

N4 INCIDENCIAS

Revista del Departamento de Ciencias Sociales
de la Universidad Iberoamericana Puebla

Nº 4 Año 3 | Febrero, 2024



REPENSAR LOS TERRITORIOS Y SUS PROCESOS DE CUIDADO Y DEFENSA

P. MEDINA MELGAREJO • G. GARI MURIEL • B. BARONNET • X. ITÇAINA • M. JOSHUA RIVERA ARVIZU • C. BUCIO FERREGRINO • M. ARELLANO NUCAMENDI • M. ESTRADA JIMÉNEZ • M. ÁNGEL CORONA JIMÉNEZ • R. VALDIVIEZO SANDOVAL • M. FERNANDA RODRIGUEZ GUERRERO • J. RUEDA HERNÁNDEZ • E. VALDEMAR LANDA ROJAS • R. CASTAÑEDA OLVERA • A. MORALES CHILCHOA • J. CÉSAR ÁVALOS HUERTA • L. CABRERA MONTIEL • J. CHAVARRÍA HERNÁNDEZ • D. ISABEL JARAMILLO JUÁREZ • M. MARÍN MENDOZA • E. LAIJA OLMEDO



Suelo que moldea mis pies, tierra que me enseña a caminarla, espacio que me habita mientras lo surco





ÍNDICE

P. 1

MIRADAS ACADÉMICAS

P. 4

P. 20

P. 39

P. 55

P. 74

P. 92

EXPERIENCIAS Y OTROS SABERES

P. 103

P. 122

P. 140



NUEVOS INVESTIGADORES

P. 158

ANÁLISIS DE LA REALIDAD

P. 178

P. 184

PENSAMIENTO CRÍTICO

P. 188

P. 191

P. 196

P. 202



INCIDENCIAS

Consejo editorial

Claudia Alonso González
Roberto Ignacio Alonso Muñoz
Valentina Campos Cabral
Nadia Castillo Romero
Simón Alejandro Hernández León
Itzel López Nájera
Gabriel Mendoza Zárate
Carlos Piñeyro Nelson
Nathaly Rodríguez Sánchez
Claudia Toca Torres

Comité editorial

Nathaly Rodríguez Sánchez, directora
Ricardo Escárcega Méndez, encargado editorial
Mariana Marín Mendoza, asistente editorial
Isabel Pérez Osorio, asistente administrativa
Rafael Gutiérrez Sánchez, diseño editorial

Ann Vargas, manejo web
Karla Ariana Romero Álvarez, fotografía
Anna Claudia Guzmán Vargas, ilustración

Corrección de estilo

Minerva Juárez Ibarra
Gabriela Vargas Bedoya

Incidencias, número 4, año 3, febrero-julio 2024, es una publicación semestral editada por la Comunidad Universitaria del Golfo Centro, A.C., con domicilio en Blvd. del Niño Poblano 2901, colonia Reserva Territorial Atlixcáyotl, San Andrés Cholula, C.P. 72820, Puebla, México, Tel. (222)372.30.00, iberopuebla.mx ricardo.escarcega@iberopuebla.mx

Editor responsable: Marcos Ricardo Escárcega Méndez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo número 04-2022-080513203300-102, ISSN: 2954-4629, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Área de Publicaciones de la Universidad Iberoamericana Puebla, Blvd. del Niño Poblano 2901, colonia Reserva Territorial Atlixcáyotl, San Andrés Cholula, CP 72820, Puebla, México, Tel. (222)372.30.00, extensión 12111. Fecha de última actualización: 24 de febrero de 2024.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Iberoamericana Puebla.



EDITORIAL

En este número 4 de *Incidencias* nos dedicamos a pensar los territorios como elementos constitutivos de nuestras maneras de subjetivación y socialización, no externos entonces al individuo como instruiría una visión intimista de la experiencia humana, llamando la atención y reflexionando sobre la complejidad que atraviesa a procesos tales como la construcción de identidades colectivas a la sombra del suelo habitado, la desterritorialización, las invasiones, el aplanamiento de las territorialidades bajo signo igualador, la reterritorialización y la multiterritorialidad en interdependencia y/o conflicto. En sintonía con la perspectiva latinoamericana sobre el cuidado y la defensa de los territorios, y en contravía de la visión homogeneizadora que nos invita a diagnosticarles sólo para evaluar la disposición de recursos utilizables para la producción, tal visión nos advierte sobre la densidad de relaciones que se despliegan en un emplazamiento humano. Desde tal ángulo la materialidad del “suelo” parece desacoplarse, revelándonos la condición biosociocultural que éste guarda para la comunidad que le habita y en la que él se filtra. Sobre esa base la mirada del y la analista puede ser capaz de contemplar los recuerdos de pasado colectivo que gravitan sobre un terreno, aquellos que proyecta el individuo que le camina y moldea: memorias que dan sentido a una historia comunitaria y a su propia existencia así no exista posibilidad de contacto real del sujeto memorioso con la coyuntura explicativa. Desde esa lente permanecemos también atentos a visualizar espacios de victoria, derrota o confrontación no resuelta, las rutas tomadas por las colectividades en los periplos de adaptación encarados ante las exigencias geográficas inmodificables o ante la presencia de otros colectivos, así como las residencias de extensas genealogías y, aún en hibridación, los rastros de migraciones (deseadas o no, privilegiadas o en escasez) que tratan con nostalgia de rehacer (re-vivir) las maneras de existencia aprendidas en los suelos originarios ocupando el espacio “a modo”. El vínculo abigarrado que existe entre territorio y experiencia habitante se hace entonces ineludible: toma posición preminente el suelo que moldea los pies de quien le camina, el espacio que nos habita mientras lo surcamos.

