

HORIZONTES EMANCIPATORIOS EN AMÉRICA LATINA

Luchas de pueblos originarios y de sectores
populares frente al Estado-capital

Luz Elena Hernández Maldonado
Héctor Parra García
Donatto Daniel Badillo Cuevas
(coordinadores)



Horizontes emancipatorios en América Latina

Luchas de pueblos originarios
y de sectores populares frente al
Estado-capital

Luz Elena Hernández Maldonado

Héctor Parra García

Donatto Daniel Badillo Cuevas

(coordinadores)

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

Nombres: Hernández Maldonado, Luz Elena, editor. | Parra García, Héctor, editor. | Badillo Cuevas, Donatto Daniel, editor.

Título: *Horizontes emancipatorios en América Latina: luchas de pueblos originarios y de sectores populares frente al Estado-capital* / Luz Elena Hernández Maldonado, Héctor Parra García, Donatto Daniel Badillo Cuevas (coordinadores).

Descripción: Primera edición. | México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe: Bajo Tierra Ediciones, 2022.

Identificadores: LIBRUNAM 2174415 | ISBN UNAM 978-607-30-7027-0 | ISBN Bajo Tierra 978-607-99849-3-9

Temas: Indios -- América Latina -- Relaciones gubernamentales. | Indios -- América Latina -- Política y gobierno. | Autonomía y movimientos independentistas. | Movimientos sociales -- América Latina. | América Latina -- Relaciones étnicas.

Clasificación: LCC F2230.1.G68.H67 2022 | DDC 323.1198—dc23

322 pp: 21.5 cm x 14 cm - Incluye referencias bibliográficas

Corrección de estilo: Bajo Tierra Ediciones

Ilustración de portada: Mural comunitario en la casa del comisario ejidal en Amilcingo, Morelos, realizado por lxs compañerxs: Mitzi Jan, Lilith, Brenda, Daniel (Rana), Dylan, Adriel, Liz, Matías, Víctor e Ixeno en febrero de 2022. Autor de la foto: Carlos Ortega Muñoz.

Diseño de portada: María Fernanda Arnaut

Diseño de interiores: Bajo Tierra Ediciones

Cuidado de la edición: Bajo Tierra Ediciones

Primera edición: 30 de noviembre de 2022

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.

ISBN UNAM 978-607-30-7027-0

ISBN Bajo Tierra A. C. 978-607-99849-3-9

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 (PAPIT) 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



Horizontes emancipatorios en América Latina

Luchas de pueblos originarios
y de sectores populares frente al
Estado-capital

Luz Elena Hernández Maldonado

Héctor Parra García

Donatto Daniel Badillo Cuevas

(coordinadores)



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
BAJO TIERRA EDICIONES
México, 2022

Índice

A modo de presentación 9

Prólogo

Gaya Makaran 13

Introducción. Horizontes emancipatorios anticapitalistas, contraestatales y autonómicos

Luz Elena Hernández, Héctor Parra y Donatto Daniel Badillo 17

Parte I. Emancipaciones sociales a debate

Emancipación hoy: debate crítico de un concepto

Anne Kaspar e Imanol García 33

La espiritualidad como fuerza de emancipación desde las mujeres indígenas

Sylvia Marcos 57

(Re)pensar la emancipación social desde la metáfora del héroe colectivo en *El Eternauta* de Héctor G. Oestherheld

Carlos A. Ortega Muñoz 75

Parte II. Luchas anticapitalistas, comunitarias y contraestatales

Del Estado-nación a “naciones sin Estado”: la propuesta kurda de naciones democráticas para América Latina

Cynthia B. Salazar Nieves 101

Procesos de reconstitución comunitaria en México y los Andes en el siglo XXI	
<i>Fabiola Escárzaga</i>	129
Los protocolos autonómicos: largo caminar hacia la libre determinación de los pueblos originarios de Abya Yala	
<i>Bianca Bachelot</i>	161
Entre las cenizas. Resistencias y rasgos anticapitalistas latentes en Bolivia entre 2006 y 2019	
<i>Geidy Morfa Hernández</i>	189
 Parte III. Experiencias de resistencia a partir de la reproducción de lo común	
 <i>Ayllu</i>. Reciprocidad y Vivir Bien. Repensar la otra economía desde las praxis indígenas de Bolivia	
<i>Norihisa Arai</i>	223
Cuidados y esperas en la pandemia. Agenciamientos migrantes frente a la inmovilidad fronteriza	
<i>Héctor Parra García</i>	247
El proyecto de la Alianza Maya por las Abejas Kaabnáló'on como proceso de emancipación en la península de Yucatán	
<i>Luz Elena Hernández y Elena Pérez</i>	273
Con la tierra en los sentidos: micropolítica comunitaria ante el extractivismo ampliado	
<i>Donatto Daniel Badillo</i>	299

A modo de presentación

Bajo Tierra Ediciones

Horizontes emancipatorios en América Latina. Luchas de pueblos originarios y de sectores populares frente al Estado-capital es un libro que presenta una discusión polifónica, que para Bajo Tierra Ediciones constituye la posibilidad de insistir en la construcción de sentidos comunes que se cruzan entre sí. El espacio de discusión que desde la editorial construimos es parte de esa insistencia por pensar horizontes emancipatorios plurales, que reconocen los esfuerzos de reflexión que se gestan desde experiencias concretas y que, en todo caso, el desarrollo de posturas epistémicas, teóricas y analíticas que pone en el centro la posibilidad de discutir sobre los cambios sociales, es una construcción colectiva, abierta y en movimiento.

Si bien la idea de la emancipación es un horizonte que se acompaña de deseos, necesidades y el reconocimiento de un contexto complejo que exige cambios radicales, consideramos que éste es un proceso en el que constantemente se involucran interpretaciones comunes, que nos permiten un *hacer* desde la colectividad.

Para nuestra editorial esto es vital, porque pone a debate reflexiones críticas que abonan a la construcción de horizontes comunes, que a la vez amplían los conceptos y las epistemologías desde los espacios que visibilizan las luchas populares y desde abajo.

Este libro se gesta desde esos lugares comunes, en el marco de un seminario continuado que construye reflexiones críticas acerca del modelo estatal latinoamericano y su ardid frente a la diversidad de los pueblos. Pasa por reconocer el espacio de discusión que entreteje ideas innovadoras e intergeneracionales siendo sus referentes las luchas antisistémicas.

Los ensayos incluidos en este volumen tienen el gran mérito de reflexionar sobre experiencias contemporáneas y luchas vigentes. Así, el libro es también un referente para aquellas personas que se preocupan por el avance de proyectos extractivos concretos, y por las actuales arremetidas estatales hacia los movimientos sociales: megaproyectos, criminalización a las luchas, turistificación, populismo progresista, son todos temas que la lectora podrá explorar y que, ojalá, le ayuden a echar luz sobre sus propias preocupaciones e intereses.

Asimismo, el libro se adentra en las experiencias de resistencia que persisten y se renuevan en todo nuestro continente. Experiencias mediante las cuales las comunidades no sólo se oponen al individualismo capitalista, sino que practican alternativas para hacer posible la vida en común. Con múltiples puntos de quiebre que agrietan el sistema dominante, desde el *ayllu* hasta las caravanas migrantes, el libro demuestra cómo los pueblos recomponen de forma autónoma sus redes y desafían las estructuras clásicas de la política a través de mecanismos propios.

Horizontes emancipatorios en América Latina reúne ensayos de doctorantes y académicos activistas, cuya producción intelectual explora los embates que el Estado-capital impone a la vida común. Presentando sus propias investigaciones en curso, cada contribución provee estrategias para pensar fuera de esta lógica que constantemente se nos presenta como la única posible y

cuyas consecuencias, sabemos, son tan devastadoras que ponen en riesgo la vida en su conjunto.

Pensar la idea de emancipación hoy nos implica una voluntad política desafiante, pues el contexto de violencias sistemáticas se complejiza en medio de un inminente mundo devastado. Por ello, disponer de cuestionamientos que habiliten formas emancipatorias no totalizantes, sino más bien diversas y populares, abona a *pensar la teoría como un momento de la lucha* que se teje desde, para y por las emancipaciones creativas y diversas que están sucediendo al calor de la crisis de la vida. Ésa es una apuesta para Bajo Tierra, visibilizar y abrir los debates que se mueven desde las posibilidades emancipatorias, y en ese sentido celebramos esta publicación, porque apuesta por seguir produciendo discusiones desde esos lugares críticos y diversos.

Diciembre de 2022

Vida, Libertad, Autonomía, Interdependencia, Autogestión

Prólogo

Pensar la emancipación social en los tiempos actuales, en medio de la pandemia mundial, en la que el virus sólo forma parte de un escenario sistémico del despojo, la depredación y la enajenación humana, en pleno siglo XXI, cuando nadie parece creer ya en los grandes mitos movilizadores de siglos pasados, puede antojarse una tarea desquiciada. Sin embargo, paradójicamente, al mismo tiempo resulta ser el momento más necesario y urgente para pensarla y ponerla a caminar en todo su abanico de pluralidades.

El libro que lxs lectorxs tienen en sus manos o pantallas es una pequeña muestra de las inquietudes teóricas y militantes que hemos estado compartiendo en el marco de un proyecto colectivo de investigación “Autonomía vs. hegemonía. Estado y emancipación social en América Latina, aportes de los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares” (PAPIIT IN 300320)” del cual soy coordinadora. Sin embargo, ni el colectivo que se reúne alrededor de ciertas inquietudes comunes ni el debate que llevamos se limitan sólo al mencionado proyecto. En realidad, esta aventura colectiva lleva por lo menos nueve años, desde su nacimiento en una de las asignaturas del posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, cuando unxs cuantxs decidimos

quedarnos después de las clases y seguir a pesar de su término, llevadxs por el placer de compartir, discutir, debatir. Esta iniciativa autónoma y autoconvocada empezó a desarrollarse y ampliarse cada vez más, llegaba más gente, se iba gente, volvía gente... Así, el grupo, en un constante movimiento, se convirtió en un proyecto oficialmente reconocido por la UNAM y, a lo largo de los años, pasó por diferentes etapas y enfoques teóricos, en las que el Estado latinoamericano, los pueblos llamados indígenas y los sectores populares han sido los temas claves.

La evolución de nuestros debates, basados en un *aphtapi*¹ de lecturas, experiencias y reflexiones, nos llevó, a pesar de las sanas diferencias y pluralidades personales, a coincidir en preocupaciones comunes; así, la emancipación y la autonomía sociales se posicionaron como elementos claves de referencia y, en consecuencia, nos obligaron a adoptar una perspectiva de crítica y/o confrontación con los ejes de dominación representados por el Estado, el capital, el patriarcado y el colonialismo. El marco teórico que adoptamos como plataforma común de diálogo y punto de partida para nuestros análisis corresponde a una amplia tradición del pensamiento sociopolítico libertario que reúne los planteamientos del socialismo antiautoritario y el marxismo no dogmático, así como los aportes de la crítica anticolonial, feminista y comunitarista/comunalista.

Sin pretensión de formar escuelas, aceptamos nuestra irremediable pluralidad y establecimos diálogos con invitadxs externos, tanto académicos como organizaciones sociales, que tomaron cuerpo en nuestros Coloquios anuales; éstos se realizaron en las instalaciones del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la UNAM. Desde el inicio, nos pensamos mucho más allá de un simple círculo de lectura, puesto que el compromiso social de cada unx y la militancia de muchxs nos llevó a acompañar y a aprender de los procesos de lucha concretos. Así, nuestro colectivo se fue fortaleciendo con las experiencias de

¹ *Aphtapi* es una celebración colectiva aymara (Bolivia) en la que se comparten alimentos que cada persona trae para aportar a la mesa común.

las organizaciones y los territorios, donde el compartir, el trabajo concreto en común, el tequio, la fiesta y la asamblea, como en el caso de Amilcingo en Morelos, nos trastocaron como grupo y ampliaron nuestros propios horizontes de emancipación.

A lo largo de estos años y bajo diferentes proyectos publicamos otros libros colectivos, entre los que podemos destacar *¿Estado nación o Estado plural? Pueblos indígenas y el Estado en América Latina* (2017), *¿Más allá del Estado? Comunidad, autonomía y resistencia indígena en México y América Latina* (2019) y *Vuelta a la autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina* (2019); además de recoger varios trabajos de lxs miembrxs del grupo, testimonios de las organizaciones y textos de intelectuales invitadxs, éstos constituyen una prueba de nuestra propia evolución intelectual y militante en este tiempo. El presente tomo sigue este camino, ofreciendo acercamientos a la temática de las emancipaciones, las autonomías y resistencias cotidianas, acercamientos individuales, pero surgidos en el marco del diálogo colectivo. Además, profundizando la capacidad de autogestión del grupo, la coordinación del libro, desde el inicio hasta el final, fue llevada a cabo por miembrxs del proyecto que se habían incorporado a él como estudiantes en diferentes momentos de su fluir.

De ahí, el presente libro es una invitación a ubicarnos en el debate actual latinoamericano sobre el Estado y diversas emancipaciones posibles, presente tanto en la academia como, sobre todo, en las luchas y procesos desde abajo. Frente a los planteamientos que posicionan a las luchas indígenas y populares en el campo de la disputa por el Estado, sin importar su condición unitaria o plural, las investigaciones aquí presentadas indagan, en cambio, por el camino “autonómico”, dirigido más allá y en contra del Estado, como una vía posible de emancipación social. Este abandono de la perspectiva estadocéntrica y la apuesta por la comunidad y la reproducción de la vida en común sobre el principio de la autonomía política, económica y cultural con sus horizontes antipatriarcales, antiestatales, antipatriarcales y descolonizadores se

inscribe en una larga historia de luchas y resistencias de los sectores subalternos en América Latina y entra en diálogo con la crítica socialista, especialmente desde sus corrientes libertarias y comunitaristas, que intentamos retomar sin dogmas ni ortodoxias.

Pensar y encaminar la emancipación hoy, igual que pensar y poner en marcha la autonomía, parece un reto urgente frente a la crisis sistémica multidimensional que estamos viviendo. Darnos cuenta de la pluralidad de caminos que nos llevan hacia un horizonte común es abrirnos a ver las diferentes experiencias de lucha y de resistencia, con sus diferentes dimensiones desde la cotidianidad, lxs cuerpoxs, los cuidados, el arte y la espiritualidad. Nuestro esfuerzo colectivo por seguir preguntando continúa. Que sean las siguientes páginas tan sólo un cachito de este camino serpenteante que todavía queremos recorrer.

Gaya Makaran

CIALC-UNAM

Ciudad Universitaria a 28 de abril de 2021

Introducción. Horizontes emancipatorios anticapitalistas, contraestatales y autonómicos

Luz Elena Hernández

Héctor Parra

Donatto Daniel Badillo¹

El libro que tiene en sus manos es resultado de un esfuerzo colectivo emanado de una serie de reflexiones construidas a partir del Proyecto PAPIIT “Autonomía vs. Hegemonía, Estado y emancipación social en América Latina, aportes desde los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares”. Este proyecto lo conformamos estudiantes de posgrado e investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México y de otras universidades públicas, como la Universidad Autónoma Metropolitana. Asimismo, es integrado por distintos colectivos y organizaciones populares y de pueblos originarios que nos acompañan desde hace ya algunos años.

En este proyecto se retoman y desarrollan las líneas de investigación planteadas en dos proyectos anteriores, las cuales han sido alimentadas por un diálogo interdisciplinario latinoamericanista sostenido durante varios años de investigación colectiva

¹ Esta introducción fue revisada, consensuada y complementada con la participación de todo nuestro colectivo. Agradecemos todas las sugerencias y aportes que la enriquecieron.

y en cercanía con una heterogeneidad de actores sociales, con la intención de pensar al Estado, la autonomía y la emancipación. Estas investigaciones han sido divulgadas en distintos coloquios internacionales, entre los que destacamos el “Coloquio Internacional Autonomía y emancipación en América Latina. Luchas indígenas y populares frente al Estado-capital”, que tuvo lugar el 10 de noviembre de 2020 en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

A manera de seminario hemos cimentado una serie de reflexiones críticas sobre el modelo estatal latinoamericano y su manejo ante la diversidad cultural de los pueblos; ello nos ha permitido pensar en otras formas de construcción social de la realidad —desde las que pensamos nuestras experiencias individuales a través de un hacer colectivo—. Así, las sesiones se han construido semestralmente frente a nuevas y contradictorias coyunturas políticas, que se presentan y discuten en este libro. De estas discusiones se desprende el corpus teórico que guía gran parte de las investigaciones comprendidas en este libro, que giran en torno a categorías y dimensiones de la realidad compartidas, tales como los horizontes de la emancipación, la autonomía, las identidades, los procesos de territorialidad, la producción de lo común, entre otros. Asimismo, las investigaciones comparten constructos metodológicos discutidos en el seminario y dan prioridad a los testimonios y las prácticas de los actores étnico-populares como fuentes principales de información.

De los movimientos antisistémicos de los umbrales del siglo, entre ellos el indígena, pasamos a abordar la recomposición del Estado-nación en clave populista “progresista”, marcado por el extractivismo, pero al mismo tiempo, los modelos neoliberales implantados desde la década de 1980, y que se han recrudecido por los recientes gobiernos de “vuelta a la derecha”. Estos gobiernos recurren a una ideología multiculturalista o abiertamente conservadora y racista, en aras de despojar a los pueblos originarios de sus territorios, de criminalizar a las resistencias, y de privatizar espacios y territorios comunes.

En este sentido, las preguntas que guían nuestros pasos son: ¿qué significan la autonomía y la emancipación social hoy en día?, ¿cómo abrevamos a los debates actuales sobre el Estado latinoamericano y la apuesta autonómica de los movimientos populares?, ¿cuáles han sido las recomposiciones estatales en esta época y qué debates se han observado?, ¿existe un proyecto subalterno alternativo al capitalismo, enraizado en la realidad vivida?, ¿cómo pensar las luchas de los pueblos originarios y de los sectores populares más allá y en contra del Estado, y desde un enfoque comunitarista?

Hemos tenido como brújula de nuestras reflexiones el contraste entre dos principales enfoques: el “hegemónico”, concentrado en la disputa por el Estado y el poder político centralizado; y el “autonómico” que desafía este orden a través de la construcción horizontal de autonomías populares que van más allá y en contra del Estado y el capital. Apostamos por las experiencias autonómicas, ya que prefiguran ciertos horizontes de emancipación.

Otro de los intereses centrales de nuestro grupo, articulado con la reflexión teórica, ha sido el acercamiento a experiencias organizativas situadas en la comunidad, la autonomía y la resistencia. De ahí, nuestro proceso de aprendizaje y desarrollo colectivo se ha encontrado fuertemente vinculado con intercambios que establecimos con organizaciones sociales y comunidades del territorio mexicano. Una de las experiencias que más nos trastocó como colectivo, permitiéndonos conocernos fuera de las aulas y comprometernos con un proceso real de reproducción de la vida en común, fue el tequio en Amilcingo, al que fuimos convocados por Lili, compañera de vida de Samir Flores, dirigente de la resistencia comunal contra la termoeléctrica en Huexca, Morelos.²

² Amilcingo, comunidad nahua del municipio de Temoac, enclavada en el estado de Morelos, forma parte del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y Agua Morelos, Puebla, Tlaxcala (FPDTA-MPT), resistencia al Proyecto Integral Morelos (PIM), promovido por los gobiernos neoliberales de Calderón y Peña Nieto y retomado por el gobierno de López Obrador. Dicho proyecto supone la puesta en marcha de una termoeléctrica (Huexca), un gasoducto y un acueducto de alto impacto medioambiental y social en los estados de Morelos, Puebla y Tlaxcala. Samir Flores,

En un ambiente de incertidumbre, con la Guardia Nacional a las espaldas y los tejidos comunitarios afectados, llegamos al pueblo y fuimos recibidos por la familia de Samir, para ayudar en la construcción de su casa.

Desconociendo todo y siendo desconocidos por todos/as, salimos de las cuatro paredes académicas —a veces con temor y dudas sobre esa realidad que estaba fuera de las ideas y teorías— y sustituimos las herramientas conceptuales por las de la albañilería, reconociendo que son otras formas de aprendizaje proveniente de la práctica. Desde la profundidad de nueve metros de un foso que almacenaría agua, a partir de otras temporalidades y con las limitaciones impuestas por las geografías citadinas, insistimos en desaprender lo aprendido. Ahí, en el compartir y la coincidencia de las diversas ocasiones supimos a quiénes de nosotros/as les gusta declamar poesía, cocinar, bailar, contar chistes, dormir más y menos horas, hornear pan o tomar mezcal. Sudamos juntos/as, arrancando la comodidad que muchas veces el mundo académico impone, desde el otoño, pasando por el invierno y hasta la primavera, cuando nos sorprendió la pandemia. Vimos otras lunas, otros soles. Sentimos lo que es un toque de queda instaurado por el control del crimen organizado en vinculación con el Estado. Acompañamos el duelo de una familia y escuchamos los pasos del pequeño hijo de Samir, el “niño rayo”. En el calor del tequio recibimos las ideas, teorías y saberes encarnados en las prácticas de lucha de los compañeros que nos compartieron sus métodos, tiempos y formas. Le dimos vuelta a todo: imaginamos, crecimos, nos conectamos.

Ustedes, Amilcingo son parte de los ecos, los no lugares, de los futuros que están siendo; horizontes emancipatorios en construcción permanente de la imaginación colectiva, la eternidad, memoria del tiempo. Con ustedes reaprendimos cómo encontrar

cobardemente asesinado el 20 de febrero de 2019, tres días antes de la fraudulenta consulta previa a la que se oponía. Fue uno de los mayores opositores al proyecto y un representante comunal. Junto con otros/as compañeros/as fundaron Radio Amiltzinko (100.7 FM), dando voz y espacio a los pobladores y alertando sobre la necesidad de organización y resistencia.

lo común en el trabajo duro, los alimentos preparados y compartidos entre todos/as, la risa, el llanto, la fiesta y la pelea. Aprendimos que las emancipaciones no están en los libros, sino que se encuentran en la radicalidad de las cotidianidades y en la manera en que a través de ellas se construyen alternativas y resistencias.

Nuestro activismo articulado con los procesos de investigación fue aportándonos nuevos horizontes, que ante un largo y no acabado episodio pandémico tras la propagación del SARS-CoV-2 y el confinamiento aplicado, trastocó nuestras formas y expectativas de participación, pero no la naturaleza del conflicto que continuó agudizándose. Aunque hemos mantenido el seguimiento de las luchas políticas mediante la virtualidad impuesta e improvisada, éste nunca remplazará lo real y lo concreto, lo palpable y lo físico, lo sensorial y cognitivo.

La pandemia sólo puso al descubierto lo que ya discutíamos —y denominábamos— como “crisis civilizatoria”, que resulta multifacética, ya que entrelaza diversos factores. Esta crisis nos ha llevado a pensar de manera urgente y específica las situaciones de dominación y opresión, pero también las formas de lucha concretas, sus métodos y horizontes; desde una mirada interseccional ponemos énfasis en la experiencia de nuevos límites a los que ha llevado la forma estatal capitalista, racista y patriarcal.

Así, la emancipación en América Latina —que se presenta como un horizonte posible y se despliega como anticapitalista, antipatriarcal, anticolonial y más allá y en contra del Estado— ha encontrado su asidero en las luchas por la tierra-territorio, por la autodeterminación y las autonomías que se construyen, para el sostenimiento de una vida digna y en contra del despojo, la explotación y la dominación de los cuerpos sociales, naturales o espirituales. Disputar nuevos horizontes de vida interdependiente —entre las comunidades humanas y no humanas— es construir a partir de un conjunto de elementos que a veces parece contradictorio entre lo urgente y lo necesario, entre lo que se dice y se hace, entre las metas y lo posible socialmente, y se vuelve papable en el hacer cotidiano o micropolítico de los sectores subalternos.

El hacer cotidiano y situado expresa una apertura inagotable de las formas de significación, ramificadas al exterior y con diferentes puntos de fuga, que confronta a la fragmentación de las experiencias y pone ante nuestros ojos una apertura de horizontes que no es lineal, sino una densidad heterogénea de espacios y tiempos, donde la memoria se vuelve una mediación entre lo existente y lo que podría existir, entre procesos y experiencias actuales y concretas, pero cuyas profundidades históricas son variadas.

Dicho de otra manera, las prácticas comunitarias situadas, cotidianas y locales no son suficientes en sí mismas; más bien, hacen referencia a la historia que las ha marcado en su devenir, en la que los procesos estructurales han modificado su funcionamiento. Es por eso que la memoria de larga o corta duración nos ayuda a clarificar las densidades del tiempo presente y los horizontes que han emergido desde las luchas.

En este sentido, lo social adquiere nueva relevancia como radicalmente heterogéneo frente a la pretensión de homogeneidad del Estado-nación moderno —por muy multiculturalista que éste se presente—, que secuestra las subjetividades de las personas, equiparando Estado y nación como si fueran la misma cosa. No obstante, diversos pueblos subalternizados despliegan sus luchas, resignificado la historia como naciones plurales desde lo no estatal; cuestionan al Estado y sus nacionalismos como forma política y única posible. Así, estos pueblos apuntan a diversas resignificaciones de lo nacional, entre ellas, al desplazamiento de la modernidad capitalista por una “modernidad democrática”, a decir de la experiencia autonómica del Kurdistán, o yuxtapuesta y contrastante con la modernidad hegemónica.

Para contrarrestar las luchas autonómicas y sujetarlas a la expansión del neoliberalismo, desde los Estados emerge el multiculturalismo como nuevo paradigma, mediante el reconocimiento de algunos derechos colectivos y un paquete de programas asistenciales —casi siempre acompañados de la militarización de territorios—. Bajo el tutelaje estatal dirigido al despojo de aquello

que garantiza y sostiene la vida común de pueblos y colectividades, el multiculturalismo se contrapone al paradigma de la autodeterminación, una construcción de autogobierno emanada de los propios pueblos indígenas.

El presente trabajo surge a partir de varias inquietudes, que nos llevaron a replantearnos las preguntas antes mencionadas: ¿cabe la posibilidad de seguir hablando de emancipación en América Latina?, ¿cuál sería el actuar de los movimientos anticapitalistas frente a las instituciones del sistema en el cual han surgido?, ¿se puede defender la autonomía desde la cancha del Estado?, ¿cómo preservar la autonomía y su potencial reivindicativo ante los límites económico-políticos que supone actuar en disputa con el Estado? Por ello, una buena parte de las investigaciones presentadas en este trabajo giran en torno a estas preocupaciones.

Los capítulos que componen este libro reflexionan —desde distintas dimensiones sociales y distintas latitudes de América Latina— sobre la conformación de diversas experiencias de lucha y resistencia que pueden ser leídas en clave de horizontes de emancipación.

La organización de estos capítulos sigue una estructura a través de la cual se presentan, en primer lugar, textos que problematizan de forma crítica y reflexiva la categoría de emancipación social, desarrollando diversos enfoques teóricos, metodológicos y epistemológicos que atraviesan este concepto y, a su vez, representan un marco analítico que guía la lectura de los demás trabajos. Por otro lado, se incluyen investigaciones que analizan de forma crítica las experiencias de resistencia que interpelan a distintos proyectos de despojo impulsados por el Estado, haciéndolo a partir de cierta territorialización de sus luchas. Finalmente, se presentan otras contribuciones que, desde una dimensión intersubjetiva, develan la posibilidad de producir horizontes de emancipación por medio de la reproducción de lo común.

Así, el libro se compone de tres partes, que operan como eje de nuestras inquietudes y pretenden nutrir el debate en torno a un

tema tan amplio como es la emancipación social. En la primera parte, “Emancipaciones sociales a debate”, presentamos diversas perspectivas, metodologías y epistemologías dirigidas a abordar un concepto tan polisémico como es el de emancipación social.

En el primer ensayo, “Emancipación hoy: debate crítico de un concepto”, Anne Kaspar e Imanol García realizan un rastreo de los diversos orígenes del concepto, situándolo en su especificidad histórica. Asimismo, problematizan la posibilidad de interpretar los movimientos emancipatorios en el contexto de la pandemia de la Covid-19.

Esta investigación brinda elementos que permiten realizar cuestionamientos profundos sobre: ¿qué supone emanciparse?, proporcionando claves que invitan a pensar en prefiguraciones políticas; ¿emanciparse de quién y para qué?, evidenciando que la furia que se desata en momentos de crisis no necesariamente supone un camino hacia la emancipación. Este capítulo también da cuenta de las dificultades que supone la presencia del capital en muchos espacios políticos y sociales, al punto de opacar varios intentos de construir otro tipo de sociedades. Es el caso de los gobiernos progresistas que tuvieron presencia en gran parte de la región a comienzos del siglo XXI y devinieron en la expansión de proyectos de privatización y explotación de los recursos.

La investigación nos lleva a otra interrogante: ¿quién se emancipa?, que sirve para mostrar la complejidad inherente a la expansión de nuevas formas de dominación y los obstáculos que supone la lógica mercantil en espacios cada vez más amplios. Y que, aun así, permite pensar a la emancipación como un horizonte de posibilidad que se vislumbra en luchas o movilizaciones que se construyen y piensan en otros espacios. Esto nos lleva a reflexionar sobre novedosas formas de construcción de lo social, ya que a pesar de la expansión de la dominación, tiene lugar el surgimiento de nuevos horizontes conformados a partir de imaginarios que han forjado su camino desde la lucha colectiva, y cuyo objetivo ha sido la reproducción de la vida en actos cotidianos de resistencia más allá de las relaciones capitalistas; al estar

en un constante proceso de formación, no hay forma de suponer como se presentarán.

La segunda contribución corresponde a Sylvia Marcos, investigadora invitada por nuestro grupo para nutrirnos de su vasta experiencia académica y militante y enriquecer nuestro propio debate. En el texto “La espiritualidad como fuerza de emancipación desde las mujeres indígenas”, Sylvia aborda la importancia de recuperar la dualidad presente en el pensamiento y organización indígena, ya que es un parámetro a partir del cual organizar el mundo. La interdependencia entre pensamiento y acción ha logrado que en las sociedades ancestrales haya un equilibrio natural que posibilita un ordenamiento más allá del orden vertical al que estamos acostumbrados en las sociedades modernas, en las que delegamos nuestro poder de decisión a otro aparato o individuo. En el caso de las poblaciones mesoamericanas se habla de un mandar obedeciendo que, siguiendo a la autora, ha sido tomado de las comunidades mayas en una suerte de “nosotros comunitario”; éste permite la defensa del principio básico de respeto a la tierra, la vida y la naturaleza de la que todos somos parte. De ahí que se insista en una paridad y equilibrio entre contrarios complementarios.

En el tercer capítulo, Carlos Ortega utiliza la metáfora literaria —de la mano de Héctor Oesterheld— para brindar herramientas que hacen posible pensar cómo la dominación se hace presente en nuestros cuerpos, de forma habilidosa e imperceptible. Para ilustrar esta intromisión, Carlos presenta un análisis de *El Eternauta*, donde la colectividad encarna al héroe colectivo, el único que puede tener injerencia y salvar a la sociedad de la trampa de la individualización a la que nos ha orillado la ilusión del libre albedrío o de la “ciudadanización” en sociedades en las que actuamos de forma individual sobre los intereses colectivos. En este sentido, la emancipación es pensada como apoyo mutuo: la resistencia comunitaria frente a la falsa idea de buscar respuestas en un líder, presidente o partido político en el que depositar nuestras esperanzas. Se plantea una idea de emancipación que parte de la

politización de nuestros cuerpos y de la posibilidad de actuar de forma colectiva pensando en los demás.

Las reflexiones ofrecidas por Cynthia Salazar nos llevan a la segunda parte del libro, titulada “Luchas anticapitalistas, comunitarias y contraestatales”, en la que se recogen experiencias de resistencia que tienen en común la adscripción territorial de sus luchas y que interpelan a ciertos proyectos hegemónicos del Estado. En el primer capítulo, Cynthia nos orienta en una audaz reflexión sobre las naciones sin Estado, advirtiendo sobre el intento de cooptación realizado desde la estructura estatal sobre formas de expresión nacional que tienen presencia en varias latitudes y han existido desde hace ya largo tiempo a pesar de ser silenciadas. La autora insiste en la necesidad de reconocer estos procesos como ejercicios de derecho político, ya que se trata de “proyecciones de futuro que están siendo”. A modo de ejemplo, Cynthia proporciona elementos para pensar estas “naciones encapsuladas” al interior de los Estados, que se presentan como comunidades libres. Así, realiza un recorrido por proyectos subalternos de nación y brinda elementos analíticos para pensar lo nacional a través de procesos de democratización de las relaciones humanas. Estos ejercicios democráticos tienen que ver con el respeto a la cultura, la autonomía económica, la dignidad de las mujeres. Asimismo, contribuye al diálogo con una experiencia proveniente de Kurdistán, que puede tener resonancia en América Latina.

Siguiendo esta perspectiva estatal y de confrontación con otras expresiones sociales y políticas, el segundo capítulo corresponde a Fabiola Escárzaga, investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, quien a menudo nos acompaña en las discusiones del seminario. Su texto se titula “Procesos de reconstitución comunitaria en México y los Andes en el siglo XXI”; en él da cuenta de algunas luchas indígenas y de los procesos de reconstitución comunitaria que han tenido lugar como respuesta al despojo territorial del cual han sido víctimas los pueblos originarios. Abordando México, Bolivia y Perú, se desarrolla un minucioso análisis histórico que nos indica cómo se han construido las relaciones en

las épocas colonial, republicana y actual, identificando las pautas de acción de estas comunidades, así como la forma en que se han dado el despojo y las rearticulaciones como resultado de estas tensiones. A través de este recorrido Fabiola nos ayuda a reconocer cuatro tipos de comunales indígenas: *a)* las persistentes, que son aquellas que han continuado con sus formas colectivas de organización a lo largo del tiempo; *b)* las reconstituidas, que han reducido el uso de estas formas ya sea por presiones externas o voluntarias, pero que son resignificadas como estrategias de defensa; *c)* las recreadas, las cuales se han adaptado a situaciones hostiles —como las condiciones geográficas—, acondicionando sus formas de organización colectiva; y *d)* las implantadas, que recuperan la experiencia comunal de otras poblaciones y se adaptan ante el intento de despojo, lo cual nos permite visibilizar ciertas emancipaciones que recuperan estas comunidades a través de la reificación de la memoria y la articulación de sus propios saberes frente al intento de despojo.

El tercer capítulo, de Bianca Bachelot, se titula “Los protocolos autonómicos: largo caminar hacia la libre determinación de los pueblos originarios de Abya Yala”, y aborda el tema del derecho de los pueblos a autodeterminarse libremente, así como la violación sistemática del Estado a la consulta previa. Sin duda, es un artículo relevante para la realidad actual, no sólo de los pueblos afectados por la construcción del Tren Maya en la península de Yucatán, sino también para otros pueblos que se encuentran en la misma situación. Se centra en otro tema sumamente importante: los motivos comerciales que se esconden tras la construcción de megaproyectos. Si bien las reflexiones conciernen a la realidad actual de México, al mismo tiempo dan cuenta de una perspectiva amplia, que permite pensar que esta problemática también está presente en otros países en los que se realiza la construcción de proyectos de infraestructura. Bianca retoma testimonios de defensores de derechos humanos que relatan los posibles impactos en las comunidades indígenas —muchas veces sin ser consultados— y que son contrarios a las

formas vernáculas de autodeterminación de estos pueblos. Así, se pone al descubierto la falta de voluntad política de los gobiernos por construir los proyectos de la mano de los pueblos, lo que orilla a las comunidades a reunirse para discutir los alcances de estos megaproyectos. Por todo ello, esta investigación supone un recurso importante de actualidad en torno a la dimensión de despojo territorial que enfrentan los pueblos originarios.

En el cuarto capítulo, Geidy Morfa presenta una investigación sobre las dificultades a las que hizo frente el gobierno de Evo Morales en la construcción de un entramado estatal plural, terminando por fortalecer una estructura estatal de corte nacionalista. Su contribución se titula “Entre las cenizas. Resistencias y rasgos latentes anticapitalistas en Bolivia entre 2006 y 2019”, y muestra que, a pesar de la consolidación del proyecto estatal del Movimiento al Socialismo (MAS), también las resistencias y luchas emancipatorias se revitalizaron en respuesta a estas estructuras duras, recreándose como otras formas de hacer política.

Sin ser su objetivo, el proyecto de modernidad capitalista ha creado el germen de resistencias políticas cotidianas que son incompatibles con las lógicas de la acumulación y se centran en la defensa de la tierra, a favor de los conocimientos ancestrales y a partir de formas de autogestión del territorio, lo que conlleva a la conformación de tramas de cuidados. En estas luchas, la resistencia de las mujeres indígenas constituye un elemento central, ya que permite pensar la lucha por la vida como el elemento primordial en la construcción de otro mundo.

En la última parte, “Experiencias de resistencia a partir de la reproducción de lo común”, presentamos cuatro textos que entrelazan la necesidad de recuperar diversas dimensiones de la vida social encaminadas a la producción de lo común, tales como los cuidados, las relaciones de reciprocidad, el reposicionamiento de saberes ancestrales y la intersubjetividad en la conformación de micropolíticas comunitarias.

El primer capítulo, de Norihisa Arai, lleva por nombre “*Ayllu*, Reciprocidad y Vivir Bien. Repensar la otra economía desde

la praxis indígena de Bolivia”. Esta investigación aborda la reciprocidad desde la realidad situada en las comunidades aymaras y quechuas del altiplano boliviano, aportando un elemento novedoso sobre la economía moral al debate latinoamericano. En este sentido, realiza el abordaje del don, recurriendo a autores clásicos como Mauss y Levi Strauss. El autor retoma las experiencias de los *ayllus* bolivianos, donde la reciprocidad es el elemento clave y básico de la economía y es lo que ha permitido que se construya una sociedad sobre la base del respeto y el compartir.

Norihisa advierte sobre la necesidad de situar a estas sociedades en la actualidad, para no caer en lo que podría ser una romantización, y aborda los debates sobre la posibilidad de reconstitución de los *ayllus* en el contexto actual, desmarcándose de la idea de que los pueblos originarios son sociedades sin conflictos. Esta propuesta nos estimula a pensar en la prestación de servicios de forma colectiva como una invitación a la emancipación de la mercantilización de los vínculos humanos, entendiendo a la comunidad como un entramado que permite redistribuir la riqueza en forma mas equitativa.

En el segundo capítulo, Héctor Parra presenta “Cuidados y esperas en la pandemia. Agenciamientos migrantes frente a la inmovilidad fronteriza”, artículo en el que aborda una realidad muy sensible y de coyuntura: las estrategias de subsistencia y de cuidados de los migrantes que se encuentran “atrapados en el tránsito” en la franja fronteriza del norte de México.

A partir de una aguda disertación teórica sobre la posibilidad de la “autonomía de las migraciones”, Héctor analiza que en una realidad violenta y angustiante —como puede ser la espera de los migrantes en las ciudades fronterizas— pueden existir procesos de subjetivación política de los migrantes ante el ejercicio de autocuidados colectivos, tal como mostraron las más recientes caravanas de centroamericanos en su tránsito por México.

Una tercera contribución es la de Luz Elena Hernández y Rosa Elena Pérez, titulada “El proyecto de la Alianza Maya por

las Abejas Kaabnalo'ón como proceso de emancipación en la península de Yucatán". En este capítulo se abordan las luchas recientes por la defensa y el reposicionamiento de la apicultura en la península frente al avance de las fronteras agrícolas en la región, debido al auge de los cultivos de soya transgénica. A partir de la experiencia organizativa de la Alianza Maya por las Abejas Kaabnalo'ón, se resalta la importancia de construir alternativas reales de entramados comunitarios.

El libro cierra con el capítulo de Donatto Daniel Badillo, "Con tierra en los sentidos: micropolítica comunitaria ante el extractivismo ampliado". Esta investigación recalca la importancia de la dimensión de las subjetividades para el sostenimiento de la vida, a partir de la visibilización de las tramas cotidianas de los cuidados en heterogéneas experiencias de resistencia de diversas colectivas en el valle de Teotihuacán, Donatto muestra cómo estas experiencias micropolíticas nos acercan a la prefiguración de sentidos disidentes a los "extractivismos ampliados" que enfrenta la región, lo que nos ayuda a concebir una relación ética, empática y corporizada que emerge del encuentro entre los seres sensibles en el mundo, guiando estas luchas hacia procesos y horizontes emancipadores.

Cada uno de los capítulos nos muestra diversas perspectivas sobre la emancipación, ayudándonos a imaginar la conformación de otro mundo posible que se encuentra debajo de las estructuras estatales y lejos de la lógica del capital. Esperamos que la diversidad de propuestas que conforman este libro colectivo abonen a una discusión académica y activista, siempre bajo la premisa de que no existe una única vía hacia la emancipación universal.

Ciudad de México, a 15 de abril de 2021.

Parte I.
Emancipaciones sociales a debate

Emancipación hoy: debate crítico de un concepto

Anne Kaspar-Imanol García¹

Resumen

Este artículo tiene como objetivo sistematizar y discutir la idea de emancipación en los actuales debates teórico-prácticos desarrollados en medio de experiencias de una profunda crisis de dimensiones civilizatorias. Teniendo en cuenta el desarrollo histórico del concepto de emancipación, la cristalización de su significado moderno a partir de la Ilustración, así como sus contradicciones y críticas, planteamos ciertos hilos del debate contemporáneo, a saber: el análisis de la situación de dominación/opresión (*¿emancipación de qué?*), la cuestión de los sujetos de las luchas emancipatorias (*¿emancipación por parte de quién?*), sus formas y métodos (*¿emancipación con qué?*) y, por último, el horizonte emancipatorio (*¿emancipación para qué?*). Retomamos perspectivas teóricas elaboradas desde diversas corrientes del pensamiento crítico, enfocándonos —en especial, mas no únicamente— en algunas pensadoras y pensadores que reflexionan a partir de las múltiples realidades latinoamericanas.

¹ Anne Kaspar, doctoranda en Filosofía Moral y Política (UAM-I), maestra en Estudios Latinoamericanos (UNAM) y licenciada en Sociología y Filosofía (Universidad de Basilea, Suiza); correo electrónico: anne_kaspar@hotmail.com. Imanol Antonio García Vergés, doctorante en Sociología en la línea de Teoría Crítica y Subjetividad (BUAP), maestro en Psicología Social de Grupos e Instituciones (UAM-X) y licenciado en Historia (UNAM); correo electrónico: imanol.verges@gmail.com

Introducción

*Cuanto más crítica se presenta la convivencia en sociedad [...],
tanto más insistentes se vuelven las apelaciones
a una añorada “emancipación”.*

SVENJA BROMBERG (2017: 135)

En los tiempos de pandemia en que surgió este escrito, observamos una manifestación agudizada de lo que puede denominarse “crisis civilizatoria”, lo que la filósofa catalana Marina Garcés describe como “una nueva experiencia del límite”, en la cual la humanidad se enfrenta a su potencial autodestrucción. Frente al panorama que supone una crisis multifacética de entrelazados factores —económicos, ecológicos, políticos, subjetivos, sanitarios, etc.—, la pandemia de la Covid-19 ha implicado la intensificación de la desigualdad social y, para muchas personas en todo el mundo, una convivencia en condiciones críticas.

Esta situación potencia la posibilidad de abrir grietas que lleven a un cuestionamiento de la sociedad, incluso, a desear otras formas de vida. Sin embargo, es preciso considerar que no todos los sujetos desean proyectar emancipaciones; dadas las condiciones actuales, en el mundo comienzan a identificarse, también, expresiones de una creciente derechización, junto con los valores que ésta representa, así como el individualismo egoísta y la competencia del “sálvese quien pueda”. Retomando una reflexión de Anselm Jappe, vemos que, “desgraciadamente, la ‘crisis’ no trae consigo una ‘emancipación’ garantizada. Hay mucha gente furiosa porque ha perdido su dinero, o su casa, o su trabajo. Pero esa furia en cuanto tal, a diferencia de lo que la izquierda radical siempre ha creído, no tiene nada de emancipadora” (Jappe, 2011: 128). Ahora bien, pensamos que nos hallamos ante una encrucijada en la que resulta urgente la búsqueda de alternativas y la construcción de nuevos caminos rumbo a un futuro distinto que podría convocar y reunir diferentes horizontes emancipatorios.

Este artículo —nutrido en gran parte por las discusiones en-
 tabladas en nuestro seminario PAPIIT IN300320 “Autonomía vs.
 Hegemonía. Estado y emancipación social en América Latina
 desde los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores popula-
 res” (CIALC-UNAM)—, trata de las dificultades para concebir teó-
 rica y prácticamente estos rumbos y con ellos el significado de la
 emancipación hoy en día; en él esbozamos ciertos hilos del debate
 contemporáneo, a saber: el análisis de la situación de domina-
 ción/opresión (*¿emancipación de qué?*), la cuestión de los sujetos
 de las luchas emancipatorias (*¿emancipación por parte de quién?*),
 sus formas y métodos (*¿emancipación con qué?*) y, por último, el
 horizonte emancipatorio (*¿emancipación para qué?*).² Nuestra
 metodología consiste, sobre todo, en una detallada revisión bi-
 bliográfica de diferentes propuestas teóricas, a lo que sumamos
 reflexiones y análisis producidos por nosotros en conjunto. Es
 necesario aclarar que no pretendemos dar respuestas definitivas a
 dichas preguntas, sino contribuir a que la discusión siga nutrién-
 dose, retomando perspectivas teóricas elaboradas desde diversas
 corrientes del pensamiento crítico, enfocándonos —en especial,
 mas no únicamente— en algunas pensadoras y pensadores que
 reflexionan desde las múltiples realidades latinoamericanas. En
 principio, comenzaremos con una breve revisión del concepto
 de emancipación y su historia, lo que nos permitirá situar las re-
 flexiones expuestas aquí.

Sobre el origen y desarrollo histórico del concepto

El concepto de emancipación, como cualquier otro concepto, po-
 see su historia y remite a un problema de la realidad. Al mismo
 tiempo, se entrelaza con otros conceptos, entre ellos, los de auto-
 nomía, liberación, revolución y utopía. Ningún concepto es una

² Proponemos estos hilos de debate, puesto que el concepto de emancipación —como concepto crítico—, siempre remite a estos cuatro elementos que se entrelazan entre sí y conforman un cuerpo teórico-empírico. En este sentido, la discusión no debe quedar sólo en términos abstractos, sino constituir una relación con lo concreto, expresada en las cuatro preguntas realizadas, que incluyen, necesariamente, a los sujetos.

mera abstracción teórica, sino que surge, se configura y disputa como reflejo de las grandes transformaciones sociales y políticas que tienen lugar a lo largo del tiempo. La definición general y abstracta de emancipación refiere a una liberación de las relaciones de dominación y opresión; liberación de un poder, autoridad, tutela o cualquier otro tipo de subordinación o dependencia. Para decirlo con Marx, significa “una asociación de humanos libres”, una sociedad sin dominación y enajenación.

Si bien el nacimiento del concepto se halla como *terminus technicus* en el derecho romano y su origen filológico se encuentra en la palabra latina *emancipatio* —la cual hace referencia a la liberación del hijo de la *patria potestad* (el poder absoluto que poseía el *pater familias* sobre los hijos), dotándolo de capacidad jurídica para actuar—,³ el concepto ha experimentado una constante extensión de significado. Siguiendo la historia conceptual trazada por Koselleck y Grass (1975), el significado moderno de la noción de emancipación empieza a cristalizarse entre 1750 y 1850 en un campo semántico —filosófico, social y político— asociado a la Ilustración, la historia y el progreso. Uno de sus pensadores centrales es Immanuel Kant, quien esboza por primera vez la dimensión filosófica-histórica de una liberación para la autodeterminación en su famoso texto “¿Qué es la Ilustración?”, de 1784; en éste define la Ilustración como “la liberación del hombre de su culpable incapacidad”, la cual “significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro” (Kant, 1981, p. 25).⁴

³ La referencia más frecuente que se encuentra suele ser la de liberación del hijo; sin embargo, Isabell Lorey explica que, en un sentido estrictamente jurídico, la *emancipatio* no solamente remite al hijo, sino a todos aquellos que no contaban como persona jurídicamente íntegra, pues ésta era propiedad del *pater familias*; de modo que también incluye el traspaso de la hija a la tutela de otro hombre y la liberación de un esclavo o una esclava. En todo caso, se trata de la liberación del sujeto dominante. Lorey subraya que, en su etimología, la palabra *emancipatio* no puede ser separada del dominio y la propiedad patriarcal. Véase Lorey (2017, p. 11).

⁴ Kant relaciona su perspectiva de una mayor autodeterminación a futuro con la expresión alemana *Mündigkeit*, cuyo postulado hace referencia a un proceso de progreso de la humanidad que después será entendido como emancipación. Los términos originales de *Unmündigkeit* y *Mündigkeit* han sido traducidos de diferentes modos al español: mientras que más arriba citamos la traducción de *Unmündigkeit* de Eugenio

Aquí, la emancipación refiere a un sujeto individual, libre y sin tutela, lo que implica la crítica y la liberación del ser humano de estructuras sociales que todavía no han sido penetradas por los propios seres humanos y siguen constreñidas en el antiguo régimen. Ya en el siglo XIX, con el proyecto de modernidad, nace la idea del ser humano como sujeto libre.

Así como en la época de la Ilustración la emancipación resultaba una tarea de su tiempo, en el contexto de Latinoamérica, la llamada “emancipación latinoamericana” comprende las luchas de Independencia que tuvieron lugar entre 1804 y 1828, mientras que el siglo XX es el de las revoluciones, cuya primera manifestación en el continente es la Revolución mexicana de 1910, referente fundamental de movimientos sociales posteriores que buscan horizontes emancipatorios.

Durante los siglos XIX y XX, numerosos movimientos y corrientes teórico-prácticas de índole crítica dibujaron distintas perspectivas de la emancipación, que resulta imposible abordar a detalle en este lugar. No obstante, podemos mencionar la obra de Marx y las distintas interpretaciones de numerosas vertientes del marxismo, las diferentes corrientes del anarquismo, la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Erich Fromm, por mencionar algunos, así como sus diversas expresiones en otras latitudes, entre ellas, los feminismos y los estudios de género; los estudios subalternos de Ranahit Guha y Dipesh Chakrabarty; el poscolonialismo, con referentes como Achille Mbembe y Edward Said; los decoloniales, entre quienes destacan Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Walter Dignolo, Santiago Castro-Gómez; el autonomismo, trabajado por Antonio Negri y Michael Hardt; el postestructuralismo, con Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida; hasta

Imaz como “incapacidad”, otras veces se usan los conceptos “minoría de edad” o “dependencia”. Todas estas traducciones pueden interpretarse en el sentido de una no-emancipación. El término *Mündigkeit*, en cambio, se refiere a “capacidad”, “mayoría de edad”, “independencia” o, precisamente, “emancipación”.

el llamado poslacanismo o de influencia lacaniana, representado, por ejemplo, por Alain Badiou, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jorge Alemán y David Pavón-Cuéllar.

Tomando en cuenta las experiencias históricas de las llamadas revoluciones y del socialismo real a lo largo del siglo xx, el concepto de emancipación hoy es cuestionado y analizado en sus contradicciones y complejidades, refutando la idea de la historia como progreso que cumpliría promesas de emancipación. Actualmente, uno de los críticos más citados del concepto de emancipación es el filósofo Ernesto Laclau, quien sostiene que tiene lugar su desintegración. En su propia propuesta política plantea, por un lado, la idea de una política radical como el “fin de la emancipación”, que dará paso a la posibilidad de “emancipaciones”, en plural, y, por otro, el abandono de la idea de emancipación como totalidad plena y de la clase social como agente predestinado de la historia (Laclau, 2007). En un tono similar, Tatjana Freytag sostiene, de manera provocativa, que existe una decadencia del concepto cuando explica que,

[c]on el fin del siglo corto —llamado así por Eric Hobsbawm—, con el vinculado final de la teoría social, con el “cultural turn” y los análisis sociales que se concentren en la era del sujeto descentralizado y su producción discursiva cada vez más en la analítica del poder y las categorías de la diferencia, el concepto de la emancipación parece haber perdido su meta. Se encuentra planteado de modo demasiado mecánico, paternalista, eurocéntrico y colectivista en medio de las teorías dominantes de las ciencias sociales contemporáneas y no puede contribuir nada a las preguntas acerca de la subjetivación y la hegemonización. [...] Parece que la tarea emancipativa y la contribución sustancial del pensar crítico contemporáneo consiste en reflexionar sobre la decadencia vergonzosa del antiguo concepto de emancipación (Freytag, 2019: 71-72).

Partiendo de esta diversidad de lecturas y críticas reconocemos que no existe una idea preconcebida y única de emancipación, sino que el término da pie a muchas discusiones y debates

que ponen de manifiesto la complejidad que conlleva su abordaje teórico y, sobre todo, su puesta en práctica.

Del análisis de la dominación: ¿emancipación de qué?

En primer lugar, habrá que considerar que muchas veces la emancipación se entiende únicamente en relación con una situación de dominación u opresión y represión; no obstante, existen diversos modos de analizar una particular situación de dominación que se manifiesta en el ámbito social, político, económico, cultural y subjetivo. Desde una mirada interseccional y tomando en cuenta, entre otras, las categorías de clase, raza/etnia y género, la dominación capitalista se expresa tanto en la explotación laboral, como en el colonialismo que conlleva racismo, patriarcado y sexismo.⁵

Muchas de las múltiples maneras de referirse a la actual fase del capitalismo tienen en común su énfasis en la experiencia de nuevos límites, tanto para los seres humanos como para la naturaleza: así, por ejemplo, el término “capitalismo del desastre” de Naomi Klein refiere al uso de cualquier tipo de experiencia traumática —como los desastres naturales o las guerras— para implementar políticas neoliberales mediante la “doctrina del *shock*”, mientras que la noción de “capitalismo gore” propuesta por Sayak Valencia enfatiza cómo, en ciertas partes del mundo, las prácticas capitalistas se apoyan en la violencia extrema, el hiperconsumo, el narcotráfico y el necropoder. Otros enfoques hablan de la existencia de una “crisis civilizatoria” o “crisis sistémica”; desde la perspectiva del análisis del sistema-mundo desarrollada por Immanuel Wallerstein, esto equivale a una crisis estructural y terminal del capitalismo, que se expresa en un periodo de bifurcación en el cual tiene lugar una disputa caótica por un sistema sucesor.

⁵ Estos tres ejes para entender opresión y discriminación son propuestos por Angela Davis. En la corriente de la interseccionalidad se integran, además, otros factores, entre ellos, la religión, la edad, la discapacidad o la nacionalidad. En la medida en que este enfoque complejiza el análisis de la dominación refiriéndose a múltiples variables, se enriquece enormemente la discusión sobre la opresión y la discriminación de sujetos concretos.

En este periodo no todas las partes luchan, necesariamente, por un sistema mejor en sentido emancipatorio, sino que aparecen proyecciones que buscan sociedades aún más desiguales y depredadoras que la actual.

Al analizar la dominación capitalista, es imprescindible incluir la cuestión del Estado como parte fundamental de su funcionamiento. Retomando a Joachim Hirsch (2005, pp. 165-175), la estructura que actualmente denominamos “Estado” surgió recién con la sociedad capitalista burguesa y constituye una de sus características estructurales fundamentales. En esta argumentación, el “Estado” es, exclusiva y particularmente, el Estado moderno y burgués, que siempre es un Estado capitalista, racista y patriarcal.⁶ En este sentido, autores como el ya mencionado Joachim Hirsch y John Holloway proponen pensar al Estado como una *forma* peculiar y específicamente capitalista de *relaciones sociales*, una forma fetichizada de relaciones sociales. Por lo tanto, en una sociedad capitalista el Estado es siempre capitalista y, a diferencia de otras propuestas, no puede servir como instrumento para la transformación, pues cada Estado debe garantizar la reproducción del capital dentro de sus fronteras, creando condiciones favorables para atraer e inmovilizar al capital mundial. Todos los gobiernos de cualquier índole —sean de izquierda o de derecha, progresistas o conservadores—, deben desempeñar su papel dentro de la cancha de la competitividad interestatal y no pueden salirse de la lógica de acumulación de capital. No obstante, a esta conceptualización se oponen otras ideas sobre el Estado; Boaventura de Sousa Santos, por ejemplo, sugiere que es necesaria su refundación radical.⁷

⁶ Por esta razón puede resultar confuso hablar de un Estado “medieval” o “feudal”, o, en el caso del horizonte histórico prehispánico, de un Estado “inca”. No obstante, Enrique Dussel argumenta en favor de reconocer la organización incaica o la de las ciudades mayas antes de la Conquista como formas de Estado tributario. Para él, el Estado liberal moderno, manejado desde la revolución inglesa por la burguesía, es una forma de Estado particular, pero de ninguna manera la única (Dussel, 10 de diciembre de 2009).

⁷ Para el autor, en vez de reformar, modernizar o proponer el retorno nostálgico a viejos modelos de Estado, como el Estado de seguridad o bienestar, se trata de

El afán por una supuesta refundación del Estado y la lucha por una nueva hegemonía se ven reflejados en diversas experiencias de los llamados “gobiernos progresistas” en América Latina, que ejemplifican ciertas controversias en torno al Estado. Dado que los intereses del capital han limitado significativamente sus campos de acción, llevando a impulsar políticas neoliberales y proyectos de despojo, se ha producido un descenso de la popularidad de estos gobiernos, que poseen cada vez menos legitimidad. Por lo mismo, muchos de los partidos populares, de izquierda o progresistas que, gracias a movilizaciones y levantamientos ocurridos en la primera década del siglo XXI, pudieron llegar al gobierno estatal, entre ellos, Venezuela, Brasil, Argentina, Uruguay, Bolivia, Ecuador, Nicaragua y El Salvador, hoy en día han sido destituidos y remplazados por partidos de derecha o atraviesan serias crisis, lo que lleva a hablar de un fin de ciclo o fin de la hegemonía progresista.

Entre las interpretaciones y críticas a la actual fase neoliberal del capitalismo destacan aquellas que enfatizan que somos testigos de políticas y reformas que operan en beneficio del capital, de la privatización y la mercantilización de la vida; esto se traduce en precarización, violencia, falta de acceso a bienes y servicios, educación y salud, así como en la destrucción acelerada de la naturaleza. Esto no sólo ocurre en los ámbitos mencionados, sino también a nivel subjetivo, lo que resulta importante destacar en nuestros días, pues supone nuevas formas de dominación; incluso, podemos considerar que, en la actualidad, las relaciones sociales se establecen en condiciones patológicas, lo que ocurre tanto a nivel de las relaciones entre sujetos, como de la subjetividad singular, es decir, de la percepción del sujeto sobre sí mismo y su reproducción cotidiana.⁸

refundarlo desde sus raíces. Así, la refundación del Estado contiene la posibilidad de imaginar tanto el fin del capitalismo como el del colonialismo, abriendo el horizonte a un llamado Estado experimental, que incluye la construcción de una nueva hegemonía y una transición al poscapitalismo (véase De Sousa Santos, 2010).

⁸ Entre los autores que analizan la situación actual del capitalismo neoliberal se encuentran Christian Laval y Pierre Dardot, Wendy Brown, Byun-Chul Han, Jorge

Llegados hasta aquí, resulta importante mencionar que en el campo y las zonas urbanas se ponen de manifiesto distintas formas de dominación. En el caso rural, por ejemplo, observamos proyectos de deforestación, privatización y explotación de recursos naturales, innovación de la industria hotelera y megaproyectos en favor de la acumulación de capital. La ciudad, por otro lado, constituye el epicentro fundamental del capital; Mike Davis nos dice que el motor de la urbanización generalizada se encuentra en la reproducción de la pobreza y no en la del empleo; “en lugar de ciudades de luz elevándose hacia el cielo, la mayor parte del mundo urbano del siglo XXI se mueve en la miseria, rodeado de contaminación, desechos y podredumbre” (Davis, 2007, p. 33). Davis constata que los sujetos urbanos que viven en condiciones precarias deben enfrentar diversas complicaciones, como ocuparse de cuestiones de vivienda, del transporte y de la seguridad. Estas condiciones complejizan el análisis de las posibilidades de emancipación, pues pueden dar lugar a ensayos alternativos pero también obstaculizarlos.

Acerca de los sujetos: ¿emancipación por parte de quién?

A lo largo de la historia, el concepto moderno de la emancipación ha sido vinculado y aplicado a diversos sujetos; ello incluye a distintos grupos sociales marginales que en el siglo XVIII luchaban para lograr libertad e igualdad durante el proceso de descomposición del orden feudal y su respectiva división social en estamentos; también, la lucha de judíos, mujeres, trabajadores, esclavos, pueblos indígenas y minorías étnicas, así como a migrantes, los/las “sin techo”, desempleadx o personas de la comunidad LGTBTTTIQ, por solamente mencionar algunos. Mientras en

Alemán, Verónica Gago, Franco Berardi, Oscar Santini, David Harvey, sólo por mencionar algunos. Todos ellos, desde diversas perspectivas, realizan un detallado y crítico análisis de las condiciones actuales de la sociedad y sus efectos, no sólo económico-sociales y naturales, sino también psíquico-subjetivos. Queremos hacer un énfasis particular en el trabajo *La tiranía del sentido común. La reconversión neoliberal de México* de Irmgard Emmelhainz (2016), quien analiza este tema y la dominación capitalista neoliberal en México, bajo el lente de su propio *ser mujer*,

el siglo xx existía la tendencia latente a ver en el proletariado al único sujeto colectivo —y universal— que encarnaba las fuerzas emancipadoras, hoy la pregunta por los sujetos de la emancipación se ha complejizado frente a un panorama diverso, en el que se identifican distintos mecanismos de dominación.

La Sexta Declaración de la Selva Lacandona, por su parte, se dirigió a una multiplicidad de sujetos de la llamada “sociedad civil”, invitándolos organizarse; en ella se mencionan trabajadores y trabajadoras del campo y la ciudad, amas de casa, homosexuales, estudiantes, niñas y niños, entre otros. Gente común y corriente, sencilla y humilde; es decir, todas y todos aquellos que quieran construir algo diferente a lo dado e impuesto por el sistema dominante y sus valores. Sin embargo, no debemos dejar de lado las circunstancias y contradicciones que nos rodean; por ejemplo, los adherentes a la Sexta, aún intentando seguir la invitación zapatis-ta a luchar y hacer desde sus propios espacios, enfrentan diversas dificultades, que, al mismo tiempo, los llevan a olvidar los puntos expresados en dicha declaración. Aunque sostienen la posibilidad de una transformación social, también reconocen (consciente o inconscientemente) las dificultades y contradicciones internas y externas que impiden salir por completo de la lógica del mercado, del dinero; además, esto coloca a la emancipación como un horizonte posible, no concreto aún, descuidando el hacer cotidiano como condicionante de lo que construimos socialmente día a día y en nuestro quehacer más inmediato.⁹

Con relación a América Latina, resalta la labor de las diversas organizaciones y movimientos indígenas, así como de las mujeres y las recientes olas de luchas feministas en el continente. En reiteradas ocasiones, Raúl Zibechi ha enfatizado el papel destacado de los pueblos originarios y los movimientos feministas, señalando que “[e]n este periodo de crisis sistémica y civilizatoria, tenemos en América Latina la necesidad imperiosa de inspirarnos en los movimientos feministas y de los pueblos originarios para intentar

⁹ Para una más detallada información, véase la investigación de Imanol García y Jorge Ramos (2019).

superar los límites del pensamiento crítico eurocéntrico heredado” (Zibechi, 2020, p. 36).

Si bien resulta importante reconocer el papel fundamental desempeñado por estos movimientos, se puede cuestionar que en ciertos discursos de la academia latinoamericana puede parecer como si “las mujeres” y “los pueblos indígenas” representaran los nuevos sujetos vanguardistas de la transformación. En este sentido, nos preguntamos si queremos reducir nuestros horizontes críticos y explicativos de la realidad social a sujetos, grupos o movimientos específicos y políticamente organizados, o ampliarlos para abarcar a aquellos sujetos cotidianos que, supuestamente, no lo están, a fin de no colocarnos una camisa de fuerza conceptual que nos impida conocer y experimentar que estos sujetos también son parte del sistema que pretendemos e intentamos criticar. Se trataría de no esencializar ni idealizar a dichos sujetos y movimientos organizados y politizados —por más valiosos que sean, indudablemente—, pues estaríamos positivizando y restringiendo su campo de acción como único camino, sin contradicciones.¹⁰

¹⁰ Por ello es cuestionable afirmar que “las mujeres” y los “movimientos indígenas” —como sujetos, categorías, conceptos cerrados y rígidos objetos de estudio— son los referentes para la emancipación, pues es como decir y repetir la idea de que el proletariado era el sujeto revolucionario incuestionable universal y, posteriormente, un grupo o movimientos y expresiones específicas serán los que encaminen la sociedad hacia su liberación. Esto significaría no tomar en cuenta la diversidad de mujeres, hombres, dolores, posibilidades, politizaciones, alcances reales que, actualmente, se viven a nivel global y no sólo en Latinoamérica como lugar pretendidamente privilegiado (a veces academicista) de la crítica anticapitalista. En este punto coincidimos con John Holloway, cuando expresa su preocupación sobre el esencialismo: “Si no vemos la universalidad de las relaciones de dominación y lucha (y por lo tanto de los conceptos críticos), es casi inevitable que caigamos en un esencialismo que abstrae luchas particulares del contexto mundial antagonico. Las luchas indígenas y las luchas de mujeres han sido enormemente importantes en los últimos años, pero si las aislamos del contexto mundial, caemos muy fácilmente en una romantización esencialista. Tal esencialismo me parece peligroso en dos sentidos. Primero porque puede llevar a una glorificación de estas luchas, una incapacidad de ver sus contradicciones que son parte inevitable de una sociedad antagonica. Esta esencialización se puede ver en muchas discusiones de la comunidad, que tratan la comunidad como algo externo al antagonismo social, como si estuviera fuera del alcance del dinero, por ejemplo. Segundo porque, sobre todo en el caso de la/os que idealizan las luchas indígenas, la/os puede llevar a descalificar otras formas de lucha en otras partes del mundo. El problema es que finalmente esto debilita estas luchas, porque si no se

Al considerar lo anterior podemos encontrarnos con que, para algunos/as autores/as, entre ellos, Jorge Alemán —pensador, poeta y psicoanalista marxista-laciano argentino—, los modos cambiados de pensar la política en nuestra actualidad se ven reflejados en la necesidad de poner en el centro de análisis de los horizontes emancipatorios, precisamente, la cuestión del sujeto o de la subjetividad:

El siglo XXI nos encuentra en medio de una serie de transformaciones en los modos de pensar lo político. Esta situación es convergente con la irrefrenable extensión del Capital en todos los vínculos sociales, [...] Tal vez por ello, el denominado espacio del “posmarxismo” encuentra cada vez más, en aquellos desarrollos teóricos que lo representan, un afán radical de pensar la Emancipación sin las ataduras metafísicas que impregnaban su trama conceptual. Este afán se confirma cuando vemos a pensadores actuales decidir que la cuestión crucial de un proceso de transformación política es la relativa al sujeto, o a la subjetividad, o a la singularidad implicadas en la misma. Ya no se trata, entonces, de concebir a los procesos históricos a partir de sujetos universales, abstractos y constituidos por una finalidad fundamentada de antemano. Indagar ahora la experiencia política implica revelar la estructura y la constitución del sujeto que la soporta y es responsable de sí misma (Alemán, 2012, pp. 7-8).

Siguiendo al autor, coincidimos en que la emancipación es una apuesta sin garantías y no dispone de fórmulas *a priori* para la “desconexión del capital”, por lo que el sujeto debe construirse o devenir y no anclarse en uno históricamente constituido y dado. Ahora bien, Alemán sugiere que debemos pensar que la fantasía/utopía de un mundo acéfalo debe poner los pies sobre la tierra y considerar la realidad social y subjetiva, que en el capitalismo está dañada y sus lazos sociales rotos (Alemán, 2019). Entonces, frente a todas nuestras acciones, deseos, consideraciones y críticas, vale la pena tener en cuenta la profunda pregunta que

ven como parte (parte creativa, innovativa) de las luchas mundiales, está difícil ver cómo pueden resistir al largo plazo la embestida capitalista. Véase John Holloway, “¿Todavía hay debate?”, disponible en: <http://comunizar.com.ar/todavia-hay-debates> [consultado: 26 de noviembre de 2020].

plantea Alemán: ¿cómo es un proyecto emancipatorio si aceptamos cómo está hecho el sujeto? Para el pensador argentino, habría que diseñar un proyecto emancipatorio que incluya las malas noticias que portan los sujetos y su realidad social.

No nos es posible ahondar aquí puntual y teóricamente sobre sujeto y subjetividad, pero sí podemos aportar ciertas consideraciones importantes para pensar el tema que nos atañe, ya que no por vivir en condiciones deplorables de explotación y en medio de numerosos riesgos y violencias, somos capaces, mecánicamente y automáticamente, de despertar hacia una emancipación de nuestras experiencias concretas.

La discusión se hace más compleja y el camino más escabroso, pues desde finales del siglo xx se ha instaurado una red de sanciones e incentivos, que impactan produciendo funcionamientos psíquicos de un nuevo tipo, por ejemplo, la inmersión del mercado en la psique y los deseos de los seres humanos para generar un mayor consumo que, supuestamente, satisface las necesidades de los compradores. Igualmente, las sanciones y la coerción física, que no desaparece, se imponen como emocionales y morales; es decir, si no acata las nuevas reglas y la lógica dominante, si no se vuelve emprendedor de sí mismo, el sujeto queda fuera o se lo califica de equivocado; por ende, está destinado al fracaso. Actualmente, se exige a los sujetos una constante autooptimización, que incluye sus cualidades creativas, comunicativas y sociales, así como la necesidad de exaltar su espíritu empresarial. En este sentido, no se trata solamente de proponer una oposición a las políticas neoliberales, sino también de plantear un imaginario alternativo y otra relación de los sujetos consigo mismos. Asimismo, cabe preguntarse sobre la fuerza de atracción y dominación que ejerce el neoliberalismo, “incluso sobre los más desfavorecidos” (Laval, 2017, pp. 70-71).

Por ello, la emergencia de *otras* subjetividades se vuelve compleja frente a la penetración del capitalismo neoliberal en cada aspecto de nuestras vidas; aun sin negar que bajo cierto malestar social relacionado con las condiciones de vida se hacen visibles

intentos colectivos de dar respuesta a la catástrofe que presentamos, enfrentando una cotidianidad que difícilmente puede romperse.

Formas, medios y métodos: ¿emancipación con qué?

Ahora bien, hasta este punto y considerando la diversidad, tanto en los modos de dominación como en los sujetos, reconocemos la existencia de una pluralidad de caminos de resistencia y lucha. Si bien las formas, medios y métodos empleados para encaminar horizontes emancipatorios son diversos, llama la atención que desde la Ilustración se manifieste reiteradamente una relación directa entre la emancipación y el arte y la educación. Ambos, en sus vertientes críticas en vez de dominantes, pueden fomentar el cuestionamiento del *statu quo* y la autonomía del ser humano, su sensibilidad y capacidad de imaginar otras formas de vida.¹¹ En los últimos años, también el movimiento zapatista ha enfatizado repetidamente que “las ciencias y las artes son quienes rescatan lo mejor de la humanidad” posibilitando su supervivencia, además de representar “ya la única oportunidad sería de construcción de un mundo más justo y racional” (EZLN, 2016).

