de mi esposo era curandera, tenía 104 años; viví dos años con ella; se llamaba Macedonia Guardián, conviví con ella dos años, pero cuánta escuela me enseñó, no sabes... “con esta hierbita vas a curar esto”, porque a mí me gustaba hacerle al cocimiento, igual a mi abuelita, “cóseme esto hija; lávame la manteca para hacer la pomada”; blanca, le decían ellos, que es muy buena para curar calenturas extracciones de fogazos internos, porque el exceso de medicinas te hace que tu cuerpo internamente se sofoque de calorías tóxicas —se puede decir—, entonces, necesitas sacar aquello para que la persona tenga un funcionamiento normal. Entonces aplicábamos con hojas, así nada más lo untábamos en los pies, en la parte del vientre, en el costado y en la cadera y quedaba pues; al poco rato, la persona empezaba a sudar. Y acá, con la abuelita de mi esposo, aprendí a las extracciones más profundas, porque ella las hacía con hojas de tepuza, entonces imagínese. Ella, Macedonia, aprendió de su mamá. Su mamá murió, pues mi suegra la conoció porque vivió con ella, me platicaba que era muy buena curandera. Cuando ella (mi suegra) se casó, nomás le conoció un hijo o dos, pero ella murió de 109 años, entonces le saco la cuenta a esas dos vidas nada más. Ella murió de 109 años, pero hace 40 años, entonces, el conocimiento se fue transmitiendo. El conocimiento de las medicinas es como hereditario, porque se tiene que ir transmitiendo; como que nosotros, que conocemos de eso, sentimos la obligación de transmitírselo a alguien más y yo me he dado cuenta, ahora que doy los talleres, que muchos dicen “yo quiero aprender, a mí sí me gusta”, pero no lo sienten, les hace falta el sentir del curar, de servir, porque, pa’ curar, no te tienes que enojar ni ser ambicioso ni altanero. Sí tienes que utilizar, a veces, palabras un poco duritas pa’ que también el paciente obedezca, porque hay veces que no obedece, entonces hay que hacer eso, pero a la vez con humildad (Campos, 2021).

Fot ografí a 8. Rocelia Rojas Guardián



Rocelia Rojas es parte activa de la Fogata Kejtsitani y trabajó junto a ex integrantes del Consejo de Jóvenes del segundo Gobierno Comunal en diferentes proyectos para la comunidad. Actualmente hace parte de la Colectiva Mujeres por la Memoria de Cherán. Además de ser una gran educadora, se dedica al oficio de la madera, desde cortar, pulir, reconocer las diferentes clases de madera, hasta construir casas.

Aquí, a la mujer como que se le ve ya no solamente como la proveedora o la cuidadora o la procuradora de la familia, ¿no? De la casa, de que esté siempre en el hogar cuidando siempre como que a la familia, sino que ahorita salen a trabajar o también que ya estuvieran representándonos en la forma de gobierno que tenemos, porque anteriormente pues no se daba eso. Pero yo creo que hay mucho que hacer todavía, porque pues sí, sí está ahí la mujer como que representándonos, pero le falta que hable, que comente, que esté al tú por tú con los hombres, que valga también su palabra. Que no solamente se quede así como que en un “lo dije, pero no me hicieron caso” o “no se hizo como yo quería”, sino que lo diga pero que también se haga, que sea efectivo. Entonces, pues sí está bien que nos representen, pero también hace falta eso,

que es la palabra, así funciona y se lleve a cabo (Rojas Guardián, 2022).

La Fogata Ketsitani: Mujeres por la Memoria de Cherán ha realizado otras acciones comunicativas encaminadas al rescate de las memorias, pero también a que éstas se conviertan en estrategias de combate contra la violencia de género, visibilizando el importante papel que las mujeres han tenido en la historia de larga duración para el sostenimiento del *sesi irekani* (bien vivir) de la comunidad, en armonía con las personas, la naturaleza y la cosmovisión p'urhépecha.