Las capas de abstracciones situadas, se nos hace evidente, pesan sobre la materialidad geográfica y reconocemos que debemos rastrearlas para aproximarnos con mayor precisión a los laberínticos factores causales de ciertos fenómenos. Recorriendo ese mismo camino que decodifica lo sólido, empezamos a entender al mismo tiempo la profundidad de los argumentos esgrimidos por determinados colectivos para la defensa de los territorios —sus territorios— ante proyectos extractivistas, invasiones de corte neocolonial o burda ocupación bélica. En tal rastreo aprendemos sobre el espectro de cosmovisiones que existen en torno a la relación de los humanos con el medio, palpamos la honda sensación lacerante que deja el despojo, o visualizamos la confrontación latente y actual que se establece entre lecturas que les dan significados transaccionales o no al espacio y/o a la naturaleza. A este punto, esos versos de *Alta traición* escritos por José Emilio Pacheco parecen cobrar nuevo lustre:

No amo mi patria.
Su fulgor abstracto
es inasible.
Pero (aunque suene mal)
daría la vida
por diez lugares suyos,
cierta gente,
puertos, bosques, desiertos, fortalezas,
una ciudad deshecha, gris, monstruosa,
varias figuras de su historia,
montañas
—y tres o cuatro ríos.

Memoria, cultura, identidad e imaginaciones vinculantes, nos queda claro, caminan los territorios. Este *dossier* demarca en paralelo las tensiones y conflictos que emergen ante las ocupaciones e invasiones logradas, sostenidas o proyectadas por el régimen sociocultural dominante. En este sentido, iniciamos nuestro recorrido justamente con un texto de visión amplia sobre la manera en que se ocupan, despojan y pueden ser reterritorializados los espacios. Con el artículo de Patricia Medina-Melgarejo, Gary Gari Muriel y Bruno Baronnet aprendemos sobre el giro geo/pedagógico en educación, aquel que nos llama a observar las disputas políticas que recaen sobre ese territorio que es el espacio escolar: un lugar que intenta ser homogenizado en contenidos y prácticas en seguimiento de una agenda globalizadora neoliberal y en los que, con un horizonte develador y descolonizador, han surgido en América Latina resistencias desde las «pedagogías en territorios».

Pensando en fórmulas alternativas a la relación con el territorio propugnada por la organización sociocultural dominante, avanzamos en el número con los aportes de Xabier Itçaina, Martín Joshua Rivera Arvizu y Claudia Buso Feregrino. El primero de ellos, analizando el caso del País Vasco Francés, nos enseña que las posibilidades reales de los proyectos de Economía Social y Solidaria están íntimamente vinculadas con el “territorio social” en el que son desplegados y que, por ende, las disputas por otros tipos de producción implican desafíos mayores de modificación y arraigo en las culturas de trabajo vigentes. Por su parte, Rivera Arvizu nos acerca a la cosmovisión del mundo percibido como cuerpo-tierra por el clan Meskuish de la comunidad Kumiay Juntas de Nejí (Baja California) y denota la presión constante que sufren por agentes económicos que, buscando apropiarse de sus territorios, mantienen las dinámicas de la colonialidad del poder. En diálogo con estos aportes, Buso Feregrino nos aclara que los conflictos socioambientales van más allá de tensiones en torno a ciertos recursos o impactos no deseables de los proyectos: suponen la confrontación de narraciones más extensas sobre el espacio y la naturaleza, nos demuestra. En línea con ello, acercándonos aún más al terreno de las defensas y resistencias que a partir de claves culturales *otras* son ofrecidas a procesos de ocupación/despojo/saqueo de territorios, integran este *dossier* las contribuciones de Mauricio Arellano Nucamendi, Jemyna Rueda Hernández, Eloy Valdemar Landa Rojas, Rafael Castañeda Olvera y Amairani Morales Chilchoa. Estos artículos nos relacionan con luchas que, integradas con mecanismos de diversa índole y escala, conforman una geografía que se contrapone a las banderas extractivistas y aplanadoras de nuestras maneras de habitar el espacio.

Detallando por su parte coyunturas de tensión aún no resueltas, en los que uno de los actores en juego es uno preponderante del sistema-mundo, sumamos dos textos más. Por una parte, el artículo de Miguel Corona Jiménez, Mar Estrada y René Valdiviezo nos recuerda la precaria situación de garantía de derechos en los que quedan los migrantes irregulares en Estados Unidos. Por otra, y atendiendo la abrumadora coyuntura que se extiende desde octubre de 2023, Elvia Laija Olmedo nos explica la ocupación de la Franja de Gaza en términos de las cargas emocionales que son habilitadas para la construcción de «comunidades imaginadas»; adelantándonos así la fuerza con la que está atado el nudo de conflicto. Estos textos nos dejan entrever el factor de desigualdad para la defensa territorial que rodean a los conflictos sociales y bélicos. Por último, analizando ahora al cuerpo desde la mirada topográfica, una que resalta la constitución cultural de ellos, integran este número los artículos de María Fernanda Rodríguez y Mariana Marín Mendoza. Una y otra autoras nos alertan sobre una mimesis de la invasión territorial en la manera en que son fabulados los cuerpos femeninos permitiendo, a favor de la estabilización del sesgo androcéntrico, la reproducción del poder concedido a lo masculino y sus formas de organización del mundo. El cuerpo-territorio es la categoría conceptual que hila estas contribuciones.