Hoy en día, emergen nuevas resistencias y luchas que enfrentan los diversos modos de dominación; de momento quizá sólo son locales e incluso individuales; sin embargo, a partir de ciertos enfrentamientos con el capital. proyectan otro tipo de relaciones

¹¹ El nexo entre educación y emancipación puede verse, por ejemplo, en la propuesta de una educación para la liberación de Paulo Freire, quien plantea la necesidad de una educación en favor de la dignidad y la libertad del sujeto, para que éste recupere su calidad creadora y se conciba como parte de la sociedad. Para Freire, educación y concientización desempeñan papeles fundamentales en los procesos revolucionarios, pues posibilitan la ruptura del orden dominante y la transformación de la realidad social. Del mismo modo, en la obra de Iván Illich identificamos ese vínculo directo, al plantearse una sociedad descolarizada y convivencial, en la cual las experiencias serían más felices y provechosas y donde la educación formaría de modo desinstitucionalizado parte fundamental de la cotidianidad a lo largo de la vida. Acerca del nexo entre arte y emancipación, podemos encontrar una amplia gama de teorías estéticas, elaboradas por Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, Adolfo Sánchez Vázquez, Jacques Rancière, por solamente mencionar algunos.

sociales. En los espacios rurales tienen lugar resistencias contra procesos de despojo y megaproyectos, por la preservación de modos comunales de vida, que incluyen el trabajo colectivo y el cultivo de la tierra. En ámbitos urbanos se producen tomas de terrenos, creación de huertos, ocupaciones de edificios o fábricas, la organización entre vecinos para garantizar los servicios básicos y enfrentar inseguridades, entre muchos otros ejemplos. Todo esto representa lo que Eduardo Viera llama reterritorialización; esto es, según el autor, “apropiaciones ante la desposesión que crean territorios autónomos —zapatistas en Chiapas, piqueteros en Argentina, los Sin Tierra y Sin Techo de Brasil, las insurrecciones urbanas de Oaxaca, El Alto, Buenos Aires, etc.—, donde otra legalidad y otra institucionalidad, que confronta al sistema dominante, se instaura y construye modos de reproducción de la vida” (Viera, 2014: 539). Este tipo de acciones también pueden verse ante la destrucción de barrios y pueblos, la gentrificación, los megaproyectos y la creciente mercantilización de la vida.

En las nuevas formas de acción Raúl Zibechi identifica ciertas características, a saber: la construcción de poderes no estatales; el arraigo territorial que permite apropiarse de la capacidad de producir y reproducir la vida; la búsqueda de autonomía con respecto al Estado y los partidos políticos; la lucha por la revalorización de las culturas e identidades de los pueblos y sectores sociales; la formación de una educación propia y de intelectuales propios; la creciente visibilidad y centralidad de las mujeres, aunda a un profundo cambio en las relaciones de género y la preocupación por la organización del trabajo y la relación con la naturaleza (Zibechi, 2008).

En el caso de Raquel Gutiérrez, Lucia Linsalata y Mina Lorena Navarro, el punto de partida de su análisis y de prácticas transformadoras es la reproducción de la vida humana y no humana en su conjunto, para pensar lo común como una relación social dirigida a la reproducción de la vida. En este sentido, Gutiérrez opone el horizonte “comunitario-popular” al horizonte “nacional-popular”, mismo que expresa el ámbito de la lucha por la

hegemonía y de las estrategias políticas para conseguir una transformación social mediante la reconfiguración de la sociedad y del Estado a través del gobierno. El horizonte “comunitario-popular” expresa la perspectiva de la emancipación como recuperación del control sobre la reproducción social, que supone la reapropiación colectiva de la riqueza material disponible y de la posibilidad de decisión sobre ella. John Holloway señala que la clave sería “cambiar el mundo sin tomar el poder” y el “hacer contra el trabajo”, lo que implicaría moverse dentro de una relación antagónica con el capital, intentando salirse de sus lógicas, entre ellas, la d..el dinero y el trabajo abstracto.

Los horizontes: ¿emancipación para qué?

¿Cuál es el horizonte de las luchas por la emancipación hoy en día? Considerando la actual crisis civilizatoria que amenaza con destruir toda la vida en el planeta, los horizontes emancipatorios apuntan a formas civilizatorias distintas —más sostenibles, justas, democráticas, entre otras cualidades— y hacia la superación de la dominación, incluyendo aquella que ha penetrado y configurado las mismas subjetividades. No obstante, desde cierta perspectiva de desilusión, a veces asociada a la teoría posmoderna, se niega la posibilidad de un cambio radical del mundo y la construcción de una sociedad emancipada, libre de explotación, de violencias y demás males. Ante una multiplicidad de poderes, John Holloway advierte que existe “una multiplicidad de luchas concentradas en temas particulares o en identidades particulares: luchas que apuntan al reordenamiento, pero no a una superación de las relaciones de poder” (Holloway, 2010: 109).

Varios pensadores postestructuralistas han puesto en duda conceptos como verdad, autonomía, revolución y emancipación, proponiendo alternativas a los mismos enfocándose en fenómenos particulares que fueron perdidos de vista por la universalización y esencialización de otras experiencias: la vida cotidiana, los cuerpos, los afectos y las subjetividades. Entre éstos podemos

destacar, de modo muy general, a Michel Foucault, cuyo pensamiento se desarrolla a través de discursos, pero también de “las prácticas sociales, las instituciones, los dispositivos del poder y los mecanismos productores de subjetividad” (Polidori y Mier, 2017, p. 1151). Otro referente importante de esta corriente es Gilles Deleuze, quien realizó una crítica a la modernidad, el marxismo y el psicoanálisis —esta última junto a su amigo Félix Guattari, asociándolo al capitalismo como productor de seres humanos máquinas de deseo—.

Jacques Derrida, por su parte, habla de *deconstrucción*; ésta no puede ser pronunciada si no es acompañada de su nombre y no significa reducción a la nada; la deconstrucción se detiene en “el ‘para’, no en la finalidad sino en la capacidad instrumental que es ante todo ‘mediación’” (Polidori y Mier, 2017, p. 1113). Otra pensadora que no debe quedar fuera es Judith Butler, quien se ha dedicado a la crítica del género, el análisis de la performatividad del lenguaje y de la violencia, además de ser considerada posfeminista, exponente de la teoría *queer* y creadora de la teoría performativa del sexo. Asimismo, Félix Guattari, además de colaborar con Deleuze, es llamado padre del esquizoanálisis y de la idea de “revolución molecular”, la cual, más allá de una revolución universalizante, refiere a los actos cotidianos de lucha y resistencia; por otra parte, junto a Suely Rolnik en Brasil, elaboró una cartografía del deseo y la construcción de una subjetividad que provoque el desmoronamiento del capitalismo.

Por último, consideramos importante mencionar a pensadoras y pensadores contemporáneos que se han dedicado al análisis crítico de la sociedad con enfoques particulares; entre ellos, cabe mencionar a Slavoj Žižek y su propuesta de pervertir la mirada natural o normal del mundo mediante el análisis de la cultura popular, la filosofía y el psicoanálisis. Sara Ahmed, por su parte, ha realizado estudios sobre los afectos y considera que en algo tan íntimo como los sentimientos se expresan relaciones de poder, pero que podemos encontrar un potencial político en el malestar generado en nuestras sociedades (Ahmed, 2019).

Por otra parte, Jorge Alemán, autor anteriormente citado, construye una crítica actual a nuestras condiciones desde el marxismo y el psicoanálisis lacaniano; al respecto, plantea una “izquierda lacaniana”, que propone pensar la emancipación sin ataduras metafísicas que impregnen su trama conceptual. En este punto, Alemán agrega que el término emancipación debe ser tratado con cuidado, debido a que:

No es fácil determinar qué se desea emancipar y si además se cuenta con los recursos suficientes para dicho acto. Porque lo primero que se debe admitir es que el término “emancipación” testimonia, por parte de la izquierda, el duelo por la palabra revolución y todo el aparato conceptual y político que el término vehiculizaba [...] Para pensar la emancipación, lo primero sería desprenderse de la “metafísica” histórica que la tenía capturada bajo el nombre de revolución. A diferencia de ella, la emancipación no tiene ninguna ley histórica que asegure su acontecer, pues al ser pensada como es, como una contingencia radical, se puede volver posible a partir de prácticas instituyentes (Alemán, 2019, p. 28).

El duelo al que se refiere Alemán tiene que ver con la ruptura de la identificación del sujeto con el “alma bella” de un revolucionario clásico. Así, y en relación con el tema que nos convoca, el escritor argentino plantea cuestionamientos que no pueden dejarse de lado, por ejemplo: “¿cómo se incorpora un sujeto a una instancia colectiva?” (Polidori y Mier, 2017), a lo que añadiríamos ¿cómo los propios sujetos crean instancias colectivas? y, además, con elementos anticapitalistas; categoría que se presta a múltiples análisis y cuestionamientos si tomamos en cuenta las consideraciones que hemos desarrollado hasta aquí.¹²

¹² A veces el horizonte emancipatorio se equipara directamente con un horizonte anticapitalista aunque, como mencionamos arriba —recuperando los aportes de Rahel Jaeggi y Nancy Fraser— hay que tener mucho cuidado en emparejar ambos términos, puesto que existen críticas al capitalismo desde miradas divergentes: “El capitalismo ha sido objeto de diversas críticas desde que existe. Pero no todas son igualmente esclarecedoras, ni todas contarían con nuestra aprobación. Algunas dicen ocuparse del capitalismo cuando en realidad su objeto es la sociedad moderna; algunas trazan débiles vínculos que remiten todo lo que consideran mal del mundo al capitalismo, y algunas culpan al capitalismo de problemas que se dan prácticamente en todas las

Con todo eso, ¿cuáles podrían ser, entonces, los horizontes anticapitalistas en sentido emancipatorio? En América Latina hallamos varios esbozos de estos horizontes, que van desde la autodeterminación de los pueblos indígenas y diversos ensayos de autonomía colectiva pasando por la comunidad, la creación de “lo común” y la filosofía del buen vivir (*Sumak Kawsay*, en quechua y *Suma Qamaña*, en aymara), que plantea una vida armoniosa y en equilibrio entre las comunidades humanas y la madre tierra. Incluso se ha llegado a hablar de un “socialismo del siglo XXI”, asociado a los gobiernos de “izquierda”, que han instrumentalizado y tergiversado el buen vivir, lo que nos conduce nuevamente a la controversia en torno a los gobiernos progresistas y la esfera estatal. En este marco, observamos que los horizontes emancipatorios se dibujan más allá del Estado y de las relaciones capitalistas. Las llamadas “alternativas” se vinculan a menudo con experiencias de comunidades indígenas y de autoorganización de sectores populares, que nutren e inspiran diversos planteamientos teóricos.

De modo que la autonomía como horizonte emancipatorio permite:

Discutir e imaginar desde las prácticas y potencias existentes hoy, un cambio radical de las formas de producción, distribución y consumo, y un cambio radical también de las formas de toma de decisiones sobre lo común. [...] visualizar un mundo de redes de colectividades autorreguladas, un tejido de autodeterminaciones, federaciones [...] en relación simbiótica con el mundo no humano (JRA, 2011, p. 11).

Puesto que la praxis emancipatoria implica que las personas involucradas piensan, se organizan y deciden por sí mismas—realizando así la autonomía individual y colectiva—, es evidente que los modos concretos de los procesos de transformación

formas de organización social. Algunas tienden a ser nostálgicas o adoptan un tono conservador, otras son difusas o simplistas, y no todas tienen objetivos que definiríamos como ‘emancipadores’. Algunas son sencillamente retrógradas y hasta fascistas”. Véase Fraser y Jaeggi (2019, p. 127).

no pueden predecirse. No obstante, cabe recordar que no toda transformación radical apunta hacia horizontes emancipatorios, por lo que las direcciones concretas y los rasgos normativos de la emancipación deben ser discutidos.

Consideraciones finales

Como hemos señalado en la Introducción, nuestra intención no se dirige a clausurar el debate con lo que hemos esbozado de acuerdo con nuestras posibilidades y pensamientos situados; tampoco pretendemos agotar el tema con supuestos aires de erudición. Más bien intentamos contribuir a una discusión sobre la transformación de la sociedad y de nuestras relaciones que nos concierne a todos y todas. Cabe plantear, de la mano de Marina Garcés, que no debemos pensar en una sola emancipación y totalizarla, sino tomar en cuenta el abanico diverso de horizontes emancipatorios:

Emancipada de su fin final, la idea de emancipación prolifera, estalla, se disemina como una bomba racimo en una multiplicidad de tiempos y de lugares discontinuos e irreductibles. [...] La emancipación se conjuga en presente, en un presente discontinuo y autosuficiente, aquí y ahora. Se abre así un campo y unos tiempos nuevos para la experimentación política, para la transformación de ámbitos de la vida que habían quedado a la sombra de la gran política y de sus promesas de futuro. Se proponen nuevas gramáticas, se dibujan nuevas cartografías, aparecen nuevos sujetos portadores de prácticas y lenguajes que tiñen el ámbito de lo político y lo contagian de expectativas nuevas que sitúan lo político en un *impasse* (Garcés, 2013, p. 41).

A pesar de la multiplicidad de expresiones particulares, es posible vislumbrar caminos entrelazados que conforman una relación dialéctica con una idea más grande de liberación, que abrace a la humanidad, sin perder de vista las diferencias existentes. Algunas veces hemos llegado a aprender de la historia, de aquellas experiencias que se propusieron cambiar la vida, cambiar el mundo, sin dejar de ver sus errores y contradicciones. Sin embargo, dadas

las nuevas formas de dominación ejercidas en todas las esferas de nuestras vidas, en nuestros días se vuelve cada vez más urgente delirar y crear, fracturar las actuales relaciones sociales hegemónicas y construir otras, sin imponer tal o cual, sino expandiendo ese abanico diverso que es el hacer por la emancipación.

Bibliografía

- Ahmed, Sara, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.
- Alemán, Jorge, *Soledad: Común. Políticas en Lacan*, Madrid, Clave Intelectual, 2012.
- , *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*, Barcelona, Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2019.
- Bromberg, Svenja, “Emanzipation nach Marx – Erneuerung eines politisch-philosophischen Begriffs”, en *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*, Münster, Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung (AkG), Westfälisches Damfboot, 2019, pp. 135-155.
- Davis, Mike, *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, Foca, 2007.
- Dussel, Enrique, “¿Estado o comunidad?”, *La Jornada*, 10 de diciembre de 2009. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2009/12/10/opinion/022a2pol> [consultado: 25 de noviembre de 2020].
- Emmelhainz, Irmgard, *La tiranía del sentido común. La reconversión neoliberal de México*, México, Paradiso Editores, 2016.
- Fraser, Nancy y Jaeggi, Rahel, *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*, Madrid, Morata, 2019.
- Freytag, Tatjana, “Emanzipation und das politische Subjekt in der kritischen Theorie”, en *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*, Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung (AkG), Münster, Westfälisches Damfboot, 2019, pp. 57-72.
- Garcés, Marina, *Un mundo común*, Madrid, Bellaterra, 2013.
- García Vergés, Imanol Antonio y Jorge Alfonso Ramos Sagaón, *Subjetivación política. Intervención social del zapatismo en la Ciudad de*

- México: sujetos adherentes a la Sexta*, tesis de maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones, UAM-Xochimilco, 2019.
- Hirsch, Joachim, “¿Qué significa Estado? Reflexiones acerca de la teoría del Estado capitalista”, *Revista de Sociología e Política*, Universidade Federal do Paraná, junio de 2005, pp. 165-175.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, México, Sísifo/Bajo Tierra/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”-BUAP, 2010.
- Jappe, Anselm, *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticas*, La Rioja, Logroño (Pepitas de Calabaza), 2011.
- Jóvenes en Resistencia Alternativa (JRA), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Sísifo/Bajo Tierra, 2011.
- Kant, Immanuel, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Imaz, México: FCE, 1981 [1784], pp. 25-27.
- Koselleck, Reinhart und Grass, Karl Martin: “Emanzipation”, en *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart, Clett-Cotta, 1975, pp. 153-197.
- Laclau, Ernesto, *Emancipation(s)*, Universidad de Michigan/Verso, 2007.
- Laval, Christian y Pierre Dardot, *La pesadilla que no acaba nunca*, Barcelona, Gedisa, 2017.
- Lorey, Isabell, “Emanzipation und Schulden”, en *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*, Münster, Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung (AkG), Westfälisches Dampfboot, 2019, pp. 10-15.
- Polidori, Ambra y Raymundo Mier (eds.), *Nicht für Immer! ¿No para siempre! Introducción al pensamiento crítico y la Teoría crítica frankfurtiana*, México, Gedisa/UAM-Xochimilco, 2017.
- Sousa Santos, Boaventura de, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI/Siglo del Hombre/Universidad de los Andes, 2010.
- Viera, Eduardo, “Ciudades - urbanización y subjetividad en el nuevo siglo: derecho a la ciudad-derecho a la vida digna”, *Revista de*

Direito da Cidade, vol. 6, núm. 2, 2014, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pp. 528-556.

Zibechi, Raúl, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, México, Bajo Tierra, 2008.

_____, “El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo”, *Bajo el volcán. Revista del posgrado de sociología*, año 1, núm. 2, 2020, Puebla, BUAP, pp. 19-38.

Consultas en internet

EZLN, “Convocatoria zapatista a actividades 2016”, 29 de febrero de 2016. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/29/convocatoria-zapatista-a-actividades-2016/> [consultado: 20 de noviembre de 2020].

Holloway, John, “Todavía hay debates?”, 12 de octubre de 2020. Disponible en: (<http://comunizar.com.ar/todavia-hay-debates>) [consultado: 26 de noviembre de 2020].

La espiritualidad como fuerza de emancipación desde las mujeres indígenas

Sylvia Marcos¹

Resumen:

Las mujeres organizadas de los pueblos mesoamericanos, “mujeres que luchan”, han propuesto para la defensa de sus territorios, por la vida y en favor de sus derechos como mujeres, una reconstitución de prácticas ancestrales. Revisan y recrean conceptos como la dualidad y la fluidez de género, la interconectividad de todos los seres, el corazón como eje rector del pensamiento y la organización. Todos ellos son conceptos que fundamentan una espiritualidad indígena que forma el universo epistémico sustento de prácticas políticas para su emancipación.

¹ Fundadora e integrante del Seminario Permanente de Antropología y Género IIA-UNAM. Profesora de la Cátedra de Teología Feminista Universidad Ibero Ciudad de México. Académica comprometida con los movimientos indígenas de las Américas, profesora e investigadora universitaria. Entre sus libros publicados figuran: *Cruzando Fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Quimantú, Santiago de Chile, 2017; *Tomado de los labios. Género y Eros en Mesoamérica*, Abya Yala, Quito, 2011; *Diálogo y diferencia, Retos feministas a la globalización*, CEIICH-UNAM, 2008; *Otro mundo... otro camino...*, Planetaria, Tepoztlán, 2018.

Introducción

Queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella.

COMANDANTA ESTHER (2001)

Ese día, la segunda mujer en hablar ante el Congreso de México fue María de Jesús Patricio, “Marichuy”, representando al CNI, (la red más grande de organizaciones políticas indígenas). En su discurso ella afirmó repetidamente que no es sólo en las comunidades indígenas que no se respetan los derechos de las mujeres. Se escuchó un aplauso del público.

[...Q]ue si los usos y costumbres lesionan a las mujeres indígenas en los pueblos y en las comunidades, pensamos que es un problema no solamente de los pueblos indígenas, no es de ahí, es de toda la sociedad civil también (un tumulto de aplausos llegó desde la audiencia). Dicen que si se aprueba esta iniciativa de la Cocopa, va a lesionar a las mujeres. Nosotras decimos que no.

Y en su recorrido por el país en 2017, elegida por consenso desde el CNI, candidata a la presidencia de la República y vocera del Consejo Indígena de Gobierno (CIG) ella afirma:

Un crimen de odio es un crimen capitalista, entonces no nos calleemos y respondamos con digna rebeldía y organización... Cuando violan, desaparecen, encarcelan, asesinan a una mujer es como si toda la comunidad, el barrio, el pueblo o la familia, hubiera sido violada, desaparecida, encarcelada o asesinada, buscando por ese luto y miedo colonizar el tejido que hay en nuestro corazón colectivo...la herida es de todas y todos, de nuestra madre tierra que es la luz que nos guía (Marcos, 2018).

Con la elocuencia de su tradición oral, comenzó a enumerar los “usos y costumbres” positivos, por ejemplo, la colaboración colectiva para las tareas comunitarias, el liderazgo espiritual de las mujeres en los rituales, la representación política como un

servicio hacia la comunidad y no como un medio de adquisición de poder y riqueza, el respeto por la sabiduría de los ancianos y la toma de decisiones por consenso. Después, ella mencionó algunas de las influencias del sistema legal hegemónico y de las instituciones religiosas que rodean a los pueblos indígenas, que han tenido un impacto negativo en la situación de las mujeres indígenas. En diciembre de 2003, la “Declaración final de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América” demanda lo siguiente:

Que el estado acepte, respete y promueva nuestra cosmovisión en sus procesos políticos, especialmente lo que respecta a las ceremonias rituales y los lugares sagrados... Demandamos a las diferentes iglesias y religiones que respeten las creencias y culturas de los Pueblos Indígenas sin imponernos prácticas religiosas que entran en conflicto con nuestra propia espiritualidad (Jiménez, 2003, p. 80).

Los pueblos mesoamericanos cuidan y recrean sus tradiciones ancestrales en el contexto de los cambios sociopolíticos en los cuales están inmersos. Desde hace miles de años, los pueblos originarios del continente americano han creado y vivido dentro de una civilización con sus propios parámetros para comprender, organizar y honrar al mundo. Ellos defendieron su cosmovisión durante la catástrofe de la conquista y hoy en día claman su derecho a interpretar sus propios universos simbólicos, sagrados y espirituales. Es necesario revisar esta nueva espiritualidad en su contexto histórico, para ir más allá de metodologías históricas y etnográficas y, así, incorporar la dimensión filosófica en la cual se basan estas configuraciones religiosas y de género. Esto iluminaría la forma en la que los pueblos mesoamericanos han percibido y construido su cosmos, el cual está basado en una dualidad femenino-masculina. Mi argumento es que la comprensión de las particularidades de formas locales de saber revela aspectos ocultos de las luchas de resistencia de los pueblos indígenas, las cuales —al mismo tiempo— se adaptan a situaciones contemporáneas. Esta aparente paradoja sólo puede ser comprendida a profundidad cuando uno reconoce la “otredad” de un universo

epistémico, el cual no está basado en categorías binarias mutuamente excluyentes (Marcos, 1998).

Para los sujetos indígenas, la interdependencia de los opuestos es un hecho que ellos perciben y viven como coherente. Descifrar las profundas complejidades de la “espiritualidad indígena” y de la dualidad de género nos muestra el lugar de los esfuerzos descoloniales de esta nueva espiritualidad; más allá, nos muestra cómo los pueblos indígenas originarios de Mesoamérica están deconstruyendo siglos de cautiverio en el ámbito “espiritual” religioso. Se trata de un campo profundamente arraigado, ligado e interdependiente del contexto de sus luchas políticas por la justicia social. Hace algunos años, Gary Gossen definió su comprensión del concepto en su libro pionero *South and Mesoamerican Native Spirituality* (que editó en colaboración con Miguel León-Portilla): “la palabra clave espiritualidad busca hacer accesible —por la vía de la traducción— los estados internos, la perspectiva del mundo y la cosmología de practicantes y creyentes (indígenas)” (Gossen y León-Portilla, 1993, p.17).²

Aproximadamente 10 años después, una red encabezada por varios grupos de mujeres indígenas se congregó en la Primera Cumbre e incorporó el uso del término espiritualidad para ellas —pero no sin la necesidad de una traducción—. Al utilizar este término, ellas están retando la forma en la que sus tradiciones y prácticas religiosas han sido representadas (como ignorantes, primitivas y/o supersticiosas) y, al mismo tiempo, demandan respeto para sus creencias propias (su “espiritualidad”), expresadas a través de su cosmogonía y visión del mundo. A continuación, revisaré algunos de los principios básicos de la cosmogonía mesoamericana, ya que éstos iluminan la lucha actual de las mujeres indígenas en torno a la justicia y al derecho a su territorio y su espiritualidad.

² El enunciado original es: “the key word spirituality seeks to make available —via translation— the inner states, worldview and cosmology of (indigenous) practitioners and believers”.

Paridad o igualdad-dualidad

Herederos de un linaje filosófico en el que mujeres y hombres se conciben como un par (conjunto) inseparable, las mujeres indígenas demandan frecuentemente *la paridad*. “Queremos caminar parejo hombres y mujeres”, dijo una anciana sabia (Palomo, 1999, p. 450). En su propia búsqueda de la expresión que se adaptara a su trasfondo cosmológico, ellas demandaron caminar parejo: “Queremos caminar a la par que ellos”. También lo expresan como “aprendiendo a caminar juntos”.

En el México antiguo, la unidad dual femenino-masculina era fundamental para la creación del cosmos, su (re)generación y sustento. La fusión de lo femenino y lo masculino, en un principio bi-polar, es una característica recurrente del pensamiento mesoamericano. Este principio, al mismo tiempo singular y dual, se manifiesta a través de representaciones de pares de dioses y diosas, comenzando por Ometéotl, el creador supremo, cuyo nombre significa “dios doble” o divinidad dual.

Morando más allá de los 13 cielos, se pensaba a Ometéotl como a un par femenino-masculino. Otras deidades, nacidas de este par supremo, encarnaron posteriormente fenómenos naturales. Thompson (1975), por ejemplo, habla de Itsam Na y su pareja, Ix Chebel Yax, en la región maya. Fray Bartolomé de las Casas (1967) menciona a la pareja de Izone y su esposa; y Diego de Landa (1966) se refiere a Itzam Na e Ixchel como el dios y la diosa de la medicina. Para los habitantes del área de Michoacán, el par creador era Curicuauert y Cuerauahperi.

Omecihuatl y Ometecuhtli son las mitades femenina y masculina de la divinidad dual Ometéotl. De acuerdo con el antiguo mito nahua, ellos tuvieron una pelea durante la cual rompieron platos y, de cada fragmento que cayó en el piso, brotó una nueva divinidad dual. Mientras algunos estudiosos han deducido que esta narración explica la multiplicidad de los dioses, también ilustra la forma en que la dualidad principal engendró dualidades posteriores. Tal vez el género —es decir, la dualidad

primordial que todo lo configura —podría ser visto como aquello que “engendra” dualidades múltiples y específicas para todos los fenómenos—.

La dualidad vida/muerte, que domina el mundo mesoamericano, contiene ambos aspectos de la misma realidad dual. Esto es expresado dramáticamente por un tipo de estatuilla de Tlatilco, conformada por una cabeza humana que es mitad rostro vivo y mitad cráneo. Al nivel del cosmos, el sol y la luna eran vistos como una complementariedad dinámica masculino-femenina (Báez-Jorge, 1988). Asimismo, durante el baño ritual de los recién nacidos eran invocadas aguas femeninas y masculinas (Sahagún 1969, 1989). La dualidad cósmica también está reflejada en el hecho de que el maíz era, por épocas, femenino (Xilonen-Chicomocoatl) o masculino (Cinteotl-Itztlacolihqui).

La dualidad como la fuerza esencial del orden del cosmos se reflejaba en la organización del tiempo. Éste se medía a través de dos calendarios: uno era un calendario ritual de 260 días (13 x 20), que algunos ven como relacionado con el ciclo de gestación (Furst, 1986), mientras el otro era un calendario agrícola de 360 días (18 x 20) (Olmos, 1973). Cinco días se añadieron para ajustarlo al calendario astronómico. Como dijo Cándida Jiménez —una mujer de hoy e integrante de la Conmi (Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas)— “la dualidad se vive” (Jiménez, 2003). “Vivimos en el interior de la dualidad; está ahí en los rituales, en las procesiones y en nuestra vida diaria.”

Frances Karttunen y Gary Gossen describen la dualidad mesoamericana como dinámica (Karttunen, 1986; Gossen, 1986). Sin embargo, otros autores suman una complementariedad al ordenamiento polar de opuestos que da a la dualidad cierta “reversibilidad” de términos —o aporta movimiento al concepto—. La fluidez hace más profundo el alcance de la bi-polaridad, al otorgarle una cualidad de cambio permanente a lo femenino y a lo masculino. Con la fluidez, la feminidad está siempre en un tránsito hacia la masculinidad y viceversa. La “fluidez” de género se vive así.

La realidad fluida

En un cosmos construido de esta forma habría poco espacio para un ordenamiento y una estratificación “jerárquicos” de tipo piramidal. Al analizar distintas narrativas nahuas, sea que miremos los *ilamatlatolli* (los discursos de las ancianas sabias), los *heuhuetlatolli* (los discursos de los ancianos) o revisemos las fuentes que hablan de pares de divinidades, nunca podremos inferir la categorización de algún polo como “superior” a otro. En cambio, el desdoblamiento de las dualidades parece ser la característica que sustenta este universo conceptual. Esta elaboración de dualidades se manifiesta en todos los niveles del firmamento, en la tierra y bajo la tierra, así como en las cuatro esquinas del universo. Este desdoblamiento continuo está siempre en un estado de cambio y nunca está rígidamente estratificado o fijo. Por ello, la dualidad permeaba el cosmos en su totalidad, dejando su huella en cada imagen, situación, deidad y cuerpo.

Cuando el concepto de “derechos de las mujeres” llegó a Chiapas, después del surgimiento del EZLN en la escena nacional, las mujeres indígenas estuvieron escuchando constantemente el término igualdad. La igualdad, así como la demandaban aquellas mujeres que ayudaban y habían llegado a apoyarlas en el proceso, no les hizo ningún sentido. En la cosmovisión mesoamericana no existe un concepto de igualdad. El cosmos entero se concibe como formado por elementos que se equilibran unos contra otros —a través de sus diferencias— y es así como crean un equilibrio (López Austin, 1984). Este balance está en constante cambio (Marcos, 1998). La “igualdad” se percibe como algo estático, como algo que no se mueve.

Más allá de esto, no hay dos seres iguales, en el sentido de que sean exactamente idénticos. Debido al anclaje del concepto de dualidad en sus rituales y vidas cotidianas, la igualdad no es algo por lo que ellas empeñan su lucha (Marcos, 1998; López Austin, 1984). Aquellos de nosotros que estamos estrechamente relacionados con movimientos indígenas hemos comprendido que *caminar parejo* es la metáfora que las mujeres indígenas

utilizan para trabajar por una justa relación con sus hombres. El concepto de equilibrio comienza a aparecer como una alternativa al de igualdad.

Nuestra Madre Tierra/Tierra Sagrada: una espiritualidad

Frecuentemente escuchamos la demanda de los pueblos indígenas por su suelo, su tierra y sus territorios. Incluso parece que esta demanda es el reclamo principal de todos los pueblos indígenas del mundo. “La sobrevivencia de los pueblos nativos está inextricablemente ligada a la tierra” (Smith, 1998). Pero ¿qué significan sus demandas por su tierra y su suelo? Para las mujeres indígenas, hay significados múltiples que pueden leerse en aquello que es su relación con la tierra. El simbolismo de la tierra como madre liga a las mujeres con la tierra. Ellas son las encarnaciones y reproductoras de la tierra. La comandanta Esther, dirigiéndose al Congreso, lo expresó de la siguiente forma: “Queremos que sea reconocida nuestra forma de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella” (comandanta Esther, 2001). En su español idiosincrático, ella expresó un concepto de tierra muy complejo. Primero, la tierra es una persona. En el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en la ciudad de Nurío, Michoacán, una mujer indígena habló como sigue: “Todavía nuestro río, nuestro árbol, nuestra tierra, están como están... todavía están vivas” (Vera, 2001, p. 4). La tierra está viva; debemos respetarla así como respetamos a otros seres. Algunas constituciones revisadas y actualizadas de países de América Latina, como las de Bolivia y Ecuador, consideran a la tierra como sujeto de derechos.

Estudios sobre las visiones de pueblos indígenas, sobre seres “más que humanos” que habitan en el mundo, son el trasfondo de esta interpretación (Morrison, 2000; Appfel, 2001). En gran parte de la mitología mesoamericana la tierra aparece como un lugar sagrado (Marcos, 2011). Ella es una deidad abundante. También

es el lugar donde el peligro y el mal pueden ocurrir a aquellos que la han habitado. La tierra es un lugar resbaladizo y peligroso (Burckhart, 1989). Se le concibe dentro de la dualidad clásica del bien y el mal. Como un ser sobrenatural, ella puede dañarte o beneficiarte dependiendo de tus actos. Marcos, el subcomandante poético del EZLN, lo expresa de esta forma: “Y estos indígenas vienen a decir que la tierra es la madre, es la depositaria de la cultura, que ahí vive la historia y que ahí viven los muertos” (subcomandante Marcos, 2001, p. 30).

La perspectiva de los indígenas sobre la tierra es también una perspectiva moral, y la prescripción moral es que uno debe actuar muy cuidadosamente en toda circunstancia. Hablando de los cristianos contemporáneos, Manuel Gutiérrez E. expresa: “como herederos de una espiritualidad... ancestral... [ellos] han desarrollado una espiritualidad vigilante, caracterizada más por una expectativa cautelosa que por una esperanza mesiánica” (Gutiérrez E., en Gossen y León-Portilla, 1993, p. 277).³

Casi nunca se toma en consideración la veneración y espiritualidad que la tierra suscita en las mujeres indígenas. Casi siempre se reduce al derecho de poseer la tierra o al derecho de heredarla. Se traduce como si el “suelo” significara solamente una materia prima, una mercancía. En el mundo actual, en el que uno puede poseer un pedazo de tierra, las mujeres indígenas quieren poseer o heredar un pedazo de tierra. En una sociedad que ha privado a los pueblos indígenas del derecho a la propiedad colectiva, esta demanda es comprensible e indispensable.

Sin embargo, las mujeres indígenas demandan el derecho a la tierra como lugar de los orígenes, como lugar sagrado y como un símbolo que se fusiona con su identidad. En la Cumbre, la declaración de las mujeres indígenas expresó que: “Pedimos que los gobiernos respeten el valor de nuestra Madre Tierra y la relación

³ El enunciado original es: “as inheritors of ancient... spirituality... [they] have developed a vigilant spirituality, characterized more by cautious expectancy than by messianic hope”.

espiritual de los pueblos indígenas con sus tierras ancestrales” (Fundación Rigoberta Menchú, 2003, p. 78).

Mandar obedeciendo

¿Qué significa realmente esta frase? ¿Desde qué influencias culturales fue acuñada? Lenkersdorf (1996) dice que no fue creada por los zapatistas. Esta frase es una expresión común de los indígenas mayas tojolabales en Chiapas y está presente en el diccionario tojolabal-español-tojolabal redactado durante la década de 1970. Obviamente, la frase es más antigua que este diccionario. Siguiendo a Lenkersdorf, esta frase es un ejemplo de la forma en que los zapatistas incorporan ideas sabias y ancestrales del mundo maya —especialmente dichos antiguos del grupo tojolabal— al debate político nacional.

Sin embargo, para regresar a la expresión *mandar obedeciendo*: ¿implica realmente esta frase que uno domina sobre otro, o que uno somete a otro, como algunos críticos afirman? Lenkersdorf continúa decodificando el profundo significado de esta frase (Cecena, 1999). La traducción de la frase original maya es: “Nuestras autoridades reciben órdenes”. El común colectivo “nosotros” es el que da las órdenes. Este “nosotros” es la autoridad máxima. Otro nivel de significado es “en la comunidad somos nosotros los que controlamos a nuestras autoridades”. En tojolabal gobernar significa “trabajar”: aquellos que gobiernan son “aquellos que trabajan”. A veces, la frase cambia ligeramente y significa, literalmente: “las autoridades-los trabajadores de la comunidad”. Todos tienen una función en este “nosotros” comunitario. Se trata de una colectividad horizontal, pero no todos tienen la misma función. Aquellos que gobiernan no están en un nivel superior a aquellos que son gobernados, ya que trabajan como todos los demás. Ellos son ejecutores de las decisiones del “nosotros” comunitario. Hay presidentes de capillas, catequistas, representantes municipales. Cada uno/una tiene su tarea específica bajo el control del “nosotros” comunitario, el cual es la autoridad suprema.

Como podemos ver, el concepto de “mandar” es un concepto totalmente distinto en estas comunidades. Este “nosotros” colectivo, como autoridad máxima, puede escoger a algunas personas para hablar en su nombre. El problema, nos dice Lenkersdorf, es que la sociedad dominante (mexicana), completamente ignorante de las costumbres de los mayas, confunde a estos voceros con líderes. Éstos no son líderes, sino sólo voceros elegidos por el “nosotros” comunitario. Si los voceros ya conocidos no hablan, esto no significa que el “nosotros” comunitario está guardando silencio. Por ejemplo, en los años transcurridos desde que surgió el zapatismo en la escena nacional, hemos escuchado a diferentes voceras. Ramona fue la elegida por un cierto periodo de tiempo. Ana María también estuvo visible un tiempo, después llegó la comandanta Trini, así como otras innumerables mujeres que aparecen y desaparecen. Ahora escuchamos a las comandantas Fidelia y Yolanda y Myriam, Amanda. Uno pensaría que, con la aceptación que cada una ha adquirido, ellas continuarían apareciendo, dirigiendo, pero ésta no es la base de su presencia. En el Congreso de México escuchamos a dos mujeres que no habían llamado nuestra atención hasta el momento: la comandanta Esther y María de Jesús Patricio. Este último año la hemos escuchado, durante su paso por innumerables comunidades indígenas del CNI como vocera del CIG (Concejo Indígena de Gobierno): “Es en el nivel de organización comunitaria que podemos identificar varias estructuras... como organizar la creación y la recreación del conocimiento —incluyendo la vida espiritual—” (Jiménez, 2003, p. 174).

El “nosotros” comunitario elige a sus voceras. Esther, en su presentación frente a los legisladores, lo expresó de esta forma: “Nosotros [¡ellas usan el masculino genérico!] somos las comandantas, las que mandamos en común, las que mandamos obedeciendo a nuestros pueblos” (comandanta Esther, 2001).

Pensando y organizando con nuestro corazón

Si hay una palabra que es central en el contexto de las demandas de las mujeres indígenas, es *corazón*. El corazón (*teyolía* según López Austin, 1984) es el asiento de las actividades intelectuales más elevadas. La memoria y la razón residen en él. El corazón no es una referencia a sentimientos y al amor; es el origen de la vida. Una etnografía clásica de las tierras altas mayas en Chiapas, *Perils of the Soul: The Worldview of a Tzotzil Indian (Los peligros del alma: la Cosmogonía de un indígena tzotzil)*, de Calixta Guiterras-Holmes, expresa claramente lo que el corazón significó para la gente de la región. El corazón tiene toda la sabiduría, es la sede de la memoria y el conocimiento: “la percepción tiene lugar a través de él” (Guiterras-Holmes, 1961, pp. 246-247).

En el Primer Congreso Nacional Indígena de Mujeres en Oaxaca en 1997, las mujeres —aproximadamente 500— se hacían eco las unas a las otras: “Grabar en nuestros corazones”. Ellas estaban guardando en esta sede de la memoria todo lo que estaban reconociendo sobre sus derechos como mujeres y como personas indígenas (Marcos, 1997, pp. 14-16).

En 1995, la comandanta Ramona envió un mensaje desde el CCRI del EZLN: “Estoy hablando al pueblo de México, a las mujeres de México, a todos en nuestro país” (comandanta Ramona, 1999, p. 303). Al finalizar su mensaje, ella dijo: “Quiero que todas las mujeres se levanten y siembren en sus corazones la necesidad de organizarse para poder construir el México libre y justo con el que todas soñamos” (comandanta Ramona, 1999). Obviamente, el corazón es la sede del trabajo y de la organización. Los sentimientos aislados no hacen la organización (comandanta Ramona, 1999). Una de las principales características de las artes en tojolabal, dice Lenkersdorf, es que ellas “manifiestan aquello que el corazón piensa” (Lenkersdorf, 1996, p. 166). Nuevamente el corazón —y no la cabeza— es aquello que se señala como el asiento del pensamiento.

Vamos a referirnos ahora al discurso de la comandanta Esther para la Cámara de Diputados el 28 de marzo de 2001. Ella

dijo: “Ellos [los legisladores] han sido capaces de abrir su espacio, sus oídos y sus corazones a un mundo que tiene a la razón de su lado” (comandanta Esther, 2001). El corazón se abre a la razón. Nos podríamos estar perdiendo las implicaciones profundas del concepto de “corazón” cuando las mujeres lo utilizan. Para ellas, es el centro de la vida, de la razón, de la memoria. No hay que hacer sentimentalismos, colonizar o reducir las referencias al corazón en su discurso como algo meramente emocional, no importa cuán cariñosamente lo podamos traducir. Esto nos podría llevar, involuntariamente, a interpretaciones etnocéntricas. Cuando ellas se juntan para organizarse, dicen: “Se siente fuerte nuestro corazón” (comunicación personal).

En la Cumbre, uno de los documentos declara: “Nosotras proponemos reconstruir nuestra propia identidad guardando el conocimiento antiguo del corazón, escuchando a las voces de nuestros ancestros, así como a nuestras voces espirituales” (Jiménez, 2003, p. 60).

Interconectividad de todos los seres: una forma de estar en el mundo

Para los mesoamericanos, el mundo no estaba “allá afuera”, establecido fuera de y aparte de ellos. El mundo estaba dentro de ellos y, más aún, “a través de” ellos. Las acciones y sus circunstancias estaban mucho más imbricadas que, por ejemplo, en el pensamiento occidental, en el que el “yo” puede ser abstraído analíticamente de su entorno. Más allá, la porosidad del cuerpo refleja una porosidad esencial del cosmos, una permeabilidad del mundo “material” entero que define un orden de existencia caracterizado por un tránsito continuo entre lo material y lo inmaterial. El cosmos emerge, literalmente, de esta conceptualización como la complementariedad de una corporalidad permeable. Klor de Alva escribe: “los Nahuas imaginaron su ser multidimensional como una parte integral de su cuerpo y del mundo físico y

espiritual que los rodeaba” (Klor de Alva, 1988).⁴ El autor añade que el “ser conceptual” del nahua era mucho menos limitado que aquel de los cristianos al momento de la conquista y más inclinado a formar “un continuo físico y conceptual con otros, con el cuerpo y con el mundo más allá de él” (Klor de Alva, 1988).⁵

En las palabras de la comandanta Esther, la tierra es vida, es naturaleza, y todos somos parte de ella. Esta simple frase se refiere a la interconectividad de todos los seres en la complementariedad del cosmos mesoamericano (López Austin, 1984). Los seres no se separan unos de otros. Este principio básico ha sido identificado consistentemente dentro de los sistemas médicos indígenas y también en las fuentes históricas primarias (López Austin, 1984), y crea una forma de colectividad humana muy particular, en la que casi no existe la individuación (Klor de Alva, 1988). El “yo” no puede abstraerse de su entorno. Hay un tránsito permanente entre el adentro y el afuera (Marcos, 1998). Lenkersdorf (1996) interpreta una expresión de la lengua tojolabal (una lengua maya de Chiapas), “Lajan, lajan aytik”, que puede significar “estamos parejos”, que quiere decir “todos somos sujetos”. De acuerdo con el autor, esto expresa la “intersubjetividad” básica de la cultura tojolabal. Esto también nos lleva de regreso al término preferido de las mujeres indígenas mencionadas al principio de este texto. Su insistencia en la paridad (caminar parejos) y no en la igualdad significa que ellas están extrayendo conceptos alternativos de equidad de género de su patrimonio común, los cuales se adecuan mejor a su cosmogonía.

Revisando estas referencias espirituales y cosmológicas que han sido retomadas y reproducidas hoy por las mujeres indígenas de la Mesoamérica contemporánea, me parece que la que prevalece en el centro es la interconectividad de todos y de todo en el

⁴ El enunciado original es: “the Nahuas imagined their multidimensional being as an integral part of their body and of the physical and spiritual world around them” (1988).

⁵ El enunciado original es: “a physical and conceptual continuum with others, with the body and with the world beyond it”.

universo. La naturaleza intersubjetiva de hombres y mujeres, interconectada con la tierra, el cielo, las plantas y los planetas. ¿De qué otra forma podemos entender la defensa de la tierra “que nos da vida, que es la naturaleza que somos” de la comandanta Esther frente a los legisladores? ¿De qué otra forma podemos interpretar que *mandar obedeciendo* no es una imposición de uno sobre otro? ¿Que el yo está inmerso en el “nosotros”? ¿Que las comunidades, como sujetos colectivos, son una unidad?

Reflexiones finales

Las iniciativas de las mujeres indígenas para recuperar el legado de sus espiritualidades ancestrales son un esfuerzo descolonial. A través de la deconstrucción de cautiverios previos, ellas recrean el horizonte de una resistencia inspirada ancestralmente. Ellas reclaman la ética de la recuperación y, al mismo tiempo, rechazan la violencia de la subyugación que sufrieron sus ancestros dentro de los ámbitos económico, político y cultural. Terminaré con una frase que he escuchado repetidamente en sus voces: “¡Venimos a pedir justicia, no lástima... sólo justicia!” “Las zapatistas no estamos cansadas ni desanimadas... estamos felices porque vamos a continuar con nuestra lucha.”

Bibliografía

- Apfel, Frank, “Andean Concepts of Nature”, presentación en la conferencia sobre *Orality, Gender and Indigenous Religions*, Claremont School of Religion, mayo de 2001.
- Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988.
- Burckhart, Louise, *The Slippery Earth: Nahuatl Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, University of Arizona Press, Tucson, 1989.
- Ceceña, Ana Esther, “El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf”, *Chiapas*, núm. 7, 1999, pp. 191-205.

- Comandanta Esther, "Queremos ser indígenas y mexicanos", *Perfil de la Jornada*, IV, 29 de marzo de 2001.
- Comandanta Ramona, "Mensaje de Ramona", en S. Lovera y N. Palomo (eds.), *Las Alzadas*, CIMAC/La Jornada, 1999. p. 303.
- De Landa, Diego, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1966 [1574].
- Fundación Rigoberta Menchú. *Memoria* (documents and final declarations), *First Indigenous Women's Summit of the Americas*, Fundación Rigoberta Menchú, México, 2003, p. 80.
- Furst, Peter, "Human Biology and the Origin of the 260-Day Calendar: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955)", en G. H. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Institute for Mesoamerican Studies-State University of New York, Albany, 1986.
- Gossen, Gary, "Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis", en G. H. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, Institute for Mesoamerican Studies-State University of New York, Albany, 1986.
- Gossen, Gary y Miguel León-Portilla, *South and Mesoamerican Native Spirituality*, Crossroad, Nueva York, 1993.
- Guiteras-Holmes, Calixta, *Perils of the Soul: The Worldview of a Tzotzil Indian*, Free Press of Glencoe, Nueva York, 1961.
- Gutiérrez Estévez, Manuel, "The Christian Era of the Yucatec Maya", en G. H. Gossen y M. León-Portilla, *South and Mesoamerican Native Spirituality*, Crossroad, Nueva York, 1993, pp. 251-277.
- Jiménez, Cándida, *First Indigenous Women's Summit of the Americas, Memoria (preparatory documents)*, Fundación Rigoberta Menchú, México, 2003.
- Karttunen, Frances, "In Their Own Voices: Mesoamerican indigenous Women Then and Now", manuscrito en inglés para un artículo en finlandés, *Noiden Nuoli, The Journal of Finnish Women Researchers*, 1986.
- Klor de Alva, Jorge, "Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua", *Arbor*, núms. 515-516, noviembre-diciembre de 1988, pp. 49-78.

- Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia summaria de las gentes destas Indias*, IIH-UNAM, México, 1967 [1527].
- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México, 1996.
- López Austin, Alfredo, “Cosmovisión y salud entre los Mexicas”, en *Historia general de la medicina en México*, vol. 1, UNAM, México, 1984.
- Marcos, Sylvia, “Mujeres indígenas: notas sobre un feminismo naciente”, *Cuadernos Feministas*, vol. 1, núm. 2, 1997, pp. 14-16.
- _____, “Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica”, *Religion*, vol. 28, núm. 4, octubre de 1998, pp. 371-382.
- _____, *Tomado de los labios: género y Eros en Mesoamérica*, Abya Yala, Quito, 2011.
- _____, *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, EON, México, 2013.
- _____, “Reconfigurando el campo feminista, Maria de Jesus Patricio enlaza mundos”, *Cuadernos Feministas*, Año 21, núm. 35, abril de 2018.
- _____, “Un bosque de mujeres: carta a las zapatistas”, en Gabriela Jauregui (ed.), *Tsunami 2*, Sexto Piso, México, 2020.
- Morrison, Kenneth, “The Cosmos as Intersubjective: Native American Other-than-Human Persons”, en Graham Harvey (ed.), *Indigenous Religions: a Companion*, Cassel, Londres-Nueva York, 2000.
- Olmos, Andrés de, *Teogonía e historia de los mexicanos*, Porrúa, México, 1973 [1533].
- Palomo, Nellys, “San Andrés Sacamchen. Si caminamos parejo, nuestros corazones estarán contentos”, en Víctor Lovera y Nellys Palomo (eds.), *Las Alzadas*, 2a. ed., CIMAC/La Jornada, 1999.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Conaculta, México, 1989 [1577].
- Smith, Andrea, “Report on the Native Health and Sovereignty Symposium”, *Political Environments*, núm. 6, 1998.
- Subcomandante Marcos, “La Cuarta Guerra Mundial”, *Ideas*, núm. 1, diciembre de 2001, p. 30.
- Thompson, Eric, *Historia y religión de los mayas*, FCE, México, 1975.

Vera, Ramón, “Autonomía no es independencia, es reconciliación”, *La Jornada*, 27 de marzo de 2001.

(Re)pensar la emancipación social desde la metáfora del héroe colectivo en *El Eternauta* de Héctor G. Oesterheld

*Carlos A. Ortega Muñoz*¹

Resumen

El argumento de este trabajo se enmarca en el interés del autor de extrapolar la metáfora del “héroe colectivo” planteada por el guionista de historietas argentino, Héctor Germán Oesterheld, en su obra principal, *El Eternauta*, como una de varias interpretaciones que contribuyen a cuestionar-resistir la vía estatal y los modos dominantes de (re)producir la vida con el objetivo de imaginar y (re)pensar propuestas político-organizativas de emancipación social en la región latinoamericana en el contexto actual.

¹ Maestrante en el posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM (PPE-LA-UNAM). Correo electrónico. carloos_om@hotmail.com

Introducción

El Eternauta,² de Héctor Germán Oesterheld (HGO),³ narra una invasión alienígena al planeta Tierra; su epicentro es la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Cruzando una tormenta de nieve venenosa que extermina a la mayor parte de la población, Juan Salvo, El Eternauta, apoyado por sus amigos y familiares emprende una aventura cuyo propósito es hallar la manera de prevenir/resistir ese acontecimiento.

De acuerdo con Oesterheld, la idea surgió de su afición a la novela inglesa *Robinson Crusoe* (1719), de Daniel Defoe. Ésta le llevó a replantearse la soledad del hombre, rodeado por el mar y la muerte, como el cimiento que propicia la creación de una epopeya en la que no se habla de un héroe en solitario, sino de un colectivo: un grupo humano.

¿Por qué es importante? Pues el guionista y el dibujante —Francisco Solano López (1928-2011)— tuvieron la habilidad de presentar una realidad social ficcionada desde su espacio local que es parte de la problemática regional y planetaria. Ante una visión catastrofista del mundo, la historieta sirvió como medio para expresar posturas político-ideológicas, formas de organización subversivas, empleando la noción de colectividad e incluyendo prácticas solidarias o de apoyo mutuo.

En una época en la que tienen lugar proyectos sociales que construyen más allá del estadocentrismo, la vigencia del “héroe

² Debido a que el eje transversal del artículo es la noción del *héroe colectivo*, se utiliza exclusivamente el título publicado en el periodo 1957-1959. No se realiza ningún análisis a partir de la reedición que Germán Oesterheld trabajó con el ilustrador uruguayo Alberto Breccia en 1969 para la revista *Gente* ni con la culminación de la obra *El Eternauta II* en 1976.

³ Héctor Germán Oesterheld nació el 23 de julio de 1919. Geólogo y escritor, se orientó a la divulgación científica en revistas y a los cuentos infantiles; fue guionista de historietas y militante de la guerrilla Montoneros desde la década de 1970. Detenido en La Plata (Buenos Aires) en abril de 1977, durante el régimen militar conocido como “Proceso de Reorganización Nacional”, encabezado por Jorge Rafael Videla, fue torturado y probablemente asesinado en 1978. Su caso tiene el número 143 en el legajo de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas en Argentina (Conadep).

colectivo” muestra a las luchas emancipatorias como procesos en que “lo común” supone antagonismo y desobediencia frente a los personajes presentados por HGO como “Los Ellos”, a los que nunca vemos, pero controlan todo.

Finalmente, (re)pensar el presente a partir de la emancipación social desde la colectividad como heroína, permite reflexionar sobre la posibilidad de tener una “cita con el futuro”, es decir, con la esperanza puesta en representaciones de utopías que impidan el desenlace que trae consigo la nieve que lo cubre todo: la no existencia humana en el mundo en el que cohabitamos con otros seres vivos.

La vinculación entre ciencia ficción y realidad social latinoamericana

El ser humano ha definido las relaciones generales de pensamiento que se establecen en las esferas local, nacional e internacional mediante ideas, conceptos, sistemas, ideologías, posiciones políticas hechas doctrinas y saberes/conocimientos. La ideología es una representación mental que señala un lugar donde la deformación de la verdad y la falsificación de lo real no son conscientes (Derrida, 1995), un “conjunto de ideas que operan en teorías, procedimientos argumentativos, convicciones, creencias; un conjunto de aparatos y prácticas” (Žižek, 2004: 24).

Al concebir la ideología como un conjunto de ideas, ilusiones y alusiones filosóficas que han sido creadas por y para los sujetos como una representación de la relación existente entre éstas y sus condiciones de existencia, se llega a que a través de la(s) ideología(s), los pensamiento(s) y los conocimiento(s) y sus prácticas se puede analizar, aprender e incluso configurar e imponer una construcción de la realidad social.

Una interpretación del término realidad social abarca el conjunto de interacciones que se dan entre hombre-hombre, hombre-mujer, mujer-mujer y hombre-mujer-naturaleza; a través de sus intergeneraciones —las conexiones surgidas entre

ellos— tienen la finalidad de realizar una construcción social (Bagú, 1986).

En la región latinoamericana, desde 1492, la construcción de la realidad social fue negada, ocultada, destruida y reedificada por “otros” (el conquistador, el colonizador, el europeo, el criollo/mestizo). Éstos hicieron converger en los organismos de su cuerpo territorial y cultural una serie de visiones dispares con su día a día, cuya finalidad fue imponer ciertos discursos ordenados de manera de obtener beneficios para unos cuantos, los “elegidos” desde hace cinco siglos.

En el siglo XXI, las prácticas coloniales que perviven e intentan extender las formas de dominación y explotación para (re)producir la vida en América Latina y el Caribe son disputadas por sectores sociales que, desde sus geografías, piensan la emancipación como la ruptura de las sujeciones (auto)impuestas por quienes fueron presentados como autoridades, incluso el Estado; un proyecto de organización totalizante con enfoque antropocéntrico que mantiene en el imaginario colectivo la necesidad de ser direccionados y lleva a rechazar el intento de autonomía.

Si bien en cuanto a la producción literaria, la periodización y el abordaje geocultural el acervo es amplio, para quienes tengan interés de conocer cómo la literatura ha descrito la realidad social latinoamericana, incumbe a este texto retomar el debate sobre qué es ciencia ficción y cómo se entrelaza con la realidad social al presentar un mundo del “cómo podría ser”, utópico o distópico, pero que concede posibilidades de modificar el presente. En otras palabras, la construcción social de una época en la que individualidades y colectividades compartan existencia.

En primer lugar, la ficción y la realidad (lo existente) se complementan, debido a que, como menciona la PhD en literatura Ana María Amar, “lo real no es describible ‘tal cual es’ porque el lenguaje es otra realidad que impone sus leyes a lo fáctico; de algún modo lo recorta, organiza y ficcionaliza” (Amar, 1990: 447).

Si partimos de que la escritura literaria nunca “capturará” la realidad en su conjunto, aceptamos que tampoco existirá una

objetividad y que cierta parte de lo que se quiere representar a través de las letras estará permeada por ese conjunto de ideas a partir de las cuales nos relacionamos en/con la realidad social.

La ciencia ficción⁴ es una especie de equilibrio entre lo ilusorio y lo real social-científico. Desde su visión del mundo, autores como Julio Verne, H. G. Wells, Isaac Asimov o Arthur Clarke imaginaron cómo la (re)producción de la vida en su época se modifica (evoluciona) con el desarrollo científico-tecnológico, sin dejar de pensar desde una perspectiva político-filosófica lo que conlleva ese “avance” (progreso) y a la vez “retroceso” en el campo de las relaciones sociales (deshumanización).

Para el francés Jean Gattégno, por ejemplo, la ciencia ficción y sus creadores “se beneficiaron con el efecto del darwinismo y el concepto de evolución: las sociedades y el hombre están llamando a cambiar [...] [se le atribuye] un carácter profético” (Gattégno, 1985: 44).

Profecía es una conjetura basada en indicios de posibilidad o de “lo posible”; por consiguiente, la ciencia ficción como género literario es un conjunto de narraciones imaginadas (permeadas por ideologías) que apelan al futuro desde una visión antropocéntrica que puede tener una ruptura con ese lugar de partida para reflexionar desde posturas holísticas.

Entonces, ¿cómo se vinculan la ciencia ficción y su carácter profético con la realidad social latinoamericana? Desde la perspectiva académica, los estudios son pocos, pero la producción literaria de Jorge Luis Borges, Roberto Arlt, A. Bioy Cassares y el “realismo mágico” nos demuestran que ese vínculo existe. Sobre todo hacia 1960-1970, los tópicos están relacionados con temáticas sociales y con la reflexión ideológica contrahegemónica, favorecidos por la publicación de revistas nacionales y extranjeras, la fundación de editoriales especializadas e, incluso, el momento

⁴ El término “ciencia ficción” o *science fiction* se atribuye al escritor Hugo Gernsback, quien en 1926 lo presentó en la portada de su revista *Amazing Stories*, publicación que comentaba ideas sobre el futuro.

histórico-político: los gobiernos militares o de tendencia autoritaria en la región latinoamericana (Kurlat, 2012).

Libros, cuentos, poemas, revistas, periódicos o artículos especializados fueron fuentes de consulta para la aproximación a ello; la historieta, sin embargo, fue un símbolo de representación de la realidad social (no reconocido) que no intentó ser una mimesis de ésta al llevar a cabo su proceso de ficcionalización.

La historia de la historieta inicia en Europa, donde es parte de la prensa satírica. En 1890 comienza en Estados Unidos y en 1898 en Argentina, con el semanario *Caras y Caretas*, en el que los fenómenos políticos, sociales y culturales atravesados por el país eran tratados con humor.

A partir de 1919, con la publicación de *Billiken* (una revista infantil) en territorio sudamericano, se produce el lanzamiento de la historieta como se la conoce hoy, incluso antes que en Estados Unidos, donde el cómic hizo su debut en 1935 en la editorial DC Comics (Ramírez, 1975).

La historieta argentina (considerada la más importante de América Latina) tuvo su auge entre las décadas de 1940 y 1960. En ese momento, Boris Spivacow (fundador del Centro Editor de América Latina en 1966) preparaba una colección de divulgación científica para niños y niñas llamada *Hoy y Mañana*, en la editorial Abril, fundada por los italianos César Civita, Alberto Levi y Pablo Terni, quienes habían escapado de las leyes raciales europeas durante la Segunda Guerra Mundial.

Gracias a sus relaciones con la prensa, Héctor G. Oesterheld conoce a Spivacow y éste lo invita a colaborar en Abril. Así, se convierte en uno de los principales autores de textos infantiles de la editorial, junto con Nora Smolensky, Ruth Varsavsky, Beatriz Ferro y, en algunas ocasiones, María Elena Walsh y el propio B. Spivacow. En la misma época compartió espacio con el “Grupo de Venecia”, integrado por el guionista Alberto Ongaro y los dibujantes Paul Campani, Fernando Carcupino, Ivo Pavone, Bellavitis, Rinaldo D’Ami, Dino Battaglia y Hugo Pratt; todos ellos

declarados antifascistas, anarquistas, que en la Italia de posguerra habían creado la revista *Asso di Picche*, reinventando la historieta en ese país (Nicolini, 2016).

Años después, HGO fundó la editorial Frontera junto a su hermano; entre otras, publicaron la revista *Hora Cero Semanal*, cuyo primer número, el 4 de septiembre de 1957,⁵ incluía las primeras páginas de la obra tratada aquí: *El Eternauta*.⁶ La trascendencia de la historieta (hoy distribuida en formato de novela gráfica) como realidad ficcionada está dada por sus críticas al contexto sociohistórico de posguerra, un entorno en el que reinaban el armamentismo nuclear mundial y la denominada Guerra Fría, las luchas de liberación nacional, los focos de resistencia y las guerrillas en África, Asia y América Latina, así como los movimientos revolucionarios contra los regímenes militares. Sus posturas ideológicas⁷ y el replanteamiento de las formas de organización de la época en que le tocó vivir contribuyeron a resaltar la metáfora del *héroe colectivo*.

El componente profético de la historia reside en que El Eternauta, como personaje, es un apelativo con el que “una especie de filósofo” nombra a Juan Salvo, para explicar su condición de “navegante del tiempo”, “viajero de la eternidad”, “peregrino de los siglos”. La condición de “viajero de la eternidad” insinúa que él se convierte en la memoria de la humanidad, que advierte de un tiempo vivido (pasado) a un presente que puede cambiar el futuro cuando emerge ante el personaje de Oesterheld caricaturizado.

⁵ A partir de la promulgación de la Ley 3220 en 2009, el 4 de septiembre se conmemora el “Día de la Historieta” en Argentina.

⁶ La obra de Héctor Germán Oesterheld es vasta y comprende 58 títulos de historietas entre 1951 y 1976. Su primer trabajo, un cuento titulado “Truila y Miltar”, fue publicado el 3 de enero de 1943 en el suplemento literario del periódico *La Prensa*.

⁷ La política existía para Oesterheld; en sus trabajos denunciaba las injusticias sociales que provocaban la guerra y el militarismo, pero fue hasta que sus cuatro hijas (Estela, Beatriz, Diana y Marina) empezaron a crecer y a relacionarse con sus contemporáneos de corriente ideológica peronista, como su vecino Pablo Fernández Long, que decidió escuchar más a la juventud argentina y apoyarla, adhiriéndose como militante a la guerrilla de los Montoneros (cfr. Fernanda Nicolini y Alicia Beltrani, 2016).

Como señala Jorge Luis Borges, la eternidad es memoria en el tiempo, “sin una eternidad, sin un espejo delicado y secreto de lo que pasó por las almas, la historia universal es tiempo perdido, y en ella nuestra historia personal” (Borges, 1953: 12). Juan Salvo, como memoria del tiempo, de la eternidad, se transfigura en las experiencias que llevaron a la humanidad a una crisis civilizatoria.

Considero que la nieve es la imagen de la *crisis civilizatoria*; para algunos, es una sustancia radioactiva; para Oesterheld, es la muerte de millones de habitantes del planeta, que, aunque ejemplificada en la particularidad argentina, no se limita a sus fronteras. El darwinismo social, la ilusión del progreso y la deshumanización quedan ilustrados en la descripción que Salvo hace de la nevada: “todo hasta donde se podía ver, se cubría ya de aquella nevada, nevada irreal, nevada de dibujos animados: y mortal, terriblemente mortal” (Oesterheld, 2013: 8).

El “manto de muerte” constituye una analogía empleada por el guionista argentino para situar su malestar con la cultura dominante y no sólo con ella, sino también con la sensación de miedo o terror que existía/existe en la población argentina, latinoamericana y mundial, una limitación colectiva que sabe situar cuando describe que “era difícil de dominar el terror de tener aquellos copos tocándome [a Juan Salvo] casi el rostro y sin embargo tenía que acostumbrarme” (Oesterheld, 2013: 33).

La adaptación exigida por el sistema dominante, aunque se grite “¡Quiero despertar!”, como lo hace uno de los personajes terciarios durante la narración, refleja la desesperación individual ante esa *crisis civilizatoria*, el pánico que amplifica patologías mentales y entorpece, que paraliza, pero no se está solo/a, puede ser ayudado/a por otros/as. No obstante, desobedecer, apoyarse entre sí, conlleva una carga de incumplimiento en la normalidad establecida, “desobedecer una orden era empezar a sentir miedo, miedo a la represalia y empezar a sentir miedo era empezar a morir” (Oesterheld, 2013: 234). La muerte como soporte eficaz

contra la esperanza inhibe la organización social en la ficción y la realidad social de cualquier geografía.

En el relato de Juan Salvo, los personajes, los cascarudos, definidos como perros de presa o de pelea; los hombres-robot (recordemos que *robot* significa trabajo forzado); “los manos”, especie alienígena esclavizada por el miedo o terror; los gurbos, bestias enormes parecidas a elefantes con caparazones gruesos sin cuernos; y los humanos, todos sin excepción, eran dominados por “Los Ellos”.

“Los Ellos” son los villanos principales de la historia; nunca muestran su rostro, son ingeniosos e invaden y controlan planetas para obligar a trabajar a sus habitantes en su beneficio. Deciden cómo deben (re)producir la vida los demás, sin reflexionar sobre lo que se vive y si se quiere vivir de esa manera, no existe otra expectativa para hacerlo diferente.

Y es que la libertad, no desde la perspectiva del liberalismo clásico, sino considerada por quien escribe estas líneas como emancipación individual y colectiva, se vislumbra como utopía; desde una vertiente despectiva (no aceptada) es refutada como algo imposible de lograr. En *El Eternauta*, uno de “los manos” le dice a Juan Salvo que se puede ser dueño de su cuerpo, pero no ser libre; quien te domina ejerce control y solamente cuando éste quiera, podrá soltarte (Oesterheld, 2013: 155). Éste es el pensamiento dominante interiorizado en ideas-prácticas en la realidad social latinoamericana, que se transmite en los aparatos productores de alucinaciones y teledirectores de la obra de Oesterheld.

No obstante, ante los modelos de sujeción de individuos y colectividades, se retoma la metáfora del *héroe colectivo* latinoamericano. Un proyecto en el que “lo común” y “lo comunitario” son prioritarios para (re)pensar la emancipación social más allá del Estado.

La metáfora del *héroe colectivo* latinoamericano

La metáfora suele entenderse como una figura retórica creada desde el pensamiento mediante la cual se puede expresar una idea o realidad a partir de relaciones de semejanza. Aristóteles, en su libro *Poética*, la entiende como “dar a un objeto un nombre que pertenece a algún otro; la transferencia puede ser del género a la especie, de la especie al género, o de una especie a otra, o puede ser un problema de analogía” (Aristóteles, s/f). La metáfora como analogía es lo que puede acontecer, lo real, lo existente antes que una forma de adornar el lenguaje y, lo más importante, es que su significado es inagotable.

Borges juega con la idea de infinidad de significantes de la metáfora para decir que un día se “escribirá la historia de la metáfora y sabremos la verdad y el error que estas conjeturas encierran” (Borges, 1953: 23). Para conocer si existe la verdad o el error de éstas como presupuestos teóricos sintetizados en frases, debemos incluso tener interacción con ellas, vivirlas; tal es el caso del héroe colectivo.

En la introducción de la obra, Héctor G. Oesterheld sugiere que el único héroe verdadero de *El Eternauta* es la colectividad, a la que define como: “[El único héroe verdadero] es un héroe colectivo, un *grupo humano*. Refleja así, aunque sin intención previa, mi sentir íntimo [HGO]: el único héroe válido es el héroe ‘en grupo’, nunca el héroe individual, el héroe solo” (Oesterheld, 2013: 2).

¿Cómo podemos entender el significado que nos brinda el historietista argentino sin desvincularlo de su vida? Oesterheld, vivió en un ambiente familiar con influencias europeas y buen nivel económico, entre los barrios de Balvanera y San Cosme (Buenos Aires), factores que beneficiaron su formación intelectual. Su entorno parental y ser políglota le permitieron leer lo que suele considerarse como “clásicos de la literatura universal”.⁸ Sus

⁸ Héctor G. Oesterheld no había leído historietas, pero su pasión por la literatura le hizo tener textos guía, como *La isla del tesoro* (Robert Louis Stevenson, 1850-1894);

estudios en ciencias naturales, como geología, y ser escritor de manera autodidacta lo llevaron a convertir este gusto en una vocación. Esto lo orientó hacia la literatura de la ciencia ficción, el desarrollo de la ciencia, lo matemático y la aventura, en mixtura con la antropología, la historia y la agronomía, y propició que ideara sus personajes e historias sin dejar de reconocer a exponentes rioplatenses de la primera mitad del siglo xx, entre ellos, Horacio Quiroga, Roberto Arlt y Jorge Luis Borges.

El estilo literario que fue creando a partir de incursionar en historias bélicas, de ciencia ficción y *westerns*, en la militancia revolucionaria y antiimperialista, congeniaron con una caracterización desde el existencialismo filosófico de denuncia (capitalismo, militarismo, colonialismo, codicia) y reflexión colectiva, hasta el accionar de la militancia en un espacio concreto: Argentina.

Sin tener filiación político-partidista, la formación de Oesterheld, explican Nicolini y Beltrani en *Los Oesterheld*, era humanista, lo que lo alejaba de posiciones conservadoras. De acuerdo con una declaración de su esposa, Elsa (recuperada por César Calero):

desde las historietas previas a los años de militancia, él se proponía contar la historia argentina desde las voces de aquellos que habían sido ninguneados: los gauchos, los soldados desertores, los líderes rebeldes, los aborígenes, el pueblo, aquellos que no estaban consagrados en los libros escolares como héroes (Calero, 2016: s/n).

Como en sus tramas no rechazó el elemento humano, Héctor G. Oesterheld llegó a mencionar que lo que diferenciaba la historieta argentina de otras historietas del mundo era la amistad;

Los piratas de Malasia (Emilio Salgari, 1862-1911); *Robinson Crusoe* (Daniel Defoe, 1660-1731); *La Odisea* (Homero); *Sexton Blake* (Harry Blyth, 1852-1898); cuentos del francés Charles Perrault (1628-1703), del danés Hans Christian Andersen (1805 -1875) y de los hermanos Grimm. Siguiendo a los autores alemanes, se encuentran Hermann Hesse (1877-1962), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) y Thomas Mann (1875-1955). También a Herman Melville (1819-1891), Joseph Conrad (1857-1924), O' Henry (1862-1910) y W. W. Jacobs (1863-1943), entre otros. De igual forma, fue cinéfilo y admirador de directores estadounidenses, como John Ford (1894-1973), Elia Kazan (1909-2003) y Howard Hawks (1896-1977) (cfr. Laura Vázquez, 2010).

éste fue el motor de las relaciones sociales que lo hizo pensar en el *héroe colectivo*:

[me interesa, HGO] destacar la amistad de gente que no tiene ningún vínculo, que no tiene incluso ninguna razón para ser amigo y que la vida los junta y está esa solidaridad de un ser humano por otro y la amistad nace sola, sin necesidad de un parentesco, sin necesidad de ninguna relación anterior. Quizá es más válida esa amistad, la amistad que nace porque sí, la amistad que nace de una necesidad de cada uno de darse, que en el fondo es el único motor que deberíamos tener... darnos (Nicolini, 2016: 278).