Finalmente, es de resaltar que mediante este proyecto comunicativo colectivo se ha fomentado la recuperación de las memorias (territorial, corporal, lingüística) y los saberes ancestrales, acciones todas que fortalecen la defensa territorial, la identidad, la autonomía y, a su vez, han permitido indagar sobre la transformación histórica de los roles de género en la comunidad.

Referencias

- Campos Sebastián, Imelda, entrevista personal, Colectiva Mujeres por la Memoria de Cherán (5 de abril de 2021).
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuni en clave feminista*, Quito, Acción ecológica, 2014.
- Leco, Teresa, entrevista personal, Colectiva Mujeres por la Memoria de Cherán (24 de febrero de 2021).
- Pedroza Ramírez, Genoveva, entrevista personal (17 de abril de 2022).
- Rojas Guardián, Rocelia, entrevista personal (23 de marzo de 2022).
- Torres Ascencio, Yunuén, entrevista personal (2 de marzo de 2022).
- Torres Tomás, Luz, entrevista personal (17 de enero de 2020).



Fuente: ilustración *El mezcal es mi amigo* de Verónica Anaya.

Mi vaso está vacío por séptima
ocasión
el noticiero nocturno anuncia
cuántos muertos nacieron hoy
pero no habla de los hijos
que despiertan llorando de ham-
bre
que tal vez nunca durmieron
que parecían muertos
porque se dejaron de quejar.
De las fl res arrancadas de sus
casas
que ahora adornan mundos
extraños
en donde las desfl ran mil veces
los que confunden el amar.
De las madres llorando
por sus ausencias ahora eternas
sus platos vacíos
sus pechos secos
las luces encendidas
su esperanza que no las deja
descansar.
De que nos obligan a ser invisibles
correr presurosos
con miedo de nosotros mismos.
De la necesidad de una canción
un brazo que grite
por los ríos asesinados y sus sue-
ños de llegar al mar.

Ausencia, mar de indiferencia
promesa de búsqueda eterna
tus pasos,
tus manos,
tu voz,
tus palabras.
Me ahogan los ríos de asfalto
montañas de papel
burocracias inertes
arterias sangrantes de complici-
dad
hilarantes presagios
sellos de muerte.
Intenté atraparte en mis sueños
me derrotó la soledad del can-
sancio
tu imagen en todas partes
suplico por ti lluvia necesaria
¿por qué tardas tanto?

Fernando Cruz Santiago

Epílogo

Mis buenas noches, tus buenos días

Carlos A. Ortega Muñoz

“Inv(c)itación”

Para jugar individual o colectivamente. Al finalizar la lectura, tú, ustedes, podrán proyectar sus propias historias, modificar y adaptar diálogos, ensayar sin importar geografías y calendarios.

MONTAJE. Visualizar un espacio, dos espacios en diferentes latitudes, alejadas en el tiempo y otras temporalidades como escenografía. Dos protagonistas indefinibles para estimular que quien lea se aventure y conciba un *yo* con otra persona, personas que ya no están o le gustaría que fueran:

- a. Quien tú quieras —*ser*— (stq q) y
- b. A quien te imagines (a qti).

El tipo de luz será definido con el espacio y tiempo que ocupen. La utilería, maquillaje y vestuario va acorde a la personalidad de los personajes que se han diseñado en nuestro lugar silencioso: la mente.

Primer Acto. *Despabilamiento*

aq t i: ¡Bueeenos días!

stq q: ¡Buenaas noches!

a qti: (*grita con entusiasmo*) ¡Abre los ojos! ¿Soñaste?

stq q: ¿En lucidez o dormitando?

a qti: Como sea, que aquí los sueños sirven a quienes duermen, siguen mirando hacia dentro o despiertan.

stq q: (*respira*) Bueno, te cuento. De lo que recuerdo y anhelo, de mis emociones y proyecciones íntimas que...

a qti: (*interrumpe con impaciencia*) ¡Te estás tardando!

stq q: Cada quien, a su tiempo en el tiempo, ¿no crees? Regresando al tema (*intervalo de tres segundos*), mi sueño es que los sueños que soñamos o que no habíamos tenido, al escuchar y dialogar de forma individual o colectiva, se entrelacen a los caminos que podríamos querer construir, que se intentaron o que ya estamos organizando desde nuestras geografías como parte de los ecos del tiempo que somos.