Un recorrido por múltiples geografías y el entrenamiento de la mirada para desvanecer lo aparentemente sólido es lo que nos ofrece este nuevo número de *Incidencias*, un dossier que hemos preparado con el interés de adentrarnos en un campo de reflexión emergente y fortalecedor en las Ciencias Sociales.

Nathaly Rodríguez Sánchez¹
Directora

¹ Polítóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia, y maestra y doctora en Historia por El Colegio de México. Sus campos de interés investigativos giran en torno a la historia de las mujeres, los feminismos, el género y la diversidad sexual en Hispanoamérica. Actualmente se desempeña como Académica Investigadora de Tiempo Completo del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana Puebla, es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conahcyt (Nivel I) y directora de *Incidencias* desde 2021. Correo electrónico: 711969@iberopuebla.mx. orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7408-5439>.

<https://doi.org/10.55466/3.V4.GPR>

Original recibido: 29/09/2023

Aceptado: 26/12/2023

revistaincidencias.com

revistaincidencias@iberopuebla.mx

pp. 4~19

GIRO GEO/PEDAGÓGICO. REPENSAR EL LUGAR-TERRITORIO: DEMANDA Y CONCEPCIONES DESDE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES EDUCATIVOS

Patricia Medina-Melgarejo¹

Gary Gari Muriel²

Bruno Baronnet³

Resumen: Este artículo se centra en el análisis y la argumentación de una propuesta relacionada con la concepción de lugar-territorio. A su vez, plantea en el contexto de las luchas sociales y del movimiento pedagógico latinoamericano la construcción de una propuesta en torno al giro geo/pedagógico como demanda e intervención crítico educativa. El trabajo se integra en tres partes. En la primera, se comprende la complejidad teórica del abordaje de las concepciones sobre espacio, lugar y sus tránsitos político-históricos como lugares-territorios. En la segunda parte, se abordan las consecuencias histórico-sociales y políticas de su definición y se argumentan las razones del pensar en clave de “lugar-territorio”, como políticas del lugar y sus vínculos actuales con los movimientos sociales y los movimientos sociales educativos y pedagógicos contemporáneos. En la tercera parte, se presentan los hallazgos en cuanto a la reflexividad política de las “pedagogías en territorio” y del giro epistémico de las geo/pedagogías como dispositivos descolonizadores actuantes en los espacios, los lugares-territorios pedagógicos sociales.

Palabras clave: lugar-territorio, políticas de lugar, movimientos sociales-pedagógicos, giro descolonizador, geo/pedagogías-dispositivos.

¹ Docente investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional, México-Ajusco. Doctora en Pedagogía (UNAM) y doctora en Antropología (ENAH-México). Correo: patriciamedinamelgarjeo@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7625-6545>

² Candidato a doctor en Estudios Artísticos. Facultad de Artes, Universidad Distrital FJC. Docente investigador UDFJC, Bogotá, Colombia. Correo: ggarim@udistrital.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4379-4317>

³ Docente investigador del Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana (UV), Xalapa, Veracruz-México. Sociólogo y formador. Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de México y la Universidad de París. Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. Correo: bruno.baronnet@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6524-9593>



Giro geo/pedagógico. Repensar el lugar-territorio: demanda y concepciones desde los movimientos sociales educativos

Del rigor en la ciencia...

En aquel imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas. SUÁREZ MIRANDA: Viajes de Varones prudentes, libro cuarto, cap. XIV, Lérida, 1658.

BORGES

Más allá del “rigor de la ciencia”, de esos mapas desmesurados, de una cartografía de control y dominio, se han producido otros mapas y cartografías que configuran distintos tránsitos y cuentan otras historias, es decir, en los bordes y giros de lo espacial a lo político, al giro epistémico descolonizador de las geo/pedagogías, temáticas a trabajar en la propuesta de este texto.

El presente artículo se inserta en una discusión abierta, en los bordes de las relaciones que configuran de manera compleja los procesos de construcción de territorialidades, como ámbito de estudio interdisciplinar, pues refiere a múltiples procesos sociales, históricos, culturales, económicos, educativos y pedagógicos, a partir de la acción significativa de los sujetos, por lo tanto, a procesos de carácter político. Todos ellos como objetos de intersección que se colocan en cuestión, y en una intensa producción conceptual desde diversas discusiones contemporáneas, sobre el espacio, el lugar y las políticas del lugar (Escobar, 2010b), a partir de dos configuraciones centrales que marcan nuestro presente, como lo implica el proceso de globalización que se instauró en las últimas décadas, lo que tanto ha conducido a pensar desde otras concepciones sobre el espacio, el lugar y el territorio, no sólo geográficas, sino económicas, como redes y flujos, a través de rupturas transnacionales, de nodos-espacios de control capitalista y militar. Pensamiento que ha tenido consecuencias económicas, políticas, sociales y educativas a través de la acción mediada por el proceso de glocalización económica-mercantil, del capital y de sus giros culturales.