El protagonismo grupal supone la visión de buscar la construcción de lo comunitario como forma de resistencia a las relaciones de poder, posturas condescendientes y desde su militancia (después de 1969) contra el imperialismo. Por lo tanto, el *héroe colectivo latinoamericano* de Oesterheld es la oposición a la figura del líder o el “culto a la personalidad”. El *héroe colectivo* se opone a ser un naufrago abandonado en medio del mar, como Robinson Crusoe, porque, aunque es una influencia para la historia de *El Eternauta*, no somos islas, entes solitarios con una perspectiva individualista, aislados, en búsqueda de experiencias hedonistas y rodeados no por un océano sino por la muerte.

El tema de la sobrevivencia no es un “problema técnico”, como indica el personaje de Favalli, amigo de Juan Salvo, es una resistencia por la existencia misma. Por ello, pensarnos como islas sin vinculación con el otro u otra nos hace “abandonarnos, dejarnos vencer por la desesperanza”, como exterioriza Elena, esposa de El Eternauta, ante la incertidumbre del mundo que ve acabar ante sus ojos.

No obstante, los “tiempos de colapso” que algunos/as advierten desde la academia como un corte explicativo para su producción intelectual no es más que la continuidad de un proceso histórico vinculado con las relaciones coloniales y de dominación-explotación contemporáneas. De ahí que el *héroe colectivo* no recomienda quedarse con los brazos cruzados ni fomenta que

cada grupo de individuos vele por sí mismo como una especie de “prehistoria”, menciona Oesterheld.

El creer en otras formas de ser y ser en otros sitios colectivamente coadyuva a no acostumbrarse a la nevada. La creatividad para encontrar soluciones en grupo, como cuando al principio del relato quedan encerrados en la casa de Juan Salvo y entre todos/as proponen diversas formas de resolver el problema, encuentra “lo común” en el nosotros/as para vivir y enfrentar a los enemigos.

Sí, no se sabe cómo son los invasores, pero se siente su presencia. “Los Ellos” también existen en la realidad social latinoamericana; son los amos representantes del “odio cósmico”, de la muerte y la esclavitud que *El Eternauta* establece como metáfora del control sobre la población. Sus formas de sujeción de voluntad individual/colectiva se encuentran en las formas de (re)producir la vida, en las relaciones de poder que montan para fragmentar los núcleos comunitarios, convertirnos en islas, “ciudadanos” que reduzcan su expresión política-organizativa a través del voto vía sistema de partidos en el Estado.

La metáfora del *héroe colectivo* frente al Estado y su papel para construir comunidad es un reto que se pone en práctica cotidianamente; en la región latinoamericana coexisten muchas significaciones para su construcción, aunque todas están en contra de la figura del “hombre-robot”. Del mismo modo, afianzar los lazos de solidaridad es una constante que en *El Eternauta* lleva al grupo humano a que otros y otras se salven. La lucha contra el enemigo principal posibilita unir a todos y todas. “Lo común” es el espíritu como catalizador de la solidaridad contra el sometimiento. Casi al final de la historieta, Juan Salvo llega a Continuum 4, donde conoce al filósofo Mano, quien le vaticina su próximo caminar, no sin antes, recordarle que:

En el universo hay muchas especies inteligentes... algunas más, otras menos inteligentes que la especie humana. Todas tienen algo en común: el espíritu. Así como hay entre los hombres, por sobre los sentimientos de familia o patria un sentimiento

de solidaridad hacia los demás seres humanos, descubrirás que existe entre todos los seres solidaridad, un apego a todo lo que sea espíritu, que une a los marcianos con los terrestres. [...] un sentimiento de solidaridad entre todos los seres inteligentes del universo, por más diferentes que sean (Oesterheld, 2013: 350-351).

La solidaridad, como el apoyo mutuo con sus diversas expresiones, no sólo son principios, sino también parte de la construcción social del día a día que permite modificar y (re)pensar las formas de convivir en medio de las relaciones de poder ejercidas por el Estado y “Los Ellos” en los espacios que sobrepasan América Latina y el Caribe. Desde ahí, el *héroe colectivo* colabora con las resistencias y las luchas emancipatorias de diversas geografías a través de sus prácticas, que se realizan una y otra vez hasta alcanzarlas.

(Re)pensar el presente desde la emancipación social con la colectividad como heroína

(Re)pensar el presente significa que lo que fue reflexionado y practicado en primer lugar debe volver a forjarse a partir de reunir elementos o hechos dispersos que se contrapongan a aquellos selectivamente organizados y conectados para producir *síntesis* ajenas a las formaciones sociales diversas de la región latinoamericana; éstas repercuten en cómo construimos/reproducimos las relaciones sociales y las condiciones de existencia.

Cada conjunto de estructuras sociales heterogéneas produce, por sí mismo, diversas posibilidades de interpretación de los acontecimientos, una especie de caos sin connotación negativa. Por ello, no basta con aplicar las teorías existentes; es necesario crear más teoría(s), ideas o categorías sobre las articulaciones de las especificidades locales/concretas sin invisibilizar sus experiencias⁹ (crisis, limitaciones y fracasos) surgidas de la

⁹ Es relevante advertir que no todo proyecto político-organizativo y social debe aceptar teorizar sobre sus vivencias y que ésta no es una causa para desprestigiar su construcción ni para compararlo con la toma de decisiones de otros que han resuelto

cotidianidad para confrontar la recolección de datos fragmentados que tiende a generalizar el accionar interno-externo de los Estados latinoamericanos.

El Estado, como antítesis de comunidad o de “lo comunitario”, es un aparato de una clase social o bloque hegemónico cuyo objetivo es dominar al otro, sea de manera paulatina y encubierta, sea de manera autoritaria o un intento de combinación de ambas. El modo paulatino y encubierto es el representado por la “paradoja señorial”, es decir, “pese a las grandes movilizaciones populares que marcan a la sociedad [...] y sus más profundas crisis, bajo diversas máscaras, la tradicional oligarquía se las arregla para seguir ejerciendo el poder” (Antezana, 1991: 123).

Las clases dominantes aceptan ser gobernadas políticamente por el “bloque del oprimido” siempre que éste no cuestione su acumulación de capital; de ahí que “aún en el momento mismo del auge de las masas, los pueblos miran a veces cómo su liberación [...] suele no ser [más que] una disputa de remplazo entre las estirpes de sus amos” (Antezana, 1991: 123).

Por lo que respecta a la actitud autoritaria del Estado, éste trata de remplazar las formas de organización autónomas que denuncian el monopolio de las relaciones de poder a partir de su neutralización o corporativización. Nada que esté fuera de su control es “racional” o válido para su visión de (re)producción de la vida.

La invalidación de otras formas de existencia es una de las causas que lleva a que la emancipación social busque ser parte del horizonte colectivo, no como una finalidad, sino como una cuestión práctica de des-sujetamiento en la que participan hombres y mujeres, el grupo humano al que se refiere Oesterheld, para producir y pensar “tanto la convivencia social y las posibilidades ‘otras’ de su autorregulación, como las maneras de preservar y cuidar sus capacidades colectivas para asegurar la intervención autónoma y directa en los asuntos públicos” (Gutiérrez, 2017: 57).

Por añadidura, se trata de una ruptura con dificultades, ambivalencias y contradicciones, con un “contenido concreto y siempre abierto de una práctica política desplegada desde la autonomía política, y sobre una cierta base mínima de autonomía material, por quienes se proponen llevarla a cabo” (Gutiérrez, 2017: 58).

Entonces, (re)pensar el presente desde la *emancipación social* puede suponer una transmutación de la metáfora del *héroe colectivo* a la colectividad como heroína sin perder el contenido de la metáfora. No sólo es una cuestión de semántica, sino también de reestructuración del imaginario colectivo, que sustituya la personificación de esa figura masculina por una figura abstracta que puede también incluir el sexo y el género, pero sin darle una participación jerárquica; modificar las relaciones sociales hacia una horizontalidad que redunde en “lo común”.

Asimismo, es necesario (re)pensar al “grupo humano” sin rostro al que alude Oesterheld; si se lo deja como ente predominante masculino, se le puede dar el uso instrumental que el kirchnerismo en Argentina dio a la figura del “viajero del tiempo”, para posicionar al ex presidente Néstor Kirchner después de su muerte como “el verdadero Eternauta” o “El Nestornauta”. Sebastián Gago dice:

En septiembre de 2010, organizaciones políticas juveniles partidarias del Gobierno, encabezadas por la agrupación “La Cámara”, comenzaron a emplear la iconografía y la simbología de *El Eternauta* como herramienta militante: la figura del ex presidente Néstor Kirchner figuraba en banderas, afiches y estencils en la vía pública, vestido con el traje y la escafandra del famoso personaje creado por Oesterheld, como un modo de tender un lazo genealógico entre el kirchnerismo y el peronismo de izquierda de los setenta —al cual perteneció Oesterheld— y el movimiento de derechos humanos de Argentina. La operación simbólica constituyó un recurso propio de un movimiento político que procura generar lazos de identidad [...] En este proceso de canonización, que incluye la acción estatal-gubernamental, se inscribió a la obra “en una matriz cultural que no es la de sus

primeros destinatarios y permitir así una pluralidad de apropiaciones” (Gago, 2015: 138).

La “pluralidad de apropiaciones”, que más bien son acaparamientos político-estatales, da cuenta de un error de interpretación del propio proyecto gubernamental que encabezaba el kirchnerismo en ese momento, debido a que tergiversó completamente la metáfora del *héroe colectivo* (ahora colectividad como heroína) al rendir culto al líder, al dirigente, al “Nestornauta” que “rescató” a Argentina de la crisis económica, política y social que padecía a principios del siglo XXI. Una sensación ilusoria de respiro en medio de la nevada.

El kirchnerismo despojó de sus significantes a *El Eternauta* y de su característica principal, la amistad, a esta historieta argentina. Los lazos desinteresados que se construyen entre muchos/as, y no los vinculados con el único actor dominante, criticado por Oesterheld debido al desarraigo que este tipo de personajes provoca al minimizar la potencialidad de la colectividad y beneficiar al “superhombre”, algo a lo que los cómics estadounidenses exhortan.

La colectividad, por sí misma, es una heroína, tanto en la realidad social latinoamericana como en otras áreas geográficas. Es una sobreviviente, no un montón de políticos que intentan disolver o corporativizar las prácticas comunitarias para después reproducir las relaciones sociales de dominación y explotación, un grupo humano en una frontera existencial.

Raúl Zibechi narra que la pandemia producida por el virus SARS-CoV-2 o Covid-19 (nuestra nevada oesterheldiana) durante 2020 mostró que la solidaridad y el apoyo mutuo de la colectividad como heroína se encontró en las ollas populares de los barrios de Montevideo, Asunción y Santiago; en los comedores argentinos; en los cuidados y la salud comunitaria de los caracoles zapatistas de México, en las organizaciones que integran la Conaie en Ecuador, en los cabildos que integran el Consejo Regional Indígena del Cauca, al sur de Colombia, y en el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis de Perú.

También, en el Movimiento de las Comunidades Populares presente en 10 estados de Brasil; en la agricultura citadina que cultiva en huertos circulares para lograr la soberanía alimentaria y tener comida casera y sana; en muchos otros espacios urbanos/rurales, en los que se reprodujo el trueque sin intercambiar valor sino lo que se necesitaba para continuar existiendo en este contexto epidemiológico de violencia y muerte (Zibechi, 2020).

Por ello, frente a la enfermedad del poder y el posicionamiento autoritario/totalitario del Estado; frente a la no ruptura epistemológica y la permanencia de las relaciones sociales de explotación-dominación o equivalentes, se requiere: dudar, reflexionar, imaginar, descubrir e inventar; no sólo (re)pensar, sino también (re)crear el presente, ¿más allá del Estado?

Nuestra emancipación y autonomía está en juego; la colectividad misma debe denunciar el monopolio político-económico; el extractivismo y el rentismo en el continente y fuera de él; la imposición de ideas o ideologías hegemónicas que nos dicen cómo actuar. La sensación que provoca encontrar a un líder que se supone será la esperanza o transformación de un país es falsa, pues éste no solucionará nuestros problemas y, en cambio, nos despolitizará y buscará que respondamos a él mediante relaciones clientelares, prebendales y, posiblemente, a través del ejercicio de represión físico-mental.

Parte de las alternativas posibles para nuestras luchas por la emancipación social pasan por resistir al proceso de desarticulación y por establecer formas otras de vivir, implementando estrategias, mecanismos, programas y prácticas pensadas desde nosotros/as; porque... si no lo hacemos nosotros/as, ¿quiénes lo harán? Los temas y soluciones no llegarán siempre desde la *intelligentzia* académica —orgánica o no—. El “giro decolonial” o descolonizante del pensamiento tampoco debe provenir de universidades estadounidenses, de habla anglosajona o de enseñanza privada latinoamericana, pues muy pocas personas tendrán acceso a sus ideas; debe proceder de aquellos/as que consideran el pasado, las historias locales/concretas, porque harán

planteamientos contextualizados desde su experiencia cotidiana, aspecto del que la (auto)imposición del colonialismo interno nos ha privado hasta ahora.

Las propuestas para (re)pensar la emancipación social desde la autonomía, la autodeterminación, la autogestión “como la capacidad social práctica de establecer fines para sí misma” (Gutiérrez, 2017: 58) parecen alejarse cada vez que nos aproximamos a ellas; sin embargo, descubrimos errando o erramos para descubrir. Se trata de *desaprender lo aprendido*, de no enunciar cambios ni fines de época para así mantener un horizonte hacia el cual caminar, el “no-lugar”; se trata de seguir resistiendo y de fracasar constantemente y volver a empezar.

A modo de reflexión: “una cita con el futuro”

En la historieta original de *El Eternauta* se puede encontrar la frase “una cita con el futuro” como enunciado complementario al título. El salto en el espacio-tiempo al que se expone Juan Salvo nos invita a reflexionar que el pasado es hoy y el hoy es un mañana. Una temporalidad sin determinar, ¿cómo se construye en la cotidianidad?

El futuro narrado por el protagonista de Oesterheld es un pasado vivido que hace recordar un aforismo aymara: *Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*. Éste puede traducirse como “mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro” (Rivera Cusicanqui, 2010: 55). En la región andina, la noción de tiempo o la temporalidad parece un asunto de ciencia ficción, pues el pasado se encuentra ante nuestros ojos porque ya se vio, mientras el futuro es incierto, queda a nuestra espalda, pero uno/a puede intervenir en él a partir del hoy, su presente.

Esta visión del espacio-tiempo nos conduce a percibir a El Eternauta como un personaje que vincula lo visto y vivido en un hoy que será mañana, incitándonos, en tanto lectores, a querer interferir en él, a agendar una cita con la incertidumbre del futuro, para que no se convierta en lo ya sabido por Juan Salvo, sino

en un mejor caminar o un caminar otro. En consecuencia, ¿qué hacer para evitar tanto horror en la realidad? *El Eternauta* como obra responde: tener horizontes, *esperanza*.

La idea de *esperanza* es recurrente en la obra y su materialización en la radio tiene una finalidad: transmitir que la resistencia organizada contra el invasor se da en otras geografías también. A pesar de lo dicho, la *esperanza* puede ser ilusoria; recordemos que las “zonas seguras” contra la nieve fueron un engaño de “Los Ellos” para acabar con los humanos movilizadas. Por eso, la *esperanza* podría ser llevada al plano de las utopías y no al del deseo “que el ser humano ansía con desesperación sin darse cuenta de que lo que desea, lo que ansía, será su pérdida” (Oesterheld, 2013: 326).

Las utopías son ese (re)pensar de los proyectos de emancipación social latinoamericanos desde sus complejidades histórico-estructurales y sus dificultades particulares para la configuración de un “no lugar”¹⁰ con autonomía y autodeterminación en su construcción cotidiana. Ernst Bloch, en su texto *El principio esperanza* comparte una reflexión sobre este contenido:

Pensar significa traspasar. De tal manera, empero, que lo existente no sea ni escamoteado ni pasado por alto. Ni en su indignancia, ni menos aún, en el movimiento que surge de ésta. Ni en las causas de la indignancia, ni menos aún, en los brotes de cambio que maduran en ella. El verdadero traspaso no está, por eso, dirigido al mero espacio vacío de un algo ante nosotros, llevado sólo por la fantasía, dibujado sólo de modo abstracto; sino que concibe lo nuevo como algo que está en mediación en lo existente, si bien, para poder ser puesto al descubierto, exige de la manera más intensa la voluntad dirigida a este algo. El verdadero traspasar conoce y activa la tendencia inserta en la historia [...] El futuro contiene lo temido o lo esperado; según la intención humana, es decir, sin frustración, sólo contiene lo que es esperanza. La función y el contenido de la esperanza son vividos incesantemente,

¹⁰ Hasta donde se ha reflexionado, la noción de “no lugar” referiría al espacio todavía no construido y que se encuentra en construcción permanente; a ser de modos otros, ser en otros sitios una y otra vez.

y en tiempos de una sociedad ascendente son actualizados y expandidos de modo incesante (Bloch, 2004: 2-3).

Para Bloch, la memoria, esa eternidad que nos lleva a la temporalidad citada, es mediación con lo existente y lo que podría existir. En ese sentido, la promoción de *El Eternauta* anunciaba la historia de un hombre que vuelve del futuro, que ha visto todo, nuestra muerte, el destino final del mundo; empero, llevaba en ella la posibilidad no negativa, la capacidad de modificar ese trayecto, contribuyendo a resistir, a (re)pensar las utopías.

Las utopías en la literatura, como en la realidad social imperante, son rutas de subversión que imaginan de manera incesante cómo combatir la opresión, la explotación, la miseria, la exclusión y la muerte de millones de seres humanos; también, el accionar antropocentrista que pone en peligro la habitabilidad en el planeta. Son los referentes de las resistencias sociales para surgir-sostenerse frente al pesimismo y el intento de posicionar la derrota por la colapsología como destino único.

Como en el final de la obra, el autor de este escrito se pregunta: ¿será posible? Podemos asumir una postura (auto)crítica que permita redimirse, ser hijo/as de nuestro propio tiempo y más allá; heredero/as de procesos históricos cuyas acciones y pensamientos reflexivos no sean negativos ni destructivos sino (re)creativos del hoy para mañana.

Bibliografía

- Amar Sánchez, Ana María, “La ficción del testimonio”, *Revista Iberoamericana*, vol. LVI, núm. 151, abril-junio de 1990, pp. 447-461.
- Antezana, H. Luis, “Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: formación abigarrada y democracia como autodeterminación”, *Latin American Studies Center*, Universidad de Maryland, Washington, D. C., 1991, pp. 117-142.
- Aristóteles, *La poética*, Disponible en: <https://www.philosophia.cl/biblioteca/aristoteles/poetica.pdf> [consultado: 21 de febrero de 2021].

- Bagú, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, Siglo XXI, México, 1986, 214 pp.
- Bailo, Víctor, y Daniel Stefanello, *H.G.O.* (película), 1999. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=cz9grdVacA4&t=189s>. [consultado: 23 de febrero de 2021].
- Bernard, Cristian, y Flavio Nardini, *Germán, últimas viñetas* (serie), 2013. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=97FR-hvXXL34&list=PLZG-bBYQIegntaZi9mYtEeMkJUOmmPsQc>. [consultado: 24.02.2021].
- Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, vol. I, Trotta, Madrid, 2004, 515 pp.
- Borges, Jorge Luis, *Historia de la eternidad*, Emecé, Buenos Aires, 1953, 66 pp.
- Calero, César G., “La extinción de los Oesterheld”, *Jot Down*, 3 de noviembre de 2016. Disponible en: <https://www.jotdown.es/2016/11/la-extincion-los-oesterheld/>. [consultado: 23 de febrero de 2021].
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la Nueva Internacional*, Trotta, Madrid, 1995, 196 pp.
- Gago, Sebastián Horacio, “La lectura de Oesterheld antes y después del retorno democrático”, *La Trama de la Comunicación*, Universidad Nacional de Rosario, vol. 19, 2015, pp. 131-149.
- Gattégno, Jean, *La ciencia ficción*, FCE, México, 1985, 138 pp.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, *Horizontes comunitarios-populares*, Traficante de Sueños, Madrid, 2017, 155 pp.
- Kurlat Ares, Silvia, “La ciencia-ficción en América Latina: entre la mitología experimental y lo que vendrá”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXXVIII, núms. 238-239, enero-junio de 2012, pp. 15-22.
- Nicolini, Fernanda y, Alicia Beltrani, *Los Oesterheld*, Sudamericana, Buenos Aires, 2016, 523 pp.
- Oesterheld, Héctor Germán, *El Eternauta*, RM editorial, México, 2013, 370 pp.
- Ramírez, Juan Antonio, *La historieta cómica de postguerra*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1975, 336 pp.
- Rapallini, Ornella, “‘Los Oesterheld’, una biografía familiar”, *ANccom*, 25 de julio de 2016. Disponible en: <http://anccom.socials.uba>.

ar/2016/07/25/los-oesterheld-una-biografia-familiar/ [consultado: 24 de febrero de 2021].

Rivas, Manuel, “El desaparecido HGO (una historia argentina)”, *El País Semanal*, 23 de agosto de 2008. Disponible en: https://elpais.com/diario/2008/08/24/eps/1219559213_850215.html. [consultado: 24 de febrero de 2021].

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2010, 80 pp.

Vázquez, Laura, *El oficio de las viñetas. La industria de la historieta*, Paidós, Buenos Aires, 2010, 351 pp.

Zibechi, Raúl, *Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento*, Desde Abajo, Bogotá, 2020.

Žižek, Slavoj (comp.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2004, 374 pp.

Parte II.
Luchas anticapitalistas,
comunitarias y contraestatales

Del Estado-nación a “naciones sin Estado”: la propuesta kurda de naciones democráticas para América Latina

Cynthia B. Salazar Nieves¹

Resumen

A partir de la contrastación del concepto hegemónico de nación con las resignificaciones que han emergido en el marco de procesos de descolonización, liberación y emancipación, se retoma la discusión sobre la existencia de naciones sin Estado. Al estar supeditadas a la forma del Estado-nación, éstas han desdoblado estrategias de resistencia que, incluso, han dado lugar a proyectos políticos contrahegemónicos. Nos apoyaremos en el concepto de “naciones democráticas” surgido en el seno de la Unión de Comunidades Kurdas (KCK) para argumentar que el desarrollo de procesos emancipatorios como éste proporciona elementos de análisis para pensar, desde América Latina, los propios procesos de resignificación de lo nacional que están teniendo lugar en las últimas décadas. Los mismos se enmarcan en lo que proponemos denominar “proyectos subalternos de nación” como categoría de análisis, con el propósito de visibilizar otras formas de organización política, económica y social proyectadas no sólo como visiones de futuro, sino, algunas veces, como futuros que están siendo.

¹ Doctoranda en Ciencias Políticas y Sociales de la FCPYS de la UNAM. Maestra en Estudios Latinoamericanos y licenciada en Sociología por la UNAM. Correo electrónico: cynthia_salazarnieves@outlook.com

Introducción

No es posible pensar en el futuro sin generar visiones, porque existe una disyunción entre presente y futuro, [...] A partir de esto, podemos sentir confianza, y aseverar: “tenemos derecho a construir una visión del futuro”, pues el futuro podría resultar más afín a esa visión. El futuro no puede provenir de la programación lineal de los economistas. No surgirá de los análisis del camino de los científicos sociales. No puede proyectarse a partir del presente, debido a que hay disyunciones en la creatividad y las iniciativas humanas.

ASHIS NANDY (2015)

El epígrafe que acabas de leer podría parecer, quizá, poco sustancioso. Sin embargo, el presente documento es una invitación a reflexionar sobre las visiones de futuro que han emergido de procesos y experiencias emancipatorias actuales y concretas.

Dicho epígrafe corresponde al fragmento de una intervención de Ashis Nandy en un simposio sobre arte contemporáneo realizado en 2012. En esa ocasión, Nandy comenzó su intervención haciendo referencia a una encuesta de 1900, realizada a los científicos más destacados para conocer su opinión sobre las posibilidades que ofrecía la ciencia para transformar el mundo. Según Nandy, la mayoría de estos científicos, a pesar de su destacada trayectoria, tenía expectativas limitadas sobre el desarrollo de la ciencia y la tecnología. En cambio, el mundo imaginado en ese entonces desde la literatura de ficción se aproximaba más a lo que el mundo experimentaría a lo largo del siglo xx y lo que va del xxi.

Según Nandy, la ficción —bajo la forma de literatura, cine u otras expresiones— ha mostrado mayor capacidad de visión de futuro que la ciencia en general y la ciencia social en particular. Al respecto, señala que el modo determinista y lineal asumido por el estudio de la historia ha restringido las posibilidades de futuro (Nandy, 2015). En ese sentido, cabría preguntarse si, actualmente, la ficción, posee la misma capacidad de imaginar futuros posibles. Lo que encontramos es que muchas de estas proyecciones

son más bien distópicas, debido, quizá, a que las últimas décadas han transcurrido en medio de lo que algunos autores llaman “crisis civilizatoria”.

Pero ni las crisis generan sólo distopías ni el arte —por medio de la ficción— ha monopolizado la producción de visiones de futuro. Consideramos que, en el actual contexto, se hace cada vez más urgente visibilizar las prácticas sociopolíticas emancipatorias que están atravesadas por visiones de futuro en clave afirmativa de la vida en todas sus expresiones. En ese sentido, la visión de futuro que queremos alumbrar en este documento parte de esas prácticas que están teniendo lugar desde hace no poco tiempo y que se han construido a partir de proyectos políticos de los pueblos, comunidades y naciones desde la autonomía y la autodeterminación; es decir, se trata de proyecciones de futuro que están siendo.

Particularmente, nos interesa dirigir la atención hacia los procesos de resignificación de diversos referentes conceptuales que, según algunas y algunos especialistas, no son ajenos a esta crisis civilizatoria, por ejemplo, el concepto de nación. Por tanto, el objetivo del presente documento es abordar las resignificaciones que el concepto de nación ha experimentado desde las prácticas autonómicas de los pueblos subalternizados, para reflexionar sobre la capacidad emancipatoria de los que denominamos “proyectos subalternos de nación” frente a la forma Estado-nación.

A pesar de que el espacio de que disponemos es limitado, trataremos de puntualizar brevemente algunas consideraciones previas que consideramos necesarias para la discusión. Así, pues, iniciaremos con un recorrido breve en torno al concepto hegemónico de nación y a la relación histórica entre nación y Estado. Enseguida, recuperaremos algunas discusiones contemporáneas sobre la posibilidad de desligar el referente de nación del referente Estado; es decir, reflexionaremos en torno hasta qué punto es posible hablar de naciones sin Estado. Finalmente, a partir de la breve recuperación del concepto de “nación democrática” que ha emergido del proceso autonómico de resistencia kurda,

discutiremos sobre los aportes que este tipo de proyectos subalternos de nación suponen para los procesos emancipatorios que tienen lugar en América Latina, proponiendo algunos elementos de análisis para futuras discusiones y reconsideraciones.

Esta propuesta abreva, naturalmente, de la revisión bibliográfica de autores que han abordado el tema durante los siglos xx y xxi. Para este documento seleccionamos una pequeña parte de esa revisión, que consideramos nos permitirá reunir los elementos necesarios para la discusión. Algunas de estas reflexiones han tenido lugar a partir de la investigación doctoral actualmente en curso en el marco del Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y fueron puestas en diálogo con quienes forman parte del seminario “Autonomía vs. Hegemonía. Estado y emancipación social en América Latina, aportes de los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares”, coordinado por Gaya Makaran Kubis en el CIALC-UNAM. Sin embargo, nada de esto sería posible sin la existencia y la resistencia de procesos como el de la Unión de Comunidades Kurdas (KCK), la Coordinadora de Comunidades Mapuche Arauco Malleco (CAM) o el movimiento zapatista —entre otras más—, de las que tenemos mucho que aprender, sobre todo si de construir visiones de futuro —inmediato— se trata.

Estado y nación, ¿hermanos mellizos de la modernidad capitalista?

Me preocupa el que su discurso [de García Linera] tenga la capacidad de generar perdurables “efectos de alcance estatal” (R. Zavaleta). Vislumbro en su defensa de la Nación como logotipo y como mapa (B. Anderson) una tendencia a la totalización autoritaria de la nación territorial y del gobierno como administrador colonizado de sus estructuras subyacentes [...] nos desliza de las identidades colectivas emergentes en la lucha hacia los anclajes territorializados de las confrontaciones políticas, hasta aquella entelequia incuestionable y con mayúsculas, la Nación boliviana, una entidad estatal que nos uniría a todos [...] y a la que no podrán sino incorporarse y subsumirse las naciones en mínus-

cula, esas entidades territoriales de base ancestral y cultural que él asocia con lo indígena. La conclusión de esta falacia territorial no es sino dar por aceptada sin debate la arbitrariedad cultural que constituye la Nación, transformándola en una doxa (P. Bourdieu).

RIVERA CUSICANQUI (2015: 24-26)

La bibliografía sobre el concepto de nación disponible en bibliotecas físicas y digitales es inconmensurable; sin embargo, no es propósito de este documento ofrecer un estado del arte del tema, sino partir del hecho de que, hoy en día, la discusión no está cerrada; por el contrario, la cuestión nacional se mantiene abierta y dinámica frente a la realidad global y contingente.

Lejos de lo que se esperaba, con la dialéctica global —cuya realidad no es nueva ni reciente— se ha reavivado la llama de lo nacional. Por un lado, en los últimos años hemos observado la emergencia de regímenes políticos, tanto de “izquierda” como de “derecha”, cuya narrativa está atravesada por un fuerte nacionalismo. Por el otro lado, algunos procesos de liberación y emancipación han retomado el concepto de nación para incorporarlo en sus estrategias y proyectos políticos. Ambas dimensiones ponen de manifiesto las tensiones y contradicciones existentes en la relación entre Estado y pueblos subalternizados a nivel local y lo global.

Nación, como sabemos, proviene del latín *natio*, que hace referencia al lugar de nacimiento. En un inicio, este término aludía al grupo ampliado de personas que habían nacido en el mismo lugar y que, debido a esta proximidad, entablaban entre sí determinadas relaciones de solidaridad (Rocker, 1936). Con el paso del tiempo, el término fue adquiriendo nuevas y cada vez más complejas connotaciones. Se le equiparó con un sistema cultural en que la articulación y la especificidad de elementos como lengua, territorio, religión y tradiciones lo distinguían del resto. Luego, esta designación fue ensanchando sus límites hasta abarcar a todas las agrupaciones humanas que habitaran el territorio reclamado por cada Estado, aunque la lengua no fuera una sola y

tampoco la religión y las tradiciones; el nacionalismo se encargaría de difuminar esas diferencias. Como podemos ver, este tipo de conceptos engendran movimiento; es decir, son históricos. Significados y significantes entrañan el carácter dinámico, contingente y cambiante de la realidad social.

En su obra *Nacionalismo y cultura*, el historiador anarquista Rudolf Rocker (1936) hizo un amplio seguimiento histórico de la emergencia y consolidación del Estado-nación; éste muestra que el concepto de nación va ampliándose hasta identificarse como comunidad de destino que agrupa, casi orgánicamente, exigencias espirituales y materiales, costumbres, usos y tradiciones (Rocker, 1936). Sin embargo, dice Rocker, la nación es algo creado de forma artificial por el Estado: “La historia de cada país nos da una enorme cantidad de ejemplos sobre la manera de determinar arbitrariamente la pertenencia de grupos étnicos enteros a una nación gracias a la coacción brutal del más fuerte. [...] son característicos de toda la historia de la formación del Estado moderno (Rocker, 1936: 323).²

Además de Rocker, otros autores reconocieron la artificialidad de la forma nación. Para Ernest Gellner (1925-1995) las naciones emergieron en la historia, al igual que los Estados, como contingencias, pero, advierte, de forma independiente:

De hecho, las naciones, al igual que los estados, son una contingencia, no una necesidad universal. [...] Por otra parte, naciones y estado no son una misma contingencia. El nacionalismo sostiene que están hechos el uno para el otro, que el uno sin el otro son algo incompleto y trágico. Pero antes de que pudieran llegar a prometerse cada uno de ellos hubo de emerger, y su emergencia fue independiente y contingente. No cabe duda de que el estado ha emergido sin ayuda de la nación (Gellner, 1998: 19-20).

² Si bien coincidimos con Rocker en la crítica que hace de la forma Estado-nación o nación de Estado, también encontramos algunos elementos en su obra con los que mantenemos distancia, en la medida que no logran dar respuesta a la compleja realidad latinoamericana, no sólo la de las últimas décadas, sino incluso la de los tiempos en que escribió (primera mitad del siglo xx).

Gellner señala dos vertientes principales para definir el concepto de nación. Por un lado, la vertiente culturalista —comunidad de personas que comparten un sistema de ideas, signos, asociaciones, pautas de conducta, etc.— y, por el otro, la vertiente voluntarista —constructo de convicciones, fidelidades, solidaridades entre personas (Gellner, 1998: 20)—. Sin embargo, advierte, ni una ni otra son suficientes para dar cuenta de las naciones como fenómeno social, sino que es necesario definir-las a partir de la articulación de la dimensión cultural y la dimensión voluntarista con una unidad política definida. En ese sentido, para Gellner, las naciones se definen a partir del nacionalismo y no a la inversa. El nacionalismo es definido, a su vez, como principio político que apela a la coherencia entre la unidad nacional y la política (Gellner, 1998: 13). En ese sentido, el nacionalismo tiene sentido en el marco del Estado, pues es esta forma moderna de organización política la que se nutre del nacionalismo para legitimarse (Gellner, 1998: 17).³ Según el autor, en aquellas sociedades donde no hay Estado, el nacionalismo no tendría lugar.

Por otro lado, partiendo de un enfoque histórico-culturalista, el sociólogo Anthony D. Smith (1939-2016) señaló el *continuum* entre *ethnie* y nación que se establece desde la memoria colectiva y los símbolos identitarios (Gutiérrez, 2012: 40). Para este autor, las naciones emergen de la articulación entre varios elementos: “así, la nación moderna es un artefacto compuesto ensamblado con una rica variedad de fuentes culturales” (Smith, 2000: 188), pero, a pesar de dicha variedad, señala el autor, el rastreo de ese *continuum* da cuenta del origen étnico de una nación moderna.

³ Para Gellner, la estrecha relación entre Estado y nación tiene que ver, a su vez, con una teorización de la historia social en clave lineal; pues el Estado moderno es visto como la forma de organización política por excelencia de las sociedades industrializadas debido a su grado de complejidad. De la complejidad de estas sociedades se deriva también, según Gellner, una división social del trabajo igualmente compleja, por lo que se presentan las condiciones de posibilidad necesarias para que una parte de la población se dedique, profesionalmente, a la administración del orden social.

Gellner y Smith coincidieron en que no todas las sociedades —*ethnies* o *naciones potenciales*— devinieron naciones modernas propiamente. El primero entiende que la conformación previa de un Estado como unidad política constituye condición de existencia para una nación. Smith considera que se trató de una imposibilidad para desplazar el etnocentrismo por nacionalismo en tanto territorialización del primero. De este modo, señala dos formas principales de formación de las naciones: “la ruta territorial y la ruta étnica” (Gutiérrez, 2012: 41).

Para Smith, las naciones son artefactos inventados que se valen de instrumentos simbólicos de manipulación —propios del nacionalismo— que remedian la alienación entre el Estado y la sociedad (Smith, 2000). Sin embargo, entiende que en las naciones es posible observar ciertas continuidades entre los grupos étnicos que habitan el espacio geográfico en cuestión y la nación propiamente moderna, aun cuando a partir de ésta sea identificable un grupo étnico dominante. Las otras *ethnies*, entonces, habrían atravesado procesos de “integración” a partir de los mitos de descendencia, la memoria colectiva y la cultura común. El entramado simbólico reproducido a lo largo de la historia de una comunidad étnica específica permitiría dotar de sentido a la identidad nacional. Los mitos constituyentes de una etnia y los otros símbolos identitarios serían integrados y reformulados a partir del discurso nacionalista al que, regularmente, se suman mitos y símbolos del proceso de construcción propiamente nacional —de la nación Estado—. ⁴

Tanto Gellner como Smith reconocen el papel central que desempeña el Estado. Desde ambos enfoques, la relación entre Estado y nación sería prácticamente indisoluble.

Además de Gellner y Smith, buena parte de la literatura sobre el tema nacional abrevia de los aportes de Benedict Anderson (1936-2015). Su definición de nación en términos de “una

⁴ Así, por ejemplo, en el caso del Estado-nación mexicano, se añade al mito de Aztlán el mito del mestizaje y el de los héroes nacionales, para dar como resultado el complejo entramado de mitos y símbolos de la identidad nacional mexicana.

comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (Anderson, 1993: 23) ha sido multicitada. Para el autor, se trata de una comunidad imaginada en la medida en que, en vista de la imposibilidad de que todas las personas que habitan el territorio nacional se conozcan, la identidad común compartida residiría en la mente de sus miembros. Es limitada porque, sin importar su tamaño, todas las naciones son finitas. La soberanía, como sello de su gestación histórica, sería el principio de legitimación de estas comunidades políticas y, según Anderson, el Estado soberano sería emblema y garantía de dicha libertad. Finalmente, Anderson define a la nación como comunidad, pues, a pesar de las desigualdades políticas y económicas, sus miembros se reconocen fraternalmente de forma horizontal (Anderson, 1993: 23-25).

Para los autores aquí revisados, las naciones modernas no se formaron sobre llanos desiertos sino a partir de sociedades pre-existentes —naciones en potencia, protonaciones, etnias—. De ese modo, en la teoría social es recurrente hablar de nación y de etnias como cosas distintas —jerárquicamente—,⁵ en la medida en que una abarca a varias etnias. Ahora bien, la violencia implícita en este “abarcarse” no es advertida por todos los autores clásicos de lo nacional. Para Rocker, la violencia es un hecho innegable como elemento de sometimiento de los pueblos dentro de los límites del Estado nacional; continuaremos este análisis más adelante.

Si bien estos autores se inscriben en lo que José Marimán denomina “paradigma de la modernidad” (Marimán, 2012: 74), habría que considerar que la modernidad, como proyecto civilizatorio,

⁵ Gellner señala que en el mundo existe un número mayor de naciones en potencia que de Estados nacionales, debido a que la formación de los segundos implicó la frustración de buena parte de las primeras; por lo que difícilmente pueda haber homogeneidad étnica en una unidad política territorial (Gellner, 1998: p. 15). Para Smith, por otro lado, las etnias son comunidades protonacionales que no lograron constituirse en nación. Rocker hablaba de grupos étnicos cuya existencia antecedía al Estado; sin embargo, no se trata propiamente de naciones, en tanto éstas deben su existencia al Estado (Gellner, 1998: p. 236).

es múltiple, plural y diversa. Esto es, no tiene carácter universal, pese al intento fallido de imponer su versión eurocentrada a lo largo del mundo.

En ese sentido, consideramos importante recuperar algunos aportes provenientes de los estudios subalternos, en tanto han cuestionado el impacto de las relaciones coloniales en la formulación de las identidades y proyectos nacionales.⁶

Ashis Nandy señala que el concepto de Estado nación llegó a las sociedades del Sur global a través de los procesos de colonización. Los procesos de liberación y descolonización formal encabezados por las élites locales se apoyaron en la necesidad de conformar un Estado nacional para legitimar el control del aparato de Estado que pretendían tomar (Nandy, 2012).

Por su parte, Partha Chatterjee (2008) sostiene que, a pesar de la pretensión de homogeneidad del nacionalismo moderno, lo social siempre es radicalmente heterogéneo. Durante el proceso de formación de los Estados nacionales, muchos pueblos originarios fueron excluidos del proceso, siendo relegados como remanentes o residuos y, al mismo tiempo, disciplinados por el Estado-nación capitalista (Chatterjee, 2008). La homogeneidad pretendida resultaba ser más una estrategia narrativa; sin embargo, la heterogeneidad de la realidad concreta emergía frente a cada intento de homogeneización.

Los autores de las corrientes hegemónicas revisados coinciden en que, frente a la crisis de las instituciones feudales, el Estado moderno fue ganando terreno en la disputa por el poder político

⁶ Véase la crítica que Chatterjee realiza a las propuestas teóricas de Anderson. Según Chatterjee, Anderson recupera la definición del tiempo “homogéneo y vacío” de Walter Benjamin (como del tiempo del capitalismo), para aludir a la posibilidad de formas anónimas de sociabilidad. En ese sentido, Anderson imagina a la modernidad capitalista como universal, lo que significa que atraviesa todo tiempo y espacio contemporáneo. Para Chatterjee, esta perspectiva reduce a lo “premoderno” a las resistencias vigentes que emergen, principalmente, de las comunidades; además, reproduce una apología del supuesto triunfo de la modernidad capitalista sobre los otros proyectos civilizatorios (Chatterjee, 2008).

hasta su consolidación como Estado-nación.⁷ Rocker, por ejemplo, considera que, al debilitarse la comuna medieval, el pueblo se “transformó en masa” y, de ese modo se le convirtió en nación, para legitimar el nuevo Estado. Concluye que tanto el Estado —como aparato— como la idea abstracta de nación forman una serpiente de dos cabezas. Desde su óptica, nación y Estado son conceptos inseparables. No obstante, cuando nos encontramos frente a conceptos como “nación democrática” o “nación pueblo”, cabe preguntarnos: ¿en realidad el binomio Estado-nación es tan indisoluble como lo percibe la teoría social dominante?

Si por un lado consideramos la ineludible heterogeneidad de las naciones de Estado, la violencia con la que han sometido a los pueblos subalternizados y el carácter eurocéntrico y colonial de la distinción entre etnia y nación, podemos dar un paso hacia adelante para reflexionar sobre las naciones sin Estado.

Naciones sin Estado

El nacionalismo de Estado y sus violencias están tan normalizados que los nacionalismos que en verdad alertan o molestan son aquellos que surgen de naciones no estatales, porque se les ve como una amenaza a la unidad nacional estatal.

AGUILAR (2020)

El pasado 25 de octubre, *The Washington Post* publicó una columna escrita por Yásnaya Elena Aguilar titulada “El Estado se-cuestró la palabra nación” (Aguilar, 2020). En esta columna, la autora mantiene un hilo de continuidad con sus argumentaciones

⁷ Sin embargo, otros autores prestan escasa atención a la etapa del federalismo (siglos IX-XV). Rocker la ve como la época en que las comunidades experimentaron mayor libertad, basada en la independencia e igualdad de derechos de cada una de las partes, aun con el peso que tenía la Iglesia y la paulatina concentración del poder político bajo la configuración de la forma estatal. Entre las causas del agotamiento de las comunas medievales, Rocker menciona las invasiones de los imperios mongol y turcótomo, además de los cambios que operaron al interior de las ciudades medievales a partir del fortalecimiento del capital comercial, junto a la formación de monopolios que dotaron a las élites comerciales de mayor fuerza política (Rocker, 1936: 104).

previas sobre el tema de lo nacional presentes en otros textos, columnas, artículos, entrevistas, etc., publicados en diversos medios: no todas las naciones existentes a lo largo de la historia han constituido Estados, debido a la dominación que los Estados-nación ejercen sistemáticamente sobre ellas.

La lingüista mixe ha cobrado notoriedad no sólo por su labor académica, sino también por su activismo político en el proceso de defensa del derecho al agua en Ayutla, su comunidad de origen, así como por su participación activa en redes sociales, en las que recurrentemente recupera la discusión en torno al nacionalismo y las naciones sin Estado. Llamó la atención la velocidad con que, al mismo tiempo que la columna circulaba en las redes, se publicaban tuits que, por un lado, manifestaban su acuerdo con la autora y, por el otro, refutaban su argumento central. Entre los tuits que expresaban oposición resaltaban premisas que aludían al nacionalismo como una teoría de legitimidad y un principio político de unidad nacional (Orihuela, 2020a), otras según las cuales el nacionalismo ha contribuido a apreciar “lo propio” (Orihuela, 2020b) y algunas más que expresaban que la idea de nación permite adquirir identidad a quienes no pertenecen a algún pueblo originario. Como sucede frecuentemente en esta plataforma, y en las redes sociales digitales en general, los tuits de ida y vuelta lejos de fomentar un auténtico diálogo e intercambio de ideas se limitan a dar cuenta de posiciones encontradas y a dividir opiniones. Sin embargo, recuperar lo sucedido en Twitter nos da cierta noción de las perspectivas que, en pleno siglo XXI, continúan desarrollándose en la discusión, tanto en el ámbito intelectual-académico, como en los espacios comunes de opinión.

Como mencionamos al inicio, contrariamente a lo que algunas lecturas de la globalización auguraban sobre la decadencia y agotamiento de los nacionalismos frente al avance de la globalización, en las últimas décadas hemos presenciado la emergencia de regímenes políticos que, a partir de la definición de Finchelstein, podríamos denominar como regímenes populistas (2018: 285).

Al mismo tiempo, se observa su ensanchamiento desde Europa hasta Estados Unidos, pasando por América Latina.

Finchelstein señala que el nacionalismo, junto al autoritarismo, es uno de los elementos de continuidad histórica entre fascismo y populismo, aunque advierte que es necesario distinguir los populismos de derecha de los de izquierda. Por lo que, si se quisiera comparar los gobiernos de Trump y Maduro, o los de Bolsonaro y Rafael Correa o Evo Morales, más allá de las críticas —necesarias— que se puedan hacer a cada uno desde la derecha o desde la izquierda, habría que tener presentes límites importantes.

Siguiendo con la propuesta de Finchelstein, ¿sería posible distinguir nacionalismo de derecha y nacionalismo de izquierda? Quizá ello tenga utilidad en la medida en que nos permita diferenciar los nacionalismos xenófobos de los nacionalismos antiimperialistas; pero, volviendo a lo que tempranamente señalaba Rocker, en tanto el nacionalismo de Estado fragmenta y crea escisiones artificiales entre la amplia diversidad de comunidades y pueblos —tanto al interior como al exterior— a partir de la idea de lo “extranjero”:

Todo nacionalismo es reaccionario por esencia, pues pretende imponer [...] un carácter determinado según una creencia preconcebida. [...] crea separaciones y escisiones artificiales dentro de la unidad orgánica que encuentra su expresión en el ser humano; al mismo tiempo aspira a una unidad ficticia, que sólo corresponde a un anhelo; y sus representantes (Rocker, 1936: 251).

Entonces, si el nacionalismo es reaccionario, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad emancipatorias a las que nos referíamos inicialmente?

Las confusiones que suele despertar el uso indistinto de nación y nacionalismo pueden llevarnos a un atolladero.

Para Rocker, el nacionalismo es la religión política del Estado. La voluntad divina otorgaba legitimidad a las instituciones políticas medievales; a partir del Renacimiento el nacionalismo

la desplazó como principio legitimador y de secularización del poder político. En ese sentido, podríamos coincidir con Yásnaya Aguilar cuando señala que el nacionalismo es el nombre que lleva el secuestro del concepto de nación por el Estado (Aguilar, 2020). Es decir, el nacionalismo —ya sea como principio o como ideología— hace que, en las subjetividades de las personas, se equipare Estado y nación como una misma cosa:

El Estado ha creado para sí una nación única que nunca existió y la ha impuesto a golpe de nacionalismo; si no existía un territorio único, lo ha creado controlando unas fronteras; si no existía un pasado en común, ha creado una historia oficial; si no existía una lengua en común, la ha impuesto con violencia de manera que de ser aproximadamente 70% de hablantes de lenguas indígenas cuando el Estado fue creado, [...] ahora somos 6.6 %, [...] (Aguilar, 2020: s/n).⁸

Los hablantes de lenguas indígenas a los que alude Aguilar pertenecían a los pueblos originarios que ni la conquista ni la colonia lograron eliminar; sin embargo, el Estado-nación mexicano ha intentado borrarlos mediante la imposición del nacionalismo en general y el mito del mestizaje en particular.

Antes de continuar, es pertinente hacer una pausa para puntualizar que lo que Rocker, Smith, Gellner, Anderson y otros llaman etnias no son, a nuestro entender, pueblos premodernos, prenacionales o protonacionales, sino naciones sin Estado. Reconocer a estos pueblos en calidad de nación y no como etnias permite trascender el enfoque culturalista hacia el reconocimiento efectivo de sus derechos políticos —la autonomía y la autodeterminación—, económicos —la autogestión, el trabajo colectivo y otras formas no capitalistas de reproducción de la vida— y sociales —el derecho de impartición de justicia a partir de sus propias

⁸ En un sentido similar, Gellner señala que con el nacionalismo “Es posible que se haga revivir lenguas muertas, que se inventen tradiciones y que se restauren esencias originales’ completamente ficticias. Pero este aspecto culturalmente creativo e imaginativo, positivamente inventivo, del ardor nacionalista no capacita a nadie para concluir erróneamente que el nacionalismo es una invención contingente, artificial, ideológica” (Gellner, 1998: p. 80).

visiones de mundo—, sin que esto conduzca, necesariamente, a procesos secesionistas o de conformación de un Estado propio.

En ese sentido, es importante señalar la distinción conceptual entre el término de naciones sin Estado —al que aquí nos referimos— y el término de etnonación y etnonacionalismo que algunos autores han utilizado para referirse a las expresiones de nacionalismo provenientes de minorías étnicas circunscritas a los límites de determinado Estado nación (Marimán, 2012: 19). José Marimán, por ejemplo, recupera este término para explicar el giro del movimiento mapuche a finales del siglo xx hacia el horizonte de la autodeterminación. Explica que este giro etnonacionalista, lejos de buscar la conformación de un Estado mapuche, buscaba acentuar los derechos cívico políticos a partir de una reconfiguración de las relaciones entre el Estado chileno, la sociedad civil chilena y el pueblo nación mapuche, al cual habría que tratar como sociedad política autónoma y ya no como población rural campesina, como usualmente se hizo en el siglo xx mediante políticas economicistas, asistencialistas y culturalistas (Marimán, 2012: 24-25). En ese sentido, José Marimán recupera el concepto de etnonación o etnonacionalismo para diferenciar estas expresiones de los nacionalismos estatales, es decir, lo recupera en la medida de su función semántica pues, en rigor, “los nacionalismos son iguales” (Marimán, 2012: 19).

A simple vista, pareciera que la distinción entre ambos términos no es del todo clara. Sin embargo, consideramos que lo que podría ganarse en distinción semántica, como propone Marimán —frente al término de nación de Estado— se arriesga en estrategia política, en tanto el prefijo etno reproduce en el imaginario la relación jerárquica entre Estados nacionales y etnias que hemos señalado. Por otro lado, fuera de América Latina tienen lugar algunos movimientos etnonacionalistas que buscan la conformación de un Estado propio. En tanto al referirnos a naciones sin Estado se enfatiza, por un lado, en la reproducción de las relaciones coloniales entre los Estados nacionales y estas otras naciones y, por el otro, en el horizonte emancipador de los proyectos

políticos que se autoidentifican como naciones y no poseen aspiraciones estatistas. Que existan naciones que no tienen Estado y que, además, éste no sea el *telos* de su organización política en —al menos— un futuro próximo podría pensarse utópico; sin embargo, las hay dentro y fuera de América Latina.

En ese sentido, ¿qué significa y qué implica que la conformación de un Estado no sea la aspiración de una comunidad política? Además del nacionalismo, los Estados se han servido de otro principio de organización política y han reclamado para sí su exclusividad. Nos referimos al principio democrático. Así como se ha impuesto una definición hegemónica de nación, se ha hecho lo mismo con el concepto de democracia, aunque se tiende a reconocer una amplia gama de variantes —liberal, participativa, representativa, etc.—. Este reconocimiento se da siempre dentro de los límites del aparato estatal, sus instituciones y sus mediaciones. Las prácticas organizativas de la vida común dentro de estas naciones sin Estado se identifican, en el caso del Estado mexicano, como “usos y costumbres”, reafirmando la posición jerárquica del Estado sobre los pueblos e invisibilizando, a su vez, la capacidad democrática que muchas de estas instituciones contienen (Aguilar, 2020).⁹

Entonces, conceder la categoría de nación a los pueblos que han sido subalternizados y reconocer, además, que sus formas de organización pueden considerarse democráticas, implicaría cuestionar, entre otras cosas, no sólo si el Estado es la forma más avanzada de organización política sino, además, si es la única posible.

Proyectos subalternos de nación

Yásnaya Aguilar ha sido muy precisa al señalar que los pueblos indígenas son “naciones sin Estado”. Esta afirmación, si bien polémica, tiene interesantes matices a considerar.

⁹ Cabe mencionar que actualmente se discute un proyecto de reforma en materia de derechos indígenas y afrodescendientes en el que se plantea la superación del término “usos y costumbres” por el de “sistemas normativos indígenas” (cfr. INPI, 2019).

La autora comenta, en reiteradas ocasiones, que los pueblos indígenas son naciones que quedaron encapsuladas por los Estados nación. La validez de esta premisa dependerá, en buena medida, de la definición y del enfoque teórico desde el cual se aborde el tema de lo nacional. Si retomamos la raíz etimológica del término, que alude al lugar de nacimiento, las dificultades son menores. Pero si se aborda desde el enfoque de la modernidad, los problemas se hacen mayores y más complejos. Como hemos señalado desde un inicio, los constructos teóricos guardan historia en su contenido. En ese sentido, es importante problematizar los conceptos y sus definiciones a partir del momento y el lugar de enunciación.

Para José Marimán, por ejemplo, la emergencia de los movimientos etnonacionales está claramente enmarcada en la última recta del siglo xx por las condiciones políticas, sociales y económicas que el mundo atravesaba y que las dinámicas locales y regionales resentían. En el caso mapuche, es claro el giro al etnonacionalismo tras el agotamiento de las estrategias políticas que buscaban su integración al proyecto del Estado nacional chileno por medio de políticas públicas focalizadas y asistencialistas (Marimán, 2012). Lo que Marimán señala no es exclusivo del caso mapuche, sino que encuentra eco en buena parte de los procesos de organización y resistencia política gestados en el seno de los pueblos originarios. En ese sentido, la reivindicación de los pueblos en términos de naciones —étnicas o sin Estado— es relativamente nueva, en tanto responde al despliegue y articulación entre estrategias políticas adecuadas al contexto de la globalización neoliberal y el desarrollo de discusiones, diálogos y reflexiones entre organizaciones, pueblos y académicos.

En ese contexto habría que recuperar la resignificación de lo nacional. Aunque preferimos la utilización del término naciones sin Estado, consideramos que podría conducir a la confusión de considerar que los pueblos indígenas, en el ámbito de la acción política, se han reivindicado siempre como naciones. Sin embargo, la resignificación del término se da, consideramos, en el

marco de una reinterpretación de la memoria larga, lo cual no contradice el carácter moderno de la cuestión nacional.

Como hemos señalado, previo a la inauguración del siglo XXI, la emergencia de movimientos sociales con una clara conciencia de su subalternización como etnias se acompañó de la formulación, al calor de la acción política, de proyectos políticos que, entre otras cosas, se demarcaron de las nociones hegemónicas y dominantes de lo nacional y que, en ese sentido, apuntaron hacia diversas resignificaciones. En algunos de estos movimientos se observa, además, la incorporación de la autonomía como principio organizador, principalmente en lo político y económico, no sólo como rechazo a la imposición de las formas tradicionales de dominación y explotación del Estado y del capitalismo, sino también como un sendero necesario para construir y consolidar un proyecto subalterno de nación que tomara distancia tanto de la forma estatal como del modo capitalista de reproducción de la vida. En esa medida, el carácter subalterno de estos proyectos los distingue de los proyectos de nación hegemónicos, en los que el Estado es el eje articulador de la vida política y el capital el eje articulador de la reproducción material de la vida.

Decimos que se trata de proyectos subalternos porque emergen en oposición dialéctica a lo “dominante”. Como hemos comentado anteriormente, la instalación de Estados nacionales se ha hecho, entre otras cosas, a partir de la subalternización de otras formaciones societales, con un entramado político, económico y cultural propio. Por tanto, los pueblos indígenas son pueblos subalternizados en lo político, lo económico, lo social y lo cultural. Al mismo tiempo, esta condición de subalternidad permite dimensionar la posición histórica que han ocupado en las relaciones de dominación y de producción.

De ese modo, el término “proyectos subalternos de nación” hace referencia no sólo a la condición de subalternidad de los sujetos y actores sociales que los gestan, sino también a la propia condición de subalternidad que reviste a esa nación proyectada frente a la noción hegemónica (y dominante) de lo nacional. Por

tanto, el carácter subalterno de estos proyectos residiría en una doble dimensión: en su lugar de enunciación y en la posición que ocupa frente al proyecto dominante estatal y capitalista.

El término que proponemos se ha formulado a partir de la observación de procesos que se reivindican como naciones —sin Estado— y que, en el marco de la autonomía y la autodeterminación, se encaminan hacia la liberación de su pueblo sin mediación del horizonte estatal, sino de la cooperación horizontal entre pueblos hermanos.

Para el objetivo de este documento retomaremos brevemente lo que la КСК, a través de Abdullah Öcalan, plantea como nación democrática para Kurdistán; sin embargo, queremos aclarar que no es el único proceso vigente, sino que a lo largo y ancho de la escena mundial es posible encontrarnos con una amplia diversidad de proyectos subalternos de nación que, a pesar de estar formulados desde las especificidades históricas, sociales y políticas de cada lugar de enunciación, comparten entre sí la crítica al Estado como forma de organización política de lo social y al modo de producción capitalista como forma de reproducción de la vida. Por ejemplo, está el proceso de resistencia y lucha por la liberación de la nación mapuche y la idea de pueblo nación que propone; asimismo, está el proceso del movimiento zapatista que, desde la autonomía, también propone una resignificación de lo nacional al margen de lo que la teoría clásica dominante nos ha enseñado,¹⁰ por mencionar sólo un par de los múltiples ejemplos que podemos encontrar. Para fines de este trabajo, nos hemos centrado en la breve recuperación de la propuesta de naciones democráticas que la Unión de Comunidades Kurdas propone y que, particularmente ha sido desarrollada por Abdullah Öcalan, quien, en opinión de David Graeber, lejos de verlo como interlocutor en el ámbito académico, ha sido abordado como objeto de estudio en su calidad de líder y portavoz del movimiento kurdo. Sin embargo, señala Graeber, la profundidad de su pensamiento

¹⁰ Ambos casos están siendo estudiados en la investigación doctoral ya mencionada.

y reflexiones ameritan una revisión constante en espacios académicos con compromiso político (Graeber, 2021).

Nación democrática

Gran parte del pensamiento más innovador del mundo (no sólo de Europa y América, sino también de Asia, África y Latinoamérica) brotó fuera de las universidades. La creatividad suele florecer en espacios intermedios. [...] y el pensamiento más innovador y memorable, al menos desde los tiempos de la Ilustración francesa, nace más frecuentemente del nexo entre arte, periodismo y política radical que de dentro de las aulas universitarias

DAVID GRAEBER (2021)

Kurdistán es, como diría Aguilar, una nación encapsulada por los Estados nación de Turquía, Irán e Iraq luego de la Primera Guerra Mundial. Este encapsulamiento arbitrario, pero no casual, ha generado constantes tensiones entre los Estados nación mencionados y el pueblo kurdo, que se resiste a ser negado, invisibilizado y exterminado. Sobre todo, frente a las políticas negacionistas de los Estados —principalmente el turco— el pueblo kurdo se ha organizado mediante diversas iniciativas —como el Partido de los trabajadores en Kurdistán (PKK)— para exigir el reconocimiento del derecho de su pueblo a la autodeterminación. En vista de las violentas condiciones para mantener la lucha en el escenario de las instituciones nacionales y de la coyuntura internacional —derumbe del socialismo realmente existente—, las organizaciones kurdas asimilaron que la solución para la liberación de su pueblo no estaría en la vía estatal. En ese contexto es que surge la KCK, Unión de las Comunidades Kurdas, la cual, para Öcalan:

[...] es la expresión concreta de la solución democrática de la cuestión kurda [...] Se trata de una solución que no pretende formar parte del Estado. No pretende la creación de un Estado, ni siquiera en términos de autonomía para los kurdos. Esta solución no está a la busca de un Estado federal o confederal, pues ni siquiera los contempla como soluciones. Su principal demanda para con el Estado es que reconozca el derecho del pueblo kurdo

al autogobierno y que se eliminen los obstáculos en el camino del pueblo kurdo a convertirse en una nación democrática (Öcalan, 2019: 23).

Abdullah Öcalan, uno de los voceros más conocidos de la KCK, reconoce al Estado nación como la base de la modernidad capitalista, por lo que cualquier proyecto emancipatorio del capitalismo que no busque la superación de la forma estatal tendría casi ninguna posibilidad de éxito. En ese sentido, a diferencia del proyecto emancipatorio marxista, las naciones democráticas podrían resultar una clave para solucionar la cuestión nacional (Öcalan, 2019: 11). Así pues, frente al Estado nación, la KCK propone las naciones democráticas, en el mismo sentido en que propone el desplazamiento de la modernidad capitalista por la modernidad democrática.

Así como otros autores y otros espacios han discutido ampliamente el carácter universal de la nación moderna, también se ha discutido y cuestionado el carácter único de la modernidad. Autores como Eisenstadt (2013) y su propuesta de “modernidades múltiples”, Bolívar Echeverría y el “*ethos* moderno” (2011) o Silvia Rivera Cusicanqui y su propuesta de “modernidad *ch’ixi*” (2018), entre otros, han dado cuenta de que la modernidad no sólo es plural sino que, además, como diría Yásnaya Aguilar, ha sido secuestrada por el Estado y el capitalismo. Frente a la modernidad hegemónica han coexistido otras modernidades subalternas y la modernidad democrática es una de ellas, la cual busca, entre otras cosas, “la democratización de la sociedad fuera del Estado nación” mediante la conformación de naciones democráticas no desde el Estado, como supone la idea de tomar el Estado para cambiar las cosas, sino desde las bases sociales; es decir, “desde abajo”.

Una nación democrática es definida por Öcalan como:

[Una] sociedad formada por la libre voluntad de individuos y comunidades libres. El factor unificador en la nación democrática es el libre albedrío de las personas y los grupos que deciden pertenecer a esa nación. El supuesto de que a la nación la une un

lenguaje común, una cultura, una historia o un mercado es típico de los Estados-nación, y no se puede generalizar, es decir, no es la única forma de comprender el término (Öcalan, 2019: 24).

Como parte de la resignificación de lo nacional que el pueblo kurdo ha hecho del concepto de nación, podemos observar que, además de tomar distancia de la forma estatal, también toman distancia de los elementos que, desde la definición hegemónica, conforman a una nación (lengua, cultura, fronteras, religión, pasado común, etc.) y que, bajo este concepto, la comunidad humana a la que se refiere sería bastante uniforme y homogénea. En cambio, para la KCK, las naciones democráticas se definen más por los principios de pluralidad y comunidad de personas que conviven en libertad, igualdad y solidaridad, que pueden o no compartir la misma lengua, cultura, o religión y que están organizados a partir de la autonomía democrática y el autogobierno (Öcalan, 2019: 25). Estos últimos constituyen lo que el autor denomina “gobernanza autónoma democrática” y que es, a su vez, una alternativa al Estado nación.

Según Öcalan, para la realización de las naciones democráticas, al menos para el caso kurdo, hay dos vías: la primera es a partir del establecimiento de acuerdos con los Estados nación que, en términos de Aguilar, han “encapsulado” a Kurdistán, donde se reconozca la autonomía democrática de este pueblo y a partir del cual cesen las políticas de negación, aniquilación y criminalización, evitando así la vía separatista. La segunda vía es la puesta en práctica, y de forma unilateral, el proyecto de nación democrática; es decir, es a través de la autonomía democrática *de facto*, aunque esta vía implique una escalada en la violencia ejercida por parte de los Estados nación contra el pueblo subalternizado.

En el texto que estamos comentando, Öcalan reúne una serie de dimensiones a partir de las cuales la nación democrática cobraría forma (Öcalan, 2019: 26-64):

1. El individuo-ciudadano libre y la vida comunal democrática. En oposición al individualismo que la modernidad

capitalista promueve, en la nación democrática la libertad tendría lugar en la misma comunidad, pues es a través de la vida comunal como los individuos encuentran las condiciones de posibilidad para su realización plena. Al no verse constreñidos por la venta de su fuerza de trabajo para la reproducción mínima de la vida, la vida comunal fomenta el libre desarrollo de las personas.

2. Vida política y autonomía democrática. En las naciones democráticas hay un desplazamiento del poder, en términos del Estado nación, por el principio de libertad como rector del quehacer político, el cual se traduce en las prácticas de autogobierno. Tanto para el caso kurdo como para muchos otros pueblos, la asamblea comunitaria representa el espacio de deliberación democrática por excelencia.
3. Vida social. Como crítica a las relaciones sociales propias de los Estados nación mediadas por los nacionalismos, el fundamentalismo religioso, las relaciones de poder, el sexismo, entre otros, la nación democrática que describe Öcalan propone reivindicar la capacidad de desarrollo dialéctico entre individuo y sociedad a partir de procesos (re)educativos a favor de la libertad y equidad.
4. Vida en pareja libre. La liberación de la sociedad tiene que pasar por la liberación de las mujeres y la deconstrucción y subsecuente transformación de las masculinidades.
5. Autonomía económica. Las naciones democráticas restablecen el control sobre los medios, modos y tiempos de producción; es decir, parten de la autonomía económica fundando una “industria ecológica y una economía comunal” que tomen distancia de la acumulación de capital y de la valorización del valor.
6. Estructura legal. Frente a la crítica del Estado de derecho como tiranía que desarrolla Luis Tapia (2011), la КСК

concibe a la nación democrática como una nación moral y política y no como una nación basada en el derecho. La utilidad de formular leyes tendría sentido sólo si la realización de la nación democrática se realiza por medio del establecimiento de acuerdos con los Estados nación.

7. Cultura. Contra la asimilación de la cultura que los Estados nación hicieron sobre los pueblos subalternizados para procesarlos a través de la retórica del nacionalismo, las naciones democráticas no buscan la uniformidad, sino la riqueza en la diversidad sin buscar la superposición de un pueblo sobre el resto.
8. Sistema de autodefensa. Se refiere a la capacidad de organización de las sociedades para protegerse a sí mismas. Más que la conformación de estructuras armadas, se trata de la capacidad de defensa de su vida misma frente al asedio de los Estados y del capital. En las naciones democráticas no hay monopolización de la fuerza, sino que ésta descansa en la organización de la sociedad entera.

Como podemos observar, la propuesta de nación democrática, como proyección de un futuro que está siendo para Kurdistán, nos ofrece importantes elementos de análisis para reflexionar en torno a los procesos de resignificación de lo nacional al margen de la forma estatal y del modo capitalista de reproducción de la vida y, al mismo tiempo, nos permite pensar en la capacidad emancipatoria que proyectos subalternos de nación que, como éste, podrían ofrecer a la inmensa cantidad de pueblos subalternizados existentes.

No se trata de que la propuesta de la КСК se incorpore al pie de la letra, sino de reflexionar, dialogar y discutir sobre qué elementos podrían ser pertinentes para cada realidad del Sur global y de América Latina en particular, así como sobre nuevos elementos proporcionados por otros procesos y experiencias emancipatorias que contribuyan al diálogo entre pueblos, naciones y otros

sectores subalternizados que nutran las visiones de futuro construidas a partir de condiciones de posibilidad viables y sostenibles en el corto y mediano plazo.

Comentarios finales

Como hemos visto a lo largo del documento, es importante replantearnos las definiciones hegemónicas prevaletes de nación y de lo nacional. Cuestionarnos esto implicaría considerar que en el mundo existen naciones que han sido encapsuladas en Estados nacionales, generalmente por medios violentos —exterminio, asimilación, negación, invisibilización, despojo, etc.—. Si, como diría Yásnaya Aguilar, rescatamos el concepto de nación del secuestro en el que el Estado la ha mantenido, podríamos visibilizar la capacidad política de estos pueblos para autodeterminarse y construir las condiciones de posibilidad que hagan que esto se produzca. A diferencia de lo que el derecho internacional concibe como autodeterminación, no se trataría precisamente de la conformación de nuevos Estados, sino de la configuración y articulación de comunidades libres, asociadas de forma horizontal y solidaria.

Además, procesos como el kurdo, el mapuche y el yaqui, entre otros, nos muestran que no sólo debemos cuestionarnos la definición hegemónica de nación, sino también si la vía estatal es, no la más avanzada, sino la única posible. Pensar en las condiciones de posibilidad que permitan dar cuenta de proyectos subalternos de nación implica repensar si el Estado es la única fuente de formación de las sociedades nacionales.

Proponemos, además, que la categoría de “proyecto subalterno de nación” proporciona elementos para diferenciar estos procesos de lo que, en las últimas décadas, se ha tendido a llamar “Estado plurinacional”, en tanto se trata de proyectos políticos que cuestionan la lógica estatal, aunque el Estado, discursivamente, se presente como multicultural o plurinacional. En ese sentido, el término que proponemos tiene, como fondo, el cuestionamiento

de la efectividad de la forma estatal como modo de cohesión y organización de la vida social y del modo de producción capitalista como forma sostenible de reproducción de la vida.

Bibliografía

- Aguilar, Yásnaya Elena, “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía”, *Nexos*, sección Cultura y vida cotidiana. Publicado el 18 de mayo de 2018. Disponible en <https://cultura.nexos.com.mx/?p=15878>
- _____, “Jëntsëëk, democracia y pueblos indígenas”. *El país*, sección Opinión, 9 de agosto de 2020. Disponible en https://elpais.com/mexico/2020-08-09/jentseek-democracia-y-pueblos-indigenas.html?ssm=TW_CC [consultado en agosto de 2020].
- _____, “El Estado secuestró la palabra nación”, *The Washington Post*, Sección Post Opinión. Publicado el 25 de octubre de 2020. Disponible en <https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2020/10/25/el-estado-ha-secuestrado-la-palabra-nacion/>
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993.
- Chatterjee, Partha, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.
- Echeverría, Bolívar, *Antología. Bolívar Echeverría. Crítica de la modernidad capitalista*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz, 2011.
- Eisenstadt, Shmuel N., “América Latina y el problema de las múltiples modernidades”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. Nueva Época*, Año LVIII, núm. 218, mayo-agosto de 2013.
- Finchelstein, Federico, *Del fascismo al populismo en la historia*, Taurus, Madrid, 2018.
- Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismos*, 3ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Graeber, David, “Sobre el movimiento kurdo y el pensamiento de Öcalan (parte I)”, *El Salto*, sección Global, Publicado el 7 de enero de 2021, Disponible en [https://www.elsaltodiario.com/guerrilla-translation/david-graeber-sobre-el-confederalismo-democratico-y-el-pensamiento-de-ocalan-\(i\)](https://www.elsaltodiario.com/guerrilla-translation/david-graeber-sobre-el-confederalismo-democratico-y-el-pensamiento-de-ocalan-(i))

- Gutiérrez Chong, Natividad, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, IIS-UNAM, México, 2012.
- INPI, *Principios y criterios para la reforma constitucional y legal sobre derechos de los pueblos indígenas y afromexicano*, INPI, México, 2019. Disponible en <http://www.inpi.gob.mx/gobmx-2019/INPI-principios-y-criterios-para-la-reforma-constitucional.pdf>
- Marimán, José, *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*, LOM ediciones, Santiago de Chile, 2012.
- Nandy, Ashis, “El futuro: una alternativa a la historia Una conversación entre Ashis Nandy y Shuddhabrata Sengupta”, en *Memorias del X Simposio Internacional de Teoría Sobre Arte Contemporáneo*, PAC, México, 2015. Disponible en <http://www.pac.org.mx/uploads/sitac/pdf/13-SITACX-MEMORIAS_El-futuro-una-alternativa-a-la-historia.pdf>
- Öcalan, Abdullah, “Nación democrática”, *International Initiative Edition/El rebozo* palapa editorial, segunda edición, 2019.
- Orihuela, Arsinoé (@arsinoeorihuela), “Diferimos sonoramente... nacionalismo es una ‘teoría de la legitimidad’ y un ‘principio político’ que reconoce la identificación de la unidad nacional y la política”, 26 de noviembre de 2020 (a), 12:43 p. m. (Tuit) <<https://twitter.com/arsinoeorihuela/status/1332032226305986562>> [consulta: 26 de noviembre de 2020].
- _____, “De acuerdo. Aunque no es menos importante puntualizar que, en la historia de nuestros pueblos, el nacionalismo también contribuyó positivamente a alimentar el aprecio por lo propio...”, 26 de noviembre de 2020 (b), 1:42 p. m. (Tuit) <<https://twitter.com/arsinoeorihuela/status/1332047197941141507>> [Consulta: 26 de noviembre de 2020].
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, Piedra Rota/Plural, La Paz, 2015.
- _____, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- Rocker, Rudolf, *Nacionalismo y cultura*, s.e., s.l., 1936. Disponible en <https://mirror.anarhija.net/es.theanarchistlibrary.org/mirror/r/rr/rudolf-rocker-nacionalismo-y-cultura.c109.pdf>

- Salazar Nieves, Cynthia B., “Lo indígena campesino, bemoles para la construcción de una nación: mirar la realidad con los dos ojos”, *Nuestrapraxis Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica*, Año 1, núm. 1, julio-diciembre de 2017, pp. 81-94. Disponible en <https://aneicj.files.wordpress.com/2019/06/6.-salazar.pdf>
- Smith, Anthony D., “¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones”, En A. Fernández Bravo (comp.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Manantial, Buenos Aires, 2000.
- Tapia, Luis, *El estado de derecho como tiranía*, CIDES-UMSA/Autodeterminación, La Paz, 2011.