Eso me hace reflexionar sobre ¿cómo consolidar *lazos* a las lejanías? Otra pregunta, otra no respuesta. De hecho, ¿te has cuestionado por qué preguntamos?

a qti: (*risas*) En tu pregunta hay muchas respuestas, supongo que no buscamos una respuesta única sino la-s respuesta-s posible-s.

stq q: ¿Para tener más preguntas?

a qti: Y así generar nuestras propias respuestas.

stq q: Interesante. Yo creo que las hacemos para conocer a otros y otras formas de mí (*yo*). Para imaginar, practicar nuestra creatividad. Jugar hasta el punto en que ya no podamos contestar y eso provoque, nos provoque, preguntar más, buscar en otros espacios, caminar.

a qti: ¡Sí, sí! Las preguntas a quienes nos cautivan ayudan para seguir en movimiento y no quedarnos parados ahí nomás porque somos cúmulos abiertos.

stq q: (*divaga*) Cúuumulos. Por cierto, antes de que lo olvide, ¿y tú con qué sueñas?

aq t i: Te lo contaré otro día.

stq q: (*desilusionadamente*) ¿Otro día?

a qti: (*bosteza*) Sí, por ahora voy a dormir. Ya es de noche.

stq q: (*sonríe*) ¡Qué chistoso! Contigo la noche y el día se encuentran. Nos encontramos en el día y la noche.

a qti: Tiempos dispares para personas que se asemejan, pero no son iguales.

Segundo Acto. *Convergencia*

stq q: Oye... el otro día que para ti ya era noche y para mí de día, tus palabras me dejaron pensando sobre algo peculiar.

a qti: Ah, ¿sí? ¿Qué fue?

stq q: El día que ya habías pasado y la noche que apenas yo experimentarí, el pasado y el futuro estaban coincidiendo en un presente. Y es que suelen decirnos que el tiempo pasa, pero somos nosotrxs quienes pasamos a través del tiempo.

aq t i: Es probable que esto se deba a que el *antes* y el *después* defi en la sucesión temporal mediante el movimiento del ser humano.

stq q: (*con exaltación*) ¿De veras? ¡Cuéntame más!

aq ti: El tiempo es una realidad que se ha vivido, se vive o se vivirá, permeado por una subjetividad y esto ocasiona una arbitrariedad selectiva de trozos del tiempo para aprehenderlo, por así decirlo, acaba siendo una parcelación de los instantes vividos.

stq q: ¡Oooh! Ahora entiendo mejor el porqué es que (*hace hincapié en ello con los dedos*) “el tiempo simplemente pasa”. Entonces, deberíamos reflexionar más allá de lo que nos quieren hacer vivir, un *presentismo*, donde el presente se limita a consumir cada instante, ahora, o la extracción de todo lo posible de cada hoy cuya finalidad es la negación y abandono de la convergencia de otras temporalidades como los pasados y posibles futuros.

aq ti: Sin embargo, no podemos negar que el presente mientras sucede se va transformando en un ayer, será pasado y memoria. También se va convirtiendo en un mañana, ese eventual otro día. Un presente otro y la sucesión de presentes son parte del futuro.

stq q: ¡Claro! Por otro lado, si solamente nos fijamos en el pasado y lo retornamos de manera diferente, pero esas maneras diferentes no son diferentes maneras porque nos dejan en sumisión a eso que ya pasó; pareceríamos una copia de infinitud de copias.

aq ti: Y, sin embargo, la incomodidad de la vida que vivimos seguiría, aunque parece que ya no sigue hasta que la encontramos en el día a día. (*con seriedad*) Presente-pasado-futuro nos vinculan en nuestra coexistencia. ¿Tú crees o a veces crees?

stq q: Creo que tú vives en un futuro que *está siendo* desde un pasado transfigurado.

aq ti: Y tú estás en un pasado que no ha pasado del todo porque se sigue dando fuera de tu temporalidad.