Frente a esta racionalidad, y no sólo como respuesta sino con un sentido de memorias colectivas actuantes, se ha producido una lucha por los espacios reconociendo su tránsito como lugares-territorios de forma subalterna, en donde se “localizan”, se encuentran las luchas sociales contemporáneas, de los actores y sus demandas en el reconocimiento de su presencia en las escenas políticas, en la disputa por sus espacios, considerados como territorios de vida, en el cual la lucha se establece a partir de la posibilidad de que sus propios habitantes definan la configuración de sus lugares-territorios, del uso y condición de sus propios recursos.

El pensar al territorio significa enmarcarlo en diversos contextos, a partir de diferentes demandas, ya sean las luchas indígenas, aquellas de carácter afroamericano, también de las organizaciones urbano-populares, campesinas. Hablar de territorio implica reconocer la construcción social y su transformación continua, que envuelven procesos, lugares y actores, en escalas no sólo geospaciales sino geohistóricas, geopolíticas; por lo tanto, el territorio involucra espacios/lugares de existencia social, lo que nos conduce a referirnos a territorio(s) y territorialidad(es) en plural, es decir, procesos de construcción y de lucha política, en donde los marcadores en disputa resultan diferenciados por la historicidad misma de su configuración.

Estos procesos han tenido resonancias en los movimientos sociales pedagógicos en Latinoamérica, como luchas ampliadas de docentes y poblaciones que desde su propia definición de lugar-territorio vivido, del habitar al territorio, orientan demandas en términos pedagógicos y educativos, en donde se cuestionan las formas de territorialidad que definen el espacio escolar subsumido en las políticas de globalización, desde una llamada internacionalización bajo los tratados de libre comercio, que crean estándares homogéneos de contenidos y formación para países y regiones del mundo. Por lo tanto, los movimientos sociales educativo-pedagógicos configuran visiones propias y críticas traducidas en exigencias, las cuales han definido la acción transformadora de “las pedagogías en territorio”, como definición y requerimiento, además de como demanda.

El reconocimiento de este contexto nos conduce a sustentar y a repensar el lugar-territorio y sus definiciones hacia la comprensión del giro geo/pedagógico, es decir, de las pedagogías en territorio como propuesta y horizonte de la teoría social y educativa contemporánea descolonizadora para nuestro continente.

La discusión planteada en este artículo se ubica en términos de construcción de conocimiento como parte de los hallazgos de los aportes de los proyectos de investigación: “Retos epistémicos para descolonizar a la pedagogía y a la investigación” (Medina-Melgarejo, 2019-2022a), ya concluido; y los resultados compartidos sirven de insumos para la conclusión de fases de indagación del segundo proyecto, aún en proceso: “Análisis político/epistémico de dispositivos pedagógicos descolonizadores” (Medina-Melgarejo, 2022b).

En este sentido, los apartados propuestos en esta bitácora de trayecto implican el contenido en las dos primeras partes, de las tres que lo integran, en donde reconocemos tanto la importancia de las concepciones sobre espacio, lugar, y sus tránsitos político-históricos, como lugares-territorios, así como la complejidad teórica de su abordaje. Al mismo tiempo, comprendemos las consecuencias histórico-sociales y políticas de su definición y argumentamos las razones del pensar en clave de “lugar-territorio” como políticas del lugar y sus vínculos con los movimientos sociales y los movimientos sociales educativos y pedagógicos contemporáneos. Al cierre examinamos la reflexividad política de las “pedagogías en territorio” y las geo/pedagogías como dispositivos de inflexiones descolonizadores sobre los espacios, los lugares-territorios pedagógicos sociales como procesos en la investigación social.

1. Desde las teorías y conceptos espacio - lugar

Iniciaremos este trayecto reflexivo con el vínculo elemental en torno a la definición de espacio, al ser considerado el eje conceptual generador de los procesos que configuran la interrelación entre lugar y territorio. El espacio definido como una condición básica de existencia supone la configuración de los modos de estar, de actuar, de existir; ya que partimos de la concepción de espacio como “unidad de significación” (Pérez-Taylor 2002, p. 17), puesto que involucra el *constructo* de una interpretación cultural y social, implicados los niveles de representación que han configurado histórica, social y de forma material una colectividad. Ya que “el espacio es un artificio humano donde el universo social, histórico, cultural y político deja en él sus huellas labrándose, así, una relación recursiva entre lo material y lo simbólico” (Kuri, 2013, p. 89); por lo tanto, la complejidad entre la expresión de la materialidad del espacio y su articulación con las prácticas de significado genera la capacidad de concretar la existencia humana, en donde “el espacio es una unidad de símbolos que nos proporciona las condiciones sociales de producción de sentido” (Pérez-Taylor 2002, p. 146).

En esta compleja interrelación que configuran a las realidades siempre en construcción bajo la articulación de unidades de sentido se constituyen y se configuran a los espacios como producto y productores de interpretaciones sociales en su doble actuar, es decir, en su materialidad y en su representación simbólica.