Procesos de reconstitución comunitaria en México y los Andes en el siglo XXI¹

Fabiola Escárzaga²

Resumen

Este capítulo analiza distintas experiencias de lucha y resistencia de algunos pueblos originarios de México, Perú y Bolivia, desarrollando un minucioso análisis histórico que nos indica cómo se han construido las relaciones en las épocas colonial, republicana y actual, identificando las pautas de acción de estas comunidades, así como la forma en que se han dado el despojo y las rearticulaciones como resultado de estas tensiones. Así, se muestra la existencia de cuatro tipos de comunalidades indígenas, que develan la capacidad polimórfica con que cuentan los pueblos para resistir y subvertir los históricos procesos de despojo de sus territorios.

¹ Ponencia presentada en el quinto Coloquio Internacional de Psicología Social Comunitaria en Nuestra América, UAM-Iztapalapa, 12 al 15 de noviembre de 2019.

² Profesora e investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Sus líneas de investigación son los procesos identitarios de pueblos originarios en América Latina, particularmente en la región andina. Contacto fabiolescarzaga@yahoo.com.mx

Introducción

De manera más contundente a partir del siglo **xxi**, aunque han estado presentes durante todo el siglo **xx**, las luchas indígenas han sido la respuesta a procesos de despojo de sus territorios y otros efectos perversos derivados de la expansión acelerada del capital extranjero en prácticamente todos los países de América Latina. Estas luchas han sido acompañadas por procesos de reconstitución comunitaria y de re-indianización que potenciaron las capacidades de organización y de movilización de poblaciones indígenas.

En la revisión de la literatura disponible sobre las comunidades indígenas como formas de reproducción material y cultural de las poblaciones indígenas, y de organización y lucha política, he identificado que existen diferencias significativas en el funcionamiento de las comunidades de la región andina y las de México, como también en la región andina entre un país y otro, y entre regiones de un mismo país. Las diferencias parecen estar dadas por las pautas diferentes establecidas en distintos momentos de la historia, desde la época prehispánica hasta nuestros días, a partir de la manera en que operan distintas variables sobre las formas locales de organización comunitaria (Escárzaga, 2017).

La organización comunitaria derivada de la complejidad territorial andina inventa relaciones, formas de cooperación, de intercambio, de articulación, e instituciones complejas, y su persistencia es indispensable para garantizar la reproducción de la población indígena en condiciones de mucha hostilidad de la naturaleza y de intensa extracción del excedente que atenta contra su reproducción. Como resultado perdura y mantiene un alto grado de autonomía productiva y, a partir de ella, de autonomía política, siempre y cuando acate el pago del tributo y la obediencia impuestas a quien corresponda. En México, en cambio, en las regiones con alta proporción de población indígena en las que lo comunitario persiste, es más simple y se vuelve mucho más débil, más avasallado por el Estado, pero en la mayor parte del país es

eliminado por la lógica mercantil o por la eficacia de las políticas indigenistas del gobierno.

No es la persistencia de lo comunitario el obstáculo para la modernización como pretende el discurso liberal o neoliberal, es más bien a la inversa, lo comunitario persiste ante la incapacidad modernizadora de las élites blancas mestizas dominantes, de su infecundidad. Mariátegui (1976), en el Perú, lo atribuye a la herencia feudal de la que eran portadores los conquistadores españoles, que asumían que no trabajar era parte de sus privilegios aristocráticos, por lo que establecieron una relación parasitaria con las comunidades a través del tributo. Las comunidades trabajaban y organizaban su trabajo, generaban la riqueza y producían valor. Mientras que las élites, dueñas de la tierra, no tuvieron capacidad para dirigir el proceso productivo, no conocieron ni se asimilaron al territorio del que se apropiaron, permanecieron extranjeras en su país. En México hubo condiciones más favorables para que los conquistadores y sus descendientes desarrollaran, parafraseando a Weber (2003), un espíritu capitalista.

Por ello, me parece pertinente preguntar sobre la manera en que la historia larga ha marcado a las comunidades indígenas en su devenir; y por cómo lo han hecho los contextos nacionales; también, sobre las condiciones internacionales en el presente, tanto en forma de amenazas a su sobrevivencia como de oportunidades a aprovechar para persistir y desarrollarse, y de qué forma se adaptan a las condiciones cambiantes y modifican su funcionamiento a partir de ello.

Las modalidades de las comunidades: persistentes, reconstituidas, recreadas e implantadas

Si bien todas las formas comunitarias tienen características generales semejantes, es posible matizar sus diferencias de acuerdo a los contextos nacionales y los procesos históricos en los que se enmarcan; establecer tales particularidades resulta útil para entender la lógica de su funcionamiento y la forma de sus

movilizaciones actuales. Para ello propongo considerar cuatro tipos de comunidades indígenas identificables en los tres países considerados: las persistentes, las reconstituidas, las recreadas y las implantadas.

Las comunidades persistentes son aquellas que manifiestan una significativa continuidad con las formas de organización colectiva, el uso de la lengua y las prácticas culturales que las anteriores generaciones desarrollaron en el mismo territorio. Este tipo es más frecuente en los países andinos

Las comunidades reconstituidas corresponden a aquellas en que durante un tiempo largo desaparecieron o se redujeron las formas comunitarias debido a la acción de fuerzas externas, el mercado o el Estado, o a la propia decisión de la población que asumió “voluntariamente” procesos de desindianización; y en las que, recientemente, ante la necesidad de defenderse de amenazas externas o el encarar nuevas tareas, la población implementó la estrategia de recuperar las formas comunitarias, echando mano de su memoria colectiva. Eventualmente elaboran relatos que justifican su nueva forma de vida. Este tipo es más importante en el caso de México.

Las comunidades recreadas son las que se establecen en “nuevos” espacios de colonización, generalmente selváticos, por poblaciones que migran de tierras altas y trasladan al nuevo espacio sus formas de organización colectiva ancestral, adaptándolas a las nuevas condiciones geográficas y las reglas de uso del suelo establecidas por el Estado. Este tipo ocurre en los países andinos y en el estado de Chiapas en México.

Las comunidades implantadas son las que se crean en espacios y entre poblaciones que en el pasado no vivieron bajo formas comunitarias, que al ver los buenos resultados obtenidos por otras poblaciones cercanas o lejanas al enfrentar los mismos problemas de despojo a los que ellas deben hacer frente y la nueva legislación multicultural disponible, deciden asumir formas de organización comunitaria. Puede haber procesos en que dos o más circunstancias se combinen de alguna manera.

No desarrollaremos en este texto los ejemplos de cada uno de esos tipos; simplemente señalamos que la prevalencia de unos u otros está marcada por la presencia de la memoria larga o corta,³ cuyas pautas analizaremos en lo que sigue. Me propongo identificar los diversos orígenes y las formas organizativas de las comunidades indígenas que protagonizan luchas contra el extractivismo, que pueden ser de los cuatro tipos mencionados. Para ello consideraré tres niveles de observación:

1) Identificar las pautas establecidas en la larga duración sobre las formas locales de organización comunitaria correspondientes a las etapas prehispánica, colonial, republicana y al siglo xx, para dar cuenta de las formas diversas de funcionamiento de las comunidades indígenas en los tres países considerados en el siglo xxi.

a. al nivel de la práctica social

b. al nivel de la legislación nacional que la enmarca (promueve u obstruye) e impone procesos de desindianización o favorece los de reindianización

2) Identificar los contextos y formas en que se produce el despojo.

3) Analizar los formatos de articulación comunitaria elaborados para la lucha, sus orígenes y alcances.

Por razones de espacio, sólo enuncio los puntos 2 y 3.

La perspectiva teórica que propongo es el análisis comparativo por contraste de contextos (Skocpol y Somers, 1994), que permite observar las particularidades de los procesos comunitarios en cada país para visibilizar lo concreto, lo realmente existente y

³ Retomando la propuesta de Silvia Rivera (1986) para el caso de Bolivia que analiza, la memoria larga se identifica con la lucha anticolonial de Tupak Katari en 1781; en ésta el sujeto es el indígena comunero que se rebela contra la dominación española. La memoria corta refiere a la pretensión desindianizadora del gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que, para lograr la identificación de los indios aymaras y quechuas con el Estado nación, promulga una reforma agraria (1953). La misma pretende descomunizar y crear la pequeña propiedad mediante la sindicalización, establece el sufragio universal y la educación gratuita, imponiendo a los indígenas la identidad campesina.

tangible, a fin de rastrear y evidenciar la riqueza de lo particular. A partir de ello pretendo discernir las diferencias identificables entre los procesos organizativos cuya base es lo comunitario indígena en México, Bolivia y Perú. El análisis comparativo propuesto busca iluminar las pautas diferenciadas de producción histórica de las formas de organización indígena en los tres países, marcadas por diversas variables, como la relación que se establece entre las comunidades y el Estado, los alcances de la construcción de Estados-nación, de control del territorio, de enunciación de un discurso nacional, etcétera.

Las condiciones estructurales que marcan las diferencias entre Mesoamérica y los Andes

El territorio accidentado, discontinuo y diverso de los Andes hace a esta región muy hostil para la reproducción, tanto de la vida humana como de cualquier forma de vida. La solución adaptativa de los grupos humanos a tales circunstancias fue la creación de formas de organización comunitaria mucho más complejas que en Mesoamérica, donde el territorio es más homogéneo y propicio para la reproducción de la vida.⁴ En los Andes, ésta requiere la colaboración en el trabajo para potenciar la fuerza de trabajo humana disponible⁵ y el intercambio entre grupos humanos de

⁴ Tres macrorregiones componen la región andina: sierra, selva y costa. En la sierra se distinguen por su altitud la Puna Brava, entre los 4 500 y 5 000 metros, una región no habitable por el hombre; la Alta Puna, entre los 4 000 y los 4 500 metros; la Puna Media, entre los 3 500 y los 4 000 metros. Al fondo de cañones y grietas se encuentran los valles interandinos, entre los 2 000 y 3 000 metros. Bajando hacia el oriente se localiza la Selva Amazónica, que en Perú abarca 65% del territorio; ésta se divide en tres regiones: el bajo monte andino o sierra oriental o Ceja de Selva, entre los 2 500 y 800 metros; la Selva Alta, entre los 800 y 400 metros; la Selva Baja, entre los 400 y 80 metros. La costa, al occidente, es un árido desierto interrumpido por numerosos valles irrigados por ríos que se originan en los deslaves de los picos de la cordillera andina (Rubio, 1990). El esquema es básicamente el mismo en Bolivia, pero, a diferencia de Perú, carece de los territorios costeros que perdió a manos de Chile, en la Guerra del Pacífico de 1789. Por ello, en Bolivia resaltan más los matices entre el altiplano, que constituye 20% del territorio, y los valles interandinos, que representan 25% del mismo y son los más fértiles; la selva cubre 40% del territorio.

⁵ En torno a la cordillera andina se conforma una gran diversidad de pisos

territorios distantes o cercanos ubicados en diferentes pisos altitudinales, que producen distintos productos; sin ello la sobrevivencia sería imposible (Zavaleta, 1986; Murra, 1989). Esto determinó que en los Andes lo comunitario fuera más persistente que en Mesoamérica.

Las diferencias entre ambos espacios y sus condicionamientos se expresan también en el carácter y los alcances de la conquista y la colonización españolas. En los Andes los españoles no pudieron establecer su dominio desde el Cuzco, capital del Imperio inca; tuvieron que permanecer en la costa y fundar una nueva capital, Lima, porque no lograron controlar militar y productivamente el centro geográfico y político del Imperio inca, un territorio muy accidentado y, por ello, un espacio productivo muy complejo en el que la tecnología hispana no era eficiente. Allí, la población nativa pudo replegarse a regiones inaccesibles para los conquistadores y desarrollar en algunas zonas una resistencia a la conquista.⁶ Tal complejidad impidió a los españoles dirigir la actividad productiva en tales territorios; ésta quedó en manos de las comunidades, que siguieron produciendo con la misma tecnología comunitaria que habían desarrollado y entregaban el

altitudinales que generan muy variadas condiciones climáticas en espacios reducidos, obligando a un extremo fraccionamiento de los terrenos de cultivo. A ello se agregan otros factores adversos: lo accidentado del terreno que dificulta el uso de herramientas y de tracción animal para la producción en gran escala, la pobreza de los suelos, propensos a la erosión, la poca agua, heladas nocturnas y marcadas diferencias de temperatura entre día y noche y entre sol y sombra. El hombre andino compensó esas desventajas implementando un conjunto de estrategias productivas basadas en el control vertical de múltiples cultivos. Se trata de una racionalidad andina (Golte, 1986) que consiste en el cultivo simultáneo de distintos productos en los diferentes pisos ecológicos, con demandas estacionales de mano de obra que no coinciden, sino que se intercalan. La estrategia andina de multicultivos permite que, a diferencia de la agricultura estacional y monoprodutora de Mesoamérica y otras regiones, en que los campesinos permanecen largas temporadas improductivos, se utilice la fuerza de trabajo durante un máximo de días en el año agrícola y se aproveche toda la mano de obra familiar en actividades específicas, de acuerdo a la edad y el género. Tal estrategia convierte la desventaja esencial del suelo andino en una ventaja.

⁶ Importantes asentamientos prehispánicos como Machu Picchu no fueron conocidos sino hasta el siglo XX.

excedente a los conquistadores como tributo en trabajo (mita) o en especie (Mariátegui, 1976).

En cambio, lo que hoy es México, una geografía más benigna para la reproducción de la vida, permitió a los conquistadores españoles descabezar a los pueblos, destruir las pirámides y los símbolos de poder del Imperio azteca; también, establecer en México-Tenochtitlan el centro de su dominación, manteniéndolo como centro político y centro geográfico. Asimismo, esta geografía hizo posible una relativamente fácil penetración y control de grandes porciones del territorio mesoamericano.⁷ Lo anterior permitió a los conquistadores españoles, primero, dirigir los procesos productivos, y luego, ejercer control sobre la población nativa para subordinarla a aquellos que resultaban de interés para la corona o los terratenientes, que los fueron modernizando. Todo esto redujo significativamente la autonomía de la población indígena, limitando las posibilidades de resistencia a la dominación. En consecuencia, las zonas de repliegue de la población nativa fueron menos extensas y más accesibles a los conquistadores y sus descendientes que en los Andes. Se trata de las regiones de refugio que caracterizó Aguirre Beltrán (1973), en las que se concentra la población indígena del país en la actualidad.

Ese control y penetración territorial diferenciados en Mesoamérica y los Andes marca, además, pautas distintas en el proceso de mestizaje y en las relaciones interétnicas, y, por ende, en la evolución de la demografía de los tres países. El resultado fue un mestizaje más temprano y más extendido en Mesoamérica que en los Andes, el cual se presentó como una elección y una estrategia de la población indígena, que mayoritariamente se rindió y aceptó la dominación española porque era la única manera de sobrevivir.⁸ Ello explica las diferencias actuales en la proporción de población indígena y no indígena en los tres países, siendo menor la proporción en México, como también los

⁷ No ocurrió lo mismo en la región norte, conocida como Aridoamérica, cuya población nativa nómada no fue conquistada ni sometida como fuerza de trabajo.

⁸ Hubo eventos de suicidio colectivo, por ejemplo, en Chiapas, en el Cañón del Sumidero.

<i>Territorio</i>	<i>1492</i>	<i>1570</i>	<i>Indígenas</i>	<i>1650</i>	<i>Indígenas</i>	<i>1825</i>	<i>Indígenas</i>
México	4 500 000	3 550 000	3 500 000	3 800 000	3 400 000	6 800 000	3 700 000
Perú	2 000 000	1 585 000	1 500 000	1 600 000	1 000 000	1 400 000	1 130 000
Bolivia	800 000	737 000	700 000	850 000	750 000	1 716 000	1 000 000

Fuente: elaboración propia a partir de la estimación de Ángel Rosenblat, 1954.

<i>País</i>	<i>Total (1940)</i>	<i>Indígenas</i>	<i>Porcentaje</i>	<i>Total (1950)</i>	<i>Indígena</i>	<i>Porcentaje</i>
<i>Perú</i>	7 023 111	3 247 196	46.13	8 490 000	3 396 000	40.0
<i>México</i>	19 653 552	4 422 049	22.55	25 781 173	5 156 234	20.0
<i>Bolivia</i>	2 900 000	1 595 000	55.0	3 019 031	1 660 467	55.0

Fuente: elaboración propia a partir de la estimación de Ángel Rosenblat, 1954.

volúmenes totales de la población mucho mayor en México, un territorio menos hostil para la vida humana.⁹ Los cuadros que siguen muestran la reducción más acelerada de la proporción de población indígena a través del tiempo en México en comparación con Perú y Bolivia.

<i>País</i>	<i>Población total (2000)</i>	<i>Población indígena</i>	<i>Porcentaje</i>
México	112 350 000	18 049 000	25
Perú	30 013 000	7 696 110	32
Bolivia	8 329 000	5 913 590	71

FUENTE: elaboración propia a partir de la estimación de Roque Roldán (2002) con datos de la OIT.

La magnitud de la población indígena se expresa también en el número de comunidades indígenas que existen, resultado de su persistencia como forma productiva que ha cambiado poco, en tanto es eficaz para dar sustento a esa población e incluso para generar el excedente apropiado por los sectores *modernos* de la economía.

La relación entre el Estado y las comunidades campesinas

En la época prehispánica

A partir de los años setenta del siglo xx, desde el marxismo¹⁰ comenzó a teorizarse sobre las sociedades periféricas a partir

⁹ En México, 130 308 304 habitantes; en Perú, 33 247 084; y en Bolivia, 11 805 189 (proyecciones para 2020 del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas <<https://countrymeters.info/es/Peru>>). Las superficies de los países actuales son, para México, 1 970 000 kilómetros cuadrados; para Perú, 1 285 000 kilómetros cuadrados, y, para Bolivia, 1 100 000 kilómetros cuadrados (Saber es práctico <<https://www.saberpractico.com/geografia/superficie-paises-america-latina>>).

¹⁰ El descubrimiento del texto de Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, propició la reflexión.

de la categoría de modo de producción asiático o despótico tributario, una forma de organización social diferente de las que se desarrollaron en Europa: el esclavismo o el feudalismo. Tal modo de producción corresponde a la dinámica productiva existente en los imperios inca y azteca a la llegada de los españoles. Dicha dinámica se caracteriza por la relación entre las comunidades campesinas autosuficientes productivamente y la instancia estatal dominante: el imperio o niveles estatales menores. El productor no era el esclavo o el siervo, sino las comunidades campesinas, un sujeto colectivo que, como tal, concurría a la producción.

La subordinación de las comunidades al Estado se expresaba en la obligación de dar a éste un tributo en trabajo o en especie. Sin embargo, ese tributo tenía contraprestaciones: el Estado otorgaba dones a cambio, no sólo el reconocimiento de la posesión de la tierra y la protección militar de esa posesión, también aportaba los conocimientos astronómicos y la dirección de las obras de infraestructura hidráulica necesarios para la agricultura. En los Andes, además, proveía la coordinación de los trabajos de construcción de andenes, la articulación territorial para el intercambio de productos entre regiones muy diferenciadas (sierra, selva, costa) y el acceso de las comunidades a los productos almacenados por el Estado para los años de malas cosechas (Platt, 1987; Murra, 1989; Wachtel, 1976; Katz, 1966).

La comunidad campesina cumple dos funciones económicas básicas: la reproducción de la fuerza de trabajo y la producción del excedente, independientemente de quien se apropie de éste. Ambas funciones son realizadas de manera colectiva y no se disocian, excepto en la tributación en trabajo que se efectúa fuera de la comunidad, pero ésta aporta los bienes para la alimentación de la mano de obra. En la tributación al Estado prehispánico había una relación justa entre el trabajo de reproducción y el trabajo excedente a tributar, había un equilibrio y el interés de que éste se mantuviera. Platt (1987) propone la metáfora del vuelo del ave para explicar la relación entre el Estado incaico y las comunidades campesinas o *ayllus*, una especie de alianza

cuyo nudo es un intercambio equilibrado de dones. Señala que las comunidades tenían capacidad para decidir los procesos productivos en sus tierras, es decir, tenían autonomía productiva; y, a pesar de que no tenían el control sobre el Estado, podían renegociar periódicamente su relación con él cuando consideraban que abusaba en la exacción del tributo y ponía en riesgo la reproducción material de las comunidades. Para ello protagonizaban enfrentamientos rituales o reales contra el Estado.¹¹

Tal *modelo ideal* de funcionamiento de la sociedad inca, reconocido por los autores citados, fue sin duda una construcción de los Inkas como discurso legitimador de su dominación. Posteriormente, éste fue reelaborado por la tradición popular peruana como *utopía andina*, expresada en el mito de Inkarrí,¹² entre otras tradiciones que dan cuenta del gran contraste vivido por las poblaciones nativas durante la dominación inca y la dominación española.

Durante la Colonia

Tras la conquista militar española, los conquistadores fueron recompensados por la Corona con encomiendas, que suponían tierras y los hombres que éstas albergaban. Así, pasaron de ser mediadores en la relación entre la Corona y la población nativa a ser señores de la tierra. Los caciques de los pueblos indios se subordinaron a los nuevos señores y en su mayoría se volvieron agentes de la dominación sobre sus pueblos, capataces y/o recaudadores del tributo. De esta manera se mantuvo la relación tributaria y la función productiva de las comunidades; sin embargo, las contraprestaciones otorgadas por el Estado colonial fueron mínimas, restringiéndose, básicamente, al reconocimiento de la posesión de la tierra. La misma forma de tributación cambió su sentido, tornándose en relaciones de servidumbre bajo la figura

¹¹ En la actualidad persisten expresiones de ello en el *tinku*, en Bolivia y Perú.

¹² La esperanza del regreso del Inka asentada en la cabeza decapitada que es enterrada y a partir de la cual se reconstituye el cuerpo.

de la encomienda. Dichas relaciones se sustentaban en la violencia física e intensificaron el uso de la fuerza de trabajo y la proporción del excedente expropiado, sin considerar las necesidades de reproducción de esta fuerza de trabajo en su búsqueda por obtener mayor excedente en el menor tiempo posible. Se asumía que la fuerza de trabajo indígena estaba disponible de manera ilimitada y podía remplazarse una vez agotada su capacidad productiva. Esto llevó al exterminio de la población nativa en algunas regiones.¹³ Otra diferencia respecto a la etapa anterior fue que la riqueza extraída tenía un destino ajeno y exterior al territorio, la acumulación de riqueza en Europa, y no aportaba ningún beneficio a la población local (Mariátegui, 1976).

Una de las respuestas dadas por la población nativa frente a los intensos niveles de explotación fue la huida de las poblaciones lejos de los conquistadores, el repliegue hacia espacios lejanos e inaccesibles para éstos, en un intento por mantener sus formas de vida en tierras altas o en las selvas. Las diferencias territoriales que hemos señalado permitieron una mayor inaccesibilidad en el espacio andino que en el mesoamericano, lo que contribuyó a la mayor persistencia de la población indígena y sus formas productivas a través del tiempo.

Fray Bartolomé de la Casas (1484-1566) representó la conciencia de los intereses de la Corona española a largo plazo; propuso proteger a los indios de la voracidad de los encomenderos, mediante la separación física de la población en la República de indios y la República de españoles. Así logró que el Estado colonial estableciera protegiera formalmente a las comunidades, que eran su fuente de mano de obra para la extracción de la riqueza mineral; se las protegió de los latifundistas para preservar esa fuente de riqueza a la mano de obra indígena y la comunidad como maquinaria organizativa de esa fuerza de trabajo, como fuerza productiva. El conflicto entre los intereses de la Corona y

¹³ A ello se sumaron las epidemias de enfermedades traídas por los españoles y desconocidas en América, que contribuyeron a la mortandad.

los dueños de la tierra se fue intensificando hasta la proclamación de la Independencia.

Durante la República

La etapa republicana representó la máxima desprotección de la comunidad indígena por parte del Estado, que ejecutó el despojo de la tierra a las comunidades. Para ello decretó la supresión de la propiedad colectiva de la tierra, a fin de que nuevos aspirantes a ella, bajo principios liberales, se la apropiaran “legalmente”. No obstante, pese a su discurso liberal, sobre todo en los Andes, a los terratenientes no les convenía que las comunidades, en tanto fuerza productiva familiar organizada, desaparecieran y debieran ser remplazadas por fuerza de trabajo libre, pues no tenían intenciones de liberarla y pagar su precio como asalariados; esperaban seguir obteniendo tributos de las comunidades y que éstos ya no fueran para el Estado, sino para ellos, los nuevos dueños de la tierra.

Los alcances de las transformaciones económicas y sociales propuestas por los liberales en el siglo XIX

Como resultado de los factores estructurales señalados, el programa liberal se desarrolló eficaz y tempranamente en México desde mediados del siglo XIX: la hacienda se modernizó y el capital extranjero llegó y desarrolló actividades extractivas; las vías férreas se expandieron aceleradamente durante el porfiriato para vincular las zonas de extracción de minerales con el mercado externo y secundariamente; además, contribuyeron a vincular el mercado interno. El programa modernizador demandaba fuerza de trabajo y tierra para producir; para satisfacerlo, se aceleró el despojo de sus tierras a los pueblos indígenas, se avanzó sobre territorios que mantenían cierto grado de autonomía, que producían para sí mismos, pero estaban más alejados del mercado. El porfiriato los incorporó por la fuerza como mano de obra, mediante el despojo de sus tierras y medios de vida, estableciéndose y manteniendo

o exacerbando formas serviles de producción, según la región y la disponibilidad de fuerza de trabajo en ella. La gran velocidad y profundidad de los cambios producidos y la forma intensa en que afectaron las condiciones de reproducción de la población campesina e indígena, por el despojo acelerado de sus tierras, explica la gran explosión campesina de 1910 en variadas y extensas regiones del país y sus consecuencias transformadoras duraderas.

En los Andes, según propone Mariátegui, el latifundio servil mantuvo su hegemonía; los liberales no triunfaron sobre él y, en cambio, se estableció un pacto entre ellos que permitió que la oligarquía conservara el poder. Por ende, las leyes liberales sirvieron para despojar a los indios de sus tierras y concentrarlas en manos de nuevos terratenientes, pero la población blanca no tenía capacidad ni interés de dirigir procesos productivos en ese territorio hostil y discontinuo de la sierra. Por ello dejó la producción en manos de la población indígena, para que produjera como sabía hacerlo, en forma colectiva, bienes de consumo y extraer los minerales de la tierra, manteniendo el tributo como vía de exacción del excedente. Lo le interesaba liberar a la fuerza de trabajo (Mariátegui, 1976). Por el contrario, se afirman los discursos racistas, que justifican el sometimiento de la población indígena a relaciones serviles en su supuesta inferioridad biológica y en las diferencias culturales.

Hay comunidades libres y comunidades cautivas por las haciendas, que, por igual, producen excedente para los nuevos dueños de la tierra y las élites, que conservan el poder político. Las comunidades mantienen su autonomía productiva y política, pero son duramente explotadas; siguen siendo indios y comunidades para resistir la opresión, pero también para producir el excedente del que se apropian el Estado o los particulares (terratenientes y élites locales). Así, la persistencia de las identidades indígenas y su forma comunitaria de reproducirse responde de manera compleja a dos motivaciones opuestas, su voluntad de seguir siendo indios y la decisión de sus opresores de que lo sigan siendo para mantenerlos en las condiciones de exclusión y opresión que

implica ser indio. Con este propósito, les cierran toda posibilidad de acceder a la educación.

Las reformas agrarias en México, Bolivia y Perú

Las reformas agrarias del siglo xx, diseñadas y ejecutadas en los tres países, marcan los alcances del proceso de construcción del Estado nación como el formato político adecuado para la modernización capitalista. Éste requiere la inclusión/desindianización de las poblaciones indígenas en la nación y su descomunalización para convertirlas en fuerza de trabajo libre y asalariada. Veremos los contextos en que se produjeron tales reformas y las características que tuvieron en cada país.

México: ejidos y comunidades agrarias

La reforma agraria de 1936 fue consecuencia de una revolución social (1910-1920) que logró la derrota del régimen oligárquico, la liquidación del latifundio y de las relaciones de producción serviles, estableciendo una alianza entre el nuevo Estado burgués y los campesinos. Tal alianza quedó definida en la Ley agraria de 1915, promulgada por el presidente Carranza; en ella se definieron las condiciones para el reparto agrario: la tierra sería propiedad del Estado y el campesino sólo tendría derechos de posesión sobre ella si cumplía los requisitos que éste le imponía; si dejaba de cumplirlos perdía sus derechos. Como señala López Bárcenas (2005), por esa vía se anuló el derecho a la propiedad colectiva de la tierra de la población indígena. Así, se cancelaba la posibilidad de que reconstituyeran sus territorios ejerciendo sus propios gobiernos en esos espacios.

Para la regulación en materia de derechos agrarios, los campesinos quedaron sujetos a la legislación federal, y en materia de gobiernos locales, a los municipios. De esta manera se establecía el control total del Estado sobre la vida de los campesinos, reduciendo considerablemente su autonomía. Estas condiciones fueron confirmadas en la Constitución de 1917, en la que se

estableció que la propiedad originaria de las tierras sería de la nación y a ella correspondería el derecho a “decidir cuándo y de qué manera transmitirla a los particulares para crear la propiedad privada, pública o social, que en todo caso sería derivada, conservando la nación el derecho de reversión por vía de la expropiación” (López Bárcenas, 2005).

Con el objetivo de satisfacer la demanda de tierras de los campesinos, se establecieron dos formas de propiedad social de la misma: el ejido y la comunidad agraria, en lo que supuso un compromiso político entre dos proyectos diferentes en disputa durante la revolución. El carrancista, que estableció el ejido en beneficio de la población mestiza carente de tierras que accedería a ellas por la vía de *la dotación*, y el zapatista, que demandaba la restitución de tierras a la población indígena y reconocía sus derechos por la vía de *la restitución* de las tierras de que fueron despojados en el pasado y de las cuales debían demostrar su anterior derecho de posesión mediante títulos primordiales u otros, bajo la forma de comunidad agraria.

La ley de reforma agraria de 1936, promulgada por el gobierno de Lázaro Cárdenas, significó la intensificación del reparto agrario para dar salida al descontento campesino acumulado ante la insatisfacción de sus demandas, pero mantuvo la pauta liberal establecida previamente. La medida fue parte de un proceso de aceleración del cambio social asumido por el gobierno de Cárdenas (1934-1940), que determinó que el ejido fuera la forma de propiedad social de la tierra para dar acceso a los campesinos que carecían de ella, privilegiándola frente a la figura jurídica de la comunidad agraria, a la que no promovió; sólo reconoció a las que ya existían. Las comunidades indígenas aceptaron el formato ejidal, porque al menos les permitía acceder a la tierra por la vía de la dotación y evitaba la privatización.

La reforma agraria mexicana tuvo mayor eficacia desindianizadora y descomunalizadora que las reformas agrarias más tardías de los países andinos, porque buscó satisfacer la demanda de tierras hecha por la insurrección de campesinos e indígenas que

fueron despojados de la tierra en la etapa de las reformas liberales del siglo XIX. Reemplazó la propiedad colectiva por una propiedad social, que individuó gradualmente a la población rural y la urbanizó, en un lento camino hacia la proletarianización, vista como un destino favorable y asequible, pues el objetivo central del proyecto modernizador cardenista era la expansión de la industrialización, que requería una masiva mano de obra. La desindianización se aceleró una vez instaurado el Estado de bienestar y establecido o profundizado un pacto corporativo entre el Estado posrevolucionario y el campesinado. Los indígenas quedaron subsumidos bajo este sector y en proceso de desindianización, vía la forma ejidal de propiedad impuesta y las políticas indigenistas diseñadas y ejecutadas por el Estado.

Los formatos jurídicos establecidos, ejidos y comunidades agrarias, dejaron en situación de ambigüedad a lo comunitario indígena. Por ello, cuando en México se usa el término comunidad indígena, no involucra las consideraciones, existencia y reconocimiento jurídico a una forma particular de propiedad de la tierra ni el sentido que encierra en los Andes, como un sujeto colectivo con derechos particulares reconocidos por el Estado. Robles (2004) señala cuatro modalidades de propiedad de la tierra: nacional (terrenos nacionales o baldíos), privada, ejidal y comunal. La ejidal era la forma predominante: ocho de cada 10 núcleos agrarios con población indígena eran ejidos y sólo dos eran comunidades; por otro lado, no todas las comunidades agrarias estaban conformadas por población indígena, sólo 58.6% eran indígenas, el resto estaban conformadas por mestizos.¹⁴

En cuanto a la forma de producción, solamente la tercera parte de los núcleos agrarios con población indígena explotan sus recursos naturales en común y distribuyen los beneficios por igual. En dos terceras partes de los ejidos y comunidades predomina

¹⁴ López Bárcenas (2005) señala que, según la Procuraduría Agraria, existen 29961 núcleos agrarios en el país, de los cuales 27634 son ejidos y 2327 comunidades agrarias; de éstos, 7671 núcleos agrarios —25.6% del total nacional— tienen como titulares a comunidades indígenas, 6299 ejidos y 1372 comunidades agrarias.

la explotación individual y, por lo tanto, los beneficios se distribuyen individualmente. El 30% de sus tierras son parceladas y la desigualdad en la distribución de la tierra parcelada (índice de Gini) es de 0.5983, indicador cuyo valor está por encima del promedio nacional.

Pese a lo anterior, la población indígena mantiene una proporción considerable de derechos de propiedad sobre territorios y recursos naturales. Robles señala que, si bien la población indígena representa aproximadamente 10% de la población nacional, su peso como dueños de la tierra y de los recursos naturales es mayor, ya que participan en 22.9% de los ejidos y comunidades agrarias del país y son dueños de 28 % de los bosques y de la mitad de las selvas que existen en la propiedad social.

Bolivia: comunidades o sindicatos

La revolución nacional de 1952 definió los alcances de la reforma agraria de 1953. La revolución se sustentó en dos eventos de masas de gran magnitud que ocurrieron en forma desfasada y desarticulada, como resultado de la separación de los actores protagónicos de cada uno y de sus diversos intereses: las rebeliones campesinas de 1947 y la guerra civil de 1949. Ésta fue dirigida por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y sectores disidentes del ejército,¹⁵ contando con la participación de mineros, obreros fabriles, ferroviarios y sectores populares urbanos y, en forma marginal, con el campesinado indio o mestizo. Rivera (1986) caracteriza al MNR como una dirigencia jacobina sin

¹⁵ La deshonrosa derrota de Bolivia frente a Paraguay en la Guerra del Chaco, entre 1932 y 1935, llevó a los hijos de la oligarquía y a los jóvenes oficiales mestizos de clase media que dirigieron a los combatientes indios en el campo de batalla a tomar conciencia de que la falta de identificación de la tropa india con los objetivos de la oficialidad respondía a la condición de exclusión y servidumbre a la que estaba sometida la población indígena, lo que amenazaba sus intereses. Surgieron así dos proyectos antioligárquicos y nacionalistas, el de los militares "socialistas", David Toro y German Bush, que crearon la logia Razón de Patria (Radepa) y gobernaron el país sucesivamente entre 1936 y 1939; más adelante, entre 1942 y 1945, gobernó Gualberto Villarroel, quien fue derrocado por la oligarquía con apoyo de EE.UU.; y el partido Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) integrado por civiles.

burguesía que aprovechó en su beneficio la insurrección popular más importante de la historia boliviana, logrando resultados más avanzados de los que se proponía: ampliación del control estatal sobre la economía mediante la nacionalización de las minas, abolición de las relaciones servil-coloniales por medio de la reforma agraria y la incorporación del campesinado indio al ámbito de la democracia formal con el voto universal. Así, desmanteló al Estado oligárquico, destruyendo su aparato represivo y el viejo orden señorial.

El proyecto nacional del MNR pretendía crear una nación culturalmente homogénea mediante el mestizaje, la castellanización y la ampliación del mercado interno. El *mestizaje* del MNR buscaba que la población indígena asimilara los valores, la lengua y las formas de pensamiento occidentales prevalecientes entre la población criolla. Las luchas de las comunidades indígenas, por el contrario, tendían al reforzamiento de las identidades étnicas andinas y de sus formas de producción colectiva, por ello sus reivindicaciones no tenían cabida en el proyecto del MNR. Al tomar conciencia de la diferencia de intereses, éste actuó en consecuencia, organizando estructuras de cooptación y control sindical que le permitieron convertir a las masas rurales en receptoras pasivas de sus medidas. Inició así un proceso de *campesinización* del movimiento indio, que logró que éste desistiera temporalmente de sus demandas como comunidades indias.

La conversión de comunidades indígenas en sindicatos tiene su antecedente en el decreto de sindicalización obligatoria del gobierno de Toro, en 1936, medida de inspiración reformista y corporativista que expresaba la intención de convertir a los indígenas en campesinos desde el poder. El MNR intentará acelerar este proceso a partir de 1953. La forma sindicato tiene una doble lógica: por un lado, la voluntad del poder de eliminar a las comunidades indígenas, percibidas como obstáculo para el desarrollo y, por el otro, la necesidad de la población indígena de incorporarse al proceso de transformación bajo este mecanismo intermedio, que representa una continuidad con sus formas de

organización originarias, al tiempo que intenta adaptarse a los deseos y necesidades del nuevo poder central. También convino a la lógica obrerista de los grupos socialistas, para los que la forma sindicato era la única aceptable. El movimiento campesino se subordinó al Estado, pero mantuvo una presencia activa. El predominio de la población indígena en las milicias y sindicatos fracturó el viejo racismo y las barreras de casta. Rivera sostiene que en esta fase el problema étnico fue eclipsado temporalmente por la actividad sindical y los nuevos derechos adquiridos con el voto universal, pero la primavera duró sólo mientras duraron los gobiernos del MNR, de 1952 a 1964.

La segunda fase, encabezada por gobiernos militares pro oligárquicos, se caracterizó por la subordinación pasiva del movimiento campesino al Estado. La cúpula de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) se separó de la base y el sindicalismo permaneció atomizado en miles de pequeñas comunidades rurales que perdieron su capacidad para hacer llegar sus demandas al Estado. En 1966 se estableció el pacto militar-campesino, estructura institucional de enlace entre el sindicalismo paraestatal y el ejército, que asumió el control directo del sindicato campesino y lo usó para enfrentar la movilización obrera.

El campesinado quechua de Cochabamba, que ha vivido un proceso de mestizaje más intenso y prolongado desde la época colonial, es el único que se incorpora en forma plena a la Revolución del 52, constituyéndose en el eje del aparato sindical paraestatal; en él la memoria colectiva del poder sindical, la memoria corta, eclipsa a la memoria larga. La identidad campesina borra las huellas de la identidad india. En cambio, en el Altiplano, la incorporación del campesinado aymara al proyecto estatal del 52 fue limitada. Las fricciones entre criollos e indios continuaron bloqueando el funcionamiento democrático de las relaciones entre sindicatos y partidos. En el Altiplano, la organización social está fuertemente marcada por la persistencia de la comunidad andina. debido a las características analizadas antes,

el triunfo total de un esquema parcelario es imposible en esta región (Rivera, 1986).

La memoria colectiva de la revolución del 52 significó sólo una ruptura parcial con el pasado, perdurando prácticas de discriminación racial y subordinación política sobre los comunarios aymaras. Por su parte, la identidad india se mantiene vigente en su autopercepción y es reforzada por la reedición sutil de formas de discriminación señoriales de origen colonial, que se reconstruyen a pesar de la revolución. A su vez, la continuidad colonial impone el predominio de la memoria larga sobre la memoria corta y es fuente de identidad política autónoma, que no admite suplantación (Rivera, 1986).

El propósito reformista de eliminar a las comunidades indígenas vía la proletarización se expresó en sus diversas medidas, pero resultó ineficaz. La extrema parcelación de la tierra impidió la consolidación de pequeños propietarios independientes, pues lo pequeño de la propiedad impidió su sobrevivencia. Sin embargo, no se generaron condiciones propicias para la proletarización, porque no se amplió el mercado de trabajo asalariado y la sociedad criolla se resistió a incorporar a la población indígena migrante en la ciudad. De manera que la sindicalización forzada de los campesinos sólo encubrió la persistencia de formas comunitarias.

Perú: comunidades o cooperativas

El antecedente más importante de la reforma agraria de 1969 fueron las revueltas campesinas de 1953, que alcanzaron las regiones más diversas y distantes del país. Por su amplitud espacial y su prolongación en el tiempo (más de 10 años), el movimiento campesino superó a los anteriores movimientos del siglo xx. Sus formas de lucha fueron la toma de tierras y la organización de sindicatos que, en algunos casos, se convirtieron en verdaderos centros de poder local.

Las demandas de las comunidades campesinas de la sierra andina pasaban por la devolución de las tierras usurpadas por los terratenientes y el acceso a ellas para los colonos.¹⁶ En la costa de latifundios agroexportadores, los jornaleros demandaban una remuneración salarial, el derecho a la sindicalización y el acceso a la educación para sus hijos. En el sur andino los campesinos aymaras y quechuas cuestionaban la dominación cultural y económica del blanco o del mestizo (Flores Galindo, 1986).

La movilización campesina inspiró tres movimientos guerrilleros en el país. El del Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR) de Hugo Blanco, que de promotor de la organización sindical de los campesinos pasó a la acción guerrillera. Imbuidos en la experiencia de Blanco y en la Revolución cubana, aparecieron las guerrillas del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el del Ejército de Liberación Nacional (ELN). Los tres intentaron sin éxito orientar la movilización campesina por la tierra en un sentido revolucionario.

A pesar de la radicalidad de las movilizaciones campesinas y urbanas y de la aparición de las guerrillas, los sectores populares no lograron constituirse en una alternativa antioligárquica, pero su acción alertó a los grupos dominantes sobre el peligro que representaba el descontento popular, especialmente a los militares que combatieron a las guerrillas y eran el único sector capaz de ejercer un liderazgo alternativo a la oligarquía. Así, el 3 de octubre de 1968 fue derrocado Fernando Belaúnde Terry por medio de un golpe de Estado incruento encabezado por el general Juan Velasco Alvarado, quien asumió el poder del autodenominado Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (GRFA). Éste representaba al ala nacionalista del Ejército peruano. Su proyecto reformista asumía que la seguridad nacional sólo se garantizaba mediante el desarrollo económico y social del país. Para los militares el problema nacional más grande residía en la persistencia

¹⁶Arrendatarios y aparceros, generalmente migrantes de tierras altas a tierras bajas que ya habían sido acaparadas por los terratenientes.

del precapitalismo en el campo y de la pobreza y el desempleo en las ciudades, condiciones que impedían la integración nacional.

Los militares se propusieron eliminar el enclave extranjero, el área de producción precapitalista en el campo y el predominio político de la oligarquía. Buscaban consolidar una burguesía industrial con orientación nacional, fortalecer la capacidad empresarial del Estado y su papel regulador de la economía, así como ampliar el mercado interno, para asegurar la expansión de esa burguesía industrial. Se trataba de “formar a la nación desde y a partir del nuevo Estado” (Cotler, 1988). Además de los sectores agrario, minero y petrolero, hubo nacionalizaciones en la banca, la industria, la pesca, el transporte, el comercio exterior y los medios de comunicación. En el ámbito cultural se aplicó una reforma educativa que buscaba favorecer la integración nacional; se oficializó la lengua quechua y se estableció su enseñanza obligatoria. El logro más visible en este campo fue la ampliación de la matrícula estudiantil en todos los niveles.

La mayor y mejor parte de las tierras expropiadas pasaron a manos del capital estatal; el campesinado no accedió a la tierra distribuida y el que tuvo acceso a ella no pudo conservarla por falta de apoyo en créditos, semillas, asesoría; no obstante, el mayor obstáculo era que debía pagar por ella. Entre los sectores explotados, el proletariado agrícola de la costa fue el grupo más beneficiado por la reforma; representaba 25% de la fuerza de trabajo en esa región.

Si bien la reforma agraria eliminó al terrateniente tradicional como mediador en la dominación del capital monopólico imperialista sobre el campesinado, no eliminó tal dominación, sólo cambió su naturaleza. Su lugar fue ocupado por el capital estatal. Los mayores beneficios de la reforma agraria estriban en que rompió las relaciones de producción precapitalistas establecidas entre haciendas y comuneros y propició una mayor integración de las economías comunales a los mercados de bienes y de fuerza de trabajo y crédito por la vía de la reducción de las tierras a las

que tenía acceso el campesino a través de la aparcería o del alquiler. Con ello favoreció el proceso de proletarización y semiproletarización del campesinado. Pero los comerciantes, los funcionarios públicos y las cooperativas sustituyeron a los hacendados como explotadores de la comunidad.

Su objetivo fundamental era fortalecer el modelo capitalista agroexportador que ya se desarrollaba en la costa y generalizarlo a otras regiones de la sierra que tenían recursos exportables. Para incrementar las exportaciones se usaron criterios de racionalidad y productividad capitalista ajenos a la dinámica de los espacios andinos. Las regiones que no tenían recursos atractivos para la explotación capitalista o la exportación fueron totalmente excluidas de la reforma; en ellas los cambios fueron mínimos.

El diseño de un proyecto reformista de desarrollo capitalista nacional en ausencia de las principales fuerzas interesadas, la burguesía como conductora y beneficiaria del mismo y los campesinos como contraparte que exige la satisfacción de sus intereses manifestando su fuerza, hizo de la reforma un ejercicio de especulación teórica alejado de la realidad, con un sesgo autoritario propio de sus promotores, los militares. El miedo a los indios llevó a los militares a cancelar toda iniciativa popular. La aplicación vertical de las reformas definió los estrechos límites del proceso. En ocasiones, las transformaciones emprendidas resultaron inviables o de efectos muy limitados y, en muchos casos, contraproducentes.

Las comunidades indígenas fueron reconocidas y protegidas constitucionalmente, pero como comunidades campesinas y no como comunidades indígenas que eran. Mediante un decreto legal se pretendía suprimir el conflicto étnico de la sociedad peruana y borrando la palabra *indio* de la legislación y del lenguaje cotidiano eliminar la marginación de la población indígena.

Se establecieron cuatro modalidades de propiedad: las Cooperativas Agrarias de Producción (CAP), las Sociedades Agrarias de Interés Social (SAIS), las Comunidades Campesinas y las

Empresas de Propiedad Privada o individual. En total se adjudicaron más de siete millones de hectáreas entre 300 000 familias campesinas. Las más importantes, por su ubicación en el sector de exportación, fueron las CAP, de las que se crearon 886 a partir de los grandes latifundios agroindustriales de la costa norte, productores de azúcar, y de las plantaciones de té de la sierra sur, que fueron adjudicadas a los trabajadores estables de las empresas (proletariado agrícola), dejando fuera a una amplia población de trabajadores eventuales (semiproletarios). Las drásticas diferencias establecidas entre socios y trabajadores eventuales generaron conflictos entre ellos y entre el Estado y los eventuales. Como el Estado mantuvo el control real del proceso productivo e impuso las condiciones de trabajo, también se generaron conflictos entre el gobierno y los cooperativistas, excluidos en la práctica de la toma de decisiones en las empresas que formalmente les pertenecían. Los conflictos laborales fueron controlados vía la militarización de las empresas. Para impedir las huelgas se acusó a los dirigentes sindicales de sabotear la reforma agraria, delito procesable bajo el fuero militar (Pasara, 1982).

Debido a la pobreza de sus recursos, los miembros de las comunidades no se convirtieron en campesinos independientes; su papel en la economía mercantil continuó siendo marginal: como reserva de fuerza de trabajo para otros sectores de la economía y como una demanda muy restringida de productos industriales, dado su limitado poder de compra. No fueron absorbidos plenamente como fuerza de trabajo asalariada por la economía capitalista ni desaparecieron como economías precapitalistas.

Antes de la reforma agraria, los comuneros gozaban de una posición superior a la de los colonos de las haciendas, pues como campesinos independientes y libres eran propietarios *de facto* de su tierra, tenían acceso directo al mercado y, en general, disponían de mayores ingresos y más elevados niveles de vida que los colonos. Con la reforma agraria, se invirtieron las posiciones y los antiguos colonos se volvieron socios de CAP, SAIS o ERPS. De

esta forma, se trasladó al seno mismo del campesinado el choque de los intereses agrarios.

En 1979, según datos oficiales, había casi 3 000 comunidades poseedoras de un total de 18 millones de hectáreas de las peores tierras: sólo 1% (186 000 hectáreas) eran de riego, 9% (1 600 000) de temporal; 65% (12 millones) de pastos y bosques y 25% (cuatro millones) de tierras eriazas. A finales de los años setenta la reforma agraria se agotó por el endeudamiento, la corrupción y los bajos rendimientos. La crisis agrícola se expresó de dos formas: el inicio de la lucha armada, bajo la dirección de Sendero Luminoso, en 1980 y la conversión espontánea de grupos campesinos (cooperativas) en comunidades.

En 1978, la recién creada Federación Departamental de los Campesinos de Puno (FDCP) asumió la dirección del movimiento que demandaba la *reestructuración democrática de la reforma agraria*, exigiendo la reconversión de las cooperativas en comunidades. En 1984 las movilizaciones se intensificaron y el año siguiente las comunidades iniciaron las recuperaciones de tierra. El presidente García prometió distribuir 1 100 000 hectáreas provenientes de las cooperativas. En 1987, 211 comunidades recuperan en dos días 385 000 hectáreas; el gobierno se vio obligado a *reformular la reforma* y distribuyó 750 000 hectáreas entre las comunidades.

Para 1987 había cerca de 5 000 comunidades campesinas en el país, reconocidas y no reconocidas, que representaban alrededor de 20% de la población peruana total y sus jefes de familia constituían 50% de la población económicamente activa. Poseían 14% del territorio nacional, cerca de 19 millones de hectáreas de las peores tierras. Un porcentaje mayoritario de las mismas, 65%, eran pastos naturales; 9% tierras de temporal y 1% tierras de riego. La mayor parte se encontraba en la sierra y producía papa y maíz, sirviendo para el pastoreo de ganado auquénido y ovino.

Tales resultados muestran que no se alcanzó el objetivo descomunalizador de la reforma. Ello implicó el reconocimiento jurídico de las comunidades, imponiéndoles la denominación de

campesinas, una estrategia desindianizadora eficaz, que llevó a la negación de la condición de indígena, aunque se mantuvo el uso de las lenguas indígenas y las formas culturales y de organización comunal y producción colectiva.

Conclusiones

Hemos visto que en México la memoria larga —dada por el peso de lo comunitario en la reproducción material— es más débil que la memoria corta —impuesta por la acción del Estado en el proceso de construcción nacional—. Ello produjo la fragilidad de lo comunitario y su desaparición, y con ésta, la fragilidad de las identidades indígenas.

En los países andinos, en cambio, la memoria larga es más fuerte que la memoria corta, debido al peso que la hostilidad de la geografía tiene para la reproducción de la vida y la expansión de las formas de producción agrícola a gran escala en los territorios andinos. Esto marca la aparición y la persistencia de formas de producción comunitaria indígena y de las oligarquías que las explotan.

En Bolivia la memoria corta se impuso entre la población quechua hablante de los valles de Cochabamba, donde una geografía menos abrupta y hostil hizo posible la parcelación de la propiedad comunal a través de la forma sindical y del debilitamiento de la identidad indígena y sus expresiones culturales, aun cuando se mantuvo el uso de la lengua quechua. En la zona aymara del altiplano paceño y otras zonas quechuas de Potosí, la hostilidad del territorio favoreció la persistencia de lo comunitario en tanto indispensable para la reproducción de la vida. El discurso indianista de Fausto Reinaga (1970) contribuyó a la politización de la identidad desde las propias pautas de la lucha india y al fortalecimiento de la identidad india y la persistencia de lo comunitario.

En Perú la memoria corta resultó muy débil, porque los formatos cooperativos impuestos por la reforma agraria fueron muy poco eficaces para resolver las necesidades de las poblaciones

indígenas. Tales formatos fueron revertidos por los afectados en el corto plazo por la vía de la movilización; no obstante, la memoria larga quedó fragmentada, porque a pesar de que se mantuvo la forma de producción comunitaria, se avanzó en el proceso de desindianización que se expresó en la autonegación de la identidad indígena como expectativa de superación del estigma que significaba ser indio, sin que se haya obtenido tal beneficio con la renuncia étnica.

Los procesos de despojo ,intensificados con la implantación del neoliberalismo en los tres países, y la necesidad de luchar contra el despojo de sus territorios han puesto en evidencia la necesidad de recuperar la memoria larga de lo comunitario indígena en los sectores campesinos que, como hemos tratado de mostrar, presenta distintos grados y consistencias en cada país y región.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, núm. 17, INI/SEP, México, 1973.
- Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos xv-xviii. 1.- Las estructuras de lo cotidiano*, Aguilar, Madrid, 1994.
- Cotler, Julio, “Perú: Estado oligárquico y reformismo militar”, en Pablo González Casanova. *América Latina historia de medio siglo 1.- América del sur*, Siglo XXI, México, 1988.
- Escárzaga, Fabiola, *La comunidad indígena insurgente. Perú, Bolivia y México (1980-2000)*, Plural/UAM-X, La Paz y México, 2017.
- Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Casa de las Américas, La Habana, 1986.
- Golte, Jürgen, *La racionalidad andina*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1986.
- Katz, Friederich, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos xv y xvi*, Conaculta (Colección Cien de México), México, 1966.

- López Bárcenas, Francisco, “Territorios indígenas y conflictos agrarios en México”, *Revista Estudios Agrarios*, núm. 32, Procuraduría Agraria, México, 2005, pp. 85-118.
- Mariátegui, José Carlos, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en *Obras Completas de JCM*, vol. 2, 15a edición, Amauta, Lima, 1976, 353 pp.
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, México, 1984.
- Murra, John V., *La organización económica del Estado inca*, 5a ed., Siglo XXI, México, 1989.
- Pásara, Luis, *Perú 1980: cuenta y balance*, CEDYS, Lima, 1982.
- Platt, Tristán, “Entre *ch'axwa* y *muxsa*. Para una historia del pensamiento político aymara”, en Terréese Bouysse-Cassagne *et al.* *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, Hisbol, La Paz, 1987.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos, Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*, Naciones Unidas, Ginebra, 1986.
- Robles Berlanga, Héctor, *Entre fábulas y la realidad, los ejidos y las comunidades con población indígena*, CNDI/UAM-X, México, 2004.
- Roldán, Roque “Desarrollo de las economías rurales en América Latina y el Caribe: manejo sostenible de los recursos naturales, acceso a la tierra y finanzas rurales”, ponencia (marzo de 2002).
- Rosenblat, Ángel, *La población indígena y el mestizaje en América*, Editorial Nova, Buenos Aires (I: *La población indígena. 1492-1950*; II: *El mestizaje y las castas coloniales*), 1954, 2 vols.
- Rubio Romero, Patricio, *Perú*, Biblioteca Iberoamericana, México, 1990.
- Saber es práctico, “Países de América Latina por superficie”. Disponible en <https://www.saberespractico.com/geografia/superficie-paises-america-latina/> (consultado el 2 de marzo de 2021)
- Skocpol, Theda y Margret Somers, “Los usos de la historia comparativa en la investigación marcosocial”, en Theda Skocpol, *Social Revolutions in the Modern World*, Cambridge University Press, Massachusetts, 1994.
- Wachtel, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista*

española (1530-1579), Alianza Universidad, Madrid, 1976.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Prometeo, Buenos Aires, 2003.

Zavaleta, Mercado, *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986.

Los protocolos autonómicos: largo caminar hacia la libre determinación de los pueblos originarios de Abya Yala

Bianca Bachelot¹

Resumen

El presente trabajo argumenta que la construcción de protocolos autonómicos y comunitarios por los pueblos originarios de América Latina es un camino efectivo para enfrentar la crisis democrática inherente al modelo de acumulación capitalista neoextractivista, impulsado en el marco del modelo de acumulación por desposesión. Por ello, explicaremos en un primer tiempo en qué medida, en el marco de los conflictos socioambientales que genera, el neoextractivismo fomenta la manipulación de los procesos de participación de los pueblos originarios, los cuales encuentran en la construcción de protocolos autonómicos un mecanismo para hacer efectivo su derecho a la libre determinación. En un segundo tiempo nos enfocaremos en el caso mexicano, empezando por revisar los puntos de partida para la creación de protocolos, para lo cual partiremos del estudio de la configuración de “espacios semiautónomos” en los núcleos agrarios

¹ Doctorante del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. Línea de investigación: Estado y sociedad, instituciones, procesos y movimientos sociales en América Latina. Correo electrónico: biancabachelot@yahoo.fr

del país. Luego analizaremos el conflicto generado alrededor del proyecto de desarrollo Tren Maya, a partir del análisis de la violación del derecho a la consulta y del caso concreto del Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil (CRIPX); esbozaremos los caminos actuales para la defensa de su libre determinación. Finalmente, presentaremos algunos límites y desafíos a los cuales se enfrenta la lucha de los pueblos mayas de México, considerando el contexto geopolítico mundial, las consecuentes políticas públicas decididas a nivel nacional y sus impactos sobre la península de Yucatán.

Libre determinación, neoextractivismo y protocolos autonómicos: un panorama general

El reconocimiento del derecho a la libre determinación en el ámbito legal

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) marca un precedente en el reconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, ya que lo materializa en el derecho internacional a través del mecanismo de consulta. Es decir, el Convenio proporciona un marco general para que los pueblos indígenas puedan participar de forma efectiva en las decisiones que los afectan, respetando sus culturas y formas de vida y organización, mediante el derecho a ser consultados de forma previa, libre, informada, de buena fe y culturalmente adecuada.²

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DPPPI) refuerza posteriormente el contenido del Convenio, además de reconocer el derecho fundamental

² Véase Organización Internacional del Trabajo (OIT), Convenio 169, Art. 6, 1989. "Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán: (a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente [...] Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas."

de los pueblos a la libre determinación, expresado específicamente en su artículo 3,³ en la continuidad de la Carta de las Naciones Unidas, del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, así como de la Declaración y el Programa y Acción de Viena. El convenio, relevante por su carácter vinculante, contempla mecanismos de control de su aplicación por parte de los Estados y tiene como antecedente el Convenio 107 de la OIT, adoptado en 1957. Este último fue criticado en el seno de las Naciones Unidas por su carácter integracionista, ya que, al referir a los indígenas como “poblaciones” que no tenían carácter permanente, únicamente los reconocía en su dimensión demográfica y se limitaba a plasmar “proposiciones relativas a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes” (OIT, 1957). En cambio, la fuerza principal del Convenio 169 recae en reconocer a los indígenas como pueblos, lo cual implica otorgarles el derecho a la libre determinación y a la autonomía, alejándose así del carácter integracionista del Convenio 107.

Un acontecimiento determinante en su reconocimiento como pueblo es el informe del relator de la ONU, Martínez Cobo (1983: 30), publicado en 1983 luego de 10 años de investigación.⁴ De esta forma, se reconocen a los colectivos indígenas como pueblos colonizados y se les otorga el derecho político a la libre determinación. Lo anterior se sustentaba también con la Convención Internacional para la Eliminación de Delito de Genocidio de 1948 y en los Pactos Internacionales de Derechos Económicos Sociales y Culturales y Civiles y Políticos de los años setenta, que

³ Naciones Unidas, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Art. 3, 2007. “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.”

⁴ Del informe de Cobo, tenemos la primera definición de pueblos indígenas, ya que el relator si reconoce su carácter como pueblo, así como las afectaciones e interrupciones que padecieron en el desarrollo de sus procesos autonómicos por la colonización que empezó en el siglo XVI.

reconocían el derecho de los pueblos a la libre determinación y algunos derechos culturales (ONU, 1966).

Sin embargo, es imprescindible colocar el avance de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en el derecho internacional público y a nivel constitucional en los países de América Latina, en el marco de la implantación del modelo de capitalismo neoliberal en casi todo el continente. En su lectura de la relación de los pueblos indígenas y del Estado como “confrontación de paradigmas”, Araceli Burguete (2010) señala que el multiculturalismo emerge como un nuevo paradigma, construido desde los Estados para contrarrestar el paradigma autonómico y acoplarse a la expansión del neoliberalismo.

En efecto, la ambigüedad del multiculturalismo recae en que, aunque provenga del paradigma de los derechos humanos, se alimenta del derecho de las minorías en el derecho público internacional. Eso significa que se limita a reconocer a dichas minorías derechos culturales bajo la tutela del Estado, lo cual se contraponen al paradigma de la libre determinación y su ejercicio a través del derecho de autonomía. En este sentido, los Estados de América Latina, en el marco de la implantación del neoliberalismo, aprovecharon el paradigma del multiculturalismo para marcar la transición de un indigenismo integracionista hacia un indigenismo “incluyente”, que reconociera el carácter plural de los países.

La puesta en marcha de una “gobernanza multicultural” (Zambrano, 2006) se materializa, entonces, mediante lo que Sieder (2002) denomina un “constitucionalismo multicultural” para el reconocimiento del “indio permitido” (Hale, 2004), que consiste en realizar reformas constitucionales de corto alcance transformador. En México,⁵ si bien la reforma de 2001 al artículo 2 constitucional reconoce el derecho a la libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas, los sigue considerando

⁵ Si el régimen neoliberal empezó en México, luego de la crisis de 1982 alcanzó su máxima expresión durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, mediante la contrarreforma agraria de 1992 y la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994.

como objeto de interés público en lugar de como sujeto de derecho (CPEUM, 2001). En palabras de Francisco López Bárcenas, al comentar lo que califica de “crisis del neoindigenismo”:

El neoindigenismo surgió como la forma específica de control de los pueblos indígenas en la época neoliberal. Para implementarlo, sus impulsores echaron mano de dos elementos que ahora se encuentran desgastados: el discurso de una nueva relación, a la que nombraron multicultural, entre el Estado, la sociedad y los pueblos indígenas, que incluía el reconocimiento de algunos derechos de estos que no afectaran el nuevo ciclo de explotación capitalista, y un paquete de programas asistenciales para calmar el descontento que podía provocar el despojo de los recursos naturales, que era el signo de la nueva etapa de explotación (López, 2020: s/n).

Neoextractivismo y crisis de los derechos humanos

En el siglo XXI, este neoindigenismo, como lo califica López Bárcenas, se acopla en América Latina con el modelo que Maristella Svampa, entre otros, califica de neoextractivismo. De acuerdo con la socióloga argentina, el neoextractivismo es el modelo de acumulación extractivista exportador propio del siglo XXI en las periferias globalizadas. Svampa lo define como un “modelo sociopolítico territorial” que ilumina la crisis socioecológica actual. Se caracteriza por una fuerte presión sobre los bienes naturales y los territorios, tras la consolidación del modelo de agronegocio y de los proyectos energéticos, y la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados como improductivos desde el punto de vista del capital (Svampa, 2019). Este modelo de acumulación neoextractivista es una modalidad del régimen de acumulación por desposesión.⁶

⁶ De acuerdo con David Harvey (2005), el capitalismo contemporáneo resuelve la contradicción interna del proceso de acumulación del capital, la sobreacumulación, mediante un ajuste espacio-temporal. Al colocar sus excedentes en otras geografías para compensar el decrecimiento de la tasa de ganancia, el capital sigue manteniendo el rol permanente y las prácticas depredadoras de la acumulación originaria, que prevalecen sobre las prácticas de la reproducción ampliada. El autor denomina a esta constancia en las formas de acumulación originaria como *acumulación por*

Sostenemos, entonces, que, actualmente, los conflictos socioambientales de América Latina se desenvuelven en el marco de este modelo de acumulación neoextractivista, independientemente de los signos ideológicos de los gobiernos en turno, sean neoliberales o progresistas. Estos conflictos se gestan y detonan alrededor de la implementación de megaproyectos por los Estados, de la mano de capitales privados, o sin respetar el derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas afectados, los cuales se movilizan para defender su territorio bajo la bandera de su derecho a la libre determinación.

Por ello, Svampa califica al neoextractivismo de “ventana privilegiada para realizar una lectura en términos de crisis de la democracia, esto es, de la relación entre régimen político, democracia y respeto de los derechos humanos” (Svampa, 2019: 21). Esta crisis política se expresa en la falta al derecho de los pueblos a ser consultados conforme señalan los estándares internacionales o “tras la manipulación de las formas de participación popular, con el objeto de controlar las decisiones colectivas” (Svampa, 2019: 21); a la vez, coloca un “umbral inexorable a la propia demanda de democratización de las decisiones colectivas, provenientes de las comunidades y poblaciones afectadas por los grandes proyectos extractivos” (Svampa, 2019: 27). La autora cierra alertando sobre este “modelo de apropiación y violación de los bienes comunes que avanza hacia las poblaciones a partir de una lógica vertical [...] e inaugura un nuevo ciclo de criminalización y violación de los derechos humanos” (Svampa, 2019: 30).

Los protocolos autonómicos: camino para el ejercicio de la libre determinación

Frente a la falta de voluntad política de los gobiernos para garantizar el derecho a ser consultados de forma previa, libre, informada, de buena fe y culturalmente adecuada, los pueblos y comunidades de varios países de América Latina empiezan a construir

sus propios protocolos autonómicos de consulta indígena, con el afán de avanzar en la concreción de su libre determinación tras “decidir sobre sus formas de decidir”. Al apropiarse del protocolo de consulta, hacen efectivos el derecho al consentimiento previo, libre e informado, en apego al marco legal internacional sobre su derecho a la participación como pueblos indígenas⁷: “tras el consentimiento se busca la expresión de voluntad colectiva, creando consensos internos y garantizando el derecho al consentimiento. Eso, para asegurar la representación política”.

Los protocolos son construidos por cada pueblo conforme a su propia organización, sus sistemas normativos, su gobierno, leyes y tradición, por lo cual la defensa de sus derechos colectivos “se sustenta una interpretación dinámica del derecho a la libre determinación” (Kuppe, 2010: 108). Por ejemplo, el protocolo del pueblo miskitu de Honduras se constituye como herramienta metodológica para facilitar las negociaciones con respecto a proyectos y decisiones que afectan a las comunidades y sus riquezas naturales. Los arahuacos, en Colombia, lo consideran un instrumento de gobierno propio basado en la Ley de Origen, en el cual establecen qué proyectos no podrán ser consultados respecto a esta ley, pero definen también como se deberá llevar a cabo el diálogo para el entendimiento con terceros y con la propia gente dentro del territorio colectivo. Para los wajapi de Brasil el protocolo es una guía aplicable a los procesos de consulta previa y establece qué autoridades pueden representar y tomar decisiones

⁷ El derecho a la participación política es parte de la primera generación de derechos humanos, es decir, de los derechos civiles y políticos, considerados como derechos que le corresponden a cualquier individuo frente al Estado o cualquier autoridad, y le otorgan de forma individualizada el derecho a ser electo y el derecho al voto. Más adelante, en el tenor de los derechos de la tercera generación, conocidos como derechos de solidaridad y de los pueblos, se entiende el derecho a la participación como una forma de construcción de la libre determinación, asumiendo así la dimensión colectiva de los derechos humanos. En este sentido, el preámbulo del Convenio 169 de la OIT establece como postulados básicos “el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan”. El derecho de participación de los pueblos se concretiza en el derecho internacional público a través del mecanismo de consulta previa, en particular a los artículos 6, 7, 14, 17 y 18.

en esos procesos consultivos que adelantan los gobiernos y los particulares (IWIGA, 2020).

Los protocolos surgen, entonces, como propuestas alternativas, desde abajo y descentralizadas, que buscan contrarrestar la sistemática instrumentalización de la consulta para legitimar proyectos ya acordados entre el Estado y los capitales privados. En este sentido, tiene el potencial de revertir lo señalado por Elisa Cruz Rueda,⁸ refiriéndose al caso mexicano:

La consulta se plantea y diseña como un fin en sí mismo, más que como un medio para alcanzar el objetivo central de cambiar la relación con los pueblos indígenas. El diseño de las consultas implementadas hasta ahora son unilaterales en tanto que se hacen desde (y para) el Estado (Cruz, 2020: 246).

La construcción de protocolos autonómicos se presenta como uno de los caminos para enfrentar la crisis de los derechos humanos de la cual nos habla Svampa, ya que, al retomar las riendas de su participación de forma autonómica, consensuada, horizontal y participativa, los pueblos intentan reconfigurar su relación con el Estado, adelantando así otro modelo democrático tras proponer otra forma de abordar y mediar los conflictos gestados en torno a los territorios en disputa. Además, la validez y el reconocimiento de lo desplegado en los protocolos por el Estado y los terceros implica aceptar las vivencias y cosmogonías de los pueblos con la naturaleza y representa un cambio en la relación de fuerzas entre ambas partes en el proceso de negociación de la defensa del territorio y los recursos naturales.

En otras palabras, la crisis ambiental y la crisis de la democracia, expresada en la crisis de los derechos humanos, son inherentes a la continuidad del modelo extractivista, que en el siglo XXI se expresa en América Latina bajo su modalidad neoextractivista. Frente a ello, la reactivación de los mecanismos de participación

⁸ Abogada y antropóloga. Profesora investigadora por oposición de la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena de la Universidad Autónoma de Chiapas, campus III San Cristóbal de las Casas Chiapas. Actualmente, es asesora legal del Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil (CRIPX).

de los pueblos es un paso decisivo para revertir esta tendencia destructora del medio ambiente, en particular en los territorios indígenas. Lo anterior, tras limitar la expansión de la frontera del capital, detonando a su vez la expansión de la frontera del derecho para los pueblos y los otros actores de la sociedad civil que resisten a este modelo, asumiendo así el “giro ecoterritorial” (Svampa, 2019) de la protesta social.