Fuente: Failhen (2020).

stq q: Ahora sabemos que podemos comunicarnos desde el pasado al futuro; tu presente, mi futuro.

aqti: Lo mismo desde el futuro al pasado; tu presente, mi pasado.

stq q y aq t i: Nuestro hoy compartido.

stq q: ¿Y qué sigue?

aq t i: Intervenir en el futuro desde el pasado y, tal vez, cambiar el pasado desde el futuro.

stq q: ¿Será posible?

aqti: Con imaginación, tenemos posibilidades.

Tercer Acto. *La-s posibilidad-es*

a qti: En esta ocasión ¿qué le puede decir mi ayer al hoy que estoy viviendo? ¿Se quedó como lo dejé?

stq q: ¿Inamovible? Eso depende...

a qti: ¿De qué depende?

stq q: De quién eres en mi mañana.

aq t i: Yo soy así.

stq q: Si tú eres así, hasta este momento, tu momento, podrías *ser* y *hacer* de otras formas decidiendo con atrevimiento, en otro momento.

aq t i: Es curioso porque desde aquí, mi presente, tu futuro, damos por sentado que éste es el *ahora* que a todxs nos tocará vivir.

stq q: Pero, habíamos acordado que tanto tú como yo, si somos pasado y futuro, estamos en un presente que se comunica.

a qti: Por lo tanto, si seguimos manteniendo la relación, el entrelazamiento desde el hoy a mi ayer, se le puede sugerir qué no hacer para que esto que vivo no siga siendo o sea un mañana de otras maneras. No cambiar el pasado sino causar efectos en él.

stq q: Y entonces, desde el ayer a tu hoy, también puedo incidir para que ese accionar sea de otras maneras o formas otras. La *eternidad* como memoria en el tiempo. Existen posibilidades.

a qti: ¿Cuáles otras habrá entre quienes estaremos en diversas temporalidades?

stq q: Las que quieran, ya les tocará inventar.

a qti: ¿Y si fracasan?

stq q: Abracemos los fracasos existentes, disminuyen las posibilidades de que en la vida se imponga lo totalmente racional o previsible.

a qti: Ahora sí me hiciste reír.

stq q: (*respuesta de indignación*) No fue broma.

a qti: Lo sé, fue por la alegría de saber que tú, yo, otrxs con las generaciones precedentes a pesar de nuestros fracasos, podemos seguir imaginando los horizontes. Tenemos posibilidades.

stq q: ¡Aaaalto! Necesito una pausa.

Cuarto Acto. *Espiral y fracaso*

stq q: Volví. ¿En qué estábamos la última vez que hablamos? ¡Oh, sí! ¡Las posibilidades! Se refiere a aquello que puede llegar a *ser*, existir, suceder, hacer(se) o accionar(se) como los horizontes. ¿O qué piensas?

a qti: Que los horizontes, como metáforas, son más que “un lugar a dirigirse” o “que no van a llegar a *ser*”, nos hablan respecto a las miradas y sus distancias, nos recuerdan por su extensión que son algo inacabados, de una vez y otra vez.

stq q: Tienes razón o bueno, a veces, eso sí, la tienes cuando quien te la otorga dice que la tienes. En este caso (*suelta una carcajada*) yo. Por eso, esta vez, estoy en sintonía contigo, los horizontes como las utopías no acaban de *ser*, como las espirales.

aq t i: ¿Las espirales del caracol?

stq q: Exacto, la estrategia que requiere paciencia: seguir y detenerse, moverse y estancarse, otras veces retroceder y girar para continuar. Sueños, imaginación, creatividad individual y colectiva que están en sus formas de existir como resistencia y lucha por la dignidad en construcción permanente.

a qti: Comprendo, aunque ¿y si mi pasado y tu futuro fracasan en su construcción?

stq q: ¿Qué nos sucederá?

a qti: Sí, me atemoriza la total distopía.

stq q: En los modos y formas de *ser* dominante, el fracaso está asociado con una desilusión, la frustración de no llegar a *ser ni hacer*, de esta manera, no seguimos siendo por querer *ser* lo que nos dicen a partir de qué *hacer*.