De ahí que espacio y espacialidad se inscriben en el actuar humano producto de intencionalidades y experiencias políticas, sociales, históricas y temporales. El tránsito y la diferencia con la idea de lugar implican la inscripción socioafectiva y la percepción sensible, es decir, del compromiso de los sentidos en que el sujeto configura un estar transfigurando un espacio en una localización en donde los aportes de Tuan (2007) supondrían reconocer el concepto de “topofilia”, en esta perspectiva se inscribe el sujeto desde las dimensiones de apropiación donde los significados no resultan externos sino son un lugar, ocupan un lugar, desde la experiencia afectiva del habitar.

Esta dimensión de lugar se configura en redes de significación, en donde el otro y la otra en ese espacio configurado como lugar confirman y recrean su estar en el mundo, producto de epistemes y sentidos transmitidos generacionalmente que otorgan un tejido como puntos nodales entre el presente y el pasado; a decir de Paul Ricoeur (1999, 2008), un ejercicio de memoria y paseidad donde es posible la narración, el relato, la metáfora.

1.1. Frente a las paradojas de la globalización de los no lugares a una política del lugar

Como hemos argumentado, la idea de lugar y sus derivaciones teóricas y conceptuales provienen de las discusiones frente al proceso de globalización donde espacio y lugar se encuentran en disputa a partir de su importancia política y económica en términos sociales e históricos, pues si bien, en los referentes para la globalización, el espacio y el lugar se encuentran minimizados a partir de una descorporalidad y una no localización a pesar de su operación local y espacial; por ejemplo, el fenómeno de la maquila en donde se pueden producir grandes cantidades de insumos textiles y de ropa en diversas regiones del mundo bajo la explotación de la mano obrera, mucha de ella femenina, y deslocalizar al sujeto y al producto en la red de compras transnacionales. Donde existe una descorporalización: no hay cuerpos en el sentido estricto del significado, mucho menos rostros, historias, relatos, solamente flujos de mercancía y productos sin una condición local de ubicación, es decir, sin un lugar.

En este sentido, hablar de una política de lugar implica comprender al lugar como ese espacio apropiado a partir de los afectos, de los cuerpos, de las historias y de la ubicación espaciotemporal, como parte de las historias de experiencias personales y colectivas.

El espacio es constituido en lugar, al ser producido en función de una cadena de acontecimientos que recrean el sentido de la acción (en interacciones temporales de pasado-futuro); en consecuencia, se establece la localización identitaria del lugar a partir de las relaciones y de los elementos que se encuentran en juego, vinculados con las relaciones de poder.

1.2. Discusiones y aportes del reconocimiento de la teoría crítica social en torno al espacio/lugar como condición epistémica y política de existencia

Como parte de estas discusiones en cuanto a la relevancia del espacio y el lugar en la vida social contemporánea, la teoría sociopolítica da respuesta a través de lo que se ha denominado “giro espacial”, lo que ha implicado otras formas de comprensión, no sólo de la geografía social, sino de una intersección analítica disciplinaria de autores cuya genealogía puede ser múltiple y trasciende cronologías lineales, como el trabajo de Simmel (1939), reconociendo la espacialidad como proceso de la experiencia y la

intencionalidad de los sujetos; Jameson (1991), rompiendo la idea de una espacialidad fija, reconociendo su carácter en movimiento; Massey (2005) considerando la apropiación del espacio-lugar en la configuración de lo íntimo. También podemos ubicar puntos de convergencia con el denominado “giro poscolonial” (Marramao, 2015, p. 125), en tanto las ideas articuladas sobre las geopolíticas del conocimiento (Mignolo, 2011), los autores poscoloniales y de/coloniales convergen en una crítica a las formas coloniales de comprender el espacio-lugar territorio a partir de diversos horizontes analíticos. También forman parte de una epistemología de la idea de lugar-situado, teorías del feminismo crítico (Haraway, 2009); los planteamientos de Bajtin de polifonía y cronotopo (1989, 1999) implican el reconocimiento de los sentidos del espacio-lugar.

Otras disciplinas, como la historia oral y las luchas por las memorias sociales, recrean la concepción de “lugares de la memoria” como parte de la defensa, recreación y construcción de una espacialidad lugar en un doble sentido, como lo es la referencia “al paisaje y a la localización de la memoria como lugar de construcción de la identidad, pero también del conocimiento y de las agendas político-sociales” (Achugar, 1999, p. 164), hecho que implica también el reconocimiento de la pluralidad de memorias articuladas a una capacidad de elección y decisión política, puesto que “ese lugar o ese capital cultural desde donde se habla y desde donde se construye el conocimiento no es sólo herencia” (Achugar, 1999, p. 165). En su configuración y materialidad, los lugares de la memoria imbrican procesos de voluntad ante la subalternidad, lo que conduce a esfuerzos por la persistencia del recuerdo, produciendo lugares, para el encuentro, buscando el diálogo con otros y otras a través de la mirada, de la escucha, implicando la apropiación y construcción de sitios. Si comprendemos a los lugares de memoria como espacios que producen procesos de memoria, no existen en sí mismos, sino son creados y recreados como “aquellos espacios significativos que son usados y apropiados por medio de acciones de recuerdo que enuncian, articulan e interpretan sentidos del pasado” (Piper y Hevia, 2012, p. 15). La voluntad de hacer memoria involucra al recuerdo que se construye a partir de la relación con otro al elaborar testimonios en la recreación de espacios/lugares y su materialidad como proceso (Jelin y Langland, 2003).