El caso mexicano

En México, no existen protocolos propiamente tales, sino que se han adoptado mecanismos autodeterminados en el marco de autonomías indígenas reconocidas por el Estado, lo que les confiere facultades autónomas (López, 2020: 26).

Punto de partida para la construcción de protocolos autonómicos

La doctora Elisa Cruz Rueda argumenta que, al haber desarrollado su vida interna con cierta autonomía, los ejidos y comunidades agrarias, constituyen “espacios semiautónomos” (Cruz, 2020: 206). Esta “semiautonomía” se construye a partir de la definición de reglamentos internos y estatutos comunales, documentos asentados en la normatividad agraria (CPEUM, 2001) para regular los aspectos económicos y sociales de los núcleos. Pese a que no se elimina la injerencia del Estado, originada históricamente en el indigenismo mexicano de corte asimilacionista, ejidatarios y comuneros elaboran esos documentos empleando mecanismos internos de consulta y, tras definir un “marco normativo de autonomía indígena” (Cruz, 2020: 202) “hacen ejercicio de la libre determinación como expresión de la autonomía” (Cruz, 2020: 202). De acuerdo con Cruz (2020: 209), este ejercicio “es la base sobre la cual se pueden desarrollar los protocolos autonómicos que recomiendan tanto la Relatora Especial para Pueblos Indígenas (NU, 2018a) como el Mecanismo de Expertos” (NU, 2018b).

Es importante enfatizar, como lo hace la autora, en la forma

en que esos reglamentos y estatutos derivaron en “instrumentos” autónomos. Un paso decisivo fue la formalización de la “obligatoriedad”, impuesta desde la aprobación de la Ley Federal de Reforma Agraria, de contar con un reglamento interno escrito y de registrarlo en el Registro Agrario Nacional (RAN) (Cruz, 2020: 207). Pese a que estén cumpliendo con una exigencia del Estado, contar con normas escritas avaladas por una entidad gubernamental representa para los pueblos y comunidades indígenas una oportunidad de “defender su derecho a tener una forma de organización interna propia y un sistema de justicia basado en los usos y costumbres” (Cruz, 2020: 207).

Asimismo, cobra particular relevancia el hecho de que el cumplimiento de las formalidades jurídicas hace que esas normas internas sean oponibles a terceros (Cruz, 2020: 208), ya sea el Estado u otros particulares. Además, según Cruz, los indígenas han observado las ventajas de cumplir con las formalidades del derecho positivo mexicano, pues les permite exigir a cambio el cumplimiento de los estándares internacionales en materia de consulta indígena y de emisión de un consentimiento previo (Cruz, 2020: 208).

Finalmente, y frente al reconocimiento de las reservas emitidas por los indígenas sobre una regulación del mecanismo de consulta a través de una ley, esto es, del derecho positivo mexicano, la construcción de protocolos autonómicos se presenta como un camino prometedor para hacer efectivo este derecho y garantiza el derecho al consentimiento previo, libre e informado, para con las recomendaciones de la relatora.

El caso del Tren Maya, expresión de la lucha por la libre determinación

Violación del derecho a la consulta y al consentimiento

En México, el Proyecto de desarrollo Tren Maya se presenta como el proyecto estrella del sexenio del actual presidente, Andrés

Manuel López Obrador (AMLO), y está en el corazón de un conflicto cuyo punto nodal es la consulta a los pueblos mayas afectados por el megaproyecto, cuyo telón de fondo es la visión del desarrollo. Sostenemos aquí que la gestión de la implementación del proyecto y la comunicación en torno a él ilustran la falta de voluntad política del Estado para impulsar una consulta que garantice los derechos de los pueblos indígenas consagrados en los estándares internacionales.

Eso, independientemente de la bandera política del actual gobierno, que en trabajos previos calificamos como “neodesarrollista” (Bachelot, 2020), ya que desde el oficialismo se afirma que el Estado está recuperando su rol como gestor del desarrollo. En este sentido, el Proyecto del Tren Maya, como también el proyecto del corredor interoceánico, constituyen “grandes proyectos estatales-privados-sociales” y, al atender el sur del país y a los sectores más pobres de la población, “reverten las prioridades neoliberales” (Bartra, 2020). Las reiteradas declaraciones del responsable del proyecto, el director del Fondo Nacional de Fomento al Turismo (Fonatur), expresan que el Tren Maya cuenta con el “respaldo abrumador” de las comunidades indígenas de la península, incluyendo las del municipio de Calakmul, estado de Campeche (*Diálogos por la democracia*, 2020).

En su insistencia, el titular de Fonatur habla de “respaldo” en lugar de “consentimiento”, y el presidente de “pueblos” en lugar de “pueblos indígenas” (Bachelot, 2020: 115). Ello da cuenta de la falta de voluntad para cumplir con la responsabilidad del Estado mexicano de respetar la diversidad cultural y, concretamente, los derechos de los pueblos indígenas (Cruz, 2020: 204). Al respecto, cabe señalar que organizaciones indígenas como el Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil (CRIPX), de Calakmul, han expresado su inconformidad con el megaproyecto. En su estrategia de resistencia el CRIPX anuncia abiertamente: “sí a la libre determinación y al consentimiento” y “no a un desarrollo diseñado e impulsado desde el centro del país”, con lo que reafirma su rechazo al Tren que, “no surgió del pueblo maya y no es para el pueblo maya” (CRIPX, 2019).

Diversos y numerosos actores de la sociedad civil respaldan a las organizaciones en resistencia,⁹ movilizándose para reclamar la nulidad de la consulta, pues no cumple con el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas y los estándares internacionales establecidos en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).¹⁰

La oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas, en su momento también comunicó su preocupación en torno a la consulta celebrada entre noviembre y diciembre de 2019 (ONU-DDHH, 2019). Un año después reiteró sus observaciones sobre la consulta y los acontecimientos que la siguieron, que conllevan faltas a los derechos humanos de los afectados por el megaproyecto. De acuerdo con la última carta “a la atención urgente del Gobierno”, los relatores señalan los “posibles impactos del megaproyecto para las comunidades indígenas que podrían verse afectadas en sus derechos territoriales, en su derecho a no ser desalojados y en su derecho a la salud, entre otros”. Asimismo, reiteran que:

El proceso habría sido impuesto para legitimar el proyecto, siendo que la decisión estaba ya tomada al margen del consentimiento de las comunidades. No habría sido culturalmente adecuado, por el escaso tiempo, la falta de acuerdos previos sobre cómo se habría tenido que llevar a cabo y la creación de asambleas regionales que no corresponden a la manera de organizarse de las comunidades (ONU, 2020).

En un segundo momento explican en forma detallada, conforme los comentarios de cada relator, en qué medida las actuaciones del gobierno implican una falta a los derechos de los

⁹ Véase “Firma por nulidad de la consulta por el ‘Tren Peninsular’”, 13 diciembre de 2019. Disponible en: <https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSd-IWjzHC-5YOSRDj1Z9AcS-dCCcLHenYWGswklMrRUAmA2zhg/viewform> [consultado: 15 de diciembre de 2019.]

¹⁰ Véase, por ejemplo, el caso del pueblo indígena kichwa de Sarayaku versus Ecuador, que se refiere a la responsabilidad internacional por la violación de los derechos a la consulta, a la propiedad comunal indígena y a la identidad cultural en los términos del artículo 21 de la Convención Americana (CIDH, 2012),

pueblos, resaltando los siguientes aspectos, entre otros: la falta de información fundamental para determinar los impactos socioambientales y las correspondientes medidas de mitigación; las afectaciones a los derechos territoriales tras la modificación del régimen de tenencia y propiedad de la tierra; frente a los riesgos inminentes de desalojos forzosos, la mala o nula información brindada por Fonatur y ONU Habitat a las familias posiblemente afectadas; la obstaculización del acceso a la justicia a las familias indígenas durante la contingencia por Covid-19; los actos de hostigamiento hacia quienes expresan sus inconformidad con el proyecto y el ataque a defensores de derechos humanos que han interpuesto alguna acción legal (ONU, 2020).

Además, tras el otorgamiento de las licitaciones para la construcción de los tramos 6 y 7, que cruza la reserva de la Biosfera de Calakmul (RBC), hacen hincapié a la Secretaría de Defensa Nacional (Sedena) sobre la posible militarización de la península y recuerdan que, como observó la anterior relatora especial sobre los derechos de los pueblos indígenas tras su visita a México en 2017, “el uso de los militares para tareas de orden civil en territorios indígenas ha significado mayores violaciones a derechos humanos” (ONU, 2020).

La carta de los relatores da cuenta de la absoluta articulación entre la crisis ambiental, la crisis social y la crisis democrática, expresada, entre otros aspectos, por la manipulación de las formas de expresión de los pueblos indígenas y el hostigamiento y criminalización de los defensores de derechos humanos, sean indígenas que defienden su territorio u organizaciones de la sociedad civil que les prestan apoyo y asesoramiento jurídico en sus reclamos.

En este sentido, instan al gobierno de la República a realizar los estudios de impacto necesarios, siempre contando con la participación de las comunidades, proporcionándoles la información de manera culturalmente adecuada, conforme los estándares internacionales; y a implementar las medidas necesarias para, en los varios aspectos mencionados, establecer acuerdos y realizar

negociaciones que involucren a las entidades de los tres niveles de gobierno y las autoridades ejidales o equivalentes (ONU, 2020). En suma, exhortan a respetar los principios de participación, justicia y consentimiento previo de las comunidades.

La primera respuesta de Fonatur a esas recomendaciones, a través de una nota aclaratoria (2020), deja ver el no reconocimiento de las faltas a los derechos humanos por parte del gobierno; asimismo, tras legitimar la forma de realización del proceso de consulta, deja dudas sobre su voluntad de incorporar la participación efectiva de los pueblos para la emisión de un consentimiento previo, libre e informado. En efecto, Fonatur justifica las observaciones recibidas en los desafíos que implica operar la “mayor consulta indígena para un proyecto de infraestructura en la historia de México”. En este sentido, reitera que:

no se puede ver como un fin sino como un elemento permanentemente fortalecido a través de una serie de acciones que buscan mantener un diálogo permanente [...] para establecer acuerdos con ellos respecto de su participación en la implementación de dicho proyecto, así como en la distribución justa y equitativa de los beneficios (Fonatur, 2020).

La resistencia del Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil (CRIPX) frente al Tren Maya

Sobre el proceso de “consulta” que tuvo lugar en el municipio de Calakmul, Campeche, queremos retomar algunos elementos resaltados por la doctora Elisa Cruz Rueda. Además de agudizar la situación de desventaja de los pueblos y comunidades de Calakmul, dicho proceso constituye una violación del principio de buena fe por parte del Estado. Esto tiene su origen en la situación de inseguridad jurídica sobre la posesión de tierras (Cruz, 2020: 248) en la cual se encuentran varias comunidades, cuya población es, en su mayoría, maya chol, tzeltal y tzotzil. Parte de esas comunidades se conformaron en Calakmul, tras ser desplazadas de manera violenta de la Reserva de la Biosfera de Montes Azules

en Chiapas, siendo nuevamente desplazadas cuando se creó, por decreto, la reserva de la Biosfera de Calakmul en 1989 (Cruz, 2020: 248).¹¹ Como subraya la autora, esta situación de desventaja se agrava cuando el gobierno promete resolver las múltiples problemáticas que afectan a indígenas y sus pueblos con la intención de que aprueben el megaproyecto (Cruz, 2020: 253).

Asimismo, la mala fe del gobierno se expresa en el no respeto a los derechos de participación política de los indígenas de Calakmul. La llamada “consulta” no cumplió con el criterio de ser culturalmente adecuada; en este sentido, las autoridades no indagaron sobre la existencia de un mecanismo de consulta interna para la deliberación y la toma de decisión de las comunidades que permitiera respetar su derecho consuetudinario (Cruz, 2020: 241). Por otro lado, durante las asambleas regionales informativas y consultivas organizadas por el gobierno como parte del “Proceso de consulta indígena y jornada de ejercicio participativo ciudadano sobre el ‘proyecto de desarrollo Tren Maya’” (INPI, 2019), los funcionarios públicos utilizaron gran parte del tiempo de palabra disponible, impidiendo la participación de los inconformes con el proyecto.¹² Así, cuando Cinthya Janet Yah Uc empezó a leer el acta del CRIPX, los organizadores de la consulta no la dejaron terminar, interrumpiéndola con el pretexto de que se había rebasado el tiempo y debían terminar la asamblea.¹³

A raíz del proceso de “consulta” llevado a cabo en noviembre y diciembre de 2019, 19 miembros del CRIPX, varios de los cuales

¹¹ Sobre las etapas migratorias que poblaron la región de Calakmul, véase Ericson y Maas (1998).

¹² Información proveniente del trabajo de campo propio. Véase Bachelot (2020).

¹³ Esta acta no sólo asentaba la falta de respeto a las normas legales para la consulta indígena; además, hacía énfasis en las afectaciones provocadas por el proyecto, invisibilizadas en la comunicación oficial. Podemos mencionar, entre otras: el no respeto a los sistemas de producción local y a todos los proyectos de agroecología, los impactos del turismo de masas en la región en términos de violencia e inseguridad, las contradicciones sobre las propuestas para solucionar el problema del agua emitidas desde el oficialismo, la falta de líneas base para la reconstrucción del tejido social en las comunidades tras las divisiones y cambios de modo de vida que generaría el Tren Maya en ellas (CRIPX, 2019),

viven en situación de inseguridad jurídica en cuanto a la tenencia de sus tierras, interpusieron un amparo, el único cuyo acto reclamado es el conjunto del proyecto Tren Maya.¹⁴ Dicho amparo reclama dos actos de autoridad: el proceso de consulta indígena y participación ciudadana, pues no respeta el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y los estándares internacionales (Cruz, 2020), y el proyecto de desarrollo Tren Maya, porque violenta el derecho a la libre determinación.

El 4 de marzo de 2020, el juzgado concedió la suspensión definitiva de toda obra de ejecución del Tren Maya, pero solamente para la comunidad de Xpujil, en el municipio de Calakmul, “violentando los derechos de los pueblos indígenas a la integridad de sus territorios, a su hábitat y al ejercicio de su autonomía y libre determinación” (Cruz, 2020: 243). Inconforme, el 9 de julio la organización presentó un recurso de revisión para impugnar la resolución (Oropeza, 2020), pero al hacerlo vía digital, de acuerdo con el proceso implementado por el Poder Judicial federal en el contexto de la pandemia por Covid-19, al día siguiente recibió un aviso de que la demanda sería atendida una vez que los órdenes jurisdiccionales reanudaran sus labores de manera normal y cotidiana, lo que constituye un contrasentido si se consideran las declaraciones de la Organización Mundial de la Salud (OMS) (CRIPX, 2020).

Este acontecimiento nos remite a la obstrucción del acceso a la justicia señalada por los relatores de la ONU-DDHH, ya mencionada en este texto. Se denuncia, entonces, el carácter discriminatorio del Poder Judicial que, por un lado, no atiende a los quejosos y, por el otro, avala los avances en la construcción de la obra, como lo demuestran las ceremonias de inauguración de la misma o los “banderazos” que tuvieron lugar en la península los primeros días de junio.¹⁵

¹⁴ Argumento expuesto por Cruz Rueda en comunicación directa (2 de agosto de 2020).

¹⁵ Las obras se inauguraron en medio de varias controversias legales sobre el proceso de consulta y de la contingencia sanitaria por la Covid-19 (véase Gómez, 2020).

Con base en las dificultades encontradas por otros colectivos de la península para lograr que sus amparos fueran aceptados, bajo el argumento de la falta de competencia de los tribunales o porque se los desechaba tras decretar que no había interés legítimo de los actores, Magdalena Gómez denuncia una situación de *racismo judicial*. En este sentido, la abogada alude a la evasión de responsabilidad de los jueces al momento de atender los procesos legales de los pueblos mayas y a una jurisprudencia que, con mirada ajena y racista, no considera que los pueblos requieren una jurisprudencia que tome en cuenta su condición de pueblos y no únicamente sus derechos individuales (AMMX, 2020).

Frente a lo señalado antes, esto es, la instrumentalización de la consulta indígena para legitimar el Proyecto de desarrollo Tren Maya y la negación del acceso a la justicia a la que se está confrontando el CRIPX, la organización está trabajando en la construcción de sus propios protocolos autonómicos, dirigidos a normar su vida interna y sus dinámicas de relación con el exterior. En este sentido, Romel Rubén Díaz González, actualmente coordinador de Democracia y Buen Vivir del CRIPX, nos comenta en entrevista:

Preferimos hablar del consentimiento porque la consulta es más un medio para lograr el consentimiento. Sin embargo, no garantiza que se realice de buena fe, mientras que el consentimiento, es decir, el derecho a aceptar o a rechazar un proyecto, sí garantiza el ejercicio de la libre determinación. Por ellos, hemos estado trabajando sobre los protocolos autonómicos, y eso antes de que se detonara el conflicto alrededor del megaproyecto. En este sentido, el derecho a la libre determinación se expresa a través de nuestra autonomía, en términos de autogestión, autodesarrollo, manejo de proyectos productivos, entre otros. Por ahora, estamos manejando estos procesos al interior del CRIPX, pero lo que buscamos es alcanzar mayor inclusión, de mayores sectores de la población, y en diversos ámbitos, como el ámbito ambiental, productivo, o hasta urbanístico. Sin embargo, es difícil afirmar que los protocolos pueden cambiar el rumbo del conflicto del Tren Maya. Es en realidad una situación compleja, porque existe división adentro de las comunidades, misma división fomentada

por Fonatur y por los programas asistencialistas que implementa el gobierno en la región, tal como Sembrando Vida.¹⁶ Pero por ahora, estamos construyendo mecanismos a través de visitas a comunidades, informando, capacitando, deliberando en asambleas. Contamos también con las experiencias latinoamericanas de otros países, como Perú, Bolivia, Colombia, entre otros, aunque cada protocolo es propio a cada contexto.¹⁷

Desafíos para el ejercicio de la libre determinación

Cierto es que, como señalan Gaya Makaran y Pabel López en el caso del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) en Bolivia, este tipo de conflicto supera el marco coyuntural de la construcción de infraestructura vial. En este sentido:

La multidimensionalidad del caso pone en evidencia las relaciones entre diversos actores sociales, sus modos de habitar el territorio e imaginar, mantener y defender sus modos de reproducción de la vida, junto con los intereses que se ponen en juego en todos los niveles del conflicto, desde el local y nacional hasta el global (Makaran y López, 2018: 28).

Por ello, es importante integrar en nuestro análisis los factores geopolíticos y los intereses de otros actores que se juegan en esta pugna, como expresión de la confrontación entre la construcción de la libre determinación, y, al menos en términos discursivos, la implementación de políticas públicas en nombre del desarrollo en el marco del neoextractivismo.

Ana Esther Ceceña, por ejemplo, advierte sobre las implicaciones geopolíticas del megaproyecto y su articulación con el proyecto del Corredor Transístmico, que permitiría el paso entre los dos océanos facilitando el traslado de mercancías hacia la cuenca del Pacífico y la costa este de los Estados Unidos. Considerando la saturación del canal de Panamá y la guerra comercial entre Estados Unidos y China, la investigadora alerta del riesgo que supone

¹⁶ Para profundizar sobre la articulación del programa Sembrando Vida con el proyecto de desarrollo Tren Maya, véase Vázquez (2020).

¹⁷ Entrevista con Romel Rubén Díaz González (30 de noviembre de 2020).

que el sur-sureste del país se convierta en un área de seguridad interna de América del Norte (Ceceña *et al.*, 2020).

Por otro lado, al estudiar el Tratado México-Estados Unidos-Canadá (TMEC), el doctor Witker (2020) señala que México retrocedió a una situación de *bilateralismo asimétrico*, en lugar del multilateralismo de la Organización Mundial de Comercio (OMC), que favorece el desarrollo de un comercio administrado por Estados Unidos. En particular, en el capítulo 3, que trata de agricultura, resalta que se privilegia la agroindustria/agronegocio sobre otros modelos de producción: mediante el apoyo a la biotecnología se estimula la producción de agroquímicos. Asimismo, hace hincapié en el lenguaje dual utilizado en cuanto al uso de transgénicos, pues se prohíbe, al menos formalmente, la producción de transgénicos en México, al mismo tiempo que se estimula su importación, sobre todo desde Estados Unidos.

A nivel local, lo anterior se traduce en la imposibilidad de las instituciones mexicanas de trabajar coordinadamente para la definición de una política de protección ambiental. En este sentido, la reciente salida de Víctor Toledo de la Secretaría de Medio Ambiente (Semarnat) visibiliza la confrontación de intereses en un mismo gobierno y las “contradicciones muy fuertes adentro de la Cuarta Transformación (4T)” (Sin Embargo, 2020). En un audio que se filtró previamente a su salida, el entonces secretario denuncia el rol preponderante del empresario Alfonso Romo,¹⁸ quien se erige como principal operador para bloquear todos los proyectos que siguen cierta línea de transición ambiental, así como el peso del secretario de agricultura, Víctor Villalobos, que promueve políticas a favor del agronegocio, en perjuicio de la agroecología. Asimismo, luego de su salida, el ex secretario denunció la “demagogia ambiental” (Toledo, 2020) generada desde el oficialismo alrededor del Tren Maya, cuya comunicación enfatiza el carácter incluyente y protector del medio ambiente del megaproyecto.

¹⁸ Sobre los intereses de Alfonso Romo en la península de Yucatán, véase Redacción Aristegui Noticias (2020).

Frente a la continuidad del modelo neoextractivista, pese al llamado “cambio de régimen” proclamado tras la victoria presidencial de AMLO, las comunidades y organizaciones mayas siguen articulándose y organizándose contra los megaproyectos como políticas públicas impulsadas por los gobiernos en turno. Prueba de ello es la emblemática lucha legal impulsada en el sexenio anterior por comunidades mayas del municipio de Hopelchén, Campeche, en contra del Estado mexicano por el permiso de comercialización de transgénicos otorgado a Monsanto.¹⁹ Esas mismas comunidades se movilizan actualmente en contra del proyecto del Tren Maya, enarbolando la misma bandera de defensa de su territorio y sus modos de sustento tradicionales, como la apicultura (Desinformémonos, 2020), y en contra de modelos expansivos de producción agrícola sustentados en el uso de transgénicos y agroquímicos, que favorecen a ciertos actores, entre ellos, los menonitas (Otero y Robin, 2019).

No obstante, y pese a la situación de ventaja de Estados Unidos respecto a México, el neoextractivismo debe ser colocado en el marco geopolítico de transición hegemónica que supone el ascenso de China como potencia mundial, lo que genera un “poli-centrismo conflictivo” (Svampa, 2019: 20), determinante en la definición de políticas públicas. La influencia de China en América Latina y el Caribe quedó plasmada en los acuerdos tomados en el foro de China con la Comunidad de Estados Latinoamericanos y del Caribe (CELAC) (Serbin, 2019: 153), en el que se aprobó el Plan 1-3-6: “uno significa la planificación de cooperación China, América Latina y el Caribe 2015-2019; tres se refiere a los tres motores: comercio, inversión y finanzas; seis se refiere a las

¹⁹ Sobre el uso de transgénicos, es importante tener como antecedente la lucha legal que comunidades mayas del municipio de Hopelchén, Campeche, opusieron al Estado mexicano por el permiso que otorgó a Monsanto la comercialización de soya genéticamente modificada. Este permiso favorecía directamente a las comunidades menonitas de la región, las cuales controlan grandes extensiones de territorio en las que siembran transgénicos. Pese a que la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) suspendiera este permiso en 2015, los quejosos denuncian que se siguen comercializando transgénicos, lo que afecta sus formas de sustento, entre ellas, la apicultura (véase Ramírez y Fernández, 2020).

seis áreas, energía y recursos, infraestructura, cultura, industria manufacturera, innovación científica y tecnológica y tecnología informática” (Blanco, 2017). Así, China integra a los países de América Latina y el Caribe a su plan de expansión, considerándolos como “la extensión natural de la Ruta de la Seda marítima” (Serbin, 2019: 153), una de las iniciativas de inversión transcontinental más importante de China en el siglo XXI (BRI, s/f).

Dentro de las seis áreas prioritarias mencionadas arriba como parte del Plan 1-3-6 destaca, particularmente, la contribución de China a la construcción de infraestructura en América Latina y el Caribe (China-CELAC, 2020). De acuerdo con Enrique Dussel Peter, coordinador del Centro de Estudios China-México (Cechimex), “lo más sofisticado y adelantado, más allá del financiamiento, son los proyectos de infraestructura” (China-CELAC, 2020). Tan sólo en el último año, China pudo posicionarse, en México en particular, como actor clave en el desarrollo del sector ferroviario mexicano. En 2020 destaca la adjudicación de contratos para el sistema de transportes colectivos de Monterrey, el Metro de la Ciudad de México (CDMX) y el Tren Maya en términos de venta de trenes, de prestación de servicios para la modernización de líneas y la construcción de tramos, respectivamente (De la Rosa, 2020).

En cuanto a la participación de China en la implementación y desarrollo del megaproyecto Tren Maya, a través de la empresa de propiedad estatal China Communication Construction Company, el gigante participa en la construcción del tramo 1 por medio de un consorcio en el que participan las empresas Mota Engil Mexico, Eyasa, Gavil y Grupo Cosh. China, además, expresó su interés en participar, a través de la empresa CRRC (Núñez, 2020), en las licitaciones presentadas por Fonatur (Gobierno de México, 2020) para la compra de material rodante.

Cabe señalar que el interés de China en el Tren Maya no se reduce sólo a participar en la construcción de infraestructura; también pretende aprovechar las oportunidades comerciales que facilita el megaproyecto, gracias al aumento de conectividad en la

región y su conexión con Asia gracias a la articulación con el corredor interoceánico en el Istmo de Tehuantepec. Prueba de ello es el aumento exponencial de granjas porcinas en la península de Yucatán para suministrar carne de cerdo al mercado asiático (De Alba, 2020). Estas granjas, que generan graves afectaciones ambientales, detonaron varios conflictos legales que oponen a habitantes de la península, en general mayas campesinos, a las empresas involucradas en la expansión de esta industria (Indignación, 2020a, 2020b).

Conclusión

En este trabajo hemos dado seguimiento a la actual tendencia de construcción de protocolos autónomos comunitarios por parte de pueblos y comunidades indígenas de América Latina, como forma de garantizar el ejercicio de su libre determinación mediante mecanismos propios que permitan la emisión efectiva de un consentimiento previo, libre e informado.

Luego de presentar un panorama de la violación de los derechos humanos de los pueblos originarios en el marco de los conflictos socioambientales, y de sus respuestas por medio de la construcción de protocolos propios, buscamos establecer un primer diagnóstico de la crisis democrática en México y de las “semillas” existentes para reconfigurar el derecho al consentimiento como ejercicio del derecho a la libre determinación. A partir del estudio del conflicto generado alrededor del proyecto de desarrollo Tren Maya, en particular de la resistencia del CRIPX al megaproyecto, delineamos unos horizontes sobre la construcción de protocolos autonómicos por los pueblos mayas inconformes y presentamos los principales desafíos que enfrentan en la defensa de su territorio.

En este sentido, tras insertar el proyecto de desarrollo en su dimensión geopolítica demostramos que el Tren Maya beneficia a actores cuyos intereses se contraponen a los derechos colectivos de los pueblos. Por ello consideramos que actualmente se

están confrontando visiones y proyectos políticos de largo alcance, cuya tendencia en favor de un sector u otro podría medirse a partir de un “diagnóstico” sobre las diferentes dimensiones inherentes al conflicto.

Desde luego, bajo una lógica de integración latinoamericana, sería enriquecedor revisar con atención la protesta campesina y la resistencia comunitaria emprendidas por los pueblos para oponerse al proyecto del Canal Interoceánico de Nicaragua,²⁰ que en 2015 lograron postergar el avance de las obras (Svampa, 2019: 52-53), para generar cierta autonomía frente a la aplastante transición hegemónica que se vive a nivel mundial.

Bibliografía

- Asamblea Maya Múuch Xiinbal (AMMX), *El interés legítimo y jurídico de los Pueblos Mayas en la defensa de su territorio*. Magdalena Gómez, 18 de septiembre de 2020. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=zSrv3xcz_No
- Bachelot, Bianca, “Libre determinación y megaproyectos: el Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil (CRIPX) frente al Tren Maya”, *Revista Nuestra Praxis, Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica*, núm. 7, 2020, pp. 105-127.
- Bartra, Armando, “Hacia la cuarta transformación”, *Revista Memoria*, 1 de junio de 2020.
- Belt and Road Initiative (BRI). Disponible en: <https://www.beltroad-initiative.com/belt-and-road/> [consulta: 25 de noviembre de 2020].
- Blanco, Daniel, “Éste es el plan de China para ser el socio número uno de América Latina”, *El Financiero*, 29 de mayo de 2017. Disponible en: <https://www.elfinanciero.com.mx/economia/este-es-el-plan-de-china-para-ser-el-socio-numero-uno-de-america-latina> [consulta: 25 de noviembre de 2020].
- Burguete Cal y Mayor, Araceli, “Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete y Pablo Ortiz-T, *La auto-*

²⁰ Para más información sobre el conflicto socioambiental generado alrededor del proyecto de Canal Interoceánico de Nicaragua, véase Fuchs y Navas (2016).

nomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina, Flacso-Ecuador, Quito, 2010, pp. 63-94.

Ceceña, Ana Esther *et al.*, “Panamá en Tehuantepec. Colonización ferroviaria del sureste de México. Cuenca petrolera del norte de América y pasos interoceánicos”, *América Latina en Movimiento*, núm. 547, OLAG, febrero-marzo de 2020, pp. 1-20. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/revistas/547>

China-CELAC-Forum (CELAC), “ESPECIAL: Expertos mexicanos destacan contribución de China a infraestructura en América Latina y el Caribe”, *Xinhua*, 15 de octubre de 2020. Disponible en: http://www.chinacelacforum.org/esp/zgtlgtgx_2/t1823850.htm

Consejo Regional Indígena de Xpujil, S.C (CRIPX), “De la Consulta del Tren”, 15 de diciembre de 2019. Disponible en: <https://cripx95.com/biblioteca>

_____, “Declaración del Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil en relación a la propuesta de tren: manifiesto del Buen Vivir”, 2019.

_____, *et al.*, “Comunicado sobre dilación de Justicia en tiempos de pandemia: Amparo 12/2020”, 18 de julio de 2020. Disponible en: <https://cripx95.com/blog>

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), Artículo 2, Apartado A [Título I], 1917, Artículo Reformado Diario Oficial de la Federación 14-08-2001.

Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), *Caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador*, sentencia de fondo y reparaciones, 27 de junio de 2012. Disponible en: https://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf

Cruz Rueda, Elisa, “El caso mexicano: Oaxaca, Chiapas y Campeche”, en International Work Group for Indigenous Affairs (IWIGA), *Protocolos autonómicos de consulta previa indígena en América Latina*, 2020, p. 246.

_____, “Pueblos indígenas de México contra el Tren Maya”, *Debates Indígenas*, 1 de abril de 2020. Disponible en: <https://debatesindigenas.org/notas/34-pueblos-contrael-tren-maya.html> [consulta: 10 de noviembre de 2020].

De Alba, José Ignacio, “Granjas de cerdos para alimentar a China invaden península mexicana”, *Inter Press Service Agencia de Noticias*,

1 de diciembre de 2020. Disponible en: <https://www.ipsnoticias.net/2020/11/granjas-cerdos-alimentar-china-invaden-peninsula-mexicana/> [consulta: 05 de diciembre de 2020].

De la Rosa, Alejandro, “China acelera en conquista del mercado ferroviario mexicano”, *El Financiero*, 29 de noviembre de 2020. Disponible en: <https://www.economista.com.mx/empresas/China-acelera-en-conquista-del-mercado-ferroviario-mexicano-20201129-0082.html> [consulta: 12 de noviembre de 2020].

Desinformémonos, “Galardonan con Premio Goldman a Leydy Pech, defensora Maya contra Monsanto y el Tren Maya”, *Desinformemos, periodismo de abajo*, 30 de noviembre de 2020. Disponible en: <https://desinformemonos.org/galardonan-con-premio-goldman-a-leydy-pech-defensora-maya-contra-monsanto-y-el-tren-maya/> [consulta: 30 de noviembre de 2020].

Diálogos por la democracia, UNAM, “El Tren Maya: ¿destrucción ambiental o desarrollo económico?”, *Youtube*, 12 de noviembre de 2020. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=3vh-Q0uCJntg> [consulta: 12 de noviembre de 2020].

Ericson, J., y Maas, R., *La dinámica p poblacional en los ejidos alrededor de la Reserva de la Biosfera de Calakmul*, Pronatura Yucatán, Mérida, 1998.

Fuchs, Gustavo, y Grettel Navas, “El canal de Nicaragua en clave regional”, *Ecología Política*, 4 de julio de 2016. Disponible en: <https://www.ecologiapolitica.info/?p=6009>

Gobierno de México, *Fonatur presenta proyecto de la licitación para material rodante del Tren Maya*, 10 de noviembre de 2020. Disponible en: <https://www.gob.mx/fonatur/prensa/fonatur-presenta-proyecto-de-la-licitacion-para-material-rodante-del-tren-maya>

Gómez, Magdalena, “Tren Maya: para leer los banderazos presidenciales”, *La Jornada*, 9 de junio de 2020. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2020/06/09/opinion/014a1po1> [consulta: 20 de noviembre de 2020].

Harvey, David, “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”, *Socialist Register 2004*, Clacso, Buenos Aires, enero de 2005.

Hale, Charles, “Re-pensando la política indígena en la época del ‘indio permitido’”, ponencia para la conferencia *Construyendo la paz*:

Guatemala desde un enfoque comparado, Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (Minugua), 27-29 de octubre de 2004.

Indignación, “Habitantes de comunidades en la península de Yucatán presentan denuncia ambiental de carácter regional por afectación de granjas industriales porcícolas”, 5 de noviembre de 2020a. Disponible en <http://indignacion.org.mx/habitantes-de-comunidades-en-la-peninsula-de-yucatan-presentan-denuncia-ambiental-de-caracter-regional-por-afectacion-de-granjas-industriales-porcicolas/> [consulta: 8 de noviembre 2020].

_____, “Batalla ganada: se mantienen la suspensión de meggranja porcícola en Homún”, 11 de noviembre de 2020b. Disponible en: <http://indignacion.org.mx/batalla-ganada-se-mantienen-la-suspension-de-meggranja-porcicola-en-homun/> [consulta: 13 de noviembre de 2020].

International Work Group for Indigenous Affairs (IWIGA), *Protocolos autonómicos de consulta y consentimiento en pueblos indígenas*, 24 de octubre de 2020. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=nHma40rjYOW&feature=youtu.be&ab_channel=IWGIAtube&fbclid=IwAR3EJw7n6afChbxGVRQIZEnhNYcNdaJkDbQIYqaWwDI50ufVIiojyUsJx38 [consulta: 10 de noviembre de 2020].

Kuppe, René, “Autonomía de los pueblos indígenas: la perspectiva desde la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas”, en Miguel González, Araceli Burguete y Pablo y Ortiz-T, *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador, Quito, 2010.

López Garrido, Valentina, “Panorama general”, *International Work Group for Indigenous Affairs (IWIGA), Protocolos autonómicos de consulta previa indígena en América Latina*, 2020, p. 26.

Makaran, Gaya, y Pabel López, *Recolonización en Bolivia. Neonacionalismo extractivista y resistencia comunitaria*, CIALC-UNAM/Bajo Tierra Ediciones, México, 2018.

Martínez Cobo, José R., “Conclusiones, propuestas y recomendaciones del estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas”, en *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, vol. 5, 1983.

- Naciones Unidas (NU), Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas sobre su visita a México, Victoria Tauli-Corpuz. A/HRC/39/17/Add.2, 28 junio 2018 (a). Recuperado de: <https://undocs.org/es/A/HRC/39/17/ADD.2>
- _____, Estudio del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Consentimiento libre, previo e informado: un enfoque basado en los derechos humanos, A/HRC/39/62 10 de agosto de 2018 (b). Recuperado de: <https://undocs.org/es/A/HRC/39/62>.
- Núñez, Concepción, “Fonatur comprará 43 trenes para el Tren Maya”, *Real Estate, Market and Lifestyle*, 9 de noviembre de 2020. Disponible en: <https://www.realestatemarket.com.mx/noticias/infraestructura-y-construccion/30884-fonatur-comprara-43-trenes-para-el-tren-maya> [consulta: 13 de noviembre de 2020].
- Organización de las Naciones Unidas (ONU), *Pacto internacional de derechos civiles y políticos*, parte I, artículo I y *Pacto internacional sobre derechos económicos, sociales y culturales*, parte I, artículo 1, 1966.
- _____, “ONU-DH: el proceso de consulta indígena sobre el Tren Maya no ha cumplido con todos los estándares internacionales de derechos humanos en la materia”, Oficina del Alto Comisionado, 19 de diciembre de 2019. Disponible en: https://www.hchr.org.mx/index.php?option=com_k2&view=item&id=1359:onu-dh-el-proceso-de-consulta-indigena-sobre-el-tren-maya-no-ha-cumplido-con-todos-los-estandares-internacionales-de-derechos-humanos-en-la-materia&Itemid=265
- _____, *Carta de relatores DDHH ONU al gobierno de México sobre Tren Maya*, 24 de noviembre de 2020. Disponible en: <https://www.cemda.org.mx/carta-de-relatores-ddhh-onu-al-gobierno-de-mexico-sobre-tren-maya/> [consulta: 24 de noviembre de 2020].
- Organización Internacional del Trabajo (OIT), Convenio 107, Preámbulo, 1957.
- Oropeza, Daliri, “Jueza ratifica suspensión de Tren Maya en Calakmul”, *Pie de Página*, 4 de marzo de 2020. Disponible en: <https://pie-depagina.mx/jueza-otorga-suspension-definitiva-del-tren-maya-pero-solo-en-calakmul/> [consulta: 11 de noviembre de 2020].

- Otero, Adriana, y Robin Canul, *¿Qué les paso a las abejas?*, Ambulantes, México, 2019.
- Ramírez Espinosa, Naayeli, y Jorge Fernández Mendiburu, “La batalla legal contra la soya genéticamente modificada en Hopelchén, Campeche”, *Alegatos*, núm. 104, México, enero-abril de 2020.
- Redacción Aristegui Noticias, “Alfonso Romo: un cacique del agua en el paraíso maya”, *Aristegui Noticias.com, periodismo en libertad*, 2 de marzo de 2020. Disponible en: <https://aristeguinoticias.com/0203/mexico/un-cacique-del-agua-en-el-paraiso-maya/> [consulta: 20 de noviembre de 2020].
- Serbin, Andrés, *Eurasia y América Latina en un mundo multipolar*, Icaria Editorial/Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales, Madrid, 2019.
- Sieder, Rachel, *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave-Macmillan, Londres, 2002.
- Sin Embargo, “Defensor del ambiente, opositor a transgénicos y minería, Toledo fue el secretario incómodo de AMLO”, *sinembargo.mx*, 5 de septiembre de 2020. Disponible en: <https://www.sinembargo.mx/01-09-2020/3852411> [consulta: 28 de noviembre de 2020].
- Svampa, Maristella, *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giros ecoterritoriales y nuevas dependencias*, Calas, México, 2019.
- Toledo Manzur, Víctor, “Nace una nueva demagogia ambiental”, 20 de octubre de 2020. Disponible en: <https://www.facebook.com/victor.toledomanzur/posts/3018613351574024> [consulta: 27 de noviembre de 2020].
- Vázquez Sandoval, Daniel, *Tren Maya, Sembrando Vida y Corredor Transistmico (impactos en valor de uso territorial de las comunidades indígenas y campesina)*, Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (CECCAM), México, 2020.
- XV Conferencia latinoamericana de critica jurídica, *Conferencia magistral sobre el T-MEC. Dr. Witker*, 5 de octubre de 2020. Disponible en: <https://www.facebook.com/232624314833712/videos/333862181203866>
- Zambrano, Carlos Vladimir, *Ejes políticos de la diversidad cultural*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2006.

Entre las cenizas. Resistencias y rasgos anticapitalistas latentes en Bolivia entre 2006 y 2019

Geidy Morfa-Hernández¹

Resumen

Mientras Evo Morales lideró la gestión del MAS se desplegaron diversos mecanismos destinados a incorporar, invisibilizar, acallar y reducir a los sujetos, colectivos y movimientos en resistencia y críticos al gobierno. Estos mecanismos incluyeron formas de intercambio político, como la cooptación, el clientelismo, el vínculo prebendal y patrimonial, y prácticas de violencia y criminalización. Ante la fuerte arremetida estatal que buscaba desarticular los horizontes alternativos trazados durante el ciclo neoliberal anterior se mantuvieron demandas y se articularon nuevas luchas que se enfrentaron a las lógicas excluyentes del capital y funcionaron como límite al avance avasallador de la mercantilización sobre los territorios y la vida. Estos horizontes aparecen como rasgos latentes que emergen desde abajo para resistir a las formas

¹ Doctora en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Profesora de la Universidad de la Comunicación y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Máster en Pensamiento Integracionista Latinoamericano y licenciada en Comunicación Social por la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas. Sus principales temas de investigación son: movimientos sociales y su relación con el Estado, clientelismo, cooptación y prebendalismo, políticas públicas de comunicación y la influencia de los medios de comunicación en los procesos de integración regional. Correo electrónico: geidymorfahernandez@gmail.com

de incorporación y subordinación estatal. En el presente capítulo se analizan formas de resistencia de contenido anticapitalista que surgen frente a la arremetida estatal del populismo progresista, el cual articula formas de intercambio político y discursos criminalizadores.

Introducción

[...] si hurgas en las cenizas vas a encontrar un horizonte de lucha y societal mucho más interesante [...]

CAUTHIN (2018)

Durante la década de 1990 el continente latinoamericano asistió a un renacimiento de movimientos sociales que organizaron su acción a partir de la lucha contra el neoliberalismo en sus múltiples dimensiones.² El giro neoliberal experimentado en el continente estimuló protestas entre los sectores más vulnerables contra la privatización de los servicios públicos y la apertura de la inversión extranjera para la exportación de materias primas nacionales, que beneficiaron a los centros hegemónicos de poder. En Bolivia, durante esta década, se inauguró un nuevo periodo que estuvo marcado por el enfrentamiento a las medidas neoliberales y el llamado al reconocimiento de los pueblos indígenas de las tierras bajas con la Marcha por el Territorio y la Dignidad. Entre 2000 y 2005 este ciclo de protestas alcanzó su punto más álgido con las guerras del Agua y del Gas. En la primera, los sectores populares se organizaron en la Coordinadora del Agua, para movilizarse frente a los intentos de concesionar a una empresa extranjera los derechos sobre ese recurso.

Estos enfrentamientos dan cuenta de la ruptura y el posicionamiento político de los diferentes actores sociales contra la estructura histórica excluyente y la hegemonía neoliberal en Bolivia.

² Múltiples dimensiones —políticas, socioeconómicas, culturales— traspasan la disputa en el plano material trascendiendo al campo simbólico, para impugnar sentidos, visiones del mundo, proyectos de vida, horizontes futuros múltiples, formas de producir la vida y lo común, entre otros aspectos.

Constituyen, además, un momento de visibilización y búsqueda del reconocimiento de los sectores indígenas populares contra cinco siglos de despojo. En diciembre de 2005, Evo Morales Ayma, como representante del Movimiento al Socialismo (MAS), alcanzó la presidencia de Bolivia reuniendo casi 54% de los votos. Evo Morales se declaró representante de los movimientos sociales en Bolivia. Muchos de los actores políticos y organizaciones del ciclo anterior (sindicato agrario) se incorporaron como brazo de apoyo al gobierno a partir del 2005. Otros sujetos constituyeron un foco de resistencia a las políticas desarrollistas del gobierno del MAS, sobre todo a las de carácter rentista-extractivista, concentrando sus demandas en la defensa de la tierra-territorio y el reconocimiento pleno de sus derechos autonómicos como forma de libre determinación y de lograr la rearticulación territorial.

Con la presidencia de Morales, en Bolivia comienza un proceso similar al que se dio en otros países del continente —Venezuela con Hugo Chávez, Ecuador con Rafael Correa, Brasil con Lula da Silva y Dilma Rousseff, Argentina con los Kirchner, Uruguay con Mujica, etc.—, emergiendo el fenómeno que varios autores han llamado “progresismo” (Zibechi y Machado, 2017). Otros autores hablan de una etapa posneoliberal desarrollista, entendida como la mezcla de formas antiguas y nuevas combinadas con el imperialismo extractivo, que otorga un papel protagónico al Estado con una forma más incluyente de desarrollo capitalista (Vettmeier y Petras, 2015). Gudynas define este periodo como neoextractivismo progresista (2015: 1-4), enfatizando la continuidad histórica de las prácticas de expoliación de la naturaleza, sus impactos sociales y ambientales negativos, en el que lo nuevo reside en el papel más activo del Estado en la redistribución del excedente. Este ciclo también puede comprenderse como una nueva etapa del populismo nacionalista. En este sentido, la concepción de un Estado fuerte se relaciona con los intentos de afianzar su papel como intermediario entre el poder económico y las clases populares en la gestión del excedente desde el poder. En el caso de Bolivia, el Estado es histórica y estructuralmente débil. Durante su

gestión, Evo Morales encarnó un gobierno que intentó fortalecer el Estado desde una concepción nacionalista, heredera de la Revolución de 1952. Este gobierno se proyectó como proambiental e indigenista, en ruptura con el neoliberalismo.

A lo largo de la gestión del MAS se desplegaron diversos mecanismos orientados a incorporar, invisibilizar, acallar y reducir a sujetos, colectivos y movimientos en resistencia y críticos del gobierno. Estos mecanismos incluyeron formas de intercambio político —cooptación, clientelismo, vínculo prebendal y patrimonial—, y prácticas de violencia y criminalización. Ante la fuerte arremetida estatal dirigida a desarticular los horizontes alternativos trazados durante el ciclo neoliberal anterior, se mantuvieron demandas y se articularon nuevas luchas, que se enfrentaron a las lógicas excluyentes del capital, poniendo un límite al avance avasallador de la mercantilización sobre los territorios y la vida. En este capítulo se analizan las formas de resistencia de contenido anticapitalista que emergieron para hacer frente a la arremetida estatal durante el gobierno de Evo Morales, quien lideró el MAS entre 2006 y 2019. En este sentido, el eje central del cual partimos se sitúa en la relación conflictiva y contradictoria entre el gobierno, que se declaró como representación unívoca de los movimientos sociales, y la continua búsqueda de articulación y reconstitución del tejido societal³ fracturado, que enlaza formas de resistencia que ponen límites a la penetración estatal y de los poderes transnacionales en sus territorios, la vida y el cuerpo societal.

³ Entendemos lo societal desde la crítica de Luis Tapia (2008) a la teoría clásica del Estado nacional sobre la correspondencia país territorial y sociedad, para dar paso a la comprensión de un territorio no homogéneo, al que se le impone desde arriba una sociedad que domina, invisibiliza y subordina las demás estructuras sociales existentes a su interior. La categoría de lo societal incluye esas diversas sociedades que tienen tiempos históricos diferentes y se articulan desde la política subterránea frente a la sociedad dominante. La historia de Bolivia se constituye a partir de la superposición de una sociedad, producto de la conquista, sobre las demás sociedades originarias subalternas, en situación de desigualdad y dominación colonial, mientras en lo externo es una estructura nacional periférica y subordinada (Tapia, 2008).

En este análisis se parte de lo anticapitalista como proyecto, rasgo u horizonte que desafía la expansión del capital y su principio de maximización constante en determinados lugares de la geografía socioterritorial, donde se buscan otras formas de reproducir la vida y de producir política y sociedad. En las luchas presentes en Bolivia se rastrean los rasgos latentes que permiten pensar en futuros horizontes emancipatorios. La investigación se desarrolla a partir del paradigma cualitativo y de la teoría fundamentada (Vasilachis, 2006). Las técnicas de investigación —observación no participante y entrevistas en profundidad—⁴ que sustentan el artículo fueron aplicadas en Bolivia durante el periodo de agosto a noviembre de 2018 y 2019. Además, se realizó una revisión bibliográfica-documental que incorporó literatura emergente. Este artículo constituye un esfuerzo por dar voz a las resistencias que se despliegan en Bolivia desde múltiples lugares plurales; además, es un intento por visibilizar sus esperanzas, proyectos y búsquedas de otros futuros posibles.

Los análisis sobre las demandas del movimiento societal indígena de contenido contrahegemónico y anticapitalista, práctica concreta y horizonte de sentido y futuro, refieren a luchas en defensa de la tierra-territorio, luchas por la autodeterminación y la autonomía, que despliegan formas políticas creativas e históricas, a luchas de las mujeres vinculadas a la recuperación y defensa del cuerpo (biológico y social), a la política en clave femenina y la demanda de vida digna, así como a la lucha multidimensional contra las formas discriminatorias que transversalizan los procesos de lucha y resistencia indígena plural en sociedades excluyentes ante el avance de las formas de acumulación por desposesión.

⁴ Se aplicaron 28 entrevistas en profundidad de una hora y media a dos horas de duración. Dichas entrevistas tuvieron como objetivo: determinar los horizontes de construcción antisistémica en los movimientos indígenas frente a la discriminación ejercida desde el Estado-nación durante el periodo neoliberal y progresista. La observación no participante se utilizó a lo largo de todo el proceso de investigación como técnica para triangular la información. La observación se aplicó a reuniones, asambleas, presentaciones de libros, seminarios, conversatorios y eventos de diferentes tipos a los que se asistió en Bolivia.

Desde dónde pensar lo anticapitalista.

Reflexiones teóricas

Los movimientos sociales con potencial anticapitalista y contrahegemónico han surgido como expresión de demanda y protesta en un contexto de profunda “crisis de representación” y legitimidad de la democracia liberal en la segunda mitad del siglo xx. La crisis no sólo evidenció las limitaciones del sistema político y sus instituciones fundamentales, sino también las acotadas posibilidades de transformación social de los movimientos de la izquierda tradicional desde el poder. Lo anterior llevó a no pocos sujetos políticos a cuestionarse la validez de la toma del poder a través de la maquinaria del Estado y si ésta implicaba un verdadero potencial transformador. A través del tiempo, muchos movimientos que surgieron con formas o rasgos anticapitalistas fueron cooptados y sus demandas se incorporaron a la lógica liberal burguesa desde formas y visiones progresistas, despojadas de su potencial emancipador. Lo anterior vuelve significativo entender las relaciones dialécticas entre la búsqueda de horizontes anticapitalistas y las formas penetración, fortalecimiento y arremetida estatal, para comprender cómo muchos movimientos pueden desestructurarse tras ciclos de ascenso de demandas que desafían las lógicas capitalistas y buscan la construcción de horizontes otros.⁵ Rastrear lo anticapitalista implica vislumbrarlo en sus formas latentes y dispersas.

A partir de la década de 1970, en los movimientos sociales emerge una tendencia contrahegemónica que incorpora sujetos y sus demandas obviadas por las luchas tradicionales del sindicalismo y la clase obrera. Estos movimientos recuperan el itinerario reivindicativo de las otredades, reclamando la validez y pertinencia de sus demandas y su derecho a ser reconocidos como actores sociales y políticos clave en el proceso de construcción colectiva de un mundo más inclusivo. Desde ahí son varios los

⁵ Lo otro se refiere a horizontes más allá de lo existente, del sistema capitalista, que poseen carácter contrahegemónico.

autores que analizan, en movimientos concretos,⁶ la capacidad de los sujetos políticos para detener, limitar y en ocasiones poner en crisis el avance del capital, en lo que han nombrado resistencia anticapitalista. La década de 1960 marca la progresiva decepción de diferentes sujetos respecto a la efectividad de la toma del poder encarnado en una estructura burocrática del Estado capitalista. Según Wallerstein (2003), después de 1968 los sujetos sociales desplazados y oprimidos comenzaron a buscar vías para lograr una nueva y profunda transformación, cuestionándose ¿cómo puede lograrse un cambio hacia un mundo mejor y más democrático e igualitario, más allá de los vicios del capitalismo?

Tras las manifestaciones contra las medidas neoliberales ocurridas en Seattle,⁷ estos movimientos se incrementaron, recuperando repertorios reivindicativos de las minorías marginadas e invisibilizadas desde una perspectiva contrahegemónica. América Latina cobró protagonismo en estas luchas por el reconocimiento sustantivo y el logro de mayores cuotas de democracia y participación política. Juliana Flórez (2009) llama a mirar a los movimientos sociales latinoamericanos desnudándolos de las preconcepciones eurocéntricas, pues sólo así es posible detectar un horizonte que apunta a la superación del capitalismo global. Boaventura de Sousa (2020) plantea que en las comunidades indígenas de la región se ensayan formas de demodiversidad, en las que la lucha anticapitalista está adquiriendo una dimensión cultural densa, que comprende el capitalismo como obstáculo para el desarrollo de una vida plena. En las diversas formas de acción colectiva se identifican muchos cambios, puesto que no se da un tipo puro de demanda, sino que se visibilizan reivindicaciones

⁶ Este término proviene de autores que, desde la tradición crítica, han documentado las resistencias anticapitalistas históricas, entre ellos, Cornelius Castoriadis, E. P. Thompson, Eric Hobsbawm, Walter Benjamin, Silvia Rivera, Gayatri Spivak, Hugo Zemelman, Subcomandante Marcos.

⁷ Se hace referencia a las manifestaciones contra la Cumbre Mundial de Comercio en la ciudad de Seattle en 1999, en lo que posteriormente se llamó movimiento antiglobalización. Si bien estas movilizaciones visibilizaron los primeros enfrentamientos contra un modelo depredador del sistema, fue en Latinoamérica que, desde el campo popular, se dio el enfrentamiento más profundo al modelo neoliberal.

étnicas imbricadas con protestas campesinas, urbanas, relativas al género o que hacen un llamado al respeto democrático. A pesar de la gran diversidad y los múltiples cambios que se han dado en los movimientos latinoamericanos desde la década de 1990, la variable constante en muchos de ellos es el cuestionamiento de la lógica de dominación y de la lógica capitalista de acumulación por desposesión (Harvey, 2005).

Más allá de una clasificación que no hace más que oscurecer el análisis de la realidad social, es importante comprender que el eje de lo anticapitalista se encuentra en la búsqueda constante de movimientos sociales que emergen siendo críticos de movimientos clásicos anteriores y que buscan construir un mundo más allá de la lógica del sistema-mundo capitalista, limitar el avance indetenible del capital o defender cuotas de poder y demandas que permiten pensar en otras formas de producir y reproducir la vida. Éste no es un objetivo en sí mismo, sino que se convierte en una práctica cotidiana y concreta que define y constituye la base de las luchas y resistencias societales, por ejemplo, las comunitarias. Este tipo de prácticas supone un desafío y un límite a la lógica mercantilista de la vida y a la expansión del capital para la maximización constante de la ganancia. Desde ahí es que se comprenden los movimientos socioterritoriales y de mujeres en Latinoamérica. Raúl Zibechi (2017), quien ha documentado ampliamente la resistencia en Latinoamérica, muestra la existencia de sujetos colectivos que ejercen modos de vida alternativos al capitalismo, oponiéndose a los monocultivos, los modelos extractivistas y, en general, a las visiones de acumulación constante y el crecimiento económico cuantificable. Estos movimientos con fuerte energía anticapitalista no sólo no quieren tomar el Estado desbordando los marcos del Estado-nación, sino que se mantienen alerta ante la posibilidad de reproducir modelos estatales.

Lo que concebimos como anticapitalista es la búsqueda de horizontes de vida y el ejercicio de prácticas colectivas alternativas, contrahegemónicas, más allá y al margen del capitalismo. Esto implica pensar, proyectar e imaginar luchas por la construcción

de un mundo que supere el sistema capitalista. A veces aparece más claro como horizonte, dimensión, objetivo y demanda de las luchas; en otros periodos históricos sólo puede vislumbrarse en rasgos latentes, prácticas cotidianas y elementos dispersos de la protesta y la resistencia social. Zibechi (2011) utiliza la imagen del topo para referirse a estas resistencias; en ocasiones las nombra como insurrecciones silenciosas, dando a entender el largo camino subterráneo fundante recorrido por las rebeldías y resistencias, muchas veces cotidianas, hasta que estallan en los momentos visibles de las protestas. Al mismo tiempo, este autor habla de revoluciones de gente común, retomando el protagonismo de espacios creados desde abajo y organizados horizontalmente (Zibechi, 2017) por los sujetos cotidianos.

Los zapatistas se refieren a estas construcciones subterráneas, que permiten pensar otros/muchos mundos posibles desde el ejercicio de “otra” política en el aquí y ahora conectados al pasado histórico y pensando el futuro. En su fase neoliberal, el capitalismo ha llevado a los sujetos a pensar en otras formas de hacer política, encaminadas a imaginar otros tipos de sociedades y, con ello, otros modos de lo político, que desafíen lo instituido. Bolívar Echeverría (1998) se refiere a esto como política impura, desautorizada, clandestina, que se desarrolla de forma periférica a la política estatal, como una actividad espontánea y autónoma; que en determinadas condiciones obliga a la política estatuida formalmente a negociar con ella. La “política salvaje” que se expande desde redes subterráneas (Tapia, 2008) y lo político que emerge desde otros lugares y matrices como desafío a la política.⁸ Lo que se disputa es la capacidad de monopolización de los asuntos públicos por el Estado, lo que incluye desde los recursos naturales

⁸ Varios autores plantean que la política es la forma legitimada en el estado, mientras lo político se produce desde otros lugares que superan, cuestionan y proponen otros modelos de pensar el Estado, la sociedad y la producción de la vida. Lo político se produce también en las formas societales negadas e invisibilizadas por la sociedad hegemónica, no es propiedad exclusiva de la estructura estatal, con formas de democracia asamblearia y participativa, desde los usos y costumbres indígenas, desde la toma de decisiones compartida de los colectivos de mujeres, etc.

hasta la reproducción de la vida misma, que se piensan desde otras matrices no hegemónicas.

La experiencia progresista se encargó de mostrar los límites del nacionalismo y la imposibilidad de producir cambios radicales por la vía del poder estatal, frente a formas más creativas y plurales propuestas por agrupaciones colectivas. Lo anticapitalista, entonces, tiene que defenderse desde su potencialidad contrahegemónica, entendida como la capacidad de las clases y sectores subalternos para construir una visión alternativa desde la infra-política, que permita disputar los horizontes de producción social y política legitimados por la hegemonía de la clase dominante en el poder (Scott, 2000). Con base en lo anterior, Saltos (2013) enfatiza la necesidad de que las luchas combinen el elemento anti-imperialista y antineoliberal con un proyecto anticapitalista que ataque los fundamentos mismos del sistema.

Los horizontes de lucha pasan por las estrategias cotidianas de resistencias políticas que se articulan históricamente y permiten organizar proyectos políticos desde otras matrices socioculturales, para pensar modos de vida futuros, plurales, en común. Se trata de otras formas de resistir y enfrentarse desde la práctica cotidiana, preservando formas de libertad colectiva que recrean lazos sociales y que en el caso indígena producen comunidad desde otros patrones de consumo, economía y soberanía, no capitalistas (Tapia, 2008). En los territorios zapatistas es común escuchar la frase “Ya se mira el horizonte...”, como esa forma de contemplar/actuar el camino recorrido teniendo en cuenta a los otros, preguntando por los pasos ya dados para aprender de ellos.

Es necesario comprender que los horizontes de construcción anticapitalista se analizan en su historicidad, vinculados a un contexto; en ocasiones, se encuentran más definidos, alcanzan mayor concreción en proyectos políticos determinados; en otros momentos pueden aparecer desarticulados o mostrarse como simples rasgos latentes o en potencia, que podrían emerger en otros ciclos de movilización. Raquel Gutiérrez (2017) nombra a esos rasgos y aspiraciones, que funcionan a manera de impulso,

como horizonte interior; esto tiene que ver con el horizonte de deseo planteado por Marc Bloch, y refiere a las utopías, aspiraciones, anhelos que guían la lucha colectiva y la estimulan. El horizonte de deseo abarca un conjunto de elementos a veces contradictorios entre lo urgente y lo necesario, entre lo que se dice y se hace, entre las metas y lo posible socialmente, los alcances inmediatos. Este horizonte interior funciona para empujar las fronteras de lo posible, para estimular la creatividad; son las imágenes de la revolución a las que se refirió Sorel (Rajchenberg, 2001). El dilema principal de todas estas luchas ha sido ¿cómo actuar como movimientos anticapitalistas frente a las instituciones del sistema en el cual han surgido?, ¿se puede defender la autonomía desde la cancha del Estado?, ¿cómo preservar la autonomía y su potencial reivindicativo ante los límites económico-políticos que supone actuar en disputa con el Estado?

En este aspecto es importante considerar las presiones a la estatalidad para lograr mayores cuotas de democracia, la organización desde lo local-comunitario, generando nuevos espacios de participación, otras formas políticas irreverentes, economías alternativas al capital, como también redes nacionales, regionales y globales que permitan una articulación mayor, apoyos y solidaridades entre resistencias. En este capítulo se rastrean los rasgos presentes en las demandas, las formas de organización y las prácticas concretas de los movimientos sociales bolivianos incompatibles con las lógicas capitalistas de producir y reproducir la vida; por lo que, su resolución definitiva demanda la construcción de otros sistemas-mundo.

Desde la teoría se ha pensado lo anticapitalista como vinculado a la construcción de otros mundos posibles frente a la política estatal y la enajenación y exclusión propias del sistema capitalista, en los que prevalezcan valores como la igualdad, la horizontalidad y la creatividad. Esta categoría comprende al capitalismo como un obstáculo para el desarrollo de una vida plena. Por ello se rastrean diferentes demandas, resistencias, protestas, prácticas colectivas cotidianas, manifestaciones y luchas vinculadas a la

creación de condiciones de posibilidad que permitan pensar más allá del mismo y trazar horizontes que impulsen a ello. Lo que es claro es su contenido anticapitalista como límite a la expansión del capital en los territorios que aún resisten su penetración.

Desde esta investigación se comprende lo anticapitalista como la búsqueda de horizontes de vida y construcción colectiva alternativos, contrahegemónicos, más allá del capitalismo. Ello implica imaginar y proyectar luchas por la construcción de un mundo más allá del sistema capitalista. Como mencionamos, lo anticapitalista no siempre está visible, posee momentos de expansión en los que se presenta como un horizonte más definido; sin embargo, tienen lugar ciclos de contracción, en que los horizontes no se muestran explícitamente sino como rasgos latentes, recuperación de la memoria larga. Lo anticapitalista, para nosotros, no siempre está presente en todos los movimientos sociales, sino que otorga carácter y contenido a las reivindicaciones. La lucha histórica de larga duración de los pueblos indígenas contiene demandas particulares de cada grupo, demandas coyunturales y algunas más universales o de memoria larga. Estas últimas son las que interesan como objetivo de esta investigación, desde ahí es que se proyectan horizontes más allá del Estado-nación y del sistema capitalista.

Los múltiples puntos de fuga. Las utopías en resistencia frente al Estado-capital

Durante el gobierno de Evo Morales (2006-2019), la postura del MAS apuntó a fortalecer al Estado, limitando la capacidad creativa de participación y control societal, al tiempo que apostó a la industrialización para alcanzar la soberanía nacional en materia económica. Esto implicó abortar alternativas ecológicas y sostenibles.⁹ De un Estado acorralado y un poder real y colectivo en

⁹ Desde 2007, el vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, declaraba las intenciones del gobierno y señalaba la importancia de fortalecer el Estado y viabilizar la inversión privada boliviana y extranjera —“No hay que dar señales negativas a la inversión extranjera”—, así como de ampliar la frontera extractiva como prioridad

las calles, se pasó a apostar por la liberación de las estructuras del Estado del control social y la ampliación de la inversión extranjera, la transnacionalización de la economía y la dependencia del extractivismo. Este periodo se caracterizó por un gobierno con una retórica indigenista, representado por un proyecto indígena aymara con un fuerte vínculo sindical que no desplazó los poderes fácticos a los que representaba y fortaleció al Estado boliviano histórico,¹⁰ limitándose a ocupar esta estructura. Al mismo tiempo, abrió espacio a algunos sectores del sindicalismo agrario, fundamentalmente cocalero, no a todo lo aymara-quechua.

El constreñimiento de la potencia popular e indígena al mecanismo de la democracia representativa liberal permitió el ascenso al poder del MAS-IPSP. En este proceso las transformaciones se convirtieron en reformas, perdiéndose la conducción política desde abajo y permaneciendo la arquitectura del poder heredada,

(García, citado en Alcócer, 2020). En reiteradas ocasiones sus discursos hicieron mención a la dupla gobierno-empresarios como aliados. Incluso, en la prensa boliviana se hizo frecuente la publicación de fotos en las que aparecían los empresarios y principales actores del agronegocio cruceño junto a Evo Morales. Para constatar los vínculos entre el MAS y el agronegocio pueden consultarse los materiales de prensa producidos a partir de la Cumbre Sembrando Bolivia, llevada a cabo en Santa Cruz en 2015; también, la conferencia “Implementación de cultivos transgénicos o genéticamente modificados como alternativa de mejoramiento a la producción”, en la que los directivos del MAS se encontraron con la Cámara Agropecuaria del Oriente (CAO), la Asociación Nacional de Productores de Oleaginosas y Trigo (ANAPO) y el Instituto Boliviano de Comercio Exterior (IBCE). Son varios los materiales producidos a lo largo de 14 años de gobierno del MAS que atestiguan su cercanía con los sectores de la agroempresa. Pueden consultarse las fotos y análisis presentes en: Fundación Tierra (2017); Avispa (2018); Brújula Digital (2019); Morales (2019). También pueden verse fotos de Evo Morales junto a los ganaderos en el encuentro que autoriza las quemas controladas, tras la aprobación del decreto 3973 (ANF, 2019). En febrero de 2019 los medios se hicieron eco de la reunión de Morales con los empresarios de la Media Luna, en la que se analizaron dos temas claves: la extensión de la frontera agrícola y el uso de aditivos biotecnológicos, o sea, la aprobación de la soya transgénica HB4 (Ortiz, 2019). Además de sus intenciones de “dinamizar la economía” mediante pactos con los representantes de la agroindustria en Santa Cruz, el gobierno incentivó la inversión extranjera china y brasileña, como polos imperiales hacia los que giró la dependencia del país andino.

¹⁰ Para ahondar sobre la persistente intención de fortalecer el Estado como regulador de la expansión industrial y agente de captación del excedente, pueden consultarse las declaraciones de Álvaro García (2006, 2009).

que atrapó al gobierno en sus propias lógicas (Prada, 2008). La apuesta por un cambio profundo desde otros lugares tropezó con la falacia de los límites impuestos por el Estado liberal capitalista. La gestión de Morales estuvo matizada por un discurso y una praxis contradictoria, vinculada a pactos con los sectores del agronegocio y las transnacionales extractivas, la ampliación de los intercambios políticos, la criminalización y la violencia hacia la acción colectiva de movimientos que se mantuvieron en resistencia, la planificación de megaproyectos y la avanzada de la frontera agrícola por sobre las TCO con un discurso indigenista hacia el interior y de defensa de la Madre Tierra a nivel internacional.

Se trata de un periodo de repliegue de la fuerza colectiva desde abajo organizada como bloque. En los hechos se visibilizan múltiples resistencias desde diferentes frentes, que se expresan como disputas contra el Estado y el avance del capital sobre los territorios indígenas. Comprendemos estos ejes de lucha y estos sujetos colectivos, que aún hoy suponen límites a esta avanzada, como rasgos latentes, subterráneos (Tapia, 2008) de esa política nómada y salvaje. Estos rasgos pueden configurarse a futuro como proyectos políticos de desafío sistémico a partir de la articulación, la radicalización y profundización de sus demandas.

Entre las resistencias que emergieron con un contenido de lucha emancipatorio y como desafíos a la propia estructuración capitalista se encuentran:¹¹ las resistencias y luchas en defensa de la tierra-territorio y contra megaproyectos (TIPNIS, Takovo Mora, Rositas, Bala-Chepete, Tariquía, resistencia a la expansión de la frontera agrícola y la quema en la Chiquitanía, etc.).¹² También,

¹¹ Estas demandas se identificaron durante el trabajo de campo desarrollado en Bolivia en 2018 y 2019 como parte del proceso de aplicación de las técnicas de investigación y de recolección de datos.

¹² Resistencias identificadas en las siguientes entrevistas y archivos de audio de conferencias y encuentros colectivos producto del trabajo de campo: Andrea Baudoin (La Paz, 2018); Fátima Monasterios (La Paz, 2018); Huáscar Salazar (La Paz, 2018). Archivos de audio de encuentros, conversatorios y debates: *Trama y drama*. (V Aniversario de Chaparina, UMSA, La Paz, 2018); Fundación Tierra, *Conferencia Madre Tierra la agenda abandonada* (La Paz, 2018).

luchas urbanas ecologistas (Marxa Chávez, 2019); luchas contra la estructura discriminatoria, que se expresan en la disputa política de espacios de participación y reconstitución social frente a las formas de colonialismo interno (organizaciones políticas de base, asamblearias, orgánicas, a nivel comunitario) (Copa, 2018); imaginarios desplegados en procesos autonómicos que, aunque fueron capturados en su potencialidad, se articularon y pensaron desde formas de comunalidad y horizontalidad (Farah, 2019); y el protagonismo femenino (organizaciones feministas o de mujeres y liderazgos políticos femeninos) o, como plantea Raquel Gutiérrez (2015), la política en clave femenina, que en muchos territorios resisten las estrategias desarticuladoras gubernamentales (Aliaga, 2019).

Los elementos clave para pensar las luchas en clave anticapitalista están relacionados con su relocalización en otros lugares y espacios no cooptados ni incorporados a las lógicas del sistema-mundo, lugares más allá de la estructura del Estado nacional. Esto significa que las resistencias se desarrollan desde abajo, en las comunidades, para preservar los núcleos básicos de vida, sin necesariamente aludir a formas localistas. Para Patricia Chávez (2018), los puntos de fuga del horizonte desarrollista y colonial pueden identificarse en las propuestas de espacios de autonomía, en la defensa de los bienes comunes, incluyendo el conocimiento como bien común, y en las luchas ecológicas, así como en “nuestro horizonte feminista” vinculado a la búsqueda de la recomunalización; lo “feminista no puede pensarse al margen de la comunidad, de lo clasista”.

Desde Bolivia se plantean diversos puntos de fuga complementarios, puede que cotidianos, formas de hacer y resistir la expansión del capital, explosiones conectadas unas con otras, incluso a nivel regional e internacional. Ello es síntoma de horizontes latentes desde la micropolítica, gestionados comunitariamente mediante asambleas, la participación real y el consenso.

Las resistencias indígenas frente a los megaproyectos

Un desplazamiento clave de los lugares de lucha está relacionado con los intereses del capital, que cada vez incorpora más áreas exteriores, así como con las necesidades rentistas del Estado para mantener su papel de mediador a nivel político. Este desplazamiento se da hacia la Amazonía y sus territorios, por lo que en mayor medida las resistencias provienen de allí. “El altiplano quedó un poco, pues, en un segundo plano, [dado] que son las bases del MAS y, bueno, están sus dirigencias masculinizadas supercooptadas y prebendalizadas, pero el eje se vuelve hacia la Amazonía, por todos los conflictos que se empiezan a dar allí” (Marxa Chávez, 2019).