a qti: Por ello, si sentimos que hemos fracasado o tenemos la noción de fracaso en los intentos, es porque persistimos en nuestro atrevimiento para no vivir en aburrimiento de lo que hasta ahora ha sido, la rutina, o de lo que esperan “debería-mos *ser*” sin vacilar. Intentemos *ser* de otros modos, *ser* en otros sitios.

stq q: ¿Y si tú y yo dejamos de converger?

a qti: Pues, ponemos en práctica en nuestro presente lo que intercambiamos. Me gustaría suponer que el compartir y la reflexión es en ambas temporalidades, que la incidencia se da en ambas direcciones, como una forma de apoyo mutuo, pero, puede suceder sólo hacia un sitio y eso no sería fatídico. Nuestra convergencia representa algo distinto para cada parte en su futuro o su pasado.

stq q: Además, las interacciones no son desechables. Si dejara de acontecer la continuidad, aún sería posible que se pudieran modificar haceres, formas, modos, vidas completas a partir de este juego que iniciamos pero que ya es un reto para nuestra práctica político-social hacia con quienes compartimos; no somos casos singulares o en aislamiento, con certeza habrá más que dos intentando, no estamos en soledad. En espiral, no sabemos si habrá un *después* para el ser humano, pero el tiempo seguirá girando.

a qti: Seguirías estando sin estar, serías recuerdo.

stq q: ¿Reuerdo? Reuerdo... haber escuchado de alguien hace mucho que, en *las utopías de ayer*, se incubó la realidad de

hoy, así como en las utopías de mañana palparán nuevas realidades.

a qti: Me parece que si tiene vínculo con la realidad en las cotidianidades, será posible ser creada en el futuro, nuestros futuros.

stq q: Bonita incitación para ti que te gusta preguntar por sueños ajenos.

aq t i: (*levantando los hombros y manos*) ¡Que te digo! Me apasionan los sueños no realizados, pero no irrealizables.

stq q: Oye-s... Me alegra coincidir contigo en esta vida vivida. A veces, con tu existencia, eres un *globo* que me permite seguir fl tando en los océanos. (*suspira*) Gracias.

aq t i: (*imaginar a stqq de frente*) Gracias a ti, por ser un *lazo* que amarra a la distancia.

stq q: ¿Nos llegó la hora o la hora ha llegado?

a qti: ¿Contamos de aquí al futuro?

stq q: ¿O si regresas al pasado para volver a empezar?

a qti: Habrá que curiosear.

stq q y aq t i: (*al unísono*) ¿Jugamos?

stq q: Otro día, otra noche. ¿Qué dices?

aq t i: Digo... ¡Buueeenas noches!

stq q: ¡Buenooos días!

Este libro nace del trabajo enraizado en un caminar común de más de diez años, en el que nos consolidamos como un Seminario Colectivo. Llamados por la convicción de que es posible "un mundo donde quepan muchos mundos", las personas que formamos parte de este proyecto nos preguntamos cómo aplicar en nuestro quehacer académico las enseñanzas que los procesos de luchas sociales nos han ofrecido sobre lo común y lo colectivo. Bajo la convicción de que caminando se construyen alternativas, convocamos a la elaboración de trabajos en diferentes formatos que permitieran otras maneras de expresión y de acercamiento a las luchas autónomas y comunitarias. Así, este libro no solo reúne artículos académicos, sino que también incorpora material de campo, testimonios, fotografías, videorreportajes, ensayos visuales, poesía y narrativa. Estos elementos se entrelazan y dialogan con la visualidad de murales, grafitis, ilustraciones y grabados, así como con paisajes sonoros y música original. Uno de nuestros objetivos es dialogar con la imaginación y la creatividad que los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares expresan con sus luchas desde hace tiempo como parte de los horizontes autonómicos que se configuran como una vía de posibilidad emancipatoria. No se trataría, sin embargo, de un horizonte que se vislumbra a lo lejos, utópicamente inalcanzable, sino de caminos que se están haciendo al paso, una y otra vez, es decir de *futuros que están siendo*.



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