El conjunto de autores/as y vertientes presentadas en los apartados anteriores bajo una apretada síntesis, por motivos de espacio de escritura, se articulan a la necesidad de la comprensión del espacio-lugar como un proceso histórico social central en el campo de lo político y de la configuración de la experiencia humana; cuestión relevante de ser considerada, pues en el campo teórico social existen también luchas de poder, en donde han permeado las concepciones de globalización, de tal suerte que las nociones de espacio, lugar y territorio han sido subsumidas a las concepciones de “no lugar” (Augé, 1993) y de “redes” (Castells, 2001); lo que implica una nueva estructura social basada en la informática des/corporeizada, sin cuerpo, sin voz, sin rostro, sin historia, de ahí que en el siguiente apartado recuperamos la idea de Arturo Escobar en torno a las políticas de lugar y los debates sobre territorio.

2. De la teoría a las razones del pensar en clave de “lugar-territorio” como políticas del lugar

...la academia en muchos campos de estudio (geografía, antropología, economía política, comunicaciones, etc.) ha tendido a restarle importancia al lugar [...]. Así, existe una necesidad por una teoría que neutralice este borramiento del lugar, la asimetría que surge por darle mayor importancia a lo “global” y la menor importancia al “lugar”.

ESCOBAR

En este contexto, Escobar centra su esfuerzo teórico conceptual y su experiencia política y académica en términos de comprender los contextos bio/regionales, desde un sentido profundamente histórico, reconociendo para ello las “luchas culturales, económicas y ecológicas” (Escobar, 2010a, p. 24); lo que nos conduce a reconocer al lugar, tanto su condición de construcción social, como sus bases materiales y simbólicas, transformándose en una instancia específica de sentidos histórico-políticos a partir de los cuales es posible comprender la configuración de territorios.

Desde la premisa: “la cultura habita en un lugar” (Escobar, 2010b) es que se busca comprender y discutir críticamente los procesos desde la globalización y sus efectos de glocalización, en donde los lugares han sido pensados en un sentido de propiedad y circulación mercantil. Esta negación del lugar se imbrica con la “no existencia” de las colectividades humanas y no humanas que los habitan, lo que produce a su vez las luchas que constituyen estrategias de la subalternidad, que frente a estas políticas, al oponerse, no sólo procuran ocupar un lugar, espacio, sentido, modo, contemporaneidad; sino políticamente lo defienden recreándolo.

Por lo tanto, no es casual que hagamos referencia a la concepción de lugar, en distintas escalas y alcances sociales, hasta poder definirlo como *una política de lugar*, ya sea en el sentido de volver a conocer, considerar, el comprender al lugar como una acción de reconocer:

- 1). Las concepciones y praxis que se encuentren enraizadas en sujetos, en sus condiciones históricas, localizadas y materializadas.
- 2). Su condición de reproducción humana social, cultural y bio/epistémica.
- 3). Los ejercicios de poder y su configuración en las condiciones de auto/reproducción humana y natural.
- 4). Bajo estas relaciones de poder, los procesos de hegemonía, de subalternidad y de luchas sociales por él y por los lugares de existencia.
- 5). Su ausencia en las escalas de intervención del conocimiento, en donde se requieren incorporar (hacer cuerpo) a los lugares (en su complejidad multi/dimensional) en la producción social de conocimiento en diferentes ámbitos disciplinarios, en nuestro caso, en el de la educación.

En tanto que *el lugar* implica una articulación material y afectivo simbólica de las prácticas culturales y de los procesos identitarios, en donde se producen cuerpos sociales, corporeizaciones de vida con fuertes relaciones y vínculos como producto de una bio/existencia contextual eco/política y social que permite la autorreproducción a través de la interacción con los lugares propios; procesos todos ellos que ponen en

cuestión la deslocalización y des/corporalización de colectivos humanos existentes, los cuales a partir de los lugares y prácticas implicadas de coexistencia en y desde el lugar han (re)existido (Walsh, 2013).

Ante las transfiguraciones históricas y políticas sobre espacio, región y territorio, consideradas categorías estrictamente desde una geografía cerrada y administrativa, el capitalismo y sus procesos, durante las últimas décadas, han concebido el tiempo y el espacio en el ámbito de lo global, generando desplazamientos y metonimias en las concepciones de cultura, espacio, local, identidad, región y territorio. En este sentido, como parte de las políticas del lugar, se reconoce la necesidad de comprender a los lugares y restituir su función epistémica y política, no como espacios materiales dados o preexistentes, sino como el resultado en movimiento de las relaciones entre sus habitantes culturales/históricos, al ser los lugares ubicados, situados, bio/regionales, los cuales al mismo tiempo que son producto, son productores de dinámicos que en su interacción implican inter/soportes de diversas e inéditas formas de existencia y reproducción y transfiguración de modos de vida que se expresan en la imbricación entre las memorias y las territorialidades.

Por lo tanto, desde esta perspectiva, reconociendo a Escobar (2010a), existe una relación innegable entre la concepción de lugar y la de territorio, pues implican la comprensión de su carácter de proceso de construcción de pertenencia cultural y afectiva, en tanto creación y relación copo-política e histórica. Así, el espacio transformado en lugar conlleva relaciones materiales y simbólicas para la reproducción de grupos sociales, con base en necesidades vitales (Giménez y Héau-Lambert, 2006). Inevitablemente el proceso de territorialización, como forma de apropiación del espacio, también implica a las relaciones del ejercicio del poder, configurando diversas fronteras simbólicas y físicas traducidas en lugares-territorios estratégicos y producidos histórica y políticamente; ya que el territorio

[...] responde en primera instancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad, y bajo este aspecto su producción está sustentada por las relaciones sociales que lo atraviesan; pero su función no se reduce a esta dimensión instrumental: el territorio es también objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales y colectivos) proyectan sus concepciones de mundo. (Giménez, 1999, p. 29)

El lugar como organización social del espacio, al configurarse como territorio, se puede decir que: a) implica la expresión material, económica, simbólica de las necesidades de la sociedad actuante de forma localizada, es decir, que lo ha creado, y al mismo tiempo el y los lugares la han recreado como colectividades humanas; b) el lugar como territorio implica su articulación en múltiples dimensiones y relaciones; c) en el territorio, como señala Giménez (1999), no traspasan las ideas de unidades y segmentos administrativos, sino subyacen densos procesos geopolíticos, simbólicos y de pertenencia, como forma de inscripción y pertenencia. En consecuencia, el territorio como categoría sociopolítica presupone una capacidad de auto/adscripción y una lucha política por su definición, lo que produce un proceso de *fronterización*: hacer fronteras físicas, materiales y simbólicas en términos de pertenencia, inclusión y exclusión.

No hay formas espaciales sin su fronterización [...]. Así como el territorio es la apropiación del espacio con fines políticos, gestionado [...] como consecuencia del devenir histórico, y la territorialidad es la significación sociocultural del territorio con fines identitarios, cargada densamente de cronotopos, la frontera es el elemento material y simbólico cohesionador de todos ellos. Es un mecanismo estructurante que limita, une y abre la posibilidad a vínculos más allá de sí misma. (Spíndola, 2016, p. 48)

Por lo que se trasciende la idea de territorio como la estructuración de diversos elementos que se fusionan en un espacio dado, y se considera la idea de que existe un proceso de materialidad de diversos agentes interactuando bajo relaciones de poder, lo que permite disposiciones sociales que producen a la territorialidad a partir de distintos mecanismos (Bourdieu, 1999). Por lo tanto, las relaciones y la materialidad implican una condición de tránsito entre espacio-lugar, y, a su vez, del lugar a la territorialidad y su configuración sistémica abierta, pero en movimiento en una intersección de procesos de memoria colectiva y formas de pertenencia histórico-políticas. Los procesos que configuran el territorio implican la apropiación de un espacio, el poder y la frontera (Giménez, 1999, p. 27); mientras que los procesos de territorialización, siguiendo a este mismo autor, se configuran a partir de operaciones y prácticas sociales, en su producción, gestación y transformación permanente, al “delimitar las superficies creando ‘mallas’, implantar ‘nudos’ y trazar ‘redes’; por ende, un sistema territorial según Giménez (1999, p. 28), se constituye por puntos nodales de articulación, lo interesante recae en la siguiente interrogante: ¿cómo y bajo qué procesos se establecen dichas articulaciones? La respuesta contemporánea (evidentemente no definitiva, sino abierta y múltiple), se ubica en torno a comprender las múltiples paradojas y contradicciones producidas en el contexto de la globalización, el capitalismo por despojo, pues estamos ante inéditos procesos de otras prácticas, de otras políticas de lugar, muchas de ellas de carácter subalterno y organizativo que producen nuevos contextos y prácticas comunitarias que responden a una larga trayectoria histórica producto de la configuración de territorios negados y de procesos de resistencias activas, en donde se reconoce que a través del habitar de las culturas en lugares es posible pensar en “los lugares de la cultura” (Bhabha, 2007).

El territorio como articulación simbólica representa una experiencia que permite establecer la referencia a un origen y proceso común, y por lo tanto, se comparten elementos de una memoria colectiva como dispositivo de acción. Los lugares-territorio son marcos de referencia y de experiencias que posibilitan la recreación de una memoria colectiva y del reconocimiento de un origen común, los procesos de reactualización y sus implicaciones para la acción colectiva. Frente a visiones hegemónicas sobre las lógicas espaciales “En este contexto aparece la noción de políticas de lugar como forma de nombrar las prácticas ancladas al lugar (culturales, territoriales, económicas, etc.) y sus resistencias y negociaciones frente a lo global” (Garzón, 2008, p. 102).

Estas bases espacio-culturales, que configuran al territorio, están articuladas con formas de pensamiento de la colonialidad, en donde lugar-territorio se conjuga con las ideas de naturaleza, raza, transfigurándose en “territorios de diferencia” (Escobar, 2010a). Por lo que definir al territorio y a las territorialidades implica un análisis complejo de procesos históricos de lucha y disputa, atravesados por las marcas de la radicalización colonial y neocolonial; por lo tanto, tenemos que hablar en términos de lucha política en la configuración de los territorios y su localización como lugar específico de la contienda, en términos étnico políticos, de movimientos sociales por el trabajo, el alimento, el campo y la educación. Veremos en el siguiente apartado a los territorios como producto de los procesos histórico-políticos y las dimensiones de su actuar en interrelación con los movimientos sociales, o sociedades en movimiento (Zibechi, 2007), y en nuestro ámbito de intervención, en los movimientos sociales educativos-pedagógicos.