Un rasgo latente de los horizontes emancipatorios indígenas que recupera la memoria larga y explica la fuerza con que avanzan las políticas de despojo en los territorios es la resistencia de las comunidades indígenas, fundamentalmente de tierras bajas, contra los megaproyectos articulados desde el desarrollismo nacionalista extractivo de cuño indigenista. La resistencia a los megaproyectos permite comprender las tensiones al interior del Estado boliviano, las rupturas con la retórica del plurinacionalismo, el Vivir Bien y el desarrollo sostenible y los vínculos del MAS —élites económicas— con el capitalismo y los poderes transnacionales. El Estado plural concebido por estos movimientos sociales desde las luchas por la autonomía difiere de la comunidad imaginada organizada por un Estado fuerte y hegemónico, que constituye el centro del proyecto del MAS y las llamadas organizaciones “trillizas”.¹³

¹³ Se llamó organizaciones trillizas a las tres organizaciones del sindicalismo agrario que constituyen la base social y política de apoyo al MAS: la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), las Bartolinas-CNMCIQB-BS (Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia-Bartolina Sisa) y los Interculturales (Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia: CSCIB), anteriores al gobierno de Morales, a las que se llamó colonizadores. Se trata de una etnicidad creada desde el Estado en 1952 a partir del estímulo a la colonización de tierras “baldías” del Oriente boliviano; durante el gobierno del MAS se ha intentado reivindicarlas con un significativo vacío mesetizado, como es la noción de interculturalidad, para negar la carga negativa de la

La defensa de los territorios emerge como un rasgo latente en tanto fuerza opuesta y limitante de la expansión del capital. Desde la cosmología cristiana que influyó profundamente en los pueblos indígenas de tierras bajas, Marquesa Teco, dirigente de la Subcentral de Mujeres del TIPNIS, explica el significado de la resistencia por el territorio:

No hay ese SERMAP allá, sino él impulsa a cazar los animales, impulsa a destruir; ahorita han hecho un plan de manejo por tres comunidades, si el TIPNIS no es por tres comunidades sino por 64, y ya están cazando los lagartos, están dejando ahí en las playas y llueve se lo trae en el mismo río, nuestro río que tomamos, que bebemos de todas las comunidades. [...] Como no ven ustedes por causa del agua, ya no hay agua, es para que ustedes vean, hermanos, la naturaleza no se puede destruir. [...] que no haiga esos transgénicos, los petroleros, los cocaleros, porque eso no nos lleva bien. [Tenemos que] seguir adelante en la firmeza, en la protección de nuestro TIPNIS, en nuestra agua dulce, se nuestros animales que hoy en día los están destrozando [sic] (Teco, 2018).

Para los indígenas habitantes del TIPNIS, éste significa una forma de vida que, de perderla, los llevaría a una situación extremadamente sensible en el mercado laboral, en el que muchos ya desempeñan trabajos de peonaje vinculados con la producción de coca.

Por eso le estaba planteando la economía comunitaria, la empresa comunitaria, si trabajara [una transnacional] lo único sería por el recurso del mercado, tener eso. [...] Un joven necesita trabajar porque no hay ayuda, [...] si tuviéramos economía comunitaria con empresas gestionadas por todos, [...] estaría trabajando en el mismo lugar (Huanca, 2019).

De ahí que una de las vías de defensa del territorio y las comunidades con sus formas propias de reproducción de la vida pasa por la demanda de autonomía que contiene autogobierno, autogestión, economía comunitaria, justicia comunitaria, etc. Los discursos sobre la defensa del territorio se sostienen, además, en

la denuncia de las consecuencias ambientales provocadas por la expansión de empresas extractivas y la concientización del lugar de los indígenas en los procesos mercantiles. “No nos van a poder exterminar, la lucha que comienza va a ser la lucha más reforzada” (Huanca, 2019).

Una parte importante de las resistencias se basan en denunciar la actitud del gobierno y las consecuencias del extractivismo (Huanca, 2019). Sin embargo, cuando brotan resistencias se encuentran endebles, con sus liderazgos desarticulados, por lo que la aparición de proyectos políticos propios con horizontes definidos sólo puede encontrarse en sus formas latentes. “Hay cosas que están dormidas, como dicen mucho los aymaras, que están descansando, como ese gran horizonte que hubo alguna vez. [...] Pero ahora eso está como durmiendo, sobre todo porque se ha apelado a un proceso de intimidación y de fractura interna de las comunidades” (Marxa Chávez, 2018).

La defensa del territorio que abarca una memoria larga puede llevar a establecer proyectos de más largo aliento, pero, debido a la fuerte arremetida estatal, puede quedarse en sólo una explosión de lucha fugaz. Estos procesos no están exentos de contradicciones; sin embargo, en sus momentos de explosión constituyen protestas que detienen y limitan el avance de las formas depredadoras del capital; de ahí la idea de rasgos latentes, que se configuran como horizontes de posibilidad para la construcción de otros futuros.

Junto a la defensa territorial como objeto de disputa de oligarquías-Estado y movimientos societales indígenas se encuentra la demanda vinculada a la defensa de núcleos que practican formas autonómicas *de facto*: la autonomía de base territorial, pensada como forma de autogestión y autogobiernos propios. Se trata de demandas históricas vinculadas entre sí, que parten del despojo histórico y la exclusión de que han sido víctimas las comunidades indígenas. En la actualidad la demanda de autonomía es articulada principalmente por pueblos indígenas de tierras bajas que buscan la reterritorialización y la reconstrucción de las naciones

históricas. En tierras altas también hay algunos movimientos que buscan lograrla, por ejemplo, la Nación Qhara Qhara, que protagonizó una marcha a inicios de 2019 para exigir su derecho a la autonomía.

Búsqueda de reterritorialización y luchas en defensa de la autonomía de facto

El objetivo de la lucha por las autonomías es lograr que el Estado reconozca el derecho de las comunidades indígenas al autogobierno, a la autogestión de los recursos y sobre su territorio. Ello implica, también, la reconstitución de los espacios socioterritoriales ancestrales; de ahí la importancia de las demandas por el derecho a reproducir la vida comunitaria según los usos y costumbres y la justicia indígena.

[...] uno de los principales objetivos, horizontes, del movimiento indígena, [...] uno de los principales pilares de la propuesta de autonomía indígena que principalmente es liderada por los pueblos indígenas de tierras bajas en el debate constituyente era la descolonización territorial del Estado, era un poco redibujar el mapa de la administración política o administrativa en clave plurinacional, en clave indígena (Monasterios, 2018).

Este tópico ha sido materia de disputa entre comunidades y gobierno desde la CPE hasta la actualidad. Las luchas por la descentralización del poder y el reconocimiento de las múltiples unidades sociales desde las que irradia la política y se horadan las formas de dominación ancladas a las estructuras estatales puede interpretarse a partir de las resistencias comunitarias. Para muchas comunidades en resistencia la autonomía significa un hacer y construir desde lo propio. “Nosotros soñamos pues con ese como caminar nosotros a los pueblos indígenas” (Huanca, 2019). Este caminar desde y para los pueblos indígenas implica una forma alternativa no sólo desde el autogobierno, la economía y la justicia comunitaria, sino desde los modos propios que abarcan la vida en sentido amplio, concretados en una multiplicidad de aspectos, como el enfrentamiento a las enfermedades

desde la prevención, la alimentación y la recuperación de las semillas ancestrales (Huanca, 2019). Lo comunitario supone el potenciamiento de las estructuras y los ámbitos de vigencia de la economía comunitaria, sin negar las contradicciones producto de lo comunitario colonizado, su descuartizamiento y mutilación durante 500 años.

Para los guaraníes de tierras bajas, la autonomía proyectada desde el Estado constituía en un primer momento la oportunidad de impulsar el reconocimiento de su territorio y dar pasos en el sentido de reagrupar la Gran Nación Guaraní. Desde esa concepción, en 2006, la APG realizó una propuesta a la Asamblea Constituyente, que abordaba los principios fundamentales de la concepción guaraní de autonomía y los valores que los guían.¹⁴ Para las comunidades guaraníes, la autonomía es un tránsito hacia el reencuentro con el mundo propio,¹⁵ que trasciende la demanda de autogobierno y se proyecta hacia la (re)construcción de modelos societales alternativos desde su propio sistema axiológico.

La rearticulación territorial y la lucha por el reconocimiento suponen el derecho a desarrollar formas de vida y economías alternativas. “La reconstitución significa también recuperar nuestra propia economía, la economía de la reciprocidad, solidaridad, pero al final se dice la economía de la felicidad” (Cuella, citado en Makaran y López, 2019: 296). En las tierras bajas, los ideales que impulsan las demandas de autonomía, permeados por siglos de luchas históricas en defensa de los derechos de las comunidades

¹⁴ “La autonomía indígena es un paso en el camino a la autodeterminación de nuestros pueblos, objetivo final de nuestros planteamientos de reconstitución de nuestras naciones. [...] es la condición y el principio de libertad de nuestro pueblo que impregna el ser individual y social como categoría fundamental de antidominación y autodeterminación. [...] Enmarcado en la búsqueda incesante de la construcción de una sociedad perfecta (tierra sin mal) o de la vida plena (*Teko kavi*) bajo formas propias de representación, administración y propiedad de nuestro territorio extenso” (APG, 2006, p. 9).

¹⁵ La investigación de Pabel López y Gaya Makaran da cuenta de este vínculo entre las concepciones de autonomía y el camino hacia una vida plena y libre, articulado a través de la concepción mítica del *Ivy maraei* (Makaran y López, 2019: 279-319).

dominadas y excluidas, se piensan en términos de lucha por la libertad, la felicidad, la unidad de los pueblos, la autogestión y el autogobierno. Se dan reflexiones sobre las contradicciones que entraña el proceso autonómico y los intereses encontrados de sujetos que demandan autonomía para aprovechar los beneficios del extractivismo y sujetos y comunidades que mantienen activos los referentes vinculados al ideal guaraní.

En las tierras altas, a inicios de febrero de 2019, la nación Qhara Qhara¹⁶ realizó una marcha desde Chuquisaca hacia La Paz para reunirse con Evo Morales. Los comunarios “manejan tres aspectos que son irrenunciables: que es una autonomía, el derecho a la igualdad jerárquica para su justicia y el tema de los territorios ancestrales”. Esta marcha se deslindó de los apoyos de ONG y de partidos políticos y medios de comunicación. Su lucha central por la autonomía frente al Estado demandaba la reconstitución y el respeto de sus derechos territoriales. “La idea de reconstituir territorios y a la vez restituir esta autoridad como servicio todavía es potente y creo que hay varias experiencias que te demuestran que hay principios de autodeterminación y sí hay logros, aunque sean pequeñitos” (Bautista, 2019). Éste es uno de los imaginarios que sostiene las luchas por la autonomía plena; en

¹⁶ Pertenece a la *marka* Quila Quila, en el municipio de Sucre. La Nación Qhara Qhara comienza su lucha en la época neoliberal, cuando el Estado concesiona los yacimientos de piedra caliza de su territorio a la empresa nacional de cemento, Fancesa. Frente a ello, la *marka* comienza los trámites de titulación de sus tierras. El saneamiento de éstas no pudo llevarse a cabo porque el municipio de Sucre anuló su personalidad jurídica, a pesar de que el Registro de Identidad de Pueblo Indígena certifica su ancestralidad anterior a la colonia. En 2013, el INRA rechazó la solicitud de saneamiento y después de tres años de litigio en los tribunales, concedió las propiedades a terceros. En 2018 se obtuvieron títulos del INRA sin pertenecer a las comunidades y fueron agredidos para sacarlos de sus territorios sin que las autoridades municipales los protejan. En febrero de 2019 comienzan una marcha hacia La Paz, intentando dialogar con el gobierno, el cual los descalifica, afirmando que es “pagada” y discriminándolo. “El presidente incluso quería prohibirles usar el celular y ellos cuentan que les han servido comida, comida en plato de plástico, y al presidente le han traído un pescado y ellos lo han tomado como una ofensa, entonces ninguno ha tocado la comida, como una política que sí muestra orgullo” (entrevista con Ruth Bautista, La Paz, 2019).

algunas comunidades ésta es ejercida *de facto* y en estos momentos se encuentra asediada desde diferentes flancos.

Los imaginarios y proyectos políticos articulados en las luchas por la autonomía y la autodeterminación apuntan a visiones más horizontales y plurales de organizarse, participar y decidir en comunidad. A pesar del reconocimiento de la autonomía, la praxis política se orienta a incorporar las prácticas autonómicas a las lógicas de subordinación estatal, lo que significa desestructurar las comunidades y su *status quo* como núcleo primario del territorio. El autogobierno constituye un desafío a la política hegemónica, que demanda nuevas formas de distribución del poder. Las formas prácticas de autogobierno que se dan a partir de la rotación de cargos, el control comunitario, la toma de decisiones mediante asambleas, la participación ampliada y la concepción de la palabra libre, se encuentran en constante asedio. Estas formas de práctica política que desafían las estructuras de la democracia representativa actualmente sobreviven y se mantienen a nivel micro.

Luchas de los colectivos de mujeres en defensa de la vida

El otro ámbito desde el que se están construyendo resistencias y se disputa el sentido del poder patriarcal es el de los colectivos de mujeres. Mujeres que en su mayoría no se reconocen como feministas; ésta es una identificación más bien urbana, de espacios colectivos como Territorios Feministas, Pan y Rosas, Tijeras, Mujeres Creando, Chicas Dinamiteras, entre otras. Los mismos se caracterizan por ser espacios autónomos en los que se reúnen mujeres de procedencias y clases diferentes, a las que une un mismo sentimiento de opresión intrínseca proveniente del sistema capitalista patriarcal y, desde ahí, se convierten en armas de resistencia (Chávez, 2019).

En los territorios indígenas las mujeres se reúnen y se vinculan desde las lógicas de reproducción de la vida en momentos de asedio y de despojo; en diversos espacios ellas asumen la tarea de liderar, ya que muchos de quienes formaron la primera

generación de líderes y se enfrentaron al neoliberalismo o las primeras gestiones de Evo Morales fueron cooptados. La participación de las mujeres como frontera defensiva a la expansión del capital se vincula al hecho de que el espacio reproductivo es el único que aún no ha sido desarticulado por el Estado, por lo que las mujeres siguen pudiendo organizarlo (Chávez, 2018), aunque en condiciones difíciles. Esto no tiene que ver con una especie de pureza intrínseca de las mujeres que hace imposible cooptarlas, sino más bien con que es difícil que el capital logre incorporar de forma subordinada y vaciada de contenido los sentidos a partir de los cuales están articulando su resistencia.

Los testimonios relativos al impacto de las actividades extractivas en las mujeres¹⁷ son tan fuertes que algunas llegan a declarar que, cuando ponen el agua amarilla en sus ollas, sienten como si envenenaran a sus hijos y no tienen otra alternativa (Renamat, 2018). Entonces, la resistencia es más profunda, porque cuestiona un modelo que las excluye y desplaza, y en que la alternativa posible implica pensar y organizar proyectos desde lógicas verdaderamente emancipatorias.

Aunque muchos de los entrevistados refieren que en Bolivia las mujeres están liderando las resistencias frente a los proyectos extractivistas, son pocos los casos en que esta resistencia se traduce en cuestionamientos de una profundidad mayor sobre los sentidos de construcción de la vida desde las mujeres indígenas subalternas responsables de la reproducción en el contexto de despojo capitalista. Este tipo de reflexiones se han encontrado en mujeres que resisten los embates de la minería en Oruro, agrupadas en el Colectivo Casa, y en la Renamat, la resistencia en el territorio uchupiamona llevada a cabo por Ruth Alipaz, quien

¹⁷ “Ya se está viendo baja la producción, la tierra ya no agarra para frutas y los animales están enfermando [...] ya no es como antes, [...] hasta hemos tenido que sacar nuestros frutales” (Comunaria Vitichi, 2013); “el agua está contaminada, no se puede estar en el agua, en el río porque se quema la piel. Se hace blanco y duele, cuando lavamos la ropa también” (vicepresidenta de la comunidad de Vitichi, 2013); “Nuestras familias se enferman (comunaria El Choro, 2013) (entrevistas citadas en Aliaga, 2013, pp. 84-85).

lidera la Contiocap (Coordinadora Nacional de Defensa de los Territorios Indígenas Originarios Campesinos y Áreas Protegidas de Bolivia). También en algunas mujeres campesinas de Tariquía, quienes resisten a la megarrepresa en Rositas y a las empresas petroleras.¹⁸ Las experiencias de resistencias de las mujeres¹⁹ en Bolivia comienzan a visibilizarse cuando se enfrentan a las políticas extractivistas del gobierno en avanzada sobre los territorios; el principal parteaguas lo constituyó la lucha por el TIPNIS.

Tras las resistencias de las mujeres indígenas se identifica una especie de ruptura con las formas y los horizontes que supone hacer política desde las estructuras sindicales masculinas.

[...] Son mujeres las que están sosteniendo tal vez lo más novedoso, [...] desde ahí se está tratando de pensar otra cosa, no solamente han creado comités, que ya no directamente el sindicato, [...] se han presentado, como crítica a las estructuras tan fuertes que son la CSUTCB, la COP. [...] Ellas asumen el sindicato como su representación, vuelcan la lógica, o sea, toman el sindicato, y son puras mujeres, las que están ahorita ahí y las que además están siendo atacadas, [...] es la primera vez que yo veo que hay estas consecuencias en la vida misma de las mujeres (Chávez, 2019).

En este sentido, el hecho de que las mujeres asuman como lideresas tiene que ver con el abandono, la discriminación y el poco apoyo de los dirigentes masculinos a la lucha. Lucha que las mujeres asumieron porque eran las encargadas de reproducir la vida y sufrían las consecuencias que conlleva la pérdida de alternativas de alimentación saludable, aunada a la contaminación

¹⁸ Otros autores han dado cuenta de la resistencia de las mujeres de la región y específicamente en Bolivia durante el gobierno de Evo Morales (véase Composto y Navarro, 2014; Cuenca, Aliaga y C-Colectivo Casa, 2015; Gutiérrez, 2014; Makaran y López, 2018; Rivera, 2019; Zibechi, 2017).

¹⁹ Es importante diferenciar las resistencias de las mujeres en los territorios, que se organizan para resistir, poniéndose al frente de las estructuras organizativas de las comunidades y pueblos indígenas, del vínculo que mantiene como base social de apoyo a la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia-Bartolina Sisa; ésta es parte de las llamadas organizaciones trillizas, que mantienen formas de intercambio y pacto político con el MAS.

de las fuentes de agua Las mujeres han sentido muy fuerte que ninguno de los dirigentes varones se haya presentado en la lucha que estaban dando; por el contrario, las sabotearon, las discriminaron, las insultaron, las humillaron y, al final, desconocieron sus dirigencias sindicales. Este centro, situado en la reproducción de la vida, impulsa a las mujeres a sobreponerse y articular alternativas de resistencia frente al despojo y las fuertes condiciones en que tienen que sostener a sus familias. Desde esa potencia se están reuniendo en colectivo, están llamando a proteger los territorios y sus fuentes de vida, se oponen al clientelismo, que desarma las resistencias políticas y no propone alternativas inclusivas para todos.

Este escenario de lucha es bastante tenue, pues si bien muchas mujeres son la cara visible de las resistencias no se puede hablar de proyectos delineados hacia el futuro. Sin embargo, ubicar su lugar de enunciación en la comunidad y la reproducción de la vida, que se convierte en insostenible en las zonas rurales en las que existe una fuerte presión debido al acaparamiento de tierras o el *land grabbing* como ciclo mundial de expansión del capital, implica pensar estrategias más allá de las estructuras existentes. Como mencionamos, estos elementos no están claramente delineados, pero existen como potencia en estos desafíos. De ahí que, para las mujeres, el sentido de la lucha se ubique en la cuestión de la responsabilidad y los impactos de los procesos de despojo en su cuerpo y el cuerpo societal, cuya reproducción se encargan de asegurar.

Las resistencias en el sentido de las mujeres avanzan poco a poco, volviendo a recomponer los espacios de articulación comunitaria que se han fragmentado. El potencial anticapitalista latente presente en las luchas de las mujeres indígenas y campesinas de Bolivia está vinculado a la defensa de los territorios, donde las mujeres sufren las consecuencias más fuertes que conlleva el despojo. Por ello sus resistencias hacen frente a los efectos del extractivismo y se vinculan con las luchas antipatriarcales por ganar espacios de participación.

Reflexiones finales

El análisis de los procesos de resistencia, lucha, recomposición y organización de los sujetos indígenas supone no caer en generalizaciones ni simplificaciones. La realidad boliviana es abigarrada; ello significa que, junto a la búsqueda de alternativas se dan procesos conservadores y de regresión. Las reflexiones presentadas vuelven a colocar el acento en los derechos postergados, la exclusión y la utilización de los indígenas como masa votante. Desde las articulaciones territoriales en tiempos de arremetida estatal, éstos se encuentran recomponiendo sus redes y desafiando las estructuras de la política clásica y a sus representantes. Tras un largo proceso histórico, los diversos colectivos, movimientos, comunidades y sujetos están reconstruyendo desde las cenizas y visibilizando los brotes emancipatorios que quedan en medio de la violencia estatal.

El análisis expuesto ha intentado rastrear el contenido anticapitalista presente en las múltiples y diversas resistencias que se dieron en Bolivia entre 2006 y 2019. Estos horizontes anticapitalistas pueden identificarse en las resistencias al extractivismo y los megaproyectos en defensa del territorio, en los imaginarios movilizados por los sujetos en la lucha por la autonomía pensada en clave de reconstitución estatal; a ello se suman las reivindicaciones por el derecho a la justicia indígena, el ejercicio de los usos y costumbres (rotación en los cargos, la política como responsabilidad social compartida, las formas de democracia participativa, las formas que adquiere la política como cogestión y decisión compartida en el ámbito asambleario indígena) y las luchas de las mujeres en defensa de la vida digna frente a los impactos del extractivismo. Las iniciativas que piensan Bolivia y la democracia desde lo contrahegemónico emergen en los colectivos de mujeres, así como en algunas organizaciones, sujetos, pueblos y naciones indígenas que reivindican sus derechos desde otros imaginarios. En esos espacios se recuperan formas de autogestión, reflexión y preocupación compartidas, y la articulación en redes, desde las

que se construye y reconstruye cotidianamente la política boliviana subterránea.

Esos puntos de fuga son los espacios que se mantienen vigentes actualmente y desde los cuales se practican formas que desafían lo sistémico. Los mismos emergen de la tradición histórica indígena de formas de poder comunal, de asambleas, de formas indígenas de asumir lo político que implican el enfrentamiento cotidiano a la discriminación estructural y simbólica que permea el conjunto de relaciones e intercambios entre sujetos, la lucha por reordenar una geografía desde las territorialidades, la vida en común, el medio ambiente, la lucha por el derecho a la autonomía y contra la mercantilización creciente, así como la emergente lucha de las mujeres. Son muchos puntos de fuga que sobreviven, unas veces con fuerza, otras como flujos latentes, dando cuenta de resistencias y prácticas más allá del Estado y del sistema de acumulación capitalista.

Bibliografía

- Alcócer, Mauro, “El debate sobre Bolivia y el rol de García Linera en el estancamiento del proceso de cambio”, *Rebelión*, 19 de mayo de 2020. Disponible en <https://rebelion.org/el-debate-sobre-bolivia-y-el-rol-de-garcia-linera-en-el-estancamiento-del-proceso-de-cambio/>.
- Aliaga, Carmen, *Minería con “M” de machismo, Madre Tierra con “M” de Mujer*, Colectivo Casa, La Paz, 2013.
- Amin, Samir, “El desafío es pasar de la resistencia a la ofensiva”, Entrevista de Fernán Chalmeta a Samir Amin, IADE, 9 de septiembre de 2012.
- ANF, “Evo autorizó quemas y desmontes un mes antes de los incendios forestales”, *Servindi. Comunicación intercultural para un mundo más humano y diverso*, 21 de agosto de 2019. Disponible en: <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/21/08/2019/evo-autorizo-quemas-y-desmontes-un-mes-antes-de-los-incendios>
- APG, *Ore Ñemongeta, parte I, Propuesta hacia la Asamblea Constituyente*, Chaco boliviano, Asamblea del Pueblo Guaraní, 2006, p. 9.

- Avispa, “Activistas rechazan proyecto Sembrando Bolivia de Evo Morales y de empresarios del agronegocio”, *Avispa Media*, 2 de febrero de 2018. Disponible en <https://avispa.org/21390-2/>
- Brújula Digital, “Encuentro de Evo Morales con empresarios desatados cuestionamientos en Santa Cruz”, *Brújula Digital*, 4 de octubre de 2019. Disponible en <https://brujuladigital.net/economia/encuentro-de-evo-morales-con-empresarios-desatados-cuestionamientos-en-santa-cruz>
- Composto, Claudia y Mina L. Navarro, *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias en América Latina*, Bajo Tierra Ediciones/JRA, México, 2014.
- Cuenca, Angélica, Carmen Aliaga y Colectivo Casa, “Participación política de las mujeres indígenas campesinas en contextos de violencia medioambiental en Bolivia”, *Mujeres defendiendo el Territorio. Experiencias de participación en América Latina*, Fondo de Acción Urgente de América Latina, Bogotá, 2015, pp. 71-82.
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998.
- Flórez, Juliana, *Los movimientos sociales y la crisis del desarrollismo*, Clacso, Buenos Aires, 2009.
- Fundación Tierra, “Pacto Evo-Agro es el sueño neoliberal de los empresarios”, *Fundación Tierra*, 21 de diciembre de 2017. Disponible en <http://www.ftierra.org/index.php/tierra-medios/792-fundacion-tierra-pacto-evo-agro-es-el-sueno-neoliberal-de-los-empresarios>.
- García Linera, Álvaro, “El papel del Estado en el Modelo Nacional Productivo”, *Seminario Organización Económica de la Nueva CPE*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009.
- _____, “El capitalismo andino amazónico”, *Le Monde Diplomatique*, enero de 2006.
- Gudynas, Eduardo, “La identidad del progresismo, su agotamiento y los relanzamientos de las izquierdas”, *América Latina en Movimiento*, 7 de octubre de 2015, pp. 1-4.
- Gutiérrez, Raquel, *Horizontes comunitario-populares. Antagonismo y producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Traficantes de sueños, Madrid, 2017.

- Gutiérrez, Raquel, “Políticas en Femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el Estado”, *Contrapunto*, 2015, pp. 123-138.
- _____, “Las luchas de las mujeres: un torrente específico y autónomo con horizontes subversivos propios”, *Contrapunto. Feminismo la lucha dentro de la lucha*, 2014, pp. 77-86.
- Harvey, David, *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*, Clacso, Buenos Aires, 2005.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Vadell Hermanos Editores, C. A., Caracas, 2005.
- Löwy, Michael, “El romanticismo revolucionario de mayo del 68”, *68 francés, 40 mayos después*, Editorial Ciencias Sociales/Ruth Casa Editorial, La Habana, 2009.
- Makaran, Gaya y Pabel López, “Autonomía indígena en disputa: entre la reconstitución de la territorialidad comunitaria y el cerco estatal. La experiencia guaraní en Bolivia (2009-2018)”, en Gaya Makaran, Pabel López y Juan Wahren (coords.), *Vuelta a la autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*, Bajo Tierra/CIALC-UNAM/El Colectivo, México, 2019.
- _____, *Recolonización en Bolivia. Nacionalismo extractivista y resistencia comunitaria*, Bajo Tierra/CIALC- UNAM, México, 2018.
- Miller, Nchamah, Robinson Salazar y Gilberto, Gutiérrez, *Paradigmas emancipatorios y movimientos sociales en América Latina. Teoría y Praxis*, Insumisos Latinoamericanos, Buenos Aires, 2006.
- Morales, Carlos, “Evo y los empresarios cruceños afianzan su ‘alianza por la región’”, *El Deber*, 4 de octubre de 2019. Disponible en: https://eldeber.com.bo/usted-elige/evo-y-los-empresarios-cruceños-afianzan-su-alianza-por-la-region_151424
- Ortiz, Pablo, “Evo Morales les presta oído a los empresarios en un año electoral”, *El Deber*, 2 de octubre de 2019. Disponible en: https://eldeber.com.bo/septimo-dia/evo-morales-les-presta-oido-a-los-empresarios-en-un-ano-electoral_110705
- Prada, Raúl, *Subversiones indígenas*, Muela del Diablo/Comuna/Clacso, La Paz, 2008.

- Rajchenberg, Enrique, "El cambio social en la teoría social latinoamericana: revolución y actores en tres movimientos", *Bajo el Volcán* vol. 2, núm. 3, 2001, pp. 157-168.
- Rivera, Silvia, "El vivir bien: ¿un paradigma civilizatorio no capitalista? Espíritu del concepto y viabilidad en los mundos andino y amazónico", *III Foro Internacional Andino Amazónico de Desarrollo Rural*, La Paz, 2015.
- _____, "Parlamento de Mujeres", *Youtube*, 12 de noviembre de 2019. Disponible en <https://youtube.com/watch?v=HTL0fyV4E>.
- Rossanda, Rossadra, "Entrevista de S. Bocconetti". *La izquierda debe ser ante todo anticapitalista*, 8 de julio de 2007.
- Saint-Upéry, Marc, "Movimientos sociales. Hipótesis para un debate", *El libertario*, 2005. Disponible en <http://periodicoellibertario.blogspot.com/2013/03/movimientos-sociales-hipotesis-para-el.html> [consulta: 26 de abril de 2019].
- Salto, Napoleón, "Movimientos sociales y poder contrahegemónico en América Latina", *Poderliderazgosur*, abril de 2013. Disponible en <https://poderliderazgosur.wordpress.com/movimientos-sociales-y-poder-contrahegemonico-en-america-latina/>.
- Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Era, México, 2000.
- Souza Santos, Boaventura de, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce, Montevideo, 2010.
- Tapia, Luis, *Política salvaje*, Clacso/Muela del Diablo/Comuna, La Paz, 2008.
- _____, "La configuración y desarticulación de un horizonte contrahegemónico en la región andina", *Revista Umbrales*, 2011, pp. 47-65.
- Vasilachis, Irene (coord.), *Estrategias de Investigación Cualitativa*, Gedisa, Barcelona, 2006.
- Vettmeyer, Henry y James Petras, *El neoextractivismo. ¿Un modelo post-neoliberal de desarrollo o imperialismo del siglo XXI?*, Crítica, México, 2015.
- Wallerstein, Immanuel, "¿Qué significa hoy ser un movimiento antisistémico?", *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, núm. 9, 2003.

Zermeño, Sergio, *Reconstruir a México en el siglo XXI. Estrategias para mejorar la calidad de vida y enfrentar la destrucción del medio ambiente*, Océano, México, 2010.

Zibechi, Raúl, “La revolución de la gente común”, *La Jornada*, 3 de junio de 2011.

—. *Movimientos sociales en América Latina. El mundo otro en movimiento*, Desdeabajo, Bogotá 2017a.

Zibechi, Raúl y Decio Machado, *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo*, Bajo Tierra, México, 2017.

Entrevistas

Carmen Aliaga: activista del Colectivo Casa-Renamat, La Paz, 2018.

Andrea Baudoin: Ininvestigadora y activista en el TIPNIS, La Paz, 2018.

Ruth Bautista: especialista en temas de la mujer y la autonomía en Sudamérica Rural-IPDRS (Instituto para el Desarrollo rural de Sudamérica), oficina regional para Bolivia, 2019.

M. Cauthin: investigadora, activista de las tierras bajas, impulsa la página de comunicación *Territorios en Resistencia*. Trabajaba en la Fundación Solón. Recuperó los archivos históricos del TIPNIS, 2018, 2019.

Marxa Chávez: investigadora, participante en la Guerra del Gas, activista en Tariquía. Miembro de grupos feministas en la UPEA, 2018 y 2019.

Patricia Chávez: profesora de la UPEA e investigadora, participante en la Guerra del Gas. Miembros de grupos feministas en la UPEA, 2018 y 2019.

Magali Vianca Copa: profesora de la UMSA y la UPEA, aymara, especialista en temas de justicia indígena y paridad, 2018.

Raúl España: director del Instituto de Investigaciones Sociológicas Mauricio Lefebvre (IDIS-UMSA), 2018 y 2019.

Ivonne Farah: investigadora del CIDES-UMSA en temas de economía comunitaria y buen vivir, 2018.

Melisa Hinojosa: feminista, politóloga, miembro del colectivo ch'ixi, realiza investigación de campo en Tariquía, 2019.

Miriam Huacani: mujer aymara de pollera, socióloga de la UPEA, investiga los roles de género en la actividad pesquera del Lago Titicaca, 2019.

Cristóbal Huanca: autoridad-dirigente del Conamaq Orgánico, 2019.

Fátima Monasterios: directora regional del CEJIS, 2018.

Tania Quiroz: profesora de la UPEA, miembro del colectivo feminista Encuentros y Desencuentros, investigadora y activista que acompaña la Federación de Obreros de Cochabamba desde 1999, 2019.

Huáscar Salazar: investigador cochabambino sobre movimiento campesino y horizontes comunitarios-populares, 2018.

Luis Tapia: investigador del CIDES-UMSA, 2018.

Archivos de audio-video

(2018) Reunión Conamaq, dirigido por Gualberto Cusi.

(2018) Conversatorio “Trama y drama, recordatorio de Chaparina”, con la presencia de Marquesa Teco, Pablo Solón, Paola Cortés, Jilka Tudela.

(2018) Encuentro organizado por la Fundación Tierra: “Madre Tierra, la agenda abandonada”, con la presencia de Felipe Quispe y Alejandro Almaraz, entre otros.

(2018) Encuentro por los Diez Años del Colectivo Casa y los seis de Renamat. Asamblea de Derechos Humanos, La Paz.

Parte III.
Experiencias de resistencia a partir
de la reproducción de lo común

***Ayllu*. Reciprocidad y Vivir Bien. Repensar la otra economía desde la praxis indígena de Bolivia**

Norihisa Arai¹

Resumen

El presente trabajo analiza las expresiones del don/reciprocidad en las experiencias comunitarias de los *ayllus* del altiplano boliviano con el objetivo de reconsiderar los horizontes de posibilidad y los “límites” del don como alternativas económicas al sistema capitalista-mercantil. Para tal efecto, primero se revisará brevemente el desarrollo de la teoría del don, destacando la importancia de los aportes teóricos de Marcel Mauss. Posteriormente, nos adentraremos en las experiencias de aymaras y quechuas de Bolivia, en la interpretación del *ayllu* como una representación andina de los *hechos sociales totales*, los cuales se constituyen a través de la praxis de reciprocidad interna conocida como *ayni* y *mink'a*. Partiendo del análisis de estas prácticas al interior de los *ayllus*, se perfila, pues, el significado del Vivir Bien (*Suma Qamaña* y *Sumak Kawsay*). Desde la perspectiva de esta investigación, se busca comprenderlo como una experiencia utópica alcanzable de convivencia entre pueblos aymaras y quechuas. El horizonte

¹ Doctorante en el programa de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Actualmente investiga las diversas cosmovisiones vinculadas al Buen Vivir en la región andina. Correo: splitz.e.bellini23@gmail.com

del don y del Vivir Bien representa el punto de quiebre del sistema dominante, sugiriéndonos algunas pistas para pensar diversas formas de economía alternativa, a la par que da lugar a nuevas inquietudes.

Introducción

La urgencia impuesta por la denominada crisis civilizatoria en la que nos encontramos actualmente ha hecho evidente la necesidad de construir alternativas políticas, económicas y sociales al sistema capitalista. Por ello es importante cuestionarnos: ¿cuál sería el núcleo posible de estas alternativas? Frente a esta inquietud, el presente texto tiene por objetivo indagar sobre la posibilidad del don/reciprocidad² como eje central de las alternativas al sistema capitalista-mercantil, considerándolo como un instrumento político/económico/cultural.

Frente a la propuesta de utilizar la perspectiva del don como punta de lanza contracapitalista, cabe mencionar que existen posturas críticas (Presta, 2007; Altvater, 2012). Susana Presta (2007) señala que diversas investigaciones en ciencias sociales “parten del supuesto de que estos emprendimientos pueden constituirse como una alternativa al capitalismo”, haciendo caso omiso de la realidad, en la que esta relación recíproca está inmersa en el sistema y a la vez es aprovechada por él (2007: 180). Asimismo, el carácter del don, que tiende a inclinarse hacia la jerarquización estructural y la concentración del poder,³ ha sido criticado por

² Existen debates en torno a la diferencia entre el don y la reciprocidad; en éstos el don suele asociarse a la idea del “don puro” de Bronislaw Malinowski (1986) o a la “reciprocidad generalizada” de Marshall Sahlins (1977), mientras la reciprocidad es entendida en el marco del intercambio equivalente, vista como el resultado del traslado de bienes y servicios. El presente texto considera que don y reciprocidad dan cuenta de un mismo fenómeno sustentado por éticas dinamizadoras diferentes al intercambio equivalente. Para especificar, establecemos que el don es un acto de donación entre pares sin un aparente interés en la devolución, mientras la reciprocidad es el mismo fenómeno contemplado desde la consecuencia del traslado de bienes y servicios, por lo tanto se utilizará la expresión “don/reciprocidad” para señalar este intercambio basado en la lógica del *dar-recibir-devolver*.

³ Al respecto, Maurice Godelier (1998) expresa el carácter contradictorio del don

algunos teóricos de las alternativas sociales y económicas (Altva-ter, 2012).

Pese a estos señalamientos, en la actualidad el don/reciprocidad es dinamizado en la vida cotidiana de los seres humanos (Godbout, 1997). Como señala Rebecca Solnit (2010), su presencia es más clara aún en el contexto de crisis, en el que reaparecen instituciones de apoyo mutuo como sustento de las interacciones humanas. Esto quiere decir que la visión del *Homo-economicus* esconde la relación del don/reciprocidad en la sombra de la ilusión del *hombre autómeta* (Sarhou-Lajus, 2012), quien cree ser omnipotente gracias a la adquisición de bienes que permite el dinero, olvidándose de que la sociedad actual, pese a su grado de fragmentación, se constituye a través de una red de interdependencia recíproca.

En este sentido, los pueblos indígenas de América Latina, aunque en un espacio más reducido (Núñez, 2009), han desarrollado instituciones de carácter recíproco basadas en la lógica del don, cuya presencia se mantiene pese a las turbulentas transformaciones políticas, económicas y culturales que han experimentado. Lo anterior sugiere que la convivencia comunitaria es un punto de arranque que es importante reconsiderar (Álvarez, 2019).

Por ello, el presente texto busca analizar los mecanismos que permiten operar estas instituciones, que no obedecen a la lógica del intercambio equivalente mediado por el dinero, en las experiencias empíricas de los pueblos quechuas y aymaras de Bolivia. Tras establecer una perspectiva de análisis sobre el desarrollo de la teoría del don, nos acercaremos a las expresiones tangibles de estos pueblos en las experiencias de los *ayllus*. Posteriormente, se pondrá de manifiesto el vínculo estrecho entre la territorialidad andina del *ayllu*, la reciprocidad y el concepto del Vivir Bien, con el fin de reconsiderar lo que nos proponen estas prácticas de vida en cuanto a la construcción de “otras economías”.

como una doble relación, ya que “el don aproxima a los protagonistas porque se constituye en reparto y los aleja socialmente porque hace de uno el deudor del otro” (Godelier, 1998: 25).

El horizonte del don/reciprocidad como economía alternativa

Resulta fundamental recurrir al *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss ([1925] 2009) como primer acercamiento al concepto del don/reciprocidad. En éste el autor señala que el mecanismo esencial del don radica en tres obligaciones: dar, recibir y devolver. En las sociedades no mercantilizadas, investigadas ampliamente en ese periodo de la historia, Mauss considera al don como un sistema que incentiva el intercambio de bienes y servicios; por ende, cuando no se cumplen los primeros dos momentos, dar y recibir, significa que existe riesgo de que se presenten problemas intercomunitarios o entre miembros del mismo grupo (Mauss, 2009: 93).

Tras establecer su criterio sobre los primeros dos momentos (dar-recibir), la necesidad de devolución constituye el mayor enigma para Mauss, quien construye su respuesta a partir del espíritu del don (*hau*). Este concepto proviene de la cultura maorí y se entiende como el espíritu que permanece en las cosas; si el donatario posee una dádiva por un plazo indebidamente largo, se perjudica su circulación espiritual. Por lo tanto, los miembros de la sociedad maorí consideran que el retraso de la circulación de la acción positiva de devolver podría ocasionar algún evento negativo a modo de castigo (Mauss, 2009: 87-89).

La interpretación de Mauss sobre el *hau*, como una explicación sistémica de la obligación de realizar la contraprestación, genera controversias, debido a la ambigüedad del concepto. Uno de los críticos⁴ de su postura sobre el *hau* es Claude Lévi-Strauss (1979), quien propone entender el espíritu del don como un elemento subjetivo de los maoríes, es decir, con un *significado flotante* o *valor simbólico cero*, puesto que esta palabra puede ser

⁴ Por ejemplo, Marshall Sahlins (1977) señala el error en la traducción de la frase enunciada por Ranaipiri (el maorí informante en el que se basa el análisis de Mauss) e interpreta el *hau* como un valor agregado (interés) (Sahlins, 1977: 176-179).

cualquier concepto de las distintas culturas, además que puede variar en los distintos idiomas (Lévi-Strauss, 1979: 40-41).

Considerando este debate, partiremos de la interpretación de que el *hau* representa la “ética del don” (Barabas, 2017),⁵ por lo que comprende las normas subjetivas y colectivas, incluso coercitivas, de los individuos en determinados grupos (comunidades). Estas normas, por tanto, subyacen en las narrativas de los donadores y donatarios del don/reciprocidad, constituyéndose en la obligación de la contraprestación, en la cual radica el castigo moral de los donatarios. Por ende, el mecanismo del don se entiende como la circulación de bienes o servicios en favor del donatario; al mismo tiempo, esto genera un desequilibrio del prestigio. Esta forma bilateral del don (Temple, 2003a) significa un alza del prestigio del donador al realizar el don, por lo cual el contra-don del donatario se convierte en un movimiento obligatorio para conservar el equilibrio relacional entre los dos sujetos.

Dominique Temple (2003a) complejiza el esquema binario del don, al proponer la inclusión de una tercera parte en esta interacción entre don y contra-don, denominada reciprocidad ternaria. Asimismo, incluye en su propuesta la redistribución (reciprocidad piramidal) y el compartir (don simultáneo) dentro del marco de la teoría del don/reciprocidad (2003a: 55-61). Bajo esta perspectiva, considerando las instituciones humanas de intercambio económico (reciprocidad, redistribución y equivalencia) planteadas por Karl Polanyi (2014) en la teoría, el don y el intercambio equivalente son las únicas lógicas que tendrían que considerarse para pensar en las formas de intercambio económico.⁶

⁵ Terminología propuesta por Alicia Barabas (2017), quien registró diversas prácticas en torno al don/reciprocidad en Oaxaca confirmando que la clave para entender la circulación del don reside en “las sanciones sociales a las que se hace acreedor quien no retribuye, ya que es considerado como inmoral e implica la muerte social” (Barabas, 2017: 170).

⁶ Elmar Altvater (2012) añade a esto la solidaridad como una propuesta aparte de las tres lógicas de Polanyi (reciprocidad, redistribución y equivalencia); sin embargo, se puede comprender que la solidaridad es una variación de la reciprocidad que contiene en su narrativa estructural una carga de justicia que sostiene dicha práctica.

Siguiendo a Temple, el don/reciprocidad permite incentivar la producción, puesto que “producir para donar es otro motor de la economía, diferente que el de producir para acumular” (Temple, 2003b: 327). En tal sentido, la motivación para la producción, en general, proviene de las necesidades para la supervivencia (autoconsumo), el don (dádiva) y el intercambio equivalente (trueque e intercambio monetario). Si la equivalencia es la lógica central que sostiene el intercambio mercantil moderno, en teoría la auto-suficiencia y el don deberían ocupar un espacio central al considerar posibles alternativas económicas.

Volviendo a Mauss y sus aportes teóricos sobre el don, retomado por diversas corrientes disciplinarias, no sólo por la antropología, sino también por la filosofía y la sociología (Castiñeira, 2017), la amplitud interdisciplinaria abarcada por el don podría traducirse en la expresión *hechos sociales totales*. Mauss, influenciado por Émile Durkheim, caracteriza al don como una prestación en la cual se involucran diversos aspectos culturales, políticos, económicos, jurídicos y religiosos unidos de manera indisociable (Mauss, 2009: 253).

Por lo tanto, el don, entendido como *hechos sociales totales*, representa la necesidad de pensar más allá de la economía como disciplina única, para atender las inquietudes sobre las otras economías. Este acercamiento posibilitaría comprender el mecanismo de circulación del don y su correspondencia con los mitos y las narrativas subjetivas (*significantes flotantes* para Lévi-Strauss) que producen la circulación de bienes y servicios en la vida comunitaria, puesto que justamente estas narrativas morales constituyen una parte medular en los *ayllus* de los pueblos indígenas de los Andes y garantizan la reproducción cultural de los pueblos aymaras y quechuas de Bolivia.

En tal sentido, el territorio siempre ha sido un tema central para estos pueblos, pues en él se realiza su reproducción económica, al tiempo que es, también, la fuente de las narrativas comunitarias que permiten circular las prestaciones recíprocas, lo cual tiene una estrecha relación con el concepto del Vivir Bien.

Manifestaciones de reciprocidad en los pueblos aymaras y quechuas de Bolivia

El *ayllu* es un concepto fundamental para comprender las manifestaciones del don/reciprocidad en los Andes; en él se condensa la historia de luchas de los pueblos indígenas del altiplano boliviano. La palabra *ayllu* es de origen quechua/incaico y hace referencia a células sociales, religiosas y territoriales. En el altiplano boliviano, según algunos teóricos (Yampara, 2001; Mamani, 2011; Burman, 2015), se utiliza también la palabra *jatha*⁷ (semilla en aymara) para referirse a un concepto similar al de *ayllu*.

Asimismo, el *ayllu* debe ser comprendido como una “totalidad” (Untoja, 2001) en la que se manifiestan elementos políticos, económicos, sociales y religiosos de manera conjunta, siguiendo a Mauss, como *hechos sociales totales*. En tal sentido, puede entenderse que tras la colonización la estructura del *ayllu* haya sufrido varios trastornos, puesto que la privación de alguno de los aspectos mencionados en su forma original significó el desmantelamiento de su fundamento ontológico. Por ejemplo, las “reducciones” constituidas por las políticas virreinales en la colonia provocaron grandes desplazamientos de pueblos indígenas, dando lugar a su profundo desarraigo de sus *ayllus*.

Posteriormente, ciertas políticas republicanas, como la reforma agraria de 1953 y la sindicalización de los *ayllus*, promovieron aún más la fragmentación. Como resultado de estas múltiples transformaciones, la forma original de los *ayllus* se fue distorsionando con los años, ocasionando, incluso, la desaparición de algunos de ellos (Choque, 2003: 23-24). Por lo tanto, en la actualidad el *ayllu* es considerado como sinónimo de “comunidad”, debido a su proceso de fragmentación (Rivera, 2010: 140); por lo mismo, hablar actualmente del *ayllu* como una simple continuidad histórica del parentesco y el territorio puede llevarnos a interpretaciones idílicas de los pueblos originarios del altiplano andino (Guzmán, 2011).

⁷ Según Simón Yampara (2001), la *jatha* cubre un marco territorial más pequeño que el *ayllu*, constituyéndose en la célula mínima.

Sin embargo, a contracorriente del contexto neoliberal y multicultural en el que se encontraba Bolivia en la década de los ochenta, se organiza un movimiento político y cultural que reivindica el restablecimiento de valores tradicionales y busca la reconstitución del *ayllu*. Este proceso restituye la autoridad originaria para que “se ocupe de la administración de recursos y la solución de conflictos entre las familias y personas que conforman el *ayllu*”, posibilitando la recuperación de “la institucionalidad político territorial desde el nivel comunitario y municipal hasta los niveles intermedio y nacional” (Huanca, 2017: 31).

La interpretación de la forma originaria del *ayllu* es resultado de recuperaciones históricas que representan un esfuerzo de los propios sujetos indígenas. En este escenario se hizo posible la conformación de diversas federaciones de *ayllus* regionales, que culminó con la fundación del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq) en 1997. Como primer paso, la dirigencia del Conamaq comenzó a recuperar y revalorar la memoria de sus ancestros; en paralelo, buscó una vía legal para el reconocimiento de los territorios indígenas de los *ayllus* por parte del Estado, consultando los títulos otorgados en la época colonial en busca de la legitimidad de su propiedad tradicional (Huanca, 2017: 31). Fue en este proceso de recuperación de la memoria y de reconstitución del *ayllu* que el Taller de Historia Oral Andina (THOA) participó en la recuperación de la memoria, a fin de construir a través de ella un proyecto político para el futuro (Choque y Mamani, 2003).

En este sentido, la reconstitución no significa una simple recuperación de la “tierra” como espacio de aprovechamiento bajo la lógica de la modernidad, sino que el sentido de la lucha se traslada hacia la “territorialidad” de los pueblos indígenas (Burman, 2015: 112). Estas experiencias buscan el reconocimiento estatal de la autonomía de las comunidades indígenas que, a su vez, han sido el motor de la lucha política por el cambio social y estatal en la primera década del siglo XXI.

Tras el ascenso de Evo Morales a la presidencia, el país dio un paso adelante para el reconocimiento “formal” de la autonomía indígena, ya que la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional promulgada en 2009 garantiza el derecho inalienable de estos pueblos al control autonómico de su propio territorio. Sin embargo, en la práctica, la formalización de los municipios en “autonomía indígena originario campesina” (AIOC) se ha demorado significativamente por los complejos procedimientos que se requieren (Laurenti, 2017: 222), y, pese a algunos avances,⁸ actualmente pocos municipios y territorios tienen condiciones para establecer la AIOC.

Ahora bien, pese a la turbulencia política y su transformación profunda, los *ayllus* dan continuidad a las instituciones del don/reciprocidad. Al adentrarse en la vida cotidiana de los pueblos aymaras y quechuas como primer elemento pilar de la reciprocidad andina, cabe señalar la importancia del *ayni* o la faena (*phayna*), la base del trabajo recíproco en los Andes. En los apoyos mutuos aymaras se identifican varios servicios recíprocos, entre ellos, el *yanapa* (don puro), el *ayni* (reciprocidad equilibrada), la *mink'a* (trabajo colectivo que no busca la equivalencia exacta como *ayni*), la *sataqa* (prestación de surcos), el *waki* (don de semillas), etcétera (Albó, 2010: 33-35).

El *ayni* cumple el perfil de la reciprocidad equilibrada dentro de las categorías de Marshall Sahlins (1977), en la cual se busca la equivalencia entre el don y el contra-don. Esto se comprende como una prestación de servicios laborales en el trabajo agrícola o en la construcción de casas, al mismo tiempo que tiene la función de apoyar con el costo de los eventos cíclicos de la vida (bautizo, boda, funeral, etc.). Sin embargo, cabe agregar que, en estricto sentido, el *ayni* no es totalmente equivalente, puesto que durante la jornada los anfitriones invitan comida, bebida y coca,

⁸ Como el avance más actual, se destaca el esfuerzo de Jatun Ayllu Yura perteneciente a la Nación Qhara Qhara (Qhara Qhara Suyu), donde se aprobó el estatuto autonómico el 20 de noviembre de 2020, convirtiéndose en la primera autonomía indígena del departamento de Potosí.

además de afirmar su compromiso para la devolución del servicio prestado.

Entonces, el *ayni* tiene una estructura cerrada de intercambio del servicio o del obsequio entre dos sujetos o familias (don binario). Sin embargo, el esquema puede llegar a complejizarse cuando esta relación incluye a una tercera parte, como es el caso del cobro del don en una relación intergeneracional. En tal sentido, es fundamental reconocer la ambivalencia intrínseca que posee el donador, en la cual aparentemente se presenta como si estuviera donando, cuando en realidad está devolviendo el favor recibido por la generación anterior.

Por lo tanto, puede decirse que la interdependencia de los pueblos aymaras y quechuas es permanente, pues los eventos cíclicos de la vida son latentes mientras la comunidad siga reproduciéndose. La característica central de este intercambio recíproco es que el contra-don puede tardar y el tiempo transcurrido es la clave para comprender la diferencia entre dos sistemas: don/reciprocidad e intercambio equivalente.

Por otro lado, la *mink'a* es un trabajo colectivo destinado a reproducir y mantener los bienes comunes de los *ayllus*; tiene carácter no remunerado y es para el beneficio de todos los integrantes. La *mink'a* tiene una estructura de simultaneidad del don, puesto que todos los miembros están obligados a participar unánimemente para un fin colectivo, bajo el consenso tomado previamente en asamblea. Se trata de una experiencia de trabajo común realizada por los integrantes de la comunidad, en la que todos trabajan en partes iguales y en el mismo momento, sin generar deuda entre los miembros participantes. En este sentido, la comunidad es entendida como el principal receptor del don que, al mismo tiempo que este trabajo se desempeña, redistribuye la riqueza generada por el mismo.

El “sacrificio” en la *mink'a* está destinado al futuro y su existencia se debe a su pasado histórico y sentido de presente. Es decir, los sujetos donadores son los actuales integrantes de la comunidad que realizan el don colectivo para la generación actual

y futura. No obstante, estos donadores son las personas que recibieron los dones de las generaciones anteriores (reciprocidad ternaria unilateral).

Como otra representación del don/reciprocidad, el *ayllu* se mantiene mediante el sacrificio de los integrantes de la comunidad en el denominado sistema de cargos. Se trata de un sistema normativo que cumple un papel pedagógico⁹ en la formación de los sujetos responsables de la gobernanza autonómica de su territorio. Esta formación es de carácter personal y se obtiene a partir del cumplimiento de los cargos; se llama *thakhi* (camino) en ayмара o *ñan* en quechua; ambos están constituidos por el carácter ascendente de los servicios comunitarios según las categorías. A la par del sistema de cargos, existe la asamblea comunal, que determina la direccionalidad de los asuntos internos y externos de los *ayllus*, siendo la base fundamental del gobierno comunal para la toma de decisiones colectivas y constituyéndose como la máxima autoridad no personal, sino colectiva (Albó, 1998: 24).

El sistema de autoridades originarias se caracteriza por su carácter no remunerado y de participación obligatoria, para que los comuneros tengan acceso a los derechos comunales y la tierra. Se distingue también por un gran sacrificio temporal y económico, el cual significa una “carga” para los sujetos comunitarios de los *ayllus*, al mismo tiempo que esto constituye una fuente de prestigio y estatus político que se adquiere al cumplir los trabajos asignados (Albó, 1998: 25).

En este sentido, cabría señalar el carácter rotativo (*muyu*)¹⁰ de las autoridades, que demanda el sacrificio (don) de todos los integrantes como una formación moral y, a su vez, proporciona oportunidades de participación en la administración interna del

⁹ Claude Le Gouill llama a este proceso formativo “educación comunitaria no formal”, cuyos “principales valores se quedan en el tema de la reproducción del grupo social” (Le Gouill, 2015: 433).

¹⁰ Según María Eugenia Choque, el *muyu* no sólo significa el papel rotativo de los cargos, sino también la visita de los miembros de la autoridad para detectar los problemas comunitarios que tienen hogar por hogar (Choque, 2000: 19-20).

ayllu. Así pues, el *thakhi* puede definirse como un proceso de formación cuyo objeto es convertirse en un miembro responsable, para garantizar el flujo del don/reciprocidad interno, a través de la incorporación empírica de las normas y narrativas comunitarias del *ayllu*.

Por último, cabe agregar que las fiestas son un componente importante de las expresiones del don/reciprocidad en las comunidades andinas. Representan el momento del don de todos para todos, no sólo los miembros del *ayllu*, sino también los entes sagrados. Al respecto, Xavier Albó menciona que estos acontecimientos marcan el ciclo de vida de aymaras y quechuas de la siguiente manera:

Como en otras culturas indígenas, la fiesta no es tan sólo una oportunidad para la diversión. Tiene siempre una fuerte connotación religiosa. La gente suele bailar en la fiesta para cumplir una promesa, regularmente de tres años, y recibir la bendición. Su sentido de rito añade también un toque sacral a todas esas celebraciones festivas de la vida familiar y/o comunal y a la comunión entre los miembros de una colectividad. Más importante que comprender los contenidos particulares de cada fiesta, lo central es vivir la experiencia de estar juntos, de crecer juntos y de avanzar por un camino recorrido desde tiempos muy antiguos, en un ambiente de celebración religiosa (Albó, 1998: 60).

En este sentido, a través de estos festejos se reafirman las identidades comunitarias; a la vez, se reproduce y fortalece la ética del don, sosteniendo la funcionalidad de otros elementos de la reciprocidad indispensables en los *ayllus* del altiplano de Bolivia. Sin embargo, cabría agregar que todos estos aspectos han estado sometidos a un proceso permanente de transformación. La migración constituye uno de los factores de cambio y nos invita a pensar el papel de la ciudad de El Alto como nuevo “piso ecológico”¹¹ para la funcionalidad económica de los *ayllus* originarios. En cuanto a esta transformación, Yépez Mariaca (2010) señala

¹¹ Palabras de John Murra (1975), que entiende la complementariedad de los diferentes microclimas de los *ayllus* para garantizar la autosuficiencia en el Tawantinsuyu.

que el sistema de apoyo mutuo sigue en pie en El Alto y La Paz, gracias a la migración de campesinos y pueblos indígenas hacia esa zona.

Así pues, las costumbres, que suponen elementos constituyentes del *ayllu*, permanecen en constante flujo pese a las transformaciones de sus expresiones originarias, y tienen continuidad en el ámbito urbano y semiurbano. Luis Tapia afirma:

Los aymaras y quechuas migrantes, o los que realizan las mediaciones comerciales y políticas entre los ámbitos de las comunidades agrarias y la economía moderna, se han caracterizado por explotar hábilmente las redes comerciales que han montado para disponer de un excedente que puedan gastar en relaciones de don y prestigio. Lo que quiero decir es que, en situaciones de dominación y subordinación, o bien se crea una zona intermedia de consumo soberano de excedente duplicado o repartido entre la entrega y la soberanía local, o se usa como parte maldita una porción de lo que no era excedente y se destinaba a la reproducción simple de la vida social (Tapia, 2008: 34).¹²

Según Julio Álvarez (2019), los pueblos aymaras y quechuas que se encuentran en el contexto urbano reproducen actualmente un “doble excedente”: para la “obligación impositiva tributaria” y para los “gastos redistributivos del don-reciprocidad”, los cuales son utilizados para “reproducir la lógica comunitaria en la urbe moderna” (Álvarez, 2019: 13).

Por último, en cuanto a la distancia entre las instituciones del *ayllu* y el Estado-nación moderno, Raúl Prada (2008) sostiene el carácter ontológicamente contraestatal de los *ayllus*:

El *ayllu* es una sociedad contra el Estado. Por lo tanto, se trata de una sociedad que evita la emergencia del Estado por todos los medios a su alcance. Particularmente, esto se hace significativo cuando recurre a los mandos rotativos o a las confederaciones de jefaturas, es decir, a los jefes de clan. El espacio liso de las circulaciones, reciprocidades y complementariedades del

¹² La parte maldita es una categoría de George Bataille (1987), quien considera que el excedente generado en la sociedad tiene que ser destinado al consumo colectivo a manera de despilfarro.

archipiélago andino hablan de la pertenencia del *ayllu* a las sociedades en perpetuo movimiento desterritorializador, aunque estos procesos se conjuguen con procesos de reterritorialización (Prada, 2008: 75-76).

Partiendo de lo anterior, se puede comprender que la gobernanza del *ayllu* fluye por su mecanismo autonómico interno, sin el poder coercitivo e impositivo del Estado-nación. En tal sentido, esta afirmación revela el estrecho vínculo entre la organización del *ayllu* y el don/reciprocidad¹³ en su núcleo; en teoría, ambos permanecen libres de la sujeción estatal. Por lo tanto, Prada establece una conexión entre el *ayllu* y el don, destacando lo siguiente:

Afrontando las consecuencias de esta tesis, podríamos decir que, en el orbe andino, el *ayllu* sustituye al mercado. Corresponde entonces a otra forma de distribución y redistribución, de circulación y de intercambio. Esta forma de circulación no se basaría en el valor de cambio sino más bien en el don; es decir, en la valoración de las alianzas estratégicas. Esto corresponde de alguna manera al siguiente desnivel complementario: entre el dar-el-don, es decir, la donación de valores culturales —que no dejan de tener un perfil de productos y una cierta lectura económica a nuestros ojos modernos— y el retornar-el-don; es decir, la contradonación de valores culturales. El desnivel se produce entre la donación de valores culturales, cuya materialidad y contenido no dejan expresar su carácter de tesoro o su vínculo con la reproducción social, y la contradonación de valores que adquieren la forma de valores políticos, entendiendo a éstos como compromisos sociales, institucionales, familiares (Prada, 2008: 86).

En este sentido, el consumo de este don y su reproducción comunitaria en el *ayllu* se enlazan con el concepto del Vivir Bien, como afirma Julio Álvarez:

El sistema abierto de redistribución-reciprocidad en el que el movimiento de la producción y los excedentes no se interpreta como un intercambio dual o bilateral de objetos mercantiles,

¹³ La perspectiva de la necesidad de distanciamiento del don respecto al Estado es desarrollada también por Jacques Godbout (1997).

sino que más bien, el don o *ayni* es una red completa de circulación intersubjetiva de la vida, corporizada en bienes materiales y espirituales que, para ser comunitario pasa a un tercero y retorna sólo después de un lapso durante el cual ha sido transformado: esto significa su consumo y su reproducción en términos comunitarios. En suma, se está hablando del Vivir bien (Álvarez, 2019: 15).

En este punto encontramos el enlace entre los conceptos del don y el Vivir Bien, que desarrollaremos en el siguiente apartado.

El Vivir Bien desde la praxis

Paralelamente al proceso de reconstitución del *ayllu* en la década de los noventa, se conceptualiza el denominado Vivir Bien o Buen Vivir¹⁴ e irrumpe en el escenario de la Asamblea Constituyente de Bolivia (2006-2007) y en Ecuador (2007-2008), bajo el protagonismo que supuso la reemergencia del sujeto indígena como actor central en la nueva configuración del Estado plurinacional. A partir de entonces, el Vivir Bien se “descubre” sobre todo en el ámbito académico del continente americano, reivindicando y cuestionando su capacidad como horizonte de posibles alternativas al desarrollo convencional “moderno”, basado en la lógica del sistema capitalista-mercantil.

Sin embargo, en la actualidad se está extinguiendo el entusiasmo inicial en torno al concepto, lo cual responde, en parte, a la incapacidad de los gobiernos “progresistas” para propiciar la convivencia armónica con la naturaleza, el elemento medular de *Suma Qamaña* y *Sumak Kawsay*. Como señala Anders Burman, el Vivir Bien hoy puede sintetizarse en “todo o nada”, dado el margen interpretativo del concepto, puesto que la palabra se utiliza en diferentes escenarios dependiendo de la postura política que tenga cada interlocutor (Burman, 2017: 155).

¹⁴ En Bolivia suele utilizarse la noción de Vivir Bien como una traducción del concepto aymara de *Suma Qamaña*, mientras en Ecuador se habla del Buen Vivir, el concepto proveniente de la experiencia quichua de *Sumak Kawsay* (Hunacuni, 2010). En este texto, ya que estamos retomando las prácticas en el altiplano boliviano, utilizaré Vivir Bien.

En este sentido, pueden ubicarse al menos tres corrientes de interpretación del Vivir Bien en la actualidad, que proponemos agrupar de la siguiente manera: *a)* Vivir Bien indianista/katarista (Simón Yampara, Mario Torrez, etc.); *b)* Vivir Bien como horizonte alternativo al capitalismo-mercantil (Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, etc.); *c)* Vivir Bien gubernamental (el “mejor vivir”, sustentado por un desarrollismo extractivista desde el ámbito político-estatal).

El interés de esta investigación se vincula con la primera corriente, la cual tiene una relación estrecha con las instituciones del don/reciprocidad y el *ayllu*, provenientes, sobre todo, de la filosofía aymara.¹⁵ Algunos teóricos de esta corriente (Yampara, 2001; Torrez, 2001; Albó, 2009) sostienen que *Suma Qamaña* es un horizonte alcanzable de convivencia armónica, al que se puede llegar construyendo el orden territorial, económico, político y cultural. Asimismo, el aporte de Xavier Albó (2009) menciona que, en realidad, *Suma Qamaña* no se trata de “vivir bien”, sino de “saber convivir” entre los sujetos comunitarios en los *ayllus* (Albó, 2009: 28).

Para lograr esta convivencia, el don/reciprocidad cumple un papel fundamental:

En esta misma línea entran otros muchos elementos clave de la vida cotidiana aymara, que tienen todos ellos numerosas prácticas de reciprocidad (*ayni, waqi, umaraqa...*) a partir del intercambio de dones y servicios, que llenan el trabajo agrícola, todas las fiestas y celebraciones con sus pasantes, el servicio de “pasar” también por cargos comunales, etc. Por esa vía las redes entre familias, dentro y más allá de la comunidad, se va haciendo cada vez más tupidas por esos intercambios y nuevas alianzas entre parientes, padrinos, compadres y ahijados (Albó, 2009: 30).

¹⁵ Por ejemplo, Simón Yampara (2001) menciona el concepto de *Ayllu Qamañal*, en el que se encuentran elementos fundamentales como: “*a)* el ordenamiento y manejo territorial, *b)* el ordenamiento de la producción y economía, *c)* el ordenamiento cultural y la jerarquización de sus autoridades. Estos factores como una ecuación deben mantener en equilibrio la vida de los *ayllus*” (Yampara, 2001: 39).

Según estos planteamientos, *Suma Qamaña* significa una buena convivencia comunitaria entre los miembros, cumpliendo las responsabilidades correspondientes (contribución en cargos y asambleas) dentro de un espacio determinado (*ayllu*). Del mismo modo, la investigación de Rolando Mamani (2012) en Jesús de Machaca describe que la cohesión familiar (parentesco) es lo central del Vivir Bien empírico:

el *Vivir Bien* en la familia tiene una base material pero también guarda otra dimensión vinculada a la buena convivencia dentro del hogar; a la distribución de roles que a la vez posibilitan la reproducción de la unidad familiar. Este punto, en muchos sentidos, es clave porque hace referencia al concepto de cohesión, ya que existe el *Vivir Bien* en la medida en que existe cohesión en la familia. Cuando las cosas van por buen camino en el hogar se suele decir: “*Walik qamasisktha*” [“estoy viviendo bien”] (Mamani, 2012: 55).

Las experiencias vividas de *Suma Qamaña* indican que se trata del momento alcanzable de un estado de convivencia comunitaria, como un instante utópico de armonía en la vida cotidiana,¹⁶ lo cual a su vez representa el hecho de que el punto de quiebre del sistema dominante se encuentra en los momentos de la cotidianidad. En cuanto a esta afirmación, Mario Chinchá, el entonces *curaca* mayor de la Nación Qhara Qhara¹⁷ expresa sobre el Vivir Bien:

Se siente cuando ya nos compartimos. Ahí se ve, digamos la alegría, la convivencia que tiene uno tanto entre las diferentes familias como muchos amigos, con los parentescos. Entonces, en muchas ocasiones, el *sumaj kawsay* llegan a compartir, por ejemplo en la *mink'a*, ahí llegan a ayudar o simple por razón de

¹⁶ No es la intención del autor crear una imagen de que las comunidades *per se* son espacios de armonía con el orden estático, dado que el conflicto es algo que surge permanentemente tanto por razones internas como ajenas a estas comunidades.

¹⁷ La Nación Qhara Qhara se compone de diversas *markas* y *jatun ayllus* que se encuentran en el departamento de Chuquisaca y Potosí; la misma ha sido uno de los principales actores a nivel nacional (e incluso internacional), exigiendo el cumplimiento estatal de los derechos de los pueblos indígenas garantizados en la Constitución de 2009.

convivir, para compartir esas comidas ancestrales, que antes se cocinaba en ollitas de barro, por ejemplo, una comida muy especial y sabrosa. Los migrantes regresan de España, de Argentina a la *minka*. Ahí se puede también decir que es el buen vivir. Se comenta de cómo estás y cómo están en otros lados. También llegan a criticar. Así ya nos conectamos. Eso es siempre el panorama de la convivencia mutua (entrevista personal, enero de 2020).

Cenobio Fernández, la autoridad del Tribunal de Justicia Indígena Originario Campesino de la Nación Qhara Qhara agregó que la justicia social y el respeto a los prójimos son aspectos fundamentales para tener presente el *Sumak Kawsay* (entrevista personal, enero de 2020). Con todo, pese a las transformaciones en su forma de vida, la cohesión dentro de la comunidad sigue siendo el valor más importante para estos pueblos.

Cabe agregar que esta expresión del Vivir Bien como momento armónico y alcanzable, existe en diversas manifestaciones de América Latina en general, es decir, no sólo en los Andes, sino también en la Amazonía e incluso en Mesoamérica (Marteau, 2014). Este horizonte ideal de estado armónico se comparte con la idea *tzotzil/tzeltal* del *Lekil Kuxlejal* (Marteau, 2014: 11). José Cupertino Ramírez, integrante *tzotzil* de la comunidad autónoma de San Isidro de la Libertad en Chiapas, manifestaba una idea muy parecida a la de Mario Chincha de Bolivia (entrevista personal, septiembre de 2015).

En este sentido, así como el *hau* puede entenderse como el *significante flotante*, el Vivir Bien puede traducirse en diferentes idiomas, pero su esencia conceptual se encuentra en la convivencia comunitaria en su propio territorio. Es decir, en él subyacen las narrativas de equilibrio del don/reciprocidad entre los integrantes, los dioses y deidades, que no deben subestimarse. Por otro lado, este hecho nos pone a pensar en el límite inherente al manejo conceptual del Vivir Bien, que sería ilegítimo plantear desde el ámbito estatal como agente que posibilita el mantenimiento de estas construcciones recíprocas, pues el don/reciprocidad, como hemos señalado, tiene, forzosamente, que estar libre del manejo del Estado-nación.

Balance final

A lo largo de este texto hemos destacado las experiencias de los pueblos aymaras y quechuas de Bolivia, considerando fundamentalmente los tres elementos de su construcción autonómica. El primer elemento es el *ayllu*, que representa la peculiar territorialidad andina donde se tejen las instituciones del don/reciprocidad, que se constituye como el segundo elemento. La ética y narrativa que sustenta el flujo del don/reciprocidad en el territorio es una de las condiciones necesarias para conseguir el Vivir Bien (tercer elemento).

Las reflexiones sobre el Vivir Bien como un momento posible de la utopía dan cuenta de la necesidad de superar la visión del *Homo-economicus* de la economía neoclásica; sin embargo, también muestra que existen condiciones particulares de los pueblos indígenas que requieren la territorialidad, la autodeterminación y los medios de producción para garantizar el control autonómico de sus territorios. Allí, los elementos del don/reciprocidad tienen la función de fortalecer los lazos comunitarios y dar continuidad a la creación de narrativas comunitarias sustentadas por su identidad étnica y cultural.

Partiendo de lo anterior, la inquietud más grande radica en conocer si existe la posibilidad de extender esta reflexión a los ámbitos urbanos, en los que no existe un fuerte arraigo al hábitat (territorio), más allá de las limitadas relaciones de parentesco, amistad y vecindad. Allí, si es que existen, las narrativas comunitarias son fragmentadas. Entonces, cabría preguntarnos, ¿cuál sería la historia que sustenta la circulación del don entre nosotros, los ciudadanos? La narrativa propuesta por el anticapitalismo como horizonte común o la que considera al planeta Tierra como un “bien común” de la humanidad no ha sido acuerpada en términos globales para generar acciones de “solidaridad” a gran escala.

El don está presente en los actos inconscientes y conscientes de la humanidad. Por lo tanto, es posible que la oportunidad para pensar los caminos de la superación del capitalismo-mercantil

siempre estén presentes en la cotidianidad. Mientras el intercambio mercantil basado en la lógica de la equivalencia tiende a ser un proceso simultáneo, la reciprocidad conlleva siempre un desfase entre el don y el contra-don. Puede considerarse que esta diferencia temporal implica un espacio de confianza y es por ello que el don genera una relación de afectividad, mientras el intercambio equivalente monetizado no permite generar sentimiento alguno entre las partes. Por lo anterior, se puede argumentar que el proceso retardante es el núcleo contracapitalista del don, puesto que, siguiendo a Luciano Concheiro (2016), la aceleración del tiempo ha sido el eje fundamental del capitalismo.

Esta reflexión está relacionada con la idea de “agrietar el capitalismo” de John Holloway (2011), pues frente a la omnipresencia del sistema capitalista, la ampliación del espacio del don/reciprocidad es una de las tareas más grandes del pensamiento crítico y contrasistémico. El Vivir Bien en el don/reciprocidad nos invita a una forma diferente de capitalizarlo en otras escalas, como momentos de quiebre del sistema dominante, para lo cual tenemos que dar continuidad de análisis a las prácticas de autonomía implícita de estos pueblos que apenas están desarrollando su potencial autonómico.

Bibliografía

- Albó, Xavier, *Quechuas y aymaras*, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, viceministro de Asuntos Indígenas y Pueblos originarios, Programa Indígena-PNUD, La Paz, 1998.
- Albó, Xavier, “Suma Qamaña = El Buen Convivir”, *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 4, 2009, pp. 25-40.
- _____, *Desafíos de la solidaridad aymara*, Editorial La Mirada Salvaje, La Paz. 2010.
- Altvater, Elmar, *El fin del capitalismo tal y como lo conocemos*, El viejo topo, Madrid, 2012.
- Álvarez Quispe, Julio, “El ‘vivir bien’ comunitario como alternativa al desarrollo: una mirada desde Los Andes”, *Otra Economía*, vol. 12, núm. 22, julio-diciembre de 2019, pp. 4-21.

- Barabas, Alicia Mabel, *Dones, dueños y santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca*, INAH / Miguel Ángel Porrúa, México, 2017.
- Bataille, George, *La parte maldita: procedida de la noción de gasto*, Icaria, Barcelona, 1987.
- Burman, Anders, “El ayllu y el indianismo. Autenticidad, representatividad y territorio en el quehacer político del Conamaq, Bolivia”, *Los nuevos caminos de los movimientos sociales en Latinoamérica*, Tilde Editores, 2015, pp.100-200.
- _____, “La ontología política del vivir bien”, *Ecología y reciprocidad: (Con)vivir bien, desde contextos andinos*, CEPA/Plural/TARI, La Paz, 2017, pp. 155-173.
- Castiñeira, Sebastián, *Don y reciprocidad: de Bartolomeu Melià a la filosofía contemporánea*, Sb editorial, Buenos Aires, 2017.
- Choque, María Eugenia, y Carlos Mamani, “Reconstitución del Ayllu y derechos de los pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia”, en *Los Andes desde Los Andes*, Ediciones Yachaywasi, La Paz, 2003, pp. 147-170.
- Choque Canqui, Roberto, “La historia aymara”, en *Los Andes desde Los Andes*, Ediciones Yachaywasi, La Paz, 2003, pp. 15-38.
- Concheiro, Luciano, *Contra el tiempo: filosofía práctica del instante*, Anagrama, Barcelona, 2016.
- Godbout, Jacques, *El espíritu del don*, Siglo XXI, México, 1997.
- Godelier, Maurice, *El enigma del don*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Guzmán Boutier, Omar Qamasa, “Apuntes acerca del sistema de cargos en los ayllus bolivianos”, *Temas Sociales*, núm. 31, 2011, pp. 201-241.
- Holloway, John, *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*, Herramienta, Buenos Aires, 2011.
- Huanca Salles, Cristóbal. “Reconstitución del Ayllu: los desafíos del movimiento indígena en Bolivia bajo el socialismo del siglo XXI”, *Lasa Forum*, vol. XLVIII, núm. 3, 2017, pp. 29-36.
- Hunacuni, Fernando, *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofías, Políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, CAOI, Lima, 2010.
- Laurenti Sellers, Diego, “Autonomía Indígena Originario Campesina en las tierras altas de Bolivia”, *Revista Izquierdas*, núm. 36, noviembre de 2017, pp. 222-252.

- Le Gouill, Claude, “Del saber tradicional a la constitución de un ‘habitus desarrollista’ en el Norte Potosí”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, vol. 44, núm. 3, 2015, pp. 427-446.
- Lévi-Strauss, Claude, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979.
- Malinowski, Bronislaw. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Editorial Planeta De Agostini, Barcelona, 1986.
- Mamani Pacasi, Rolando, “Jesús de Machaca. El Vivir Bien en clave ayмара: identidad, tierra y comunidad”, en *Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana*, Fundación PIEB, La Paz, 2012, pp. 27-118.
- Mamani Ramírez, Pablo, “Qamir qamaña: dureza de ‘estar estando’ y dulzura de ‘ser siendo’”, en *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, CIDES/UMSA, La Paz, 2011, pp. 65-75.
- Marteau, Héctor, “La ‘naturaleza’ y la filosofía del buen vivir”, *Lhawet/ Nuestro entorno*, vol. 3, núm. 3, junio de 2014, pp. 7-11.
- Martínez, Jaime, *Textos sobre el camino andado*, tomo I, CMPIO/CAMPO/ CEEESCI/CSEIIO, México, 2013.
- Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009.
- Murra, John, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975.
- Núñez del Prado, José, *Economías indígenas: estados del arte desde Bolivia y la economía política*, CIDES/UMSA, La Paz, 2009.
- Polanyi, Karl, *Los límites del mercado; reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing Libros, Barcelona, 2014.
- Prada Alcoreza, Raúl, *Subversiones indígenas*, Clacso/Muela del Diablo/ Comunas, La Paz, 2008.
- Presta, Susana, “La categoría de don en el marco de la economía social y solidaria”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 26, 2007, pp. 165-182.
- Rivera Cucicanqui, Silvia, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Editorial La Mirada Salvaje/Editorial Piedra Rota, La Paz, 2010.
- Sahlins, Marshall, *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid, 1977.

- Sarthou-Laju, Natalie, *Éloge de la dette*, Presses Universitaires de France, París, 2012.
- Solnit, Rebecca, *A Paradise Built in Hell*, Penguin Books, Londres, 2010.
- Tapia, Luis. *Política Salvaje*, Muela del diablo/Clacso, La Paz, 2008.
- Temple, Dominique, *Las estructuras elementales de la reciprocidad*, TARI/Plural/UMSA, La Paz, 2003a.
- _____, *Teoría de la reciprocidad. Tomo II: La economía de reciprocidad*, PADEP-GTZ, La Paz, 2003b.
- Torrez, Mario, “Estructura y proceso de desarrollo del Qamaña/espacio de bienestar”, *Pacha*, núm. 6, Ediciones Qamañpacha/CADA, La Paz, 2001, pp. 45-67.
- Untoja, Fernando, *Retorno al Ayllu: una mirada aymara a la globalización*, Fondo Editorial de los Diputados, La Paz, 2001.
- Yampara, Simón, “La institucionalidad del *ayllu*: los territorios andinos continuos y discontinuos”, *Pacha*, núm. 6, Ediciones Qamañpacha/CADA, La Paz, 2001, pp. 15-44.

Cuidados y esperas en la pandemia. Agenciamientos migrantes frente a la inmovilidad fronteriza¹

Héctor Parra García²

Resumen

Este capítulo ofrece un recorrido en torno a las condiciones de subsistencia de los migrantes que se encuentran atrapados en el tránsito en la frontera norte de México. A partir de una disertación sobre el concepto de “autonomía de las migraciones” se resalta la importancia de indagar sobre las redes de cuidado construidas de manera autónoma por los migrantes ante el contexto de saturación de las instancias de apoyo y la ampliación de los tiempos de espera para la resolución de solicitudes de asilo o intentar cruzar “al otro lado”.

¹ Este capítulo del libro ha sido posible gracias al financiamiento del Programa de becas posdoctorales de la DGAPA-UNAM, al cual extiendo un profundo reconocimiento.

² Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador posdoctoral en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, es especialista en temas de economías populares y procesos identitarios en contextos migratorios en las regiones andina y mesoamericana.

Introducción

Esta investigación indaga sobre las redes de cuidado que sirven de soporte de vida a los migrantes —en su mayoría provenientes de Centroamérica— que se encuentran “atrapados en el tránsito” (Hess, 2012) en la franja fronteriza del norte de México, condición que se agudizó a partir de 2020 con la puesta en marcha de las políticas de contención migratoria del gobierno de Donald Trump, implantadas a raíz del actual contexto de pandemia por Covid-19.

Se parte de la hipótesis de que los albergues que anteriormente brindaron soporte a los migrantes que gestionan la espera de sus proyectos de movilidad experimentan condiciones de saturación, lo que ha provocado el surgimiento de nuevas espacialidades de apoyo a los migrantes.

El artículo transcurre en tres momentos. El primer apartado plantea —a modo de constructo teórico— una disertación sobre la “autonomía de las migraciones” (De Génova, 2002), como un concepto que resalta la capacidad de agencia de los migrantes, considerando sus prácticas colectivas de movilidad y asentamiento como insurrecciones frente al “régimen global de fronteras” (Mezzadra, 2012). Aunado a ello, se plantea la importancia de “la gestión de las esperas” como una dimensión de la realidad migratoria que resulta clave para comprender las estrategias de cuidado que surgen en un contexto de “entrampamiento migratorio” (Hess, 2012).

El segundo apartado ofrece una breve genealogía del más reciente proceso de entrampamiento migratorio en la franja fronteriza de norte de México. Se pone énfasis en que las más recientes políticas de contención migratoria —implantadas tanto por el gobierno norteamericano como por el mexicano— incrementaron de manera significativa las condiciones de inmovilidad y vulnerabilidad de los migrantes que esperan encontrar el sueño

americano,³ las cuales se han visto agravadas por la pandemia de la Covid-19.

El tercer apartado plantea un diagnóstico sobre los espacios de ayuda y autoorganización de los migrantes en la frontera norte de México. Los mismos se encuentran desbordados y suponen espacialidades más amplias, si consideramos su producción —real y simbólica— por los migrantes. Al respecto, se parte de la premisa de que el entrapamiento migratorio ha convertido a las ciudades de la franja fronteriza del norte del país en espacios de violencia y vulneración, pero también en espacios de transformación cultural y de resistencia que se traducen en procesos de autonomía y autoorganización.

Como guía metodológica se parte de una investigación bibliográfica y hemerográfica que se refuerza con diversos testimonios de activistas, migrantes e investigadores especializados en la materia (retomados de otras investigaciones), los cuales representan fuentes secundarias de información.

Entrampamiento migratorio. Autonomía, cuidados y gestión de las esperas

En los últimos años se han publicado diversas investigaciones que develan, desde una perspectiva situada en Latinoamérica, las diversas formas de agenciamiento social de los migrantes que enfrentan una realidad cada vez más conflictiva y contenciosa en sus movilidades y cómo la gestión de la espera se vuelve un factor relevante en cada una de las etapas de los procesos migratorios (Varela y Mc. Lean, 2019; Glockner, 2019, Mallimaci y Magliano, 2020).

Las más recientes transmigraciones en la región —entre ellas las migraciones masivas de venezolanos y haitianos hacia toda

³ Se estima que a finales de 2020, los protocolos de espera en México de resolución de peticiones de asilo por el gobierno norteamericano han hecho que 60 000 personas solicitantes fueran devueltas a nuestro país, lo que ha ocasionando terribles consecuencias humanitarias (MSF, 2020).

Latinoamérica en los últimos cinco años y el repetido ejercicio de caravanas de migrantes centroamericanos que transitan por México hacia Estados Unidos desde 2018— abren nuevos paradigmas en torno a cómo se están conteniendo estas movilizaciones masivas y a cómo superar los enfoques hegemónicos que presentan a la migración como un fenómeno gobernable vinculado a problemas de seguridad nacional.

La crisis de migrantes menores no acompañados de 2008 constituye un punto de inflexión en el cambio de las políticas migratorias de Estados Unidos que han tenido resonancia en la gestión migratoria de México, Guatemala, El Salvador y Honduras, que asumieron de manera subordinada el papel de contener a los migrantes.

Rebasa a los objetivos de esta investigación detallar las diversas medidas de control a la movilidad implementadas desde entonces en estos países. No obstante, es importante señalar que la implantación de diversos programas de gestión migratoria promovidos por Estados Unidos en México, con el Programa Frontera Sur en 2014 (Castañeda, 2016), y en Centroamérica, mediante acuerdos bilaterales de contención a la migración irregular en 2019 —con la promesa de echar a andar un plan de prosperidad en la región (Morales, 2019)—, ha hecho que los proyectos de movilidad de miles de centroamericanos se hayan tornado más lentos y peligrosos.

Las estancias de tránsito se prolongan por semanas y meses en diversas ciudades antes consideradas “de paso” —localizadas principalmente en las franjas fronterizas del sur y el norte de México—, generando una situación de “entrapamiento migratorio” (Hess, 2012) que, si bien no es inédita, es novedosa, en tanto muestra el agotamiento de las instancias gubernamentales y de la sociedad civil para la dotación de espacios de acogida, develando la capacidad de los migrantes para gestionar estas esperas.

El entrapamiento migratorio es más evidente en la ciudad de Tijuana, Baja California, considerada uno de los principales tapones de la migración global, toda vez que se ha convertido

en el punto en que se registra mayor deportación de migrantes provenientes de Estados Unidos. En el contexto de la pandemia se ha conformado una perversa intersección de políticas de salud pública, cierre de fronteras y continuación de deportaciones *express* de solicitantes de asilo que esperan la resolución en México, provocada por la pasada administración de Donald Trump (Laborde, 2019). El cierre temporal de fronteras, aunado al congelamiento de las solicitudes de asilo, produjo notables consecuencias de vulnerabilidad para los migrantes. Se acrecentó la precarización de sus condiciones de vida. Al entrampamiento migratorio ya existente, se agregó el confinamiento y la reducción de movilidad debido al riesgo de contagio por Covid-19; con ello se redujeron las posibilidades de obtención de recursos económicos para su subsistencia. Volveremos a ello más adelante.

Dado este contexto, se sugiere recurrir a perspectivas alternativas que visibilicen la capacidad de acción de los migrantes como una potencia desobediente y desordenadora de este “régimen global de fronteras”⁴

Desde hace dos décadas, en los estudios migratorios ha comenzado a adquirir importancia la perspectiva de la autonomía de los sujetos que migran: la “autonomía de la migración” (De Génova, 2002) como una categoría-acción surgida como conocimiento situado en las reivindicaciones migrantes de la década de 1990, sobre todo en el centro y sur de Europa. Las investigaciones que emergieron a la luz de esta perspectiva coinciden en la necesidad de rebasar los enfoques tradicionales —muchas veces hegemónicos— de las migraciones. A grandes rasgos nos referimos a las teorías neoclásicas (cálculo racional costo-beneficio de los individuos) y las teorías estructuralistas (sistema-mundo o mercado dual del trabajo), que en general conciben a la migración como un fenómeno a ser gestionado mediante la asimilación

⁴ Retomamos el concepto de “régimen global de fronteras” con el que Sandro Mezzadra define la implementación planetaria de diversas tecnologías de violencia puestas al servicio de la gestión contenciosa de la migración y cuya finalidad es la producción extraordinaria de plusvalía por medio de la ilegalización del trabajo de los migrantes. Para más detalles, véase Mezzadra (2012).

de los migrantes a programas de trabajo productivo; por lo tanto, parten de dimensiones metodológicas que no cuestionan los fundamentos de la construcción del sujeto migrante, como el Estado, la ciudadanía y las fronteras.

Desde la perspectiva autonomista, estas teorías no dan cuenta de la heterogeneidad de experiencias y motivaciones que integran los fenómenos migratorios del presente, considerando el complejo universo de redes y vínculos cooperativos que se han consolidado a lo largo de décadas de flujos migrantes, sobre todo desde el Sur hacia el Norte global. Otra falencia criticada desde la autonomía de las migraciones es la pasividad, invisibilidad y subordinación con que se interpretan las voluntades de los sujetos que migran. A decir de Sandro Mezzadra (2012), las prácticas, deseos y demandas de los migrantes han desbordado los flujos gobernables desde los regímenes globales de fronteras, en tanto representan una fuerza de creación social que va más allá de la huida de la pobreza, la violencia o el contrabando.

Asumir la migración como un proceso autónomo y una fuerza irreductible capaz de sobreponerse a la rigidez de su control, lleva a Mezzadra a extrapolar dicha fuerza como un anclaje prefigurativo de la historia del capitalismo. La categoría de “trabajo vivo” con la que Sandro Mezzadra problematiza el trabajo productivo y reproductivo de los migrantes, puede considerarse como una fuerza motriz del capitalismo. Según Mezzadra, “no habría capitalismo sin migraciones y por lo tanto, el régimen que intenta controlar o atenuar la movilidad de mano de obra juega un papel estratégico en la constitución del capitalismo y las relaciones de clase” (Mezzadra, 2012: 164).

A partir de estos argumentos, el autor plantea que la historia del capitalismo también es parte del resultado de las luchas y tensiones que se producen por la “valorización” y la “contención” de la movilidad de la mano de obra, y de cómo estas subversiones conforman subjetividades (modos de vida, deseos, hábitos) que pueden interpelar las sujeciones de la población “en exceso” en el régimen de acumulación capitalista. La condición de población

“en exceso” lleva a concebir la migración como un tipo de acción colectiva que desobedece los poderes institucionales que pretenden contener la fuga de los sujetos sobrantes del capitalismo.

Desde esta perspectiva tiene lugar una resignificación del hecho migratorio. Habría que considerar a la migración como un “movimiento social” (Mezzadra, 2011), devolviendo a los sujetos que migran el protagonismo de sus acciones como potencias políticas reivindicativas, y terminar con los paradigmas de asistencialismo y paternalismo de ciertos enfoques de la migración, que acaban pasivizando la praxis de los migrantes.

Al concebir la migración como movimiento social se pone de relieve la parte creativa y constructiva de los migrantes, sus deseos de ir más allá de los espacios que contienen sus voluntades de vida. Así, sus proyectos de movilidad interpelan las estructuras que los inmovilizan, yendo más allá de simples expectativas individuales de cálculo económico. Asimismo, se pone énfasis en que las migraciones son un espacio de antagonismo social, en donde sus protagonistas responden a los sistemas de control fronterizo que tratan de contenerlos y luchan por el reconocimiento de su “derecho de fuga”⁵ (Mezzadra, 2007), dejando de lado la visión pasiva y sumisa que supone reconocerse como víctimas.

Partiendo de estas premisas, es importante visibilizar las agencias colectivas de las migraciones que surgen de la interacción —e interpelación— con los distintos controles de la movilidad. Las caravanas migrantes de centroamericanos en su paso por México

⁵ Sobre el concepto de “fuga”, Yann Moulier-Boutang plantea una teoría alternativa de la explotación del trabajo que parte de un lugar epistémico diferente en la comprensión de la conformación del trabajo asalariado. Para Boutang, la forma primordial de la explotación en el capitalismo ha sido “el control de la fuga” de los trabajadores; por lo tanto, el acto de fuga representa una transformación de las relaciones entre dominados y dominadores. Además de la conciencia colectiva de las relaciones de explotación, la migración —es decir, la fuga de las condiciones de explotación— ha sido uno de los mayores motores de cambio de las relaciones de explotación (por ejemplo, la fuga de siervos de la gleba en la Europa medieval, que fueron diluyendo la servidumbre feudal, o la fuga de esclavos de las plantaciones durante la colonización de América, que minaron la rentabilidad de la empresa esclavista). Para más detalle, véase Moulier-Boutang (2006).

son, quizá, el ejemplo reciente de mayor envergadura. Antecedidas por otros ejercicios de activismo migrante (caravanas de madres de desaparecidos, viacrucis migrante, acompañamientos pastorales, etc.), las caravanas han supuesto una estrategia masiva de “autocuidado colectivo” (Glockner, 2019) en que las redes digitales han desempeñado un papel central.

Ponemos énfasis en los cuidados⁶ como una dimensión clave de la autonomía de las migraciones y, particularmente, de estas experiencias de movilidad colectiva. Las tramas de protección y el acompañamiento solidario que soportaron el tránsito de las caravanas no sólo supusieron la organización para la obtención de medios de subsistencia; además, representaron momentos de subjetivación política para los migrantes, que evidenciaron que es posible migrar de manera colectiva, organizada y segura por uno de los lugares de tránsito más peligrosos del mundo. Además de ser una alternativa segura de movilidad colectiva, en las caravanas centroamericanas se compartió un sinnúmero de repertorios culturales (memorias colectivas, costumbres, información sobre migración, redes de solidaridad, vínculos personales, etc.) puestos en el devenir político del derecho de fuga y en la búsqueda de sostenimiento de sus vidas. Podemos decir que en las caravanas los cuidados se politizaron.

A su arribo a las ciudades de la franja fronteriza del norte de México —principalmente Tijuana—, las caravanas se enfrentaron a un escenario complejo por diversos motivos. Al programa “Quédate en México” del gobierno mexicano, las restricciones para el asilo político y la militarización parcial de la frontera sur por la administración de Donald Trump, se sumó el actual contexto de inmovilidad fronteriza por la pandemia de la Covid-19. Volveremos a ello más adelante.

⁶ Consideramos “cuidados” al trabajo —mayoritariamente no reconocido y efectuado por mujeres— que se realiza para el mantenimiento y la preservación de la vida de otros. Este trabajo supone la vinculación material, afectiva y psicológica entre quien brinda y quien recibe los cuidados, lo que constituye una parte esencial de la reproducción social y va más allá de la preservación material de la vida. Para más detalles, véase Vega (2009).

En este contexto surge una nueva dimensión de la realidad, relacionada con la forma en que los migrantes gestionan las esperas en sus vidas cotidianas, sobre todo, para la obtención de medios de vida, la realización de trámites en agencias estatales y los cuidados familiares.

Entendemos las esperas como relaciones de poder entre los migrantes (principalmente mujeres) y el Estado, un actor clave cuando se trata del acceso a derechos básicos. Los tiempos para la gestión de los cuidados migrantes son claramente desiguales respecto a los del resto de la población como consecuencia de múltiples factores (acceso a la información, escasos vínculos interpersonales, trabas burocráticas para el acceso a documentos de residencia, falta de empleo por carecer de papeles, etc.). Ello configura relaciones jerárquicas que subalternizan aún más la vida en espera de los migrantes.

Así, las esperas adquieren importancia para comprender las estrategias migratorias, toda vez que amplian la dimensión que refiere a los trabajos de cuidado que cotidianamente los migrantes deben llevar a cabo.

En este contexto de entrapamiento migratorio, las esperas pueden analizarse en función del tiempo transcurrido entre la solicitud de asilo, la regularización, el intento de “cruzar al otro lado” y el resultado final. Vivir en espera de la regularización o la consumación del proyecto de cruzar al otro lado condiciona los movimientos y oportunidades de agencia social de los migrantes, en virtud de que han perdido el control de su tiempo.

Cuando las esperas atraviesan la vida cotidiana de los migrantes, las actividades de cuidado —personales y familiares— deben organizarse a partir de estos tiempos contingentes, “haciendo que las personas se perciban como atrapadas en esa temporalidad” (Mallimaci y Magliano, 2020: 164). En el caso de las mujeres migrantes —principales responsables de la gestión de las esperas—, toda posibilidad de agencia social recaería en la politización que surge de los vínculos a que dan lugar estas tramas de cuidados.

Bajo la premisa de la espera, partimos de la hipótesis de que el entrapamiento migratorio padecido por centroamericanos y extracontinentales en la franja fronteriza del norte de México está abriendo un campo de antagonismo social, debido a la rapidez de los flujos en las ciudades fronterizas y la opacidad con que los gobiernos mexicano y estadounidense gestionan estas migraciones.

Breve genealogía del entrapamiento migratorio en la franja fronteriza del norte de México

Supera los objetivos de este capítulo desarrollar una historiografía de la migración en la franja fronteriza. No obstante, es importante realizar una breve genealogía de las transformaciones ocurridas en las estancias temporales en la última década y mostrar cómo se han prolongado, generando el actual escenario de entrapamiento migratorio.

Hablaremos brevemente del contexto de Tijuana, dada su relevancia en el tránsito y la deportación de migrantes los últimos años. Con una población estimada en 1.8 millones de habitantes, Tijuana representa el final del trayecto de migrantes internos, centroamericanos y extracontinentales, pues, a pesar de ser una de las rutas más largas de tránsito por México, supone una vía más segura en comparación con la frontera del noreste mexicano.

Como señalamos, la llamada crisis de los migrantes menores no acompañados en 2008 supuso un parteaguas en los procesos de securitización fronteriza entre México y Estados Unidos implantados por la administración de Barack Obama. Desde entonces, la frontera entre ambos países fue reforzada mediante la puesta en marcha de diversas trabas burocráticas, legales y de seguridad. A un acelerado proceso de deportación —y a diversas restricciones a las solicitudes de asilo y residencia—, se sumaron los recientes planes de seguridad fronteriza de los gobiernos de México, Guatemala y El Salvador.

El recrudecimiento de las políticas migratorias trajo consigo el tercer flujo de migrantes en tránsito, en espera o deportados

a Tijuana. Resulta complejo cuantificar el número de migrantes varados o en tránsito en Tijuana; sin embargo, puede inferirse que en los últimos años aumentó, sobre todo por el desborde de los servicios de asistencia en los albergues que los acogen. Estas retenciones no son exclusivas de las ciudades localizadas en la franja fronteriza del norte de México. A lo largo de todas las rutas de tránsito migratorio es más evidente la presencia de migrantes centroamericanos y extracontinentales debido a la intensificación de controles migratorios en todo el territorio mexicano.

Algunas investigaciones (Varela, 2015) dan cuenta de que el territorio mexicano se ha convertido en una versión distópica de “territorio frontera”. Debido a ello, desde 2011 los migrantes centroamericanos han ensayado diversas estrategias de movilidad colectiva, las cuales adquirieron resonancia mediática en octubre de 2018, con las llamadas caravanas migrantes de centroamericanos. Las mismas pueden considerarse uno de los mayores ejercicios de “autocuidado colectivo” migrante (Glockner, 2019) y sirvieron de excusa para el recrudecimiento de las políticas de asilo y securitización fronteriza por parte de la administración de Donald Trump.

Es importante detenerse en este momento (2018), para comprender cuáles han sido las consecuencias de estas políticas en el actual contexto de entrapamiento migratorio en la ciudad de Tijuana.

Bajo el lema electoral de “construir una América grande otra vez”, la administración Trump atendió de manera mediática las caravanas migrantes de 2018. Podemos detectar dos grandes cambios:

- * Se implementa una política migratoria de puertas cerradas, que restringe significativamente las solicitudes de asilo. Los migrantes irregulares son retenidos en centros de internamiento (incluso separando a menores de sus padres) y se amplían las deportaciones *express* de mexicanos y centroamericanos, principalmente a las garitas fronterizas del norte de México.

- * Mediante presión diplomática y comercial la gestión migratoria se desplaza a países como México, Guatemala, Honduras y El Salvador, que asumen el control migratorio implementando múltiples retenes militares y puestos de inspección migratoria a lo largo de sus territorios.

Las ciudades de la franja fronteriza del norte de México son los espacios más impactados por estas contenciones y deportaciones. Tan sólo en la ciudad de Tijuana se registraron 8 620 deportaciones de mexicanos en 2019, siendo el principal puesto fronterizo en que tiene lugar este tipo de intervenciones (Hernández, 2019). Hasta enero de 2021, el número de migrantes en espera de una resolución a sus solicitudes de asilo en Estados Unidos —que contempla el cumplimiento del programa conocido como Protocolos de Protección al Migrante (MPP, por sus siglas en inglés)— ascendió a 71 021 en toda la franja fronteriza del norte de México (Syracuse University, 2021)

Las dificultades que derivan de este entrampamiento migratorio (escasez de recursos, inseguridad, incertidumbre legal en la condición migratoria, deterioro psicológico, etc.) se agudizaron aún más para los migrantes en marzo de 2020, cuando la OMS declaró la pandemia por Covid-19.

Por lo general, las medidas sanitarias aplicadas en México y Estados Unidos para mitigar los contagios provocaron un endurecimiento extraordinario de las políticas migratorias, dando lugar a una “frontera hiperrígida” (Del Monte y Mckee, 2020), siendo Tijuana el punto fronterizo en el que más se agolparon migrantes deportados o en espera de resolución de asilo.

A continuación presentamos una breve crónica del entrampamiento migratorio en la franja fronteriza del norte de México, tomando como punto de partida el arribo de la primera caravana migrante en noviembre de 2018.

Crónica del entrapamiento migratorio de centroamericanos en la franja fronteriza del norte de México

18 de octubre de 2018	La caravana migrante convocada una semana antes en San Pedro Sula (Honduras) llega a la frontera sur de México y se enfrenta a un operativo policial de Guatemala (Varela y Mc Lean, 2019). Este hecho da comienzo a la cobertura mediática de la migración centroamericana. El gobierno de Donald Trump aprovecha el impacto mediático de las caravanas —tildándolas de invasión— para acentuar una política migratoria contenciosa. La administración de Andrés Manuel López Obrador —que en ese momento tenía meses de haber entrado en funciones— promete una política migratoria de puertas abiertas.
16 de noviembre de 2018	Primera manifestación antimigrantes en Playas, Tijuana ante el arribo de la caravana migrante. La manifestación fue producto de la hipervisibilización mediática de las caravanas y de la construcción de estereotipos negativos de los migrantes por los discursos del alcalde de la ciudad. El caso de “Lady Frijoles” representa, quizá, el ejemplo más visible de las estigmatizaciones mediáticas de los migrantes (Frank y Núñez, 2020).
18 de enero de 2019	Para incidir en que los migrantes que arribaban en las caravanas centroamericanas se quedaran en México, el gobierno de Andrés Manuel López Obrador emite masivamente visas humanitarias y promueve un plan regional de trabajo bajo el lema “Quédate en México”. Dichas visas fueron emitidas en cinco días y permitieron a los solicitantes trabajar y radicar legalmente en el país. Esta política de carácter humanitario se proyecta de manera permanente, provocando un “efecto llamada” de nuevas caravanas (Ernst y Semple, 2019).

29 de enero de 2019	<p>El gobierno de Estados Unidos implementa los Protocolos de Protección a Migrantes (MPP, por sus siglas en inglés), de acuerdo con la sección 235 (b) (2) (C) de la Ley de Inmigración y Nacionalidad. Estos protocolos permiten que los migrantes que hayan entrado a Estados Unidos por México de manera ilegal o con documentos inadecuados sean retornados a México durante las resoluciones de sus solicitudes de asilo (US embassy, 2019).</p>
7 de junio de 2019	<p>Los gobiernos de Estados Unidos y México emiten una declaración conjunta en la que se plantea una estrategia de desarrollo integral en la región centroamericana y México se compromete a “proveer a extranjeros quienes han sido colocados en el país bajo el MPP, protecciones humanitarias adecuadas, incluyendo documentación de inmigración y acceso a asistencia médica, educación y empleo” (DHS Press, 2019).</p>
17 de junio de 2019	<p>La política migratoria de carácter humanitario del gobierno mexicano cambia radicalmente. En pleno contexto de la firma del TMEC, la administración de López Obrador sucumbió a las amenazas del gobierno de Trump de que debería detener el flujo migratorio de centroamericanos a cambio de evitar la imposición de aranceles. Francisco Garduño —un ex funcionario de prisiones— es nombrado titular del Instituto Nacional de Migración y despliega a alrededor de 6000 efectivos de la recién creada Guardia Nacional en la franja fronteriza sur del país. A pesar de los discursos de una política migratoria abierta, el gobierno de México perfila a la nación como un “tercer país seguro”.</p>

<p>Agosto 2019</p> <p>de</p>	<p>A meses de haberse instaurado el MPP, se informa que agentes del Instituto Nacional de Migración transportan a cientos de migrantes hacia el estado de Chiapas (Alarcón, 2019: 107). Diversas Organizaciones de la Sociedad Civil (osc) promigrantes señalan que no existen protocolos de protección a los solicitantes de asilo por parte del gobierno mexicano y denuncian que se están realizando “deportaciones disfrazadas” (Alarcón, 2019).</p>
<p>10 de noviem- bre de 2019</p>	<p>Durante los primeros 10 meses de 2019 se contabilizaron 49 720 deportaciones de mexicanos por Baja California Norte. De esas deportaciones, 33 724 llegaron a Tijuana (Hernández, 2019). En ese mismo periodo, se registraron en todo el país 55 555 procedimientos de deportación de migrantes centroamericanos del MPP por parte de todas las cortes de Estados Unidos (Syracuse University, 2021). En su mayoría, las esperas transcurren en Tijuana, Ciudad Juárez y Nuevo Laredo.</p>
<p>11 de diciem- bre de 2019</p>	<p>El gobierno federal de México inaugura el Centro Integrador para Migrantes (CIM) “Carmen Serdán” en Tijuana; éste posee una capacidad de atención de hospedaje, alimentación y orientación laboral y de salud para 3 000 personas (Ramírez, 2019). Este centro integrador es el segundo de cinco CIM que el gobierno mexicano tiene proyectado construir en los próximos años. A pesar de ser el albergue más grande en toda la franja fronteriza, el CIM “Carmen Serdán” ha sido infrautilizado por los migrantes debido a su ubicación lejana en la periferia de Tijuana y la rigidez de los horarios de estadía.</p>

Marzo 2020	de	La OMS declara la pandemia de Covid-19 (11 de marzo de 2020). El 19 de marzo se emite un mandato de confinamiento en California (Estados Unidos). El 20 de marzo el gobierno de Trump activa nuevos protocolos de deportaciones <i>express</i> . El 21 de marzo México y Estados Unidos acuerdan un cierre fronterizo para “viajes no esenciales”. El 23 de marzo comienza la Jornada Nacional de Sana Distancia en México. El 24 de marzo se anuncia el primer aplazamiento de audiencias para MPP en las cortes judiciales de Estados Unidos (Del Monte y Mckee, 2020: 4).
10 de mayo de 2020	de	Se anuncia la extensión del aplazamiento de audiencias para el MPP (Del Monte y Mckee, 2020: 4). El gobierno de Donald Trump apuesta por una estrategia de agotamiento por espera para los solicitantes de asilo. Dicho agotamiento se complejiza aún más con las condiciones de vulnerabilidad y contagio por Covid-19 en las ciudades fronterizas de México.
22 de mayo de 2020	de	Se confirman las primeras deportaciones de migrantes contagiados de Covid-19 en el CIM “Leona Vicario” de Ciudad Juárez (Del Monte y Mckee, 2020: 4).
17 de enero de 2021	de	La policía antidisturbios y el ejército de Guatemala dispersaron de manera violenta la primera caravana migrante organizada este año, que se estima integraban 7 000 personas. Proveniente de Honduras, la caravana pretendía llegar a Estados Unidos aprovechando la coyuntura del ascenso de Joe Biden a la presidencia de Estados Unidos. Se reportaron cientos de migrantes heridos y se confirmaron 1 000 deportaciones de ciudadanos hondureños (González, 2021). Con esta contención, el gobierno guatemalteco cumple su función de país tapón, diseminando a lo largo de su territorio diversos retenes policiales y dando el claro mensaje de que por su territorio no cruzarán más caravanas.

El confinamiento obligatorio, el endurecimiento de las deportaciones y el acelerado crecimiento de los casos de contagio por Covid-19 hizo que los migrantes atrapados en ciudades

fronterizas sufrieran el deterioro inmediato de sus condiciones de vida, sobre todo por la saturación de los albergues que los acogen, así como un incremento de los tiempos de espera. Según datos de Marie Laure Coubès, Laura Velasco y Oscar Contreras, las ciudades fronterizas del norte de México cuentan con una capacidad de hospedaje de 11 523 personas (2020: 5). La ampliación de los tiempos de estancia en centros y albergues hace fácil deducir que esta capacidad es insuficiente para brindar atención a más de un millón de personas —en su mayoría centroamericanos del llamado “triángulo norte”— que han sido deportadas a estas ciudades en los últimos cinco años (CBP, 2020, citado en Coubès, Marie *et al.*, 2020).

Cuidados y esperas en la conformación de espacios de acogida y de organización migrante durante la pandemia por Covid-19

Considerando este contexto, es importante analizar otras espacialidades en las que transcurre la reproducción social de los migrantes. Aunque ya existían antes de la pandemia, en los últimos meses han proliferado otros hábitats, como hoteles, cuarterías, terrenos que son reconvertidos en albergues o habitaciones improvisadas, como ocurre en Tamaulipas (Inmovilidad de las Américas, 2020). No obstante, y dada la escasez de recursos económicos, los migrantes recurren mayoritariamente a albergues —y a la espacialidad que les circunda—, pues siguen siendo las instituciones que median las principales ayudas económicas y sociales provenientes de la sociedad civil organizada.

Durante el confinamiento por Covid-19, muchos albergues tomaron la difícil decisión de cerrar sus puertas o no recibir a más migrantes para evitar la propagación de contagios. Asimismo, la mayoría de los albergues ha experimentado una disminución de las ayudas económicas —sobre todo las provenientes de Organizaciones de la Sociedad Civil (osc) de Estados Unidos—, debido al cierre parcial de la frontera (Del Monte y McKee, 2020).

El entrapamiento de los migrantes se agudiza, trayendo consigo graves condiciones de estrés y angustia colectiva. Recuperamos la experiencia de Irvin Sánchez de la entrevista realizada por *The San Diego Union Tribune*. Desde finales de junio de 2019, Irving Sánchez y su hijo de 8 años fueron separados de su esposa e hija recién nacida al entregarse a la Patrulla Fronteriza para solicitar asilo por la persecución política experimentada en su país (Honduras). “Tras entregarse a la Border Patrol, Sánchez y su hijo fueron trasladados en avión a San Diego y enviados a Tijuana a principios de julio [2019] para esperar que su caso siguiera adelante” (Morrisey, 2020: s/p.). Como señalamos, a finales de marzo fueron pospuestas las audiencias de los casos que implican “permanecer en México”, entre ellos, el de Sánchez. Aprovechando este aplazamiento, un juez emitió una decisión escrita de cerrar su caso. Ello ha hecho que Sánchez y su hijo se encuentren atrapados en Tijuana. A continuación un breve fragmento de la nota periodística de Kate Morrisey:

Sánchez y su hijo viven en una pequeña habitación que es parte del restaurante donde Sánchez hace de todo, desde tomar pedidos hasta preparar la comida. Teme a la policía local, que ya lo ha acosado dos veces y le ha quitado el poco dinero que tenía, y le preocupa no tener acceso a la atención médica si él o su hijo se enferman [...] Confía en Dios, y en sus abogados del Jewish Family Service, dijo, para que le ayuden a superar esto y volver con su familia (Morrisey, 2020: s/p).

El entrapamiento migratorio de Irving Sánchez muestra cómo los cuidados y las esperas se convierten en elementos muy significativos en la vida cotidiana de los migrantes. La mayor preocupación de las personas que migran con hijos u otro dependiente es el estado de vulnerabilidad que ocasiona no contar con servicios de salud, educación y asistencia en el cuidado de sus hijos, sobre todo cuando existe la necesidad de trabajar —principalmente en la economía informal— para conseguir sustento. En ese sentido, se ha vuelto cada vez más recurrente la asistencia brindada por albergues y otros espacios de hospedaje de migrantes para el cuidado de menores. En los últimos dos años, cinco de

los 29 albergues de Tijuana brindan cuidado a niños de migrantes trabajadores (Coubès, Marie *et al.*, 2020: 15).

La diversidad de perfiles migratorios que experimentan este entrapamiento hace necesario un aumento de servicios de asistencia que cubran distintas necesidades de cuidado en albergues y otros hábitats de personas que migran.

El entrapamiento migratorio ha provocado el deterioro de la salud psicológica. Los principales malestares psicosociales derivados de la condición de inmovilidad son ansiedad (percepción de encierro en los albergues), depresión, incertidumbre legal y económica, inseguridad (extorsiones policiales y de grupos del crimen organizado), etc. Estas afectaciones se intensifican en las personas migrantes que no tienen cubiertas sus necesidades más elementales (alimento, vivienda, seguridad) y comparten dichas vulnerabilidades con sus familias. Existen distintas iniciativas de osc que brindan apoyo psicológico en albergues y en unidades móviles instaladas en lugares de alta confluencia de migrantes, principalmente en lugares de espera de trámites ante el Instituto Nacional de Migración (INM). A decir de Letza Bojorquez, Olga Odgers y Olga Olivas, “la fe de los migrantes y las prácticas de culto fueron señaladas como actividades favorables para la salud psicosocial de los migrantes por todos los directivos de albergues contactados —fueran éstos laicos o religiosos—” (Bojorquez, Odger y Olivas, 2020: 17) .

Sobre las necesidades educativas y de formación de menores —acompañados y no acompañados—, los albergues y algunas unidades móviles brindan apoyo escolar. La colaboración conjunta en las labores educativas —tanto de trabajadores como de migrantes en los albergues— ha favorecido la reducción del trabajo de cuidados de los padres trabajadores, sobre todo en los momentos más álgidos del confinamiento. En los últimos meses se ha desarrollado un programa piloto de las osc Espacio Migrante y Create Purpuse, así como del Centro de Políticas de Inmigración de Estados Unidos de la Universidad de California en San Diego, que brinda clases educativas a distancia para niñas y

niños en albergues en espera de resoluciones de sus solicitudes de asilo (Morrisey, 2020: s/p).

Del mismo modo, se han puesto en marcha diversas actividades productivas para adultos confinados en albergues, tales como plomería, construcción de huertos, elaboración de alimentos; también se han desarrollado talleres formativos de carpintería, plomería, bordado, pintura, panadería, etc. (Bojorquez, Odger y Olivas, 2020: 16).

Respecto a la dimensión de las esperas es importante resaltar que la principal preocupación de los migrantes ante la prolongación de sus estadías estriba en la caducidad de sus documentos de residencia legal. En este punto se juega el mayor componente de subalternización de los migrantes y su relación con el Estado, en este caso con las agencias migratorias.

Como señalan Ana Mallimaci y María Magliano, se constituye un “sujeto paciente” (Mallimaci y Magliano, 2020: 11) que debe ganarse el derecho a obtener documentos migratorios, de salud, de educación, etc. “Debe saber esperar” (Mallimaci y Magliano, 2020), siendo responsable de su propia deserción, y, por lo tanto, la espera se convierte en el principal mecanismo de disuación con que cuentan las autoridades migratorias de Estados Unidos para contener los flujos actuales (Silva y Miranda, 2020).

Insistimos, los cuidados —protagonizados por mujeres jefas de hogar— se complejizan al entrar en una espiral de tiempos de espera para la obtención de los derechos más elementales para sus núcleos familiares. Por ello, la colectivización de las tramas de cuidado y el avizoramiento de mejoras educativas y de calidad de vida para los hijos son, quizá, los mayores alicientes para continuar los procesos de espera de los migrantes. En este sentido, los programas de apoyo psicológico y los módulos educativos para niños mencionados son iniciativas que incentivan a los padres migrantes a continuar las esperas de su resolución, al notar que sus hijos muestran avances educativos y de habilidades para soportar las condiciones de vulnerabilidad que supone el entrampamiento migratorio.

Reflexiones finales

El entrapamiento migratorio abordado en esta investigación es consecuencia de más de tres décadas de ajustes impuestos por las políticas económicas neoliberales en los diversos países de origen de los migrantes, particularmente en la región centroamericana. La mayor visibilidad que han tenido los flujos migratorios de los últimos años no debe entenderse desde una perspectiva de nuevas oleadas migratorias, sino como la sobrerrepresentación mediática de estos flujos, sobre todo a raíz del ejercicio de autonomía que pudieron haber supuesto las caravanas de migrantes.

La situación de contingencia y alta vulnerabilidad que ha supuesto la inmovilidad de los migrantes al final de la administración Trump, y su correlato en el confinamiento por Covid-19, hacen poco rastreables las diversas estrategias de cuidados implementadas entre migrantes, en particular aquellas que se practican de manera informal y espontánea debido a la coyuntura actual. Por tanto, los albergues y el entorno que les circunda continúan siendo los espacios de mayor protección social para los migrantes atrapados en la franja fronteriza del norte de México.

Considerando este contexto, apuntamos las conclusiones en dos reflexiones abiertas. En primer lugar, es importante continuar indagando sobre las estrategias de protección de/por y para migrantes, sobre todo a raíz del ejercicio más masivo de “autocuidado colectivo” que supusieron las caravanas. Una iniciativa reciente promovida por los mismos migrantes centroamericanos —con apoyo de la Universidad de San Diego— arroja la existencia de un nuevo paradigma sobre estrategias para el sostenimiento de la vida de/para/por migrantes. El “Pequeño Honduras” es un albergue con intención de convertirse en un centro social de referencia que incluya espacios deportivos, educativos y hospitalarios.

En segundo lugar, la contención de la migración no supone el final de los flujos migrantes sino su reinención. Nuevas estrategias y flujos de movilidad surgen a raíz de la paralización de la frontera entre México y Estados Unidos y nuevas caravanas se

convocan, debido a la exigua esperanza representada por la nueva administración estadounidense de Joe Biden. Estas nuevas movi- lidades ponen de relieve la autonomía que supone la ciudadanía radical ejercida por los migrantes en su fuga de la violencia y el despojo provocados por el neoliberalismo contemporáneo.

Referencias bibliográficas

- Alarcón, Rafaél, “Solicitantes de asilo a Estados Unidos a la espera en ciudades fronterizas mexicanas”, *Anuario del CIDOB de la inmigración*, 2019, pp. 98-111.
- Animal Político, “Alrededor de mil migrantes sin documentos rechazan visas transitorias del gobierno e ingresan a México”, 19 de enero de 2019. Disponible en <https://www.animalpolitico.com/2019/01/caravana-migrante-cruza-ilegalmente-mexico/> [consulta: 11 de marzo de 2021].
- Bojorquez, Leticia, Olga Odgers y Olga Olivas, “Atención psicosocial a migrantes ante el COVID-19 en albergues de la sociedad civil en Tijuana”, *Documentos de Contingencia. Poblaciones vulnerables ante COVID-19*, núm. 6, 2020, pp. 1-25.
- Castañeda, Alejandra, “¿Qué es el Programa Frontera Sur?”, *Boletín del Observatorio de Legislación y Política Migratoria*, núm. 1, 2016.
- Coubès, Marie, Laura Velazco y Oscar Contreras, “Migrantes en albergues en las ciudades fronterizas del norte de México”, *Documentos de contingencia 2. Poblaciones vulnerables ante COVID-19*, 2020, pp. 1-23.
- De Génova, Nicolás, “Migrant ‘Illegality’ a Deportability in Every Day”, *Annual Review of Anthropology*, núm. 31, 2002, pp. 419-447.
- Del Monte, Juan, y Robert Mckee, “Personas migrantes en Tijuana frente al COVID-19: impactos y consecuencias de las medidas sanitarias desde la perspectiva de los actores”, *Documentos de contingencia. Poblaciones vulnerables ante COVID-19*, núm. 8, 2020, pp. 1-41.
- DHS Press, “Los Protocolos de Protección a Migrantes (archivo)”, 17 de julio de 2020. Disponible en <https://www.dhs.gov/archive/los-protocolos-de-proteccion-migrantes#:~:text=Los%20Protocolos%20de%20Proteccion%20a%20Migrantes%20>

%5BMigrant%20Protection%20Protocols%20(MPP,sea%20a%20trav%C3%A9s%20de%20un [Consultado el 16/03/21]

González, Marcos, “Caravana de migrantes: la violenta represión de Guatemala contra grupos que se dirigen caminando a EE.UU.”, *BBC News Mundo*, 19 de enero de 2021. Disponible en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-55698861> [consulta: 22 de marzo de 2021].

Ernst, Jeff, y Kirk Semple, “Las visas humanitaria en México: un imán para la nueva caravana migrante”, *The New York Times*, 25 de enero de 2019. Disponible en <https://www.nytimes.com/es/2019/01/25/espanol/america-latina/mexico-migrantes-plan-atencion.html> [consulta: 16 de marzo de 2019].

Frank, Amelia, y Margarita Núñez, “‘Lady frijoles’: las caravanas centroamericanas y el poder de la hipersensibilidad de la migración indocumentada”, *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 7, núm. 1, 2020, pp. 37-61.

Glockner, Valentina, “Las caravanas migrantes como estrategia de movilidad y espacio de protección, autonomía y solidaridad para los adolescentes centroamericanos”, *Revista Iberoforum*, Año XIV, núm. 17, 2019, pp. 145-174.

Hackman, Michelle, “Estados Unidos busca enviar más familias migrantes a México para esperar audiencias de asilo”, *The Wall Street Journal*, 23 de septiembre de 2019. Disponible en <https://www.wsj.com/articles/u-s-seeks-to-send-more-migrant-families-to-mexico-to-await-asylum-hearings-11569290834> [consulta: 9 de marzo de 2021].

Hernández, Juan, “Alto nivel de deportaciones”, *El Sol de Tijuana*, 10 de noviembre de 2019. Disponible en <https://www.elsoldetijuana.com.mx/local/alto-nivel-de-deportaciones-4438659.html> [consulta: 16 de enero de 2021].

Hess, Sabine, “De-naturalising Transit Migration. Theory and Methods of an Ehtnographic Regime Analysis”, en Darren Smith (ed.), *Po-pulation, Space and Place*, núm.18, 2012, pp. 428-440.

Laborde, Antonia, “El gobierno de Trump extiende el uso de ‘deportaciones express’ a todo el país”, reportaje de *El País*, 24 de julio de 2019. Disponible en https://elpais.com/internacional/2019/07/23/actualidad/1563833803_798374.html [consulta: 10 de febrero de 2020].

- Mallimaci, Ana, y María Magliano, “Esperas y cuidados. Reflexiones en torno a la gestión del tiempo de mujeres migrantes en dos espacios urbanos de Argentina”, *REMHU Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, vol. 28, núm. 59, 2020, pp. 161-176.
- Médicos Sin Fronteras (MSF), “La política ‘quédate en México’ tiene un efecto humanitario devastador”, 12 de febrero de 2020. Disponible en <https://www.msf.es/actualidad/mexico/la-politica-queda-te-mexico-tiene-efecto-humanitario-devastador> [consulta: 8 de septiembre de 2020].
- Inmovilidad de las Américas, “Situación de los Migrantes en México” marzo de 2020. Disponible en <https://www.inmovilidadamericas.org/mexico> [consulta: 21 de marzo de 2020].
- Mezzadra, Sandro, *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2007.
- , “The Gaze of Autonomy: Capitalism, Migration, and Social Struggles”, *The Contested Politics of Mobility: Borderzones and Irregularity*, 2011, pp. 121-142.
- , “Capitalismo, migraciones y luchas sociales. La mirada de la autonomía”, *Revista Nueva Sociedad*, núm. 237, 2012, pp. 159-178.
- Morales, Sergio, “EE. UU. reconoce el fracaso del Plan Alianza para la Prosperidad del Triángulo Norte cuyo objetivo era reducir la migración”, *Observatorio de Legislación y Política Migratoria*, 2019.
- Morrisey, Kate, “Los solicitantes de asilo varados en Tijuana y su lucha por sobrevivir en la pandemia”, *The San Diego Union-Tribune*, 1 de junio de 2020. Disponible en <https://www.sandiegouniontribune.com/en-espanol/noticias/inmigracion/articulo/2020-06-01/solicitantes-de-asilo-coronavirus-tijuana> [consulta: 19 de abril de 2021].
- , “Los niños aprenden codificación informática mientras las familias solicitantes de asilo ‘permanecen en México’”, *The San Diego Union-Tribune*, 26 de mayo de 2020. Disponible en <https://www.sandiegouniontribune.com/news/immigration/story/2020-05-26/code-tijuana-migrant-shelter> [consulta: 25 de abril de 2021].
- Moulier-Boutang, Yann, *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embriado*, Akal, Madrid, 2006.

- Ramírez, Ana, “Con sólo 12 ocupantes abrieron albergue para migrantes en Tijuana”, *La Jornada Baja California*, 11 de diciembre de 2019. Disponible en <https://jornadabc.mx/tijuana/11-12-2019/con-solo-12-ocupantes-abrieron-albergue-para-migrantes-en-tijuana> [consulta: 17 de marzo de 2021].
- Silva, Aída, y Bruno Miranda, “La espera como mecanismo de disuasión en la política de asilo de Estados Unidos”, *Nexos. Observatorio migrante. Blog de movilidad poblacional*, 1 de julio de 2020. Disponible en: <https://migracion.nexos.com.mx/2020/07/la-espera-como-mecanismo-de-disuasion-de-la-politica-de-asilo-de-estados-unidos/> [consulta: 17 de marzo de 2021].
- Syracuse University, “Detalles sobre los procedimientos de deportación del MPP (permanencia en México)”, febrero de 2021. Disponible en <https://trac.syr.edu/phptools/immigration/mpp/> [consulta: 16 de marzo de 2021].
- U. S. Customs and Border Protection (CBP), “U. S. Border Patrol Southwest Border Apprehensions by Sector Fiscal Year 2019”, marzo de 2021. Disponible en <https://www.cbp.gov/newsroom/stats/sw-border-migration/usbp-sw-border-apprehensions> [consulta: 16 de marzo de 2021].
- U.S. Embassy, “Estados Unidos implementa Protocolos de Protección a Migrantes en la frontera sur”, 29 de enero de 2019. Disponible en <https://mx.usembassy.gov/es/estados-unidos-implementa-protocolos-de-proteccion-a-migrantes-en-su-frontera-sur/> [consulta: 16 de marzo de 2021].
- Varela, Amarela, y Lisa McLean, “Caravanas migrantes en México: nueva forma de autodefensa y transmigración”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, núm. 122, 2019, pp. 163-185.
- Varela, Amarela, “La ‘securitización’ de la gubernamentalidad migratoria mediante la ‘externalización’ de las fronteras estadounidenses a Mesoamérica”, *Revista Contemporánea*, núm. 4, 2015, pp. 1-17.
- Vega, Cristina, *Culturas de cuidado en transición: espacios, sujetos e imaginarios en una sociedad de la migración*, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 2009.

El proyecto de la Alianza Maya por las Abejas Kaabnáló'on como proceso de emancipación en la península de Yucatán

Luz Elena Hernández-Elena Pérez¹

Resumen

Este artículo aborda las luchas emprendidas para defender y re-posicionar la apicultura en la península de Yucatán frente a la llegada de cultivos de soya transgénica resistente a glifosato,² suceso que genera una serie de tensiones entre dos posturas opuestas por el manejo territorial: por un lado, quienes defienden la inocuidad de los transgénicos; por otro, aquellos que se oponen a su uso, debido a los daños socioambientales que causa la siembra masiva de soya genéticamente modificada. Ante este escenario, comunidades de apicultores mayas, organizaciones de la sociedad civil, academia, abogados y técnicos conformaron la Alianza Maya por las Abejas *Kabnáló'on*, con la finalidad de difundir y concientizar a la población sobre las consecuencias negativas de la siembra de soya modificada. Con el tiempo, el colectivo se ha

¹ Luz Elena Hernández Maldonado, doctoranda en Estudios Sociales (UAM-I). Correo electrónico: elenazmaldonado@gmail.com. Rosa Elena Pérez Flores, doctoranda en Sociología (UAM-A), correo electrónico: roelepeflo@gmail.com

² Uno de los principales herbicidas utilizados en el mundo, que en 2015 fue catalogado como posible cancerígeno por la Organización Mundial de la Salud (OMS).

consolidado, y ha logrado incidir en la agenda gubernamental a través de la aplicación de políticas públicas. También consiguió que se celebraran consultas sobre la siembra, por lo que consideramos que tiene una práctica emancipatoria frente la estrategia gubernamental que pretende “modernizar” el mundo rural mediante el uso y promoción de organismos genéticamente modificados.

Introducción

La apicultura es una actividad ampliamente arraigada en la península de Yucatán,³ siendo practicada principalmente por pequeños productores, quienes la combinan con otros trabajos, como la cría de animales de traspatio, cultivo de hortalizas, renta de tierras, etc. (Gómez, 2016; Conabio, 2012).

Más allá de representar un ingreso económico complementario, la apicultura desempeña un importante papel en la reproducción de las identidades colectivas, en tanto está asociada con el uso sustentable del territorio, el cuidado y mantenimiento de selvas, montes, así como de las especies vegetales y animales; interviene también en la conservación de las formas tradicionales de subsistencia, como el cultivo de milpas o la siembra de variedades agrícolas locales a pequeña escala.

Referirnos a los usos tradicionales de la apicultura nos remonta a tiempos previos a la conquista española, cuando los habitantes indígenas practicaban la maniponicultura, o cría de abejas autóctonas, conocidas actualmente como meliponas (*Melipona beecheii*), para uso tradicional y medicinal. Posteriormente, en el siglo XVII, se introduce en la región el cuidado de abejas europeas (*apis mellifera*), sobre todo con fines comerciales. Este cambio en la finalidad de la crianza de abejas marca un antes y un después en la región, pues la maniponicultura es desplazada como actividad dominante por la apicultura.⁴

³ Particularmente en los estados de Campeche, Quintana Roo y Yucatán, siendo este último el estado con más apicultores del país.

⁴ Vale la pena destacar que la Organización de las Naciones Unidas para la

En el siglo xx, la falta de rentabilidad lleva a que los hacendados abandonen la actividad, por lo que la apicultura pasa a manos de campesinos mayas, quienes aprovechando las condiciones climáticas y geográficas para el cuidado de las colmenas, adquieren equipo e insumos necesarios, promoviendo activamente el rescate del sector (Conabio, 2011; Bazán, 2019; Rosales, 2010).

Este proceso resulta paradójico, en virtud de que la apicultura se ha constituido en un referente local importante. Sin embargo, es una actividad actualmente enfocada en la exportación (la mayor parte de la producción del país se destina al mercado europeo), encontrándose amenazada por la rápida expansión de cultivos de soya genéticamente modificados impulsados por los distintos niveles de gobierno y otras comunidades que conviven en la península.

El objetivo de este trabajo es mostrar que la conformación de la Alianza Maya por las Abejas de la península de Yucatán constituye un ejemplo de lucha emancipatoria ante el despojo territorial. La misma ha dado lugar a la creación de una red de conocimientos que, de hecho, ha logrado incidir en la agenda pública. El trabajo se divide en cuatro apartados.

En el primero abordamos la forma en que se fue tejiendo esta red de resistencia frente al proyecto comercial de siembra de soya transgénica, así como la constante denuncia de la contaminación provocada por fertilizantes y pesticidas que ha sido ignorada por los diferentes niveles de gobierno. Asimismo, este apartado busca ilustrar cómo el intento de romper las relaciones asimétricas entre el Estado y las comunidades dio lugar al inicio de la construcción de una red amplia de saberes, que poco a poco se ha convertido

Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés) especifica que la miel proviene únicamente de la *apis melífera*, mientras que la producida por meliponas se considera un producto de la colmena utilizado de manera medicinal. Esto promueve una falta de reconocimiento de la meliponicultura, lo que dificulta el acceso a programas sociales, esquemas de comercio justo y/o de certificación de este tipo de miel, a pesar de que recientemente ha adquirido un valor dentro del mercado internacional dadas sus propiedades medicinales y su potencial en el sector cosmético (Castañón, 2009: 2).

en un lugar de encuentro común, donde los participantes se reconocen e intercambian saberes.

Uno de los resultados más visibles de esta red ha sido la celebración de la consulta indígena sobre siembra de soya transgénica; sin embargo, ésta terminó siendo un ejercicio fallido, pues, como exploraremos en el segundo apartado, hubo una falta de compromiso de las autoridades para escuchar a las comunidades, siendo constantes las tensiones y la falta de comunicación real.

En el tercer apartado conoceremos la forma en que en la Alianza Maya por las abejas se fue articulando un sujeto político amplio, que produjo un espacio en que los saberes ancestrales se encuentran con el conocimiento técnico. Comprenderemos cómo esta alianza, compuesta por más de 100 comunidades de los tres estados de la península, cuenta con un alto grado de cohesión interna, necesaria para trabajar en la resolución de conflictos.

El cuarto y último apartado nos permitirá reflexionar sobre el proceso emancipatorio, al tiempo que analiza cómo la red de saberes impulsada en el sureste mexicano, alimentada en gran medida por los saberes mayas peninsulares, se ha posicionado como un indudable sujeto de cambio que invita a pensar en la posibilidad real de implementar otra forma de construir y transformar el mundo de las comunidades rurales.

Desarrollo del conflicto entre apicultura y siembra de soya transgénica en la península de Yucatán

En 2011, el gobierno federal otorgó un permiso para la siembra comercial de soya transgénica en 252 000 hectáreas distribuidas en siete estados de la república, entre ellos: Chiapas, Yucatán, Campeche y Quintana Roo, entidades que, en conjunto, abarcarían 60 000 hectáreas. Con ello se desató un problema, pues, a pesar de que previamente se realizaron tres análisis de impacto ambiental en la región por parte del Consejo Nacional para la Biodiversidad (Conabio), el Instituto de Ecología (INE) y la Comisión Nacional

de Áreas Naturales Protegidas (CONANP),⁵ cuyos dictámenes no fueron positivos al proyecto, los permisos fueron otorgados por la entonces Sagarpa (Secretaría de Agricultura, ahora SADER) con el visto bueno de la Cibio gem,⁶ sin tomar en cuenta los potenciales daños ambientales que podrían ocasionar en la región sureste, particularmente en el sector apícola.

Entre las principales advertencias planteadas a la Semarnat, se encontraban las posibles afectaciones al agua y los suelos de la península de Yucatán. Sus condiciones hidrometeorológicas —constantes huracanes, suelos porosos que filtran rápidamente los contaminantes y la presencia de ríos subterráneos— hacen posible su contaminación por plaguicidas y fertilizantes usados en el cultivo de la soya, con los riesgos que ello supone para las comunidades indígenas de campesinos y apicultores que no fueron informadas ni consultadas previo al otorgamiento de los permisos (Ribeiro, 2012).

La falta de consulta activó las alertas en el sector apícola de la región peninsular, que durante la Conferencia Mundial de Apicultura Orgánica, celebrada en Chiapas en 2012, denunció la disminución paulatina de las exportaciones de miel hacia Europa —continente que capta más de 90% de las mismas—, a causa de una regulación que rechazaba las mieles cuyo contenido de polen transgénico superara 0.9% (Vandame y Álvarez, 2012), por lo que la miel mexicana no alcanzaba el estándar.

Las causas de esta contaminación no radicaban solamente en la soya, sino también en las variedades de maíz transgénico cultivado en la región desde, por lo menos, una década antes, como parte de supuestas pruebas en fase piloto (Ribeiro, 2012; Gómez, 2016). A raíz de este suceso, se fue tejiendo una organización social amplia, que involucraba a apicultores peninsulares, comercializadores, ONG de comercio justo, abogados y académicos,

⁵ Órganos encargados de turnar sus análisis de impacto ambiental a la Semarnat, previo al otorgamiento de cualquier permiso relacionado con la siembra y comercialización de transgénicos en México.

⁶ Órgano encargado de la bioseguridad en México.

preocupados por el avance de la soya transgénica, en un contexto de vacíos e inoperancia de los mecanismos de bioseguridad en el país, las omisiones del Estado y las presiones empresariales.

Así, se va tejiendo una organización de tipo transdisciplinar e intercultural, liderada por apicultores y comercializadores de miel, en la que también hay una importante presencia de otros colectivos, a saber: abogados y despachos de asesoría técnica en áreas como la agronomía, antropología y biología; sectores organizados de la sociedad civil, muchos de ellos ya vinculados a luchas o proyectos para impulsar la agroecología, el comercio justo o el movimiento contra los transgénicos; periodistas radicados en la península con experiencia en el manejo de redes sociales y plataformas digitales, los cuales han sido fundamentales para la difusión de la información; cooperativas; asociaciones (de productores, comercializadores, distribuidores); el Programa para las Naciones Unidas (PNUD); Greenpeace; y la Unión de Científicos Comprometidos, por mencionar algunos.

Como deriva de esta organización, en 2012 se forma el Colectivo apícola de los Chenes, con presencia en la región de Hopelchén, Campeche. Éste es uno de los sitios donde podemos situar el surgimiento del colectivo MA OGM (“No a los transgénicos” en lengua maya), que se forma como un entramado organizativo de acompañamiento y asesoría a los procedimientos judiciales y las batallas científicas, en las que se intenta demostrar que la soya transgénica es perjudicial para la salud y el medio ambiente (Narváez, 2013), pues el polen transgénico provoca la contaminación de la miel, como también daños ambientales y a la salud debido al uso de agroquímicos.⁷

A partir del surgimiento de MA OGM se gesta un proceso que podemos definir, siguiendo a Kinchy (2010), como un *boomerang* epistémico. Se trata de una estrategia desplegada por la movilización social, en la que sujetos inicialmente excluidos de las

⁷ Al respecto véanse los trabajos de Vandame (2012a), Vandame y Vides (2016), Colín (2016) y Rendón (2017).

decisiones tomadas dentro de su territorio, que suponen potenciales riesgos e implican el uso de una tecnología (en este caso la de tipo transgénico), buscan alianza con científicos y especialistas. Estos “expertos”, poseedores de trayectorias y conocimientos afines a la lucha social, aportan elementos los técnicos necesarios para el debate y la consecución de fines comunes. En este caso, mediante el intercambio de conocimientos lograron demostrar y difundir algunos de los daños ocasionados a la miel por los cultivos de soya transgénica por efectos de la contaminación génica,⁸ nunca reconocida por Cibigem y constantemente denunciada por apicultores y comercializadores.

A la par, se llevaron cabo una serie de estudios por universidades como Ecosur y la Universidad de Campeche, que rebaten los argumentos oficiales y demandan la puesta en marcha del principio precautorio en la región, el cual sostiene que:

Quando las actividades humanas pueden conducir a un daño moralmente inaceptable que es científicamente plausible pero incierto, se adoptarán medidas para evitar o disminuir ese daño. Daño moralmente inaceptable consiste en el infligido a seres humanos o el medio ambiente que: 1) es una amenaza para la vida o la salud; 2) es grave y efectivamente irreversible; 3) es injusto para las generaciones presentes o futuras; 4) es impuesta sin una consideración adecuada de los derechos humanos de las personas afectadas (Batlori, citando a UNESCO, 2012: 223).

Además, el trabajo de los científicos fue utilizado por el gobierno de Yucatán, que declaró al estado como Zona Libre de Transgénicos,⁹ contrariamente a lo ocurrido en Campeche y Quintana Roo, donde ambos gobiernos apoyaron en todo momento el uso de soya transgénica. Sin embargo, las comunidades y sus asesores

⁸ Se refiere a la posibilidad de que ocurra algún tipo de fenómeno de escape de materia genética o transgenes sobre especies o poblaciones ajenas al cultivo original.

⁹ Estas zonas deben ser decretadas por la Secretaría de Agricultura, es decir, no son materia de los gobiernos estatales, lo cual ha planteado una fuerte controversia, pues el gobierno de Yucatán ha buscado promover esta figura sin contar con las facultades necesarias. Mientras tanto, el decreto ha permitido al estado ampararse contra la siembra oficial de soya GM, pero ha continuado en litigios y no ha logrado establecerse de manera concreta y definitiva (LBOGM, 2005; Batlori, 2012; Pérez, 2020).

consiguieron ampararse contra la Semarnat y la Sagarpa por la violación a su derecho a un medio ambiente sano, al trabajo y la consulta previa, libre e informada.

En 2015, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) ordenó la realización de la consulta indígena, comenzando en los municipios de Holpechén y Tenabo, en Campeche. En Quintana Roo, las comunidades se opusieron a su realización, considerándola innecesaria por existir un rechazo unánime a los cultivos de soya transgénica.

Cabe destacar que las comunidades, junto con el colectivo MA OGM, realizaron una serie de acciones, como reunir documentación, difundir mediáticamente el caso y presionar a las instituciones para lograr diversos amparos. Incluso fueron capacitadas por científicos “aliados” para llevar a cabo monitoreos ciudadanos y ubicar puntualmente las zonas en que se está sembrando soya transgénica, ante un vacío de Estado que, a todas luces, ha vulnerado sus derechos humanos (Gómez, 2016; Torres Mazuera, 2018, 2020).

Así, entre marzo y abril de 2016 dio inicio el proceso de consulta indígena, a cargo de la Cibiogem y la entonces Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), proceso en el cual nos detendremos para comprender el nivel de complejidad de los intercambios epistémicos entre los apicultores organizados y la gente que los acompaña. Buscaremos reflexionar sobre la proyección y los alcances de la cooperación entre diversos tipos de conocimiento, comunitario, científico y legal, mismos que han conformado y articulado al movimiento social en defensa del territorio (Laera, 2018).

Desde el principio, el proceso significaba un reto, pues una de las instituciones encargadas, la Cibiogem, entraba en un conflicto de interés directo, ya que se había dedicado a difundir un discurso en favor de la inocuidad de la soya transgénica. Además, la sentencia de la SCJN no se pronunció por ningún otro derecho humano de las comunidades, como el derecho a un medio ambiente sano o al trabajo. Por ello, se estableció como misión la

discusión colectiva de los agravios y violaciones a los derechos de las comunidades. Estos debates quedaron documentados en reportes etnográficos que exponen las complejidades del proceso ante la opinión pública (Torres, 2018).

Ante la desconfianza que generaba la emisión de un veredicto incompleto por parte de esta instancia, las comunidades solicitaron a sus asesores construir una Misión de Observación (MO) para la Consulta Maya, la cual quedó integrada por numerosas organizaciones civiles, centros de derechos humanos, el Colegio de Antropólogos de Yucatán, investigadores de universidades de la península e instituciones de apoyo jurídico, encargadas de dar seguimiento a los acuerdos y documentar el proceso.

En adelante, la tarea principal de la MO será la construcción de investigaciones particulares sobre diversos temas con actores clave, para generar información en consonancia con las inquietudes y necesidades de las comunidades, apoyándose en el trabajo colaborativo y convirtiendo la discusión técnica sobre la aceptación o el rechazo a la soya en un discurso más amplio.

Los saldos de la consulta e ingobernabilidad de la soya

Durante las siete reuniones celebradas entre marzo de 2016 y agosto de 2018 se presentaron una serie de anomalías en el proceso, que discutiremos a continuación.