3. Giro geo/pedagógico. Lugar-territorio, demanda y concepción desde los movimientos sociales educativos y pedagógicos, vínculos contemporáneos con la comunalidad

La importancia de analizar los procesos sociales y políticos contemporáneos, en su concreción simbólica y educativa, nos conduce a la comprensión de los lugares-territorios en su concreción como experiencias materiales de existencia, y al mismo tiempo, a la intersección productiva entre las relaciones globales-locales del capitalismo actuante y los marcos del lugar-territorio vivido, como parte del habitar y de una memoria histórica política proyectada

y restituida, en donde la concepción de pensar el lugar-territorio implica considerar su interrelación de coexistencia para las condiciones de auto-reproducción colectiva material y social.

En consecuencia, optar por producir un giro teórico conceptual, por una política del lugar, implica no caer en visiones reduccionistas frente a lo global, sino reconocer los procesos y el papel político de los movimientos sociales en sus contextos de emergencia, ya que “el lugar por el que se lucha y el lugar donde se ubica esta lucha, es que lo convierte en un referente importante para la acción política” (Garzón, 2008, p. 98). Además, se requiere comprender la ubicación de distintas formas y estrategias en la producción social del lugar-territorio y sus prácticas de territorialización.

Como parte del ejercicio analítico, junto con Escobar (2010a, 2018), ubicamos una dicotomía de estas estrategias de territorialización, lo que implica reconocer aquellas estrategias de carácter hegemónico, que son configuradas por “el capital, el estado y la tecno-ciencia, se engarzan en una política de escala que intenta cambiar la producción de la localidad en su favor” (Escobar, 2010a, p. 49). Estas estrategias hegemónicas, que si bien se valen de lo local, no apelan a las relaciones del lugar, en donde paradójicamente el uso indiscriminado de lo local-mercancía “inevitablemente inducen un efecto de deslocalización con respecto a los lugares” (Escobar, 2010a, p. 49).

Frente a esta deslocalización, que niega el lugar y lo transforma en espacios de consumo y de efecto mercancía para la producción, se genera una territorialización subalterna de las formas de respuesta y reconocimiento del lugar-territorio como parte de las relaciones de pertenencia materiales y simbólicas, a partir de dos tipos de estrategias, aquellas “basadas-en-lugar que dependen de la ligazón al territorio y la cultura, y las estrategias de red que permiten a los movimientos sociales enactuar una política de escala desde abajo” (Escobar, 2010a, p. 49), oponiéndose a la aniquilación del lugar-territorio, y buscando a través de estas estrategias un proceso de construcción social de “otros posibles” (Escobar, 2018).

Las luchas por el lugar-territorio se han transfigurado hacia las escenas de movilización que cuestionan distintos proyectos sociales hegemónicos (de carácter totalizante y genérico del capital), en consecuencia pensar a los lugares-territorios como espacios epistémicos no dados, en movimiento, nos posibilita la comprensión de los diálogos, de los monólogos y de los antagonismos entre estas estrategias de territorialización (las hegemónicas y las subalternas), favoreciendo la ubicación de acciones de transformación a partir de la emergencia de otras maneras de conocimiento, de otras formas de apropiación del lugar-territorio, construyendo verdaderas opciones que se traducen en acciones, siendo estas características centrales de los movimientos sociales contemporáneos y del horizonte del pensamiento descolonizador.

Así, la capacidad y gestión política de los movimientos sociales alcanzan la visión de bio/políticas, en el cual trasciende la bio/política hegemónica, actuando sobre sus demandas no como futuro sino como un presente (Tapia, 2008), en donde los movimientos sociales se han transformado en

verdaderas “sociedades en movimiento” (Zibechi, 2007). En este sentido, los significados de una lucha de (re)existencia, frente a las formas de opresión, de explotación y de desposesión (Harvey, 2003, 2004), se producen a partir de una pertenencia al lugar-territorio y de sus reconocimientos social y político, en el que se parte de un giro geopolítico de lugar-territorio (Oslender, 2000), a un giro geo-pedagógico, es decir, reconocer a los procesos educativos en los horizontes de estas luchas territorializadas, como analizaremos en el siguiente apartado.

3.1. El giro geo/pedagógico como dispositivo descolonizador. Las pedagogías en territorio como demanda social y política, desde los movimientos sociales pedagógicos

En este contexto y producto del trayecto recorrido, podemos comprender cómo los movimientos sociales (en su sentido amplio de organización) y los movimientos sociales educativos y pedagógicos, en las dos últimas décadas, se inscriben a través de las demandas políticas de lugar-territorio, cuyas coordenadas de acción replantean no sólo las concepciones hegemónicas globalizantes sobre la educación y la pedagogía, sino producen una nueva versión de la comprensión de los espacios educativos, escolares, del currículo y el conocimiento.

A estas visiones y demandas, se articulan las concepciones de dispositivos, si bien desde la mirada y los aportes de Foucault (Urraco y Nogales, 2013), pero produciendo una transgresión epistémica en la producción de nuevas formas de relaciones y contenidos espacio-temporales, a través de las prácticas pedagógicas de las y los docentes, impactando en los procesos de formación.

Los movimientos sociales y los movimientos sociales educativos generan dos referentes fundamentales: a) la formación y constitución de nuevos sujetos educativos y pedagógicos; b) la creación de otros