La consulta consta de, al menos, cuatro fases: acuerdos previos; informativa; deliberativa; consultiva; y ejecución/seguimiento de acuerdos. Sin embargo, hasta 2021, momento en que es redactado este artículo, no se ha avanzado más allá de la primera fase, pues no ha existido flexibilidad de Cibiogem ni de la CDI: además de imponer tiempos, desconocer constantemente a los representantes indígenas y acusar a las comunidades de ser manipuladas por las osc que las acompañan cada vez que sus intervenciones contradicen las posiciones oficiales, repartieron panfletos, folletos y propaganda en favor de la soya transgénica.

Este contexto de antagonismo de intereses, lenguajes, tiempos y estrategias entre autoridades y comunidades nubló la posibilidad de dialogar sobre los proyectos de desarrollo local y el aporte del conocimiento autóctono en un debate serio e informado sobre una tecnología que, sin duda, reestructurará las relaciones y el tejido social comunitario: el resultado fue una simulación del proceso de consulta.

En la segunda reunión, ocurrida en junio de 2016, la consulta en los municipios de Hopelchén y Tenabo contó con la presencia de agricultores menonitas, quienes buscaban obtener permiso para la siembra de soya transgénica, pues fueron incentivados a cultivarla con el apoyo de subsidios otorgados por SADER.

Los menonitas llegaron a la península de Yucatán entre los años setenta y ochenta (particularmente a las regiones de Bacalar, Quintana Roo y Hopelchén, Campeche), con la intención de establecer comunidades con autonomía cultural y económica. Cuentan con capital y maquinaria, lo que ha generado otras tensiones en la región, en una suerte de conflicto interétnico que condujo a un clima de confrontación (Torres, 2018).

Como documenta la MO, los menonitas comenzaron a atacar y descalificar a los campesinos mayas, creando una tensión que amenazaba con dividir a las comunidades con el aval de las autoridades (Torres-Mazuera, 2018). Ambos grupos debieron llevar su propio proceso de consulta en recintos y momentos distintos, dado que sus posiciones eran opuestas.

Los mayas se retiraron de la reunión por la falta de condiciones para llevarla a cabo, mientras la Cibiogem y la CDI tomaron los primeros acuerdos con los menonitas y decidieron por su cuenta pasar a la fase deliberativa. Este hecho marcó un proceso de polarización entre ambos grupos, evidenciando la preferencia de las autoridades por entablar diálogo con los menonitas, a los que consideraban “más racionales” y receptivos para tomar acuerdos acordes al discurso oficial, claramente a favor de la soya transgénica. Por su parte, las comunidades mayas habían acordado avanzar unidas, es decir, no permitir las divisiones que las

propias autoridades estaban alentando ni tolerar la manipulación del proceso.

En las diversas reuniones que siguieron, los problemas de traductibilidad, manipulación, descalificación, desconocimiento de acuerdos y hostigamiento marcó el desarrollo de la consulta. Mientras tanto, las comunidades y sus asesores continuaban exponiendo sus dudas y mostrando los resultados de sus propias investigaciones que, a pesar de contener importantes conclusiones y recomendaciones en torno a la contaminación del suelo, el agua y la pérdida de colmenas como consecuencia de la siembra de soya genéticamente modificada, fueron denostadas e ignoradas por las autoridades, que centraron su interés en la ejecución de la consulta como un mero hecho procedimental desde el cual promover las bondades de la soya transgénica.

Este clima de tensión y descalificación entre ambos grupos dio lugar a una situación de injusticia epistémica, entendida como el proceso por el cual un sujeto sufre un agravio en su condición de sujeto de conocimiento (Fricker, 2015). Además, evidenció una forma sistemática de trato ejercida por el Estado hacia los pueblos indígenas, en una actitud reiterada de racismo y clasismo de las autoridades, que presuponen al otro como un interlocutor manipulable, incapaz de tener un pensamiento racional, dando por hecho que no comprende la realidad de la soya, desestimando sus posiciones críticas y su conocimiento sobre el tema.

Por otro lado, el constante desconocimiento de la lengua y de los usos y costumbres comunitarios distorsionó la proyección sobre el sujeto de consulta, pues para las autoridades éste debía ser un agente homogéneo y receptivo que la ejecutara, más allá de promover un ejercicio de participación incluyente y crítico como las comunidades hubieran esperado.

Aunque las violaciones al proceso de consulta dejan entrever diversas formas de violencia e injusticia epistémica, quizá el mayor agravio experimentado por las comunidades mayas fue, y continúa siendo, la prevalencia de cultivos de soya transgénica en la región, a pesar del decreto de la SCJN que establece que mientras

la consulta se lleve a cabo, las siembras están prohibidas. Sin embargo, en dichas reuniones y en diversos desplegados, eventos y foros las comunidades y sus asesores han continuado denunciando que las siembras sigan adelante sin ningún tipo de vigilancia por parte del Estado, lo que ha dado lugar a un proceso de ingobernabilidad de la soya transgénica en la región, pues se carece de mecanismos de vigilancia que hagan efectiva la prohibición.

De manera aún más grave, en septiembre de 2017 se estableció en todo el país una prohibición judicial a la siembra de este cultivo, en virtud de que Monsanto había excedido el número de hectáreas decretadas en el permiso, incurriendo en una violación a la bioseguridad en el país (Torres Mazuera *et al.*, 2020). A pesar de ello, las siembras continuaron adelante, sobre todo en Campeche, como lo documenta el trabajo científico realizado por miembros de las comunidades, activistas y académicos que han creado una red de conocimiento cuyo objetivo es detectar la soya transgénica. Conocidos como “biomonitoreos ciudadanos”, éstos son capaces de diferenciar la soya transgénica de la convencional y de la *soya huasteca*,¹⁰ en lo que denominamos como un proceso de ciencia comunitaria (Bastián Duarte, 2014). De esta manera, las comunidades se apropian de estrategias de mapeo, rastreo y técnicas de detección, combinándolas con sus conocimientos de terrenos, paisajes, zonas agrícolas e incluso prácticas llevadas a cabo por sus vecinos.

Al hacer suyo el conocimiento de tipo científico y legal, para comprender de una mejor manera los cambios socioambientales de su territorio, denunciarlos y buscar cambiarlos, las comunidades mayas siguen un proceso de politización de la diferencia cultural, como apunta Torres Mazuera (2018), en el cual se fortalece y resignifica la identidad maya, ligada de manera indisociable a

¹⁰ Se trata de un tipo de semilla desarrollado por el Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias (INIFAP), supuestamente mejorado, que tiene el objetivo de brindar a los productores una opción menos tóxica que la transgénica. Sin embargo, el herbicida utilizado para esta semilla, Fusilex, está catalogado dentro de la lista de herbicidas altamente tóxicos para el ambiente y la salud, lo que abre un debate en torno a la viabilidad de su uso (Batlori, 2012; Echánove, 2016, 2019).

la lucha y defensa del territorio y la apicultura, anclada a una dimensión espacio-temporal en constante cambio.

El proceso de consulta se convirtió en un detonador de los agravios sobre los conocimientos, sentires, significados y problemas enfrentados por las comunidades; sin embargo, al mismo tiempo permitió articular un sujeto político amplio, que si bien no es homogéneo, pues las comunidades son distintas y tampoco se relacionan de la misma forma con los asesores, muestra una sincronía a la hora de pensarse como comunidades unidas que persiguen fines comunes y deben avanzar juntas para defender su cultura, su identidad y su forma de vida frente al despliegue de la agroindustria, fomentada por el gobierno, los menonitas y los empresarios soyeros, que buscan imponer una lógica productiva que no sólo afecta al entramado agrícola, sino que involucra directamente su sobrevivencia y posibilidad de decidir cómo quieren vivir.

Surgimiento de la Alianza Maya por las Abejas de la Península de Yucatán Kaabnálo'on. De un sujeto ampliado de conocimiento a un sujeto de cambio político en la región peninsular

Como consecuencia de la lucha contra la soya GM y de los obstáculos a la realización de la consulta indígena, la sociedad civil organizada en torno a la defensa de la apicultura atraviesa un proceso de maduración que supone la ampliación de las demandas colectivas, centradas en la oposición legal, científica y comunitaria a la soya GM y sus consecuencias, y el rescate de la apicultura como una actividad económica relevante en la región, con la posibilidad que esto implica de reforzar los componentes identitarios.

Como hemos señalado, los apicultores no han avanzado solos sino de manera conjunta, por lo que puede hablarse del surgimiento de comunidades ampliadas de conocimiento, mismas que se han centrado en los impactos socioambientales de la soya transgénica y su relación con las vulnerabilidades y amenazas a

las que está expuesta la apicultura la región (cambio climático, sequías, uso indiscriminado de agroquímicos, pérdida de cobertura forestal por el avance de la frontera agrícola, muerte masiva de abejas por enfermedades o contaminación).

Cabe destacar que la lucha de los apicultores mayas se enmarca dentro de un movimiento global orientado a promover el cuidado de las abejas, pues se registra una disminución sistemática del número de colmenas (Guzmán *et al.*, 2016; Sánchez *et al.*, 2019). Este fenómeno se relaciona directamente con el modelo de desarrollo agropecuario impulsado por el mercado capitalista, que demanda una alta producción de oleaginosas, como maíz o soya, dirigidas principalmente a la producción de cárnicos y dependiente de ciertos insumos —agua, tierras, mano de obra—, así como de paquetes tecnológicos derivados de los transgénicos (fertilizantes, insecticidas, maquinaria agrícola). Estos últimos provocan importantes impactos ambientales y sociales, promoviendo procesos forzados de reconversión agrícola que desencadenan luchas en defensa del territorio, en las que las comunidades indígenas o campesinas se unen para ejercer su propio derecho a existir a pesar de sus diferencias o particularidades.

Bajo este escenario, en 2018 se forma la Alianza Maya por las Abejas de la Península de Yucatán (AMAPY), organización con presencia en más de 100 comunidades de los tres estados peninsulares que se define a sí misma como una organización de Tercer Piso, pues, siguiendo a la FAO, cuenta con estrategias que le permiten incidir en el diseño de políticas públicas. Además, entre sus principales objetivos busca transformar las realidades productivas locales, ofreciendo alternativas viables para el desarrollo regional (Valtierra, 1999).

Otra de sus características es que posee un alto nivel de integración interna, lo que le permite operar como una red de resolución de problemas: no espera a que el Estado resuelva los obstáculos que se presentan, sino que sus propios integrantes son quienes construyen y ofrecen plataformas de incidencia y acción política regional (Olivé *et al.*, 2019), elementos que pueden rastrearse en

la propuesta de política pública planteada por la Alianza para el sector. Ésta atiende cuatro grandes rubros, resultantes de entrevistas y observación participante realizadas en la península entre septiembre de 2018 y enero de 2019 con miembros de la Alianza:

1. Integración territorial: busca diseñar y echar a andar programas acordes con la noción de desarrollo agropecuario incluyente e integral de las comunidades frente al funcionamiento de programas sociales oficiales enfocados en promover la apicultura bajo una lógica asistencialista de entrega de apoyos (muchas veces descoordinados o mal dirigidos). Se centra también en la revalorización de la apicultura mediante el impulso a esta actividad como parte de las estrategias de recuperación de la milpa, la agroecología y la conservación del paisaje, otorgándole un lugar especial dentro de las actividades agrícolas, destacando su importancia en la polinización de cultivos y como patrimonio biocultural en la región peninsular (Pérez, 2020).
2. Capacitación e innovación para la apicultura: esta propuesta parte de la necesidad de hacer frente al rezago y la carencia de estrategias de innovación, capacitación e investigación que ha enfrentando la apicultura en la región, sin violentar usos y costumbres, con el objetivo de comprender, dinamizar y atender al sector. En este sentido, se promueve la inclusión de agentes excluidos, por ejemplo, expertos campesinos e indígenas formados en escuelas locales, con conocimientos relevantes para transformar las realidades de sus comunidades. Se busca transitar de una visión colonial de la innovación, entendida como la transmisión del conocimiento experto a los actores vulnerables o legos, a un tipo de innovación “desde abajo”, con un referente social y comunitario planteado por los propios sujetos para quienes el apiario o la colmena constituye un conjunto indisociable del medio rural, el paisaje y la cultura.

3. Impulsar un mercado interno de la miel: como hemos señalado, gran parte de la miel producida en el país constituye principalmente un producto de exportación, sujeto a los estándares y condiciones globales. En los últimos años ha habido una proliferación de mieles adulteradas o falsificadas provenientes de Asia, que están deprimiendo los precios de la miel, afectando a apicultores y comercializadores (Rodríguez, 2018). La idea de la Alianza es impulsar la consolidación de un mercado interno de miel, para difundir y ampliar su consumo entre los mexicanos, partiendo de que se trata de un alimento sano que ha sido abandonado por las políticas alimentarias oficiales, que favorecieron el consumo de alimentos procesados con altos niveles de grasas y azúcares industriales: se busca promover la creación de canales locales de comercialización que incentiven el consumo de miel, mediante su incorporación a la canasta básica, y el máximo aprovechamiento de los productos de la colmena, como el polen o la jalea real; incluso se piensa en ampliar sus usos hacia sectores cosméticos o medicinales.
4. Creación de una agenda nacional contra el avance de la deforestación y el uso indiscriminado de plaguicidas: la idea central de este rubro es lograr que la península sea declarada zona de emergencia por el uso de agrotóxicos, debido a los altos niveles de contaminación (sobre todo del agua)¹¹ y los daños a la salud que ha ocasionado en la región. Muchas de estas sustancias han sido prohibidas por los marcos regulatorios de otros países, pues el tema de las afectaciones por la siembra de soya GM no radica en la semilla, sino en una cadena de riesgos y daños derivados del sistema productivo que impulsa los transgénicos, en el cual el uso de plaguicidas altamente tóxicos para abejas, humanos y otras especies, representa una amenaza constante.

¹¹ Debido a las condiciones porosas y permeables del suelo, la filtración de sustancias químicas hacia mantos acuíferos, cenotes, aguadas y fuentes de agua es un hecho descontrolado, y se ha convertido en un potencial problema de salud pública.

Esta propuesta de política pública apícola fue presentada en diciembre de 2018 a miembros de secretarías clave, en el marco de la llegada al poder de un gobierno de corte progresista, que incluyó dentro de su gabinete a sectores que impulsan un tipo de desarrollo agropecuario sin transgénicos, más enfocado en la sustentabilidad, la agroecología y la aparente inclusión de grupos sociales inicialmente afectados y excluidos de las decisiones.

A pesar de que en ese momento se obtuvo una respuesta positiva de los organismos gubernamentales asistentes a la reunión, la polarización entre grupos que defienden el proyecto de desarrollo rural más incluyente y los que pugnan por la continuidad del modelo productivo agroindustrial no se ha hecho esperar. A manera de ejemplo citamos la dimisión del secretario de Medio Ambiente, Víctor Toledo, un conocido activista y académico en 2020. Junto a su grupo de trabajo, éste impulsaba una transición hacia un mayor control de la entrada de plaguicidas al país y el abandono paulatino de las importaciones del herbicida glifosato.

Emancipación en el sureste mexicano: algunas notas sobre el proceso descolonizador maya

Como vimos a lo largo de este recorrido, el conflicto en la península se ha agudizado como consecuencia de la siembra de soya transgénica sin consulta previa e informada, como mandata la ley. La actitud estatal de no reconocer las voces de las comunidades ha generado una serie de cuestionamientos y posturas, tanto en la esfera local como legal, académica, tecnológica, científica y de la sociedad civil.

En este sentido afirmamos que la construcción de la Alianza constituye un ejemplo de lucha emancipatoria, pues ha logrado cuestionar las estructuras de poder que intentan imponer un modelo de progreso, pero también ha actuado en consecuencia, creando una red de saberes que posiciona a la apicultura como un problema visible en la península. Así, ha obligado a las autoridades a llevar a cabo las consultas y, al mismo tiempo, ha

denunciado las irregularidades y simulaciones en las que se ha incurrido durante el proceso.

Para comprender este proceso emancipatorio, es necesario definir en primer lugar qué entendemos por *emancipar*.

Hablar de emancipación es una tarea sumamente compleja, pues no existe una definición única del concepto. A pesar de que posee una larga historia que se remonta a la Ilustración, para fines de este trabajo seguiremos las reflexiones de Antonio Campillo: “emancipación’ equivale a ‘liberación,’ pues alude al acto o proceso por el que un individuo o una comunidad que están ‘en manos de otro,’ es decir, en situación de dependencia o subordinación, adquieren el estatuto jurídico-político de libertad, autonomía, independencia o soberanía” (Campillo, 2010: 662).

Para el filósofo español, el término moderno emancipación surge de la mano de tres grandes revoluciones europeas: una religiosa, con la reforma protestante del siglo XVI; una científica entre los siglos XVI y XVII, con el enfrentamiento entre la tradición escolástica y las universidades medievales que tuvo como resultado el dominio del saber técnico y calculado de las acciones humanas; y, finalmente, una política, impulsada por las independencias de las colonias americanas en el siglo XVIII.

Este triple proceso se consideró como un cambio positivo para la humanidad, una transición a la modernidad que fue tornándose hegemónica, al grado de ser naturalizada en todo el mundo: en adelante la vida humana debía encaminarse al logro de dicho progreso occidental. Sin embargo, este pensamiento único comienza a ser cuestionado en el siglo XX, como resultado de las desigualdades que empiezan a verse reflejadas en las numerosas crisis ambientales, sociales y políticas, alimentadas en parte por las complejidades que desató el surgimiento de nuevos problemas antes no considerados, como los derivados del auge de la ciencia, la tecnología, la explosión demográfica y el deterioro ambiental.

El cuestionamiento de este modelo único y el nacimiento de una pluralidad de actores políticos dieron como resultado una

diversificación de los movimientos sociales que comparten el deseo de desmarcarse de alguna forma de la dominación o atadura.

En su época ilustrada, el término emancipación aludía a la autonomía del sujeto, así como a la liberación de la tradición y la construcción de un pensamiento crítico, que más tarde también comenzaría a cuestionarse a sí mismo: al mundo construido a partir de estos supuestos universales, trayendo como consecuencia casi natural el surgimiento de la corriente edificada sobre la crítica de la razón occidental: “*emancipare* decolonial [...] centra su interés en el desvelamiento de las formas de colonialidad ejercidas por occidente sobre lo que se ha considerado como sus periferias o colonias” (Muñoz, 2018: 476).

Siguiendo este argumento, emancipación también implica una invitación continua a cuestionar la idea del dominio que pensábamos tener como especie sobre la naturaleza, y con ello, a pensar en una forma de reinventarnos de manera colectiva para tener una existencia más armoniosa con los demás seres que habitan el mismo espacio que nosotros. El *emancipare* decolonial lleva intrínseco el deseo no sólo de liberarse de las estructuras occidentales, sino también de construir alternativas: de ahí la relevancia de usar este concepto para pensar la emergencia de los sujetos mayas en defensa de la apicultura y su territorio.

En este sentido invitamos a pensar la lucha activa de los apicultores mayas en Yucatán como una práctica emancipatoria, pues estos sujetos políticos emergentes están liberándose de las ataduras del Estado y de la política agropecuaria agroindustrial que intentaron minimizar su conocimiento: “emanciparse es atreverse a conquistar el señorío de la propia existencia siempre en relación con los otros, las otras y lo otro” (Muñoz, 2018: 479).

La defensa del territorio y los saberes en la península se convierte en un referente no sólo en la región, sino también para otros movimientos en defensa de la vida, pues ha sido el comienzo de una búsqueda por actuar en comunidad ante el constante acoso sufrido de parte de autoridades locales, municipales y otros grupos sociales, como los menonitas o las propias secretarías, que

han tomado una postura contraria a los intereses de buena parte de los habitantes indígenas de la península, afectando de manera directa sus usos, costumbres y saberes.

Ante este embate, de la mano de expertos técnicos, la Alianza construye una alternativa novedosa, promoviendo la creación de una red de conocimiento que ha cuestionado la idea lineal de progreso como un deber ser, recuperando los saberes comunitarios, en abierta resistencia a un modelo individualista que ha llevado a un colapso civilizatorio por el manejo irresponsable de los recursos o bienes comunes y se ha empeñado en minimizar estas otras culturas.

Consideraciones finales

Las comunidades de la península pertenecientes a la Alianza Maya Kaabnálo'òn tratan de desplegar un conocimiento comunitario útil en su búsqueda de una vía alternativa y acorde a una noción del Buen Vivir; además, son sujetos políticos estratégicos heterogéneos, que posicionan su saber y lo fusionan con otras formas de conocimiento “experto”: intentan disolver las barreras epistemológicas, culturales y políticas y generar un espacio de participación e incidencia regional que seguramente continuará siendo objeto de análisis en los próximos años.

A manera de conclusión recalcaríamos que la creación de esta Alianza constituye un elemento que permite pensar en una forma de Vivir Bien, pues busca el derecho a existir de las comunidades mayas ante los procesos de hegemonización de sus formas de vida y de despojo de sus recursos. A éstos opone una noción de territorialización o apropiación del espacio comunitario que, de manera importante, se ha valido de los mecanismos de diálogo y alianza con conocimientos de una índole epistémica distinta, dándose a la tarea de construir un pensamiento otro, fundamental para continuar analizando el trabajo de cabildeo, construcción, negociación y puesta en marcha de los acuerdos que puedan lograrse en los próximos años, con el fin de rescatar

y reposicionar al sector apícola como un punto crucial para la defensa del medio ambiente en la región y de los derechos humanos de quienes habitan la península de Yucatán.

Más allá del papel que pueda o no desempeñar el Estado en la región, consideramos que el despliegue de conocimientos ampliados transdisciplinarios —en tanto van más allá de los conocimientos expertos y dialogan con otro tipo de lógicas y saberes comunitarios—, permite observar la transición de un sujeto articulado para la defensa de sus derechos colectivos, hacia un sujeto político que está impulsando cambios sustanciales en la región y busca apropiarse no sólo de su derecho a decidir sobre el modelo de desarrollo que le es más apropiado, sino también sobre la forma en que quiere ser concebido y enfrentar su futuro frente a escenarios de acelerados procesos de cambio social y deterioro socioambiental.

Bibliografía

- Atlas agroalimentario, 2012-2018, *Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (SIAP)*, Sagarpa, México, 2019. Disponible en: <https://www.gob.mx/siap/articulos/atlas-agroalimentario-2012-2018-la-transformacion-productiva-del-campo-mexicano>
- Batllore, Eduardo, “Justificación técnica-científica para emitir opinión favorable a solicitudes de zonas libres de cultivos de organismos genéticamente modificados en el Estado de Yucatán”, Secretaría de Desarrollo Sustentable (Seduma), México, 2012. Disponible en: http://www.seduma.yucatan.gob.mx/apicultura_transgenicos/documentos/JUSTIFICACION_TECNICA_CIENTIFICA_OGMS.pdf
- Bazán, Wendy, *El comercio justo y la producción de miel orgánica en Hopelchén. Un estudio sobre las asociaciones de apicultores LOL K'AX Y KABI'TAH*, tesis de licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales, México, UNAM/CEPHCIS.
- Beristain, Helena, *Democracia participativa, el caso de la apicultura y la introducción de soya genéticamente modificada en Yucatán*, tesis de maestría en Ecología Humana, Mérida, Centro de In-

- vestigación y de Estudios Avanzados del IPN, 2014. Disponible en: https://www.mda.cinvestav.mx/Portals/0/Maestria/Tesis/Tesis14HBERistain_I.pdf?ver=2019-02-01
- Campillo, Antonio, “Sobre las formas y los límites de la emancipación”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 43, julio-diciembre de 2010, pp. 659-669.
- Castañón, Luis, “Mieles diferenciadas de la Península de Yucatán y su mercado”, *Corredor Biológico Mesoamericano*, Consejo Nacional para el Uso de la Biodiversidad (Conabio), México, 2009.
- Colín, María, “Caso legal: Apicultores mayas de Yucatán y Campeche, México contra permiso comercial de soya transgénica resistente al herbicida glifosato, otorgado a Monsanto en 2012”, *Memorias del Tribunal Monsanto*, La Haya, 15 y 16 de octubre de 2016. Disponible en: https://fr.monsantotribunal.org/upload/asset_casche/434423914.pdf?rnd=26ximP
- Conabio, Resultados del análisis de riesgo a la solicitud 007/2012 para la liberación al ambiente de Glycine Max (L.) Merr. Genéticamente Modificada presentada por Monsanto, 2012. Disponible en https://www.biodiversidad.gob.mx/genes/pdf/Rec_007_2012_Conabio.pdf
- Echanove, Flavia, “Reconversión productiva en Yucatán, México: de maíz y pastizales a soja”, *Papeles de Geografía*, 2019, pp. 181-197. Disponible en: <https://revistas.um.es/geografia/article/view/340111/256661>
- Fricker, Miranda, *Injusticia epistémica*, Herder, México, 2017.
- Gómez, Irma, “A Honey-Sealed Alliance: Mayan Beekeepers in the Yucatan Peninsula versus Transgenic Soybeans in Mexico’s Last Tropical Forest”, *Journal of Agrarian Change*, vol. 16, núm. 4, octubre de 2016, pp. 728-736.
- Guzmán, Rafael *et al.*, “La riqueza biológica de los insectos: análisis de su importancia multidimensional”, *Acta zoológica mexicana*, vol. 32, núm. 3, 2016, pp. 370-379.
- Kinchy, Abby, “Epistemic Boomerang: expert policy advice as leverage in the campaign against transgenic maize in México”, *Mobilization: An International Journal*, vol. 15, núm. 2, 2010, pp. 179-198.
- Laera, Rodrigo, “Los vínculos de la cooperación epistémica”, *Revista de Filosofía*, vol. 43, núm. 1, 2018, pp. 139-153.

- Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados (LBOGM), Cámara de Diputados, 2005. Disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LBOGM.pdf>
- Muñoz, Diego, y Andrés Runge, “Acercamiento histórico, político y pedagógico al concepto de emancipación”, *Dialnet*, vol. 10, núm. 2, julio-diciembre de 2018, pp. 470-480. ISSN: 2027-239.
- Narváez, Pamela, *Detección de polen convencional y genéticamente modificado de soya, Glycine Max L. en la miel de abeja, Apis Melifera, de los estados de Campeche y Yucatán*, tesis de licenciatura en Biología, UNAM-Facultad de Ciencias, 2013. Disponible en: <https://www.conacyt.gob.mx/cibiogem/images/cibiogem/Fomento-investigacion/Tesis/Deteccion-polen-convencional-y-GM-soya.pdf>
- Olivé, León *et al.*, “Interdisciplina y transdisciplina frente a los conocimientos tradicionales”, en Argueta, Marquez y Puchet (coords.), *Protección, desarrollo e innovación de conocimientos y recursos tradicionales*, UNAM, México, 2018.
- Pérez, Ricardo, *El papel de la alianza de saberes en los retos y conquistas de la movilización social contra la soya transgénica. Hacia una agenda para empoderar al sector apícola*, tesis de maestría, UAM-Azcapotzalco, México, 2020.
- Rendón, Jaime *et al.*, “Glyphosate residues in groundwater, drinking water and urine of subsistence farmers from intensive agriculture localities: a survey in Hopelchén”, *International Journal of Environmental Research and Public Health*, vol. 14, núm. 6, 2017.
- Ribeiro, Silvia, “Escalada tóxica en Yucatán”, *La Jornada*, 7 de abril de 2012. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2012/04/07/opinion/021a1eco>
- Rodríguez, Yazmín, “Falsificación de miel en Asia pega a México”, *El Universal*, 21 de abril de 2018. Disponible en: <https://www.eluniversal.com.mx/estados/falsificacion-de-miel-en-asia-pega-mexico>
- Rosales, Margarita, y Amanda Rubio, “Apicultura y organizaciones de apicultores entre los mayas de Yucatán”, *Estudios de cultura maya*, núm. 35, 2010, pp. 163-186.
- Salinas, Carlos, “Renuncia el secretario de Medio Ambiente, voz incómoda en el Gobierno de López Obrador”, *El País*, 2 de septiembre

de 2020. Disponible en <https://elpais.com/mexico/2020-09-02/renuncia-el-secretario-de-medio-ambiente-voz-incomoda-en-el-gobierno-de-lopez-obrador.html>

Sánchez, Francisco *et al.*, “Worldwide decline of the entomofauna: A review of its drivers”, *Biological Conservation*, vol. 232, 2019, pp. 8-27. Disponible en: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0006320718313636>

Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Apicultores mayas logran suspender el cultivo de soya transgénica*, Segunda Sala, 4 de noviembre de 2015. Disponible en: https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/sinopsis_asuntos_destacados/documento/2017-02/2S-041115-JFFGS-0241.pdf

Torres-Manzuera, Gabriela, “Nosotros decimos *Ma'*: la lucha contra la soya transgénica y la rearticulación de la identidad maya en la Península de Yucatán”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 2018. Disponible en: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/jlca.12322>

_____, “Democratizar la bioseguridad en territorios con diversidad biocultural: la apuesta por una alianza de saberes en México”, *Journal of Political Ecology*, vol. 27, 2020. Disponible en: <https://journals.librarypublishing.arizona.edu/jpe/article/id/2269/>

Valtierra, Esteban, “El posible papel de las organizaciones de Tercer Piso ante el cambio. Discusión General”, en *Las organizaciones de productores rurales del Tercer Nivel ante el cambio*. Evento de la FAO, 1999. Disponible en: <http://www.fao.org/3/AD727S/AD727S00.htm#TOC>

Vandame, Rémy, y Elena Álvarez-Buylla, “Miel y transgénicos, ¿la imposible coexistencia?”, *La Jornada*, 12 de junio de 2012. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2012/06/12/opinion/020a2pol>

Vandame, Rémy, *Miel y cultivos transgénicos en México: principio de precaución y generación de evidencias*, Ecosur, México, 2010. Disponible en: http://www.ecosur.mx/sitios/images/stories/archivos/abejas/presentaciones_pdfs/api_cult_transg/remy%20vandame.pdf

_____, “Miel y transgénicos, ¿la imposible coexistencia!”, *La Jornada*, 29 de octubre de 2015. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2015/10/29/opinion/022a2pol>

Vides, Eric, y Rémy Vandame, “Miel y cultivos transgénicos en México, evidencias de contaminación y principio de precaución”, *Revista Ciencias*, núms. 118-119, abril-noviembre de 2015, pp. 94-101.

Con tierra en los sentidos: micropolítica comunitaria ante el extractivismo ampliado

Donatto Daniel Badillo¹

Resumen

Este capítulo indaga sobre la importancia de la intersubjetividad en la conformación cotidiana de lo común para el sostenimiento de la vida. A partir de un análisis de las tramas cotidianas de cuidados en heterogéneas experiencias de resistencia de diversas colectivas en el valle de Teotihuacán, el texto muestra cómo estas experiencias micropolíticas nos acercan a la prefiguración de sentidos disidentes ante los “extractivismos ampliados” que enfrenta la región, ayudándonos a reflexionar sobre las relaciones éticas y empáticas corporizadas que emergen del encuentro de sensibilidades de los miembros de una comunidad, guiando sus luchas hacia procesos y horizontes emancipadores.

¹ Donatto Daniel Badillo Cuevas, doctorando en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos (UNAM), maestro en Estudios Latinoamericanos por la misma universidad, licenciado en Psicología Social (UAM-I), e-mail: donatto.badillo.cuevas@gmail.com

Introducción

La macropolítica busca siempre un interlocutor en el Estado, ya sea con o contra el Estado. En cambio, la micropolítica está por debajo del radar de la política y trabaja sobre colectivos pequeños y acciones corporales que permiten que florezcan espacios de libertad. Lo que buscamos es repolitizar la cotidianidad, ya sea desde la cocina, el trabajo o la huerta.

RIVERA CUSICANQUI (en Barber, 2019)

Partiendo de las reflexiones de este epígrafe, el presente artículo recalca que la lucha anticolonial se da en la práctica o en los hechos de todos los días, como una articulación entre el pensar y el hacer que se construye en el pulso colectivo, en pequeños espacios en los que puedan practicarse horizontes emancipatorios que interrumpan el proceso totalizador del capital.

Y es que la crisis multifacética o civilizatoria en curso, puesta en evidencia por la pandemia de Covid-19 y agudizada por la globalización, se ha adentrado de manera contingente en la amplitud de relaciones sociales. En lo macro, los Estados continúan con sus discursos de recuperación económica y sus programas de expansión extractivista en los territorios, mientras la acumulación monopólica de capital se lleva a cabo con desmesurada violencia. Es deseable que esta situación pandémica sirva de lección contra la desfachatez, que sea una enseñanza que permita desmontar la lógica de explotación y dominación que nos ha arrastrado hasta aquí. Sin embargo, increíblemente, aunque no de manera total, la peste ha abierto las puertas de par en par a la sociedad de control perfecta; la desconfianza hacia la otredad se ha generalizado. En lo micro, el vaciamiento de “recursos” subjetivos se ha perfeccionado a partir de la configuración de una red tecnológica que inmuniza del contacto y constituye un sofisticado dispositivo de vigilancia y aislamiento: ¿asistimos a un espectáculo de la descomposición?, ¿hemos aprendido algo sobre nuestro autocuidado o a valorar las cosas más sencillas?, ¿cómo nos orientamos en un turbulento tiempo de peligro?

En este artículo se busca ensayar un debate sobre los horizontes emancipatorios desde lo micropolítico, a través de un asidero que intenta rehacer la diversidad desde cada fragmento como posibilidad de sostenimiento de un “deseo de vida”, de aquello que pasa subterráneamente, lo que se localiza o se revela situado, para aportar a lo que, probablemente, es por ahora más elemental, pensando en los espacios cercanos y pequeños de sociabilidad, en actividades que tienen un bajo perfil, pero en perspectiva podrían crecer durante o tras la pandemia.

Asimismo, este trabajo es resultado de conversaciones y reflexiones autocríticas sobre experiencias de lucha por el territorio, el cuidado de los cuerpos —naturales y humanos— y los tejidos comunitarios en el valle de Teotihuacán, ubicado en la parte nororiental de la zona metropolitana del valle de México (ZMVM) en el Estado de México. Esta región ha vivido un acelerado proceso de urbanización y precarización durante, al menos, los últimos 30 años. Las pequeñas luchas de las que se habla son esfuerzos en los que he participado cotidianamente con las compañeras del colectivo Medicina Natural Cuauhmeztli, en el Equipo Juvenil de Cambio Comunitario (EJCC) y otras redes heterogéneas de afinidad que han venido articulando sus trabajos desde hace 10 años. Los objetivos de este texto son, por un lado, reflexionar sobre cómo las prácticas micropolíticas nos acercan al despliegue de los sentidos/afectos en la reproducción de la vida y en contra del “extractivismo ampliado” —entendido como intervención capitalista de territorios rurales, pero también de territorios extendidos en zonas urbanas y rururbanas—; por otro lado, y derivado de esto, cómo y por qué lo micropolítico resulta primordial para los procesos y horizontes emancipatorios.

El eje de la reflexión serán las prácticas concretas que se manifiestan en la memoria colectiva o relato no hegemónico de las organizaciones con las que se dialoga, las cuales no actúan dentro de las instituciones del Estado, sino que más bien, parafraseando a Bolívar Echeverría (2012), se encuentran en la figura de lo político; éstas apuntan a multiplicidad de formatos en la toma de

acuerdos, a la trama más elemental de los cuerpos de las personas, a interacciones sociales básicas en el nivel de la afectividad o los “sentidos subjetivos”.

Mediante estos últimos conceptos se trata de dar continuidad a un trabajo previo sobre la “estética de la milpa”, entendida como una experiencia sensible no exclusiva de los sentidos, que supone una relación de emotividades, sensibilidades, cogniciones y actos, de experiencias que crean actitudes, hábitos y comportamientos; criticando las explicaciones dicotómicas cartesianas para remarcar los flujos tejidos entre sentidos, movimientos, pensamientos e imaginación; en ese trabajo había señalado muy brevemente que en las prácticas vernáculas campesinas se crean conocimientos a través de las sensibilidades al producir los propios alimentos, habitar, con el disfrute comunitario y el decidir colectivo; en específico, la milpa incluye esos saberes “sentipensantes” sobre la tierra (Badillo, 2015).

Desde la psicología histórico-cultural soviética, Fernando González (2007) planteó que la subjetividad es una relación compleja de sentidos definidos por la actividad humana; según esta corriente, los sentidos son inseparables de la conciencia, pues son resultado de la palabra; los significados serían una expresión de sentido mediante el habla, por eso son inseparables de los procesos simbólicos y de las emociones integrados en un mismo sistema; los sentidos subjetivos no están subordinados a los procesos psicológicos básicos, más bien se construyen mediante acciones concretas e históricamente situadas, como vinculación expresiva con otros.

Esta propuesta de corte más estructuralista ha insistido en que los sentidos subjetivos pueden ser ocultados por vías institucionalizadas, para devenir en comportamientos normativos y aparentemente naturales mediante actos repetidos sistemáticamente y volverse un encierro rutinario; se imponen a las relaciones concretas mediante códigos que marcan sentidos subjetivos y acrean a crisis violentas.

Como advierten Giraldo y Toro (2020) sobre la “afectividad ambiental”, no hay órdenes racionales sin órdenes afectivos; si el imperio de la razón se ha puesto al servicio del extractivismo, la explotación y la dominación como sustento de la crisis civilizatoria contemporánea, es porque también se ha producido un régimen de afectos, sentidos y sentimientos; por eso el colapso también es un problema fundamentalmente afectivo y se sostiene “por una forma muy particular de pensamiento amalgamado con un orden de la vivencia sensible” (Giraldo y Toro, 2020: 12); una domesticación de sentidos que proviene de términos antropocéntricos que convienen a la obra predatoria, una expropiación de saberes ambientales, de tal manera que las energías destructivas modelen la afectividad hacia una incapacidad empática.

Es así que resulta de mucho valor subrayar la importancia de la producción de nuevos sentidos abiertos a la construcción (no-sótrica) entre comunidades bióticas. El postestructuralismo ha venido proponiendo algunas claves. Judith Butler (1993) construye la idea de *performance* para pensar las características cambiantes, no repetibles, de construcciones sociales discontinuas abiertas a redefiniciones o a la posibilidad de ruptura de los contextos anteriores.

Para Silvia Rivera (2018), en las localidades concretas donde se habita cotidianamente el territorio, el conflicto y la convivencia, aquellos espacios discretos pero ramificados y con múltiples puntos de fuga hacia el exterior, se expresa una autopoiesis comunal y una memoria colectiva profunda, que reactualiza los horizontes y coyunturas históricas en relación contrastante con el Estado y el capital, de cuyo presente, de densidad polimorfa, surgen posibilidades de recodificación.

Es así que la propuesta aquí expuesta se sitúa en el nivel de la política del deseo, de la subjetividad y la relación con el nosotros que, como proponen Suely Rolnyk y Félix Guattari (2006), son transformaciones moleculares que toman cuerpo en los discursos, gestos y actitudes, se manifiestan en los estratos semióticos

heterogéneos que inciden en los procesos de subjetividad en su pluralidad y sólo son encontradas como agenciamientos o praxis.

Siguiendo ese tema, pero más desde la crítica marxista, también pueden recuperarse algunas ideas de Echeverría(2008), para imaginar la emancipación de los sentidos corporales y sus formas significantes de la sistemática opresión que los domestica y anestesia; cuando se producen prácticas contra el sometimiento —entiéndase de clase, raza, especie o género— que ha moldeando los sentidos y deseos, se alcanza “un tránsito” hacia el disfrute cotidiano, un trajinar que se reapropia, resignifica y multiplica los sentidos-significaciones de esas prácticas, que son recobrados por las colectividades desde su propia vida social y su historia. Echeverría (2010) sugiere pensar en la vida gozosa y dispendiosa producida en la fiesta, el arte o el juego como simulacros contra el sometimiento, pues recodifica las estructuras vigentes y crea posibilidades nuevas desde lo contingente.

Considero que esa eventualidad en la que se producen nuevos sentidos son el resultado dialéctico de otros momentos cotidianos que resisten de manera más extendida en el tiempo y sin los cuales los cuerpos quedarían capturados por la lógica capitalista, es decir, regidos por un espacio de encierro caracterizado por lo “privado”, que legitima el acceso violento y privilegiado del Estado-capital y sus sistemas de dominación patriarcal para sujetar lo indeterminado del deseo y a los cuerpos feminizados (Gago, 2019). Así surge la pregunta: ¿cómo habitar cotidianamente el territorio donde se conforman redes comunitarias abiertas, no sólo para darnos aprovisionamiento y refugio, sino para construir un hábitat?

En el habitar cotidiano del territorio puede suceder el intercambio de la palabra que transgreda la rutina, una conversación abierta a la disputa, el conflicto, el enfrentamiento entre convicciones y aspiración a una experiencia común, donde el retraimiento domiciliario se convierta en “hospitalidad”, donde un “mostrarse mutuo” se revela como potencia transgresora que reanima actos significativos, un espacio que no es retracción hacia

sí mismxs, sino una reflexión de ser afectadxs por lo que nos pasa (Giannini, 1987).

Algunas epistemologías de pueblos originarios de Latinoamérica van más allá de la hospitalidad entre la diversidad humana; se colocan en una relación yuxtapuesta y contrastante entre mantener comunicación con comunidades naturales y espirituales y la posibilidad de construir desde ahí otras formas de afinidad/mutualidad (Rivera, 2015), en las que confluyen recíproca y dinámicamente entidades materiales e inmateriales —lo afectivo y lo sagrado que se produce al sostener la vida— que se oponen y se conjugan; esto confiere a las comunidades originarias mesoamericanas y andinas flexibilidad y plasticidad, que siempre se redefinen y reconstituyen (Marcos, 2011).

El deseo de construir otros territorios existenciales entre toda la complejidad de la vida reclama resaltar las relaciones de interdependencia entre especies o entre elementos del mundo humano y no humano como condición para reproducir la vida, convoca a poner en el centro los cuidados del metabolismo de la vida y no sólo en el plano social (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2017). En un esfuerzo que no permita divisiones entre mente y cuerpo, sociedad y naturaleza, razón y sentimientos, y más bien conjugue y cultive los procesos senti-mentales conscientes e inconscientes en una urdimbre cultural común:

Que nos enseñemos a ser tocados por la emoción de otros cuerpos, que volvamos a recobrar la confianza en nuestros sentidos, que irrumpamos en el lenguaje, y lo llenemos de tierra, que abramos nuestra percepción sensible adormecida por los artefactos de la civilización industrial, y que despertemos nuestros afectos a través del contacto con los diversos modos de vida (Giraldo y Toro, 2020: 14).

Giraldo y Toro proponen la epistemo-estesis como un método afectivo, una forma de conocer desde la piel, el contacto y los sentidos, que ayuda a concebir una ética ambiental corporizada que emerge cuando los cuerpos humanos son afectados por el encuentro con otros seres sensibles en el mundo. Sería la “empatía

ambiental” —según proponen— la condición básica no sólo para experimentar la propia corporalidad, sino también el estado sensible del lugar habitado; esta empatía sería la sustancia que conecta los distintos tipos de cuerpos, en la medida que interactúan mutuamente y pueden sintonizarse y configuran una ecología de intersensibilidades.

Festivales a la milpa y herbolaria en el valle de Teotihuacán

Vivimos despojos en la cuenca de México parecidos a los de la colonización, nuestra identidad cultural se encuentra en un proceso de resistencia contra el adoctrinamiento, históricamente se nos ha querido homogeneizar con leyes y reformas desde el Estado. Somos la expresión del movimiento zapatista que busca luchar por la tierra y el territorio, somos comunidades atacadas por quien quiere parcelar nuestros intereses para industrializar nuestro cuerpo y tierra.

COMITÉ ACOLHUACA (entrevista, 2015)

Es la voz asamblearia de personas de al menos 13 pueblos y siete organizaciones del valle de Teotihuacán, en el nororiente del Estado de México, que presentaba sus horizontes comunes y estratégicos de lucha, proponiéndose reinventar sus formas de habitar, trabajar y disfrutar con la madre tierra; afirmaban su capacidad, obligación y derecho de decidir a partir de su memoria cultural y comunal como pueblos profundos; exigían el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés para declarar su horizonte autonómico en contra de la fragmentación y cercamiento estatal de sus territorios.

Estas asambleas fueron el resultado de diversos esfuerzos que se conjuntaron ante una coyuntura política: la reactivación del proyecto aeroportuario en el lago de Texcoco en 2014. Una articulación de fuerzas producidas por lo menos en dos momentos; por un lado, eran activistas experimentados que en 1980 habían resistido el despojo de agua de la microcuenca de Teotihuacán por su trasvase a la Ciudad de México, articulados en el Frente

de Lucha Agua, Tierra y Libertad: Pueblos Unidos (FLATYL); por otro lado, una nueva generación de jóvenes que se enfrentaba a la precarización de su vida y la urbanización acelerada de sus territorios, que desde 2009 se vincularon en un proyecto que se proponía reconstituir las tramas comunitarias de sus pueblos. En este acápite me centraré en las acciones micropolíticas de estas juventudes.

Esas asambleas no se detuvieron y más bien se ampliaron, hasta que en 2018 fue cancelada la obra aeroportuaria en Texcoco y trasladada a la Base Aérea Número 1 de Santa Lucía, prácticamente en el misma cuenca del valle de México.

En aquellos encuentros se realizaron múltiples análisis de la realidad de los pueblos; era común escuchar la insistencia en torno a los impactos acumulativos que dejó el modelo capitalista neoliberal en la zona. Efectivamente, los últimos 50 años fueron vertiginosos y profundamente negativos para los tejidos comunitarios de los pueblos ubicados en la periferia de la ZMVM; el disfrute común se redujo y se realiza con muchos esfuerzos y dificultades; las relaciones para la reproducción de la vida se da en contextos cada vez más violentos; los partidos políticos han fragmentado la capacidad deliberativa y colaborativa de las comunidades; el crecimiento de infraestructura y urbano ha deteriorado las escrituras territoriales y afectivas de relacionamiento; las formas de alimentación se han vuelto más dañinas para la salud; la memoria larga de los pueblos —referida a las luchas indígenas anticoloniales, a un orden ético prehispánico, manifestado en la tradición oral, en los mitos y cuentos populares— se ha ido desvaneciendo en el olvido. De ahí la urgencia de los pueblos de construir caminos de transformación radical.

Desde la década de los noventa, el Estado y diversas corporaciones transnacionales han hablado sobre la necesidad de construir un nuevo aeropuerto cercano a la Ciudad de México, que resuelva la saturación del ya existente. Su concepción se originó en la especulación de tierras de 1991, con el proyecto denominado “México: Ciudad Futura”, planteado por Teodoro González

de León y Alberto Kalach (en internet). Éste fue diseñado como un proyecto estratégico urbano de supuesto “rescate ecológico”, que buscaba ocupar los lagos de aguas residuales, conectándolos mediante distintas infraestructuras industriales, de saneamiento, movilidad y servicios, entre ellos, un nuevo aeropuerto.

En 2001, el gobierno encabezado por Vicente Fox (del Partido Acción Nacional) anunció la construcción de un nuevo aeropuerto en la zona del lago de Texcoco, a partir de la expropiación de 5 931 hectáreas ejidales. Su construcción fue frenada por el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT). En 2014, el gobierno liderado por Enrique Peña Nieto (del Partido Revolucionario Institucional) retomó el proyecto asentado en tierras federales, que ocupaba 200 hectáreas ejidales de Atenco. En 2018, el gobierno encabezado por Andrés Manuel López Obrador (del partido Movimiento de Regeneración Nacional) canceló el proyecto, trasladándolo a la Base Aérea Militar No.1 de Santa Lucía, en Tecámac, donde, además de las 2 331 hectáreas que involucra actualmente, ocupará, al menos, 1 284 hectáreas adicionales. Se trata de tres proyectos planteados en el mismo territorio, con un antecedente de al menos tres décadas, cuyas obras asociadas han impactado más allá del área poligonal del aeropuerto. Específicamente, han afectado fuertemente a los agroecosistemas de la microcuenca de Texcoco, devastando al menos media centena de cerros y ejidos del valle de Teotihuacán (FPDT y Coordinadora #YoPrefieroElLago, en internet).

La reactualización del colonialismo ha desembocado en un régimen político que crea violencias simultáneas cada vez mayores. Retomando la propuesta de Verónica Gago (2019), los nuevos ajustes coloniales han establecido un “extractivismo ampliado”, que implica la desnacionalización de los recursos paraestatales y la recomposición de nuevas fisionomías del Estado. Esto tiene como trasfondo la intervención capitalista en el territorio de la reproducción social concreta, no sólo en zonas rurales, sino también en territorios urbanos y suburbanos desalariados a través de la financiarización —*data mining*, industria inmobiliaria y

endeudamiento de economías populares por vía crediticia—, así como la estandarización constitucional de ideales de bienestar o buen vivir.

Es ante este contexto que, en 2009, un grupo de jóvenes de los pueblos de Santa Catarina y Tenango Acolman —en el mismo valle—, decidieron tejer organización comunitaria creando el EJCC; deseaban construir un horizonte terrenal donde —decían— “podamos construir esperanza”. Una esperanza que tiene que ver con una lucha pequeña de todos los días para impedir la totalización de la dominación y explotación sobre la vida en su conjunto, para reconstruir lo que potencialmente podría ser diferente, trajinando a otro lugar y haciendo de lo común lo que un día habrá de recobrase, una lucha que no se desplegó en el escenario formal de la política, sino en las heterogéneas tramas comunitarias de los pueblos.

La creación del colectivo EJCC se dio a través de talleres cartográficos territoriales, en los que se propusieron resolver cómo era, cómo es y cómo les gustaría que fuera su pueblo. Las juventudes “rururbanas” coincidían en que deseaban reconstruir una vida comunitaria en armonía y convivencia mutua con la naturaleza; afirmaban que las tramas de la vida en los pueblos se estaban fragmentando aceleradamente, sobre todo debido al despojo que imponía la industria inmobiliaria a los espacios de convivencia o reproducción de la vida, específicamente, los ejidos, la milpa y los cerros.

En los pueblos del valle de Teotihuacán persisten estructuras comunitarias que son producto de la reforma agraria de 1936. Tras la obtención de tierras ejidales, reconstituyeron sus formas deliberativas y de trabajo comunitario, mediante asambleas rehicieron las tramas de correspondencia entre el trabajo campesino y herbolario, la fiesta patronal y la producción de servicios comunitarios de agua, panteones, calles, drenajes, plazas, escuelas, etc., lo que configuró un relativo autogobierno y autonomía frente al Estado.

El hacer comunitario vislumbrado por lxs jóvenes tenía afinidad con la persistencia comunitaria de los pueblos en el cuidado del medio ambiente, en específico, de la milpa, resaltando la importancia de las relaciones de “interdependencia” entre los miembros de las comunidades humanas y del mundo no humano, con el objetivo de extender las relaciones de colaboración entre especies como condición indispensable para reproducir la vida. La interdependencia comunitaria está relacionada con la fragilidad, porque la vida no sale adelante si no se cuida. En este sentido, deja de ser un metabolismo social y pasa a ser un metabolismo del cosmos, en una crítica a la versión abusiva, instrumentalista y patriarcal hacia la naturaleza y sus formas micropolíticas de reproducción social; la milpa configura redes comunitarias que se fundan en la yuxtaposición contenciosa entre mantener comunicación con no humanos —naturaleza y espiritualidad— y la afinidad/mutualidad como ejercicio de la libertad.

Entre otras acciones, las juventudes comunitarias de estos pueblos realizaron cuatro festivales al maíz y la tierra entre 2010 y 2013, organizados de manera itinerante, colaborativa y autogestiva por personas, grupos e instituciones comunitarias. Durante el festival se montó una radio comunitaria que transmitía por medio de bocinas y en frecuencia modulada; se construyó un archivo-museo fotográfico y de objetos de labranza de la milpa; se ensamblaron cines comunitarios itinerantes en cada casa que recibía al santo patrón festejado con muestras relacionadas con las problemáticas del campo; se realizaron ofrendas en las plazas y atrios, se efectuaron danzas y conciertos y hasta un tianguis de trueque, todo esto de manera paralela a la fiesta patronal de cada pueblo, donde se desenvolvía el festival, con la concurrencia de personas de diferentes pueblos, colonias y barrios.

Durante esas acciones se hicieron nítidas las posibilidades de extender los encuentros organizativos; sin embargo, como refieren las compañeras de la organización, en lo inmediato no se cristalizó una relación permanente en las estructuras comunitarias de los pueblos: mayordomías, comités autónomos de agua potable y

consejos de participación, con quienes buscaban vinculación en su accionar. Algunas compañeras del EJCC señalan que faltó hacer cohesión con aquello que es histórico en los pueblos y que ha persistido; se notaba una especie de ruptura intergeneracional.

En esta experiencia, como en otros casos asentados en el mismo territorio atravesados por el extractivismo ampliado —en específico, por la urbanización capitalista—, lo que está roto y se quiere restituir es el “sentido de inclusión” (Gutiérrez, 2017), aquello que proviene de la capacidad deliberativa comunitaria y que simultáneamente hereda y produce códigos y normas de relación —obligaciones recíprocas y distribución del usufructo de lo producido—; en otras palabras, los pueblos teotihuacanos perciben la necesidad de rehacer sus formas de autodeterminación ante el desvanecimiento de las prácticas colectivas que aseguraban la circulación de la palabra y el poder-hacer común.

También se debe de considerar que las acciones juveniles festivas por el maíz y la tierra estaban alertando, comunicando y tratando de resarcir la desvinculación entre los ciclos agrícolas y las fiestas patronales que habían persistido en los pueblos durante el siglo anterior, desvinculación que obedecía, entre otras cosas, a los procesos de proletarización y precarización de la vida social y a la acelerada urbanización de ejidos, situaciones que se correspondieron mutuamente; a la vez, se criticaba al adultocentrismo, caracterizado por la falta de inclusión juvenil y el sabotaje de los hombres al trabajo de las mujeres en las labores comunitarias vigentes en ese momento.

Con la organización juvenil y las compañeras mujeres empujando el proceso de vinculación festiva a los ciclos agrícola-rituales se experimentó un simulacro de una vida gozosa y dispendiosa; de hecho, se estaba construyendo ex profeso otro mundo, un momento concreto de destrucción y reconstrucción de la socialidad, un instante de recodificación de las estructuras comunitarias. Como apunta Echeverría: “la existencia festiva reactualiza miméticamente y de manera enfática y concentrada el fundamento mismo del modo peculiar del ser humano, esto es,

la libertad, la capacidad de crear órdenes necesarios a partir de la nuda contingencia” (Echeverría, 2010: 123). La fiesta se vuelve un momento extraordinario, autocrítico de la propia socialidad, pero es brote o resultado dialéctico de los momentos cotidianos o micropolíticos que se hacen presentes con densidades de tiempo-espacio heterogéneas.

A pesar de la fragmentación comunitaria que se vislumbró en esos años en las acciones lúdicas y festivas a la tierra, éstas remarcan la persistencia mínima de una memoria profunda que se reconfiguró como deseo: la reconstitución de los “sistemas de correspondencias” de los pueblos del valle de Teotihuacán (Leal, 2005; González, 2000), una reactualización de la resistencia contra el colonialismo, que tiene su origen en los siglos XVI y XVII, a través de la persistencia y recreación de la mutualidad, algo que la antropología cultural funcionalista ha desdeñado como sincretismo; sin embargo, este último concepto no refleja la potencia de transformación y resistencia que se ha ido configurando en un largo tiempo en la región.

Las correspondencias entre los pueblos involucra formas de intercambio recíproco no propiamente capitalistas, a partir de las cuales se da la compartición y colaboración al interior y hacia afuera de las comunidades. Implica la configuración de un sistema mínimo de autogobierno a partir de un sistema de cargos rotativo y obligatorio, que prefigura procesos de relativa autonomía no estadocéntrica; ésta ha sido sistemáticamente asediada y desgastada por la política estatal capitalista, que tiende a fragmentar, centralizar o monopolizar la capacidad social de decidir y (re) producir la vida de los pueblos.

En el valle de Teotihuacán, la reproducción de la vida mediante las correspondencias, más evidentes y extendidas en las fiestas patronales de los pueblos, los ritos mortuorios y los ciclos agrícolas o campesinos, se teje en comunidad desde la hospitalidad, la interdependencia y la empatía ambiental en un territorio que toma cuerpo, encuentra su voz, accede a la presencia, se escribe en el habitar y en el narrarse directamente con la tierra y sus significados.

El colectivo de Medicina Natural Cuahmeztli se conformó tras la desarticulación del EJCC, para trabajar el reconocimiento de la memoria profunda de los pueblos a través de los saberes herbolarios y la medicina teotihuacana, lo que incluye el uso del temazcal y algunos remedios curativos. Lxs jóvenes comenzaron a hacer talleres para el cuidado de los cuerpos y territorios, aunque aún sin lograr establecer una relación continua y organizada con las instituciones comunitarias de los pueblos más o menos autónomas respecto al Estado; las compañeras de Cuahmeztli refieren que esta ausencia se debe, en gran parte, a la injerencia de los partidos políticos y la forma en que han fragmentado las mínimas formas autonómicas de los pueblos:

Nos dimos cuenta que más allá de que cada persona de la comunidad tenga una mejor forma de vida, se sobrepone la idea de que las cosas cuentan sólo si es para un partido político y lo mismo para la Iglesia, y entonces no es que busquemos una vida buena, sino sólo el estatus que está establecido y el beneficio económico particular (Medicina Natural Cuahmeztli, 2021).

En esta región, tanto la Iglesia católica como los partidos políticos han sido dispositivos que dividieron profundamente a los pueblos a su interior; la configuración de categorías identitarias cerradas y hostiles provocó el desvanecimiento de la idea de lo común mediante la segmentación. La situación colonialista en que se encuentran los pueblos se ha configurado a partir de la articulación compleja entre los tejidos comunitarios y las instituciones estatales y religiosas, conformando una estructura social enarbolada jerárquicamente que recrea un sistema que expropia los recursos y la capacidad de articulación, compartición y colaboración. Ello conlleva al asedio y deterioro permanente de la capacidad para reproducir materialmente la vida, pues la desarticulación comunitaria en la toma de acuerdos ha llevado a la fragmentación, que se manifiesta como ruptura de la autodeterminación, como soledad y dispersión respecto a los otros (Navarro, 2015).

Durante los festejos por el maíz y la tierra, para el colectivo de jóvenes se hicieron más claras las consecuencias de la urbanización y su vinculación con el proyecto aeroportuario: implicaba la aplicación de métodos de despojo de los bienes comunes que van acabando con los ejidos y cerros; los paisajes son devorados por la ciudad, se instala un contexto de exacerbación de la violencia: extorsión y secuestro articulados al despojo de territorios; se produce el quiebre de los ejidos y de las formas de trabajo comunitario, como las faenas, las fiestas o las convivencias, bajo la idea de tener mayor empleo y economía.

A partir del extractivismo ampliado como forma de expansión de la ciudad, los territorios se fragmentan, dando lugar a un extrañamiento de sí mismos y de los otros. Al propagarse el individualismo como punto de partida del relacionamiento social, “deviene en lo que Benedict Anderson caracteriza como el remplazo de la socialización comunitaria por la socialización mercantil y la invención de una *comunidad imaginada* representada en la figura del Estado nacional” (Navarro, 2015: 104). Una lógica de ciudadanía opera como artefacto que impone una medida homogeneizante, encubriendo la desigualdad de la propiedad y, con ello, las relaciones de dominación de clase; pero también de dominación de género, porque la configuración masculina ha estado marcada como individuo propietario, del que se puede abstraer su cuerpo, sujetar y explotar (Gago, 2019) cuerpos que, desde la primera infancia, son configurados hacia una masculinidad sostenida a través de la representación hostil de sus propios deseos socavados o minados, que, de manera autoinfligida y externalizada produce ciclos mayores de violencia desde una supuesta invulnerabilidad o inquebrantabilidad sobre los cuerpos feminizados.

Ante los megaproyectos de infraestructura, como el aeropuerto, anunciados por el Estado como una respuesta a los “intereses nacionales”, estxs jóvenes se organizaron desde 2014 de manera cercana a la lucha encabezada por el FPDT, para vetar el despojo; además, teniendo como horizonte la reconstitución de sus pueblos originarios, su objetivo era la protección de los tejidos

y bienes comunes de los pueblos en un marco de autonomía. En esa lucha, los tejidos se ampliaron y las organizaciones de los pueblos crecieron en alguna medida. En su vinculación con el Movimiento Salvemos Tezontlalli o los Vecinos en Defensa del Cerro Tecalco-Chiconauhtla —organizaciones comunitarias y ambientalistas cuyo objetivo era la protección de los cerros de la devastación ocasionada por el requerimiento de materiales pétreos para cimentar la construcción del aeropuerto en el lago de Texcoco—, se ensanchó la compartición de conocimientos sobre las plantas que crecían en los cerros y sus usos, se propició la convivencia con aquello directamente amenazado con ser destruido que, finalmente, se encuentra íntimamente vinculado con los espacios micro donde se abren procesos de relativa autonomía para defender el territorio y la salud de los cuerpos —humanos, pero también el agua, la flora y la fauna—.

Son organizaciones que han continuado sus trabajos de cuidado y defensa de sus territorios. La pandemia ha vuelto más complejas sus resistencias; sin embargo, no podré ahondar en ello debido el espacio disponible y los objetivos de este ensayo.

Consideraciones finales

En este cruce de reflexiones y experiencias se ha buscado resignificar y relacionar el término emancipación con prácticas micropolíticas vinculadas a la libertad para reproducir lo común y construir la esperanza de una vida mejor desde lo comunitario, en un ejercicio de autorrepresentación de la memoria de lucha cotidiana a partir del diálogo en torno a quiénes somos, de dónde venimos y lo que queremos que sea valorado desde diversas perspectivas.

Para lxs jóvenes que hemos venido construyendo estas acciones en nuestro espacio molecular con distintas redes y puntos de fuga, en los procesos organizativos por el cuidado de los cuerpos y territorios desde los saberes herbolarios y campesinos, estas experiencias fueron prefigurando horizontes y prácticas

emancipadoras de los regímenes afectivos del Estado-capital. Desde este anclaje, espejeándonos en las múltiples luchas de mujeres contra el extractivismo en Latinoamérica, resalta la idea-fuerza de “cuerpo-territorio” que nos lega Lorena Cabnal, es decir, los saberes de cuidado, autodefensa, ecología y riqueza compartida, teniendo a la fragilidad y la interdependencia como potencia y autonomía de nuevas formas de intercambio de deseos y sentimientos antiestatales compartidos allí donde se vive el conflicto y el despojo.

En esa experiencia concreta, obviamente no suficiente, tramada desde la medicina natural y los saberes campesinos de los pueblos, se ha podido desplegar la posibilidad de elegir colectivamente lo que menos dañe al cuerpo-territorio. La prevención toma fuerza ante el “bombardeo” de las relaciones capitalistas y patriarcales que dañan o enferman los cuerpos, mientras se lucha con lo que ya se tiene encima y es urgente atender. El colectivo Cuauhmeztli señala que la capacidad deliberativa despliega la posibilidad de tener una muerte digna, cuando la medicina occidental —como aparato de dominación— coacciona esa potencia y condena al cuerpo-territorio a una muerte no digna. Esta experiencia permite observar que las formas preventivas de cuidado del cuerpo-territorio se enlazan con la capacidad social compartida de decidir las múltiples formas de alimentar la vida, también para tener un mejor morir, aunque éste no sea su fin. Es en los procesos deliberativos de los espacios más íntimos de conflicto y convivencia que la capacidad creativa germina en el hablar, escuchar y sentir del nosotros, en una política del deseo, donde las transformaciones también son estéticas y éticas, no solamente racionales, ya que su transformación toma cuerpo en los discursos, gestos y actitudes.

Retomando las reflexiones sobre el cuerpo que deviene territorio, la espacialidad contrapuesta al encierro doméstico cobija la invención de otros cuerpos existenciales más allá de la fidelidad al marido-propietario, la apuesta por tejidos comunitarios abiertos y flexibles que constituyen zonas de aprovisionamiento,

de refugio y de hábitat en las que confluyen entidades materiales e inmateriales.

Frente a una política centrada en el Estado y basada en lo inquebrantable, lo micropolítico se extiende en los momentos de crisis y se recodifica en las subjetividades. Las compañeras de Cuauhmeztli comparten una metáfora para referirse a los momentos más frágiles y vulnerables; cuentan que en el momento en que se siembra y cuida una semilla surge el recuerdo de cómo ha llegado a nosotros; el árbol sembrado hoy no se da en un día; el árbol que hoy nos da sombra está porque alguien que no somos nosotros lo sembró y está afectando nuestros sentidos. Los afectos son como ese árbol, se extienden en tiempos y espacios heterogéneos; por eso, autorrepresentar las luchas desde adentro de las luchas mismas permite describir los límites y potencialidades que ahí se levantan. Los afectos también son memoria profunda manifestada en lo común, un pasado que salta en el presente —por ejemplo, el sistema de correspondencias al que me referí anteriormente—. Tomando en cuenta esto, es claro que los espacios micropolíticos constituyen un elemento que permite la persistencia tenaz de lo común o de aquello que sostiene y garantiza la vida.

En las experiencias en que he practicado mi activismo y que he venido describiendo he aprendido que, de cara a la crisis civilizatoria de estos tiempos, las micropolíticas se convierten en espacios-tiempos de sostenimiento de lo que ha persistido y se ha reconstituido comunitariamente hasta ahora como potencia para reproducir la vida desde la mutualidad. No se ve un impacto a gran escala, quizá lo más evidente es que permite trajinar por una época de peligro. Aunque el despojo, la pérdida o la muerte han dejado dolor y dificultad en los espacios organizativos comunitarios, también de ahí emergen horizontes de autogestión del cuerpo-territorio en relación con una memoria profunda y procesos de enseñanza-aprendizaje donde se habita cotidianamente.

A las resistencias micropolíticas de los pueblos teotihuacanos, con sus densidades heterogéneas, sugiero llamarles provisionalmente cuerpo-comunal *nepántlico* —para referirme a un trajinar

que tiene como orientación la mutualidad—. Se trata de una idea para retomar la memoria de la lucha larga, que ha insistido en la colaboración y la compartición como trama fundamental de los tejidos comunitarios, que a través del agenciamiento, la reconfiguración y el “mimetismo abigarrado” de prácticas culturales y de formas prácticas comunitarias de muy larga data, los pueblos han reconstituido en alguna medida. Lo *nepántlico* busca ser una especie de lugar donde irrumpa el pasado en el presente, en un contexto contencioso, agonístico o yuxtapuesto y contrastante; el *nepantla* es una autorrepresentación de las propias narrativas y despliegues de sentido de los pueblos mesoamericanos, como testimonio de transformaciones moleculares, abiertas a los espacios-tiempos liminales que cuestionan la normalidad o naturalización colonial de la vida como potencia que busca reconstituir lo comunitario como espacio abierto siempre rehaciéndose, o como constelación que proviene del pasado y es aprehendida en el presente como posibilidad de caminar por y hacia horizontes emancipatorios.

Bibliografía

- Badillo, Donatto, “La estética de la milpa como cristalización del movimiento campesino en el Valle de Teotihuacán”, *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, vol. 2, octubre, 2015, pp. 81-84.
- Barber, Kattelin, “Silvia Rivera Cusicanqui: ‘Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano’”, *El Salto. Feminismo poscolonial*, 17 de febrero de 2019, Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena> [consulta: 1 de abril de 2021].
- Butler, Judith, *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*, Londres, Routledge, 1993.
- Cabnal, Lorena, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Madrid, ACSUR-Las Segovias, 2010.
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores, 2012, 197 pp.

- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010, 243 pp.
- _____, “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política”. En Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Itaca/UACM, 2008, 118 pp.
- FPDT y Coordinadora #YoPrefieroElLago, “Proyecto ‘Manos a la Cuenca’. Proyecto especial integral para la: restitución, resarcimiento y compensación de daños ambientales, socioeconómicos e hidrológicos, generados por el Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM hoy NAIM)”. Disponible en: <http://yoprefieroellago.org/documentos/> [consulta: 5 de abril de 2021].
- Gago, Verónica, *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, Madrid y Buenos Aires, Tinta Limón/Traficantes de Sueños, 2019, 271 pp.
- Giannini, Humberto, *La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1987, 333 pp.
- Giraldo, Omar, e Ingrid Toro, *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*, Chetumal, El Colegio de la Frontera Sur/Universidad Veracruzana, 2020, 174 pp.
- González, Fernando, *Investigación cualitativa y subjetividad. Los procesos de construcción del conocimiento*, México, McGraw-Hill, 2007.
- González, Margarita, “El sistema de riego de los manantiales de San Juan Teotihuacan”, en Jacinta Palerm y Tomás Martínez, *Antología sobre el pequeño riego, vol. II. Organizaciones autogestivas*, México, Colegio de Postgraduados-Unidad Montecillos/Plaza y Valdés, 2000, pp. 133-210.
- Guattari, Felix y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2006, 381 pp.
- Gutiérrez, Raquel, Mina L. Navarro y Lucia Linsalata, “Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión”, en Daniel Inclán, Lucia Linsalata y Mágina Millán (coords.), *Modernidades alternativas*, México, UNAM- FCPys/Ediciones del Lirio, 2017, 455 pp.

- Gutiérrez, Raquel, *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017, 155 pp.
- Kalach, Alberto, *México Ciudad Futura*. Disponible en: <https://www.kalach.com/ciudad-futura>, [consulta: 2 de enero de 2021].
- Leal, Olivia, “Viejas y nuevas formas de recreación de las mayordomías de Santa Catarina Acolman”, en Hilario Topete, Leif Korsbaek y María Sepúlveda [coords.], *La organización social y el ceremonial, Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder*, México, PROMEP/SEP, 2005, pp. 35-58.
- Marcos, Sylvia, *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2011.
- Medicina Natural Cuahmeztli, *Nuestros horizontes*/Entrevista realizada por Donatto Daniel Badillo Cuevas, Acolman, marzo de 2021, mimeo.
- Navarro, Mina Lorena, “Hacer común contra la fragmentación de la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida”, *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios. ¿Común para qué?* núm. 1, octubre de 2015. Puebla, pp. 99-124.
- Rivera, Silvia, *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, 169 pp.
- _____, *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015, 350 pp.

Horizontes emancipatorios en América Latina. Luchas de pueblos originarios y de sectores frente al Estado-capital coeditado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM y Bajo Tierra Ediciones, se terminó de imprimir en *offset* el 30 de noviembre de 2022 en Mujica Impresor, S.A. de C.V., Calle Camelia 4, Colonia El Manto, México, Ciudad de México. Se tiraron 500 ejemplares en papel bond de 75 gramos

Este libro reúne diversas discusiones, investigaciones y acompañamientos activistas de compañerxs del seminario PAPIIT IN300320 "Autonomía vs. Hegemonía. Estado y emancipación social en América Latina desde los pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares" (CIALC-UNAM). Estas participaciones han estado atravesadas por varias discusiones acerca de la hegemonía que impone la lógica del capital y las vías de emancipación que despliegan diversas luchas y resistencias en América Latina.

La emancipación —que se presenta como un horizonte posible y se despliega como anticapitalista, antipatriarcal, anticolonial, y más allá y contra el Estado— ha encontrado su asidero en las luchas por la tierra-territorio, por la autodeterminación y las autonomías que se construyen por el sostenimiento de la vida digna y en contra del despojo, la explotación y la dominación de los cuerpos sociales, naturales o espirituales.

La diversidad de propuestas que reúne esta experiencia colectiva contribuyen a imaginar la pluralidad de caminos que llevan a la búsqueda de alternativas políticas frente a la crisis sistémica contemporánea.



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe



**Bajo
tierra**
Ediciones

ISBN 978-607-99849-3-9



9 786079 984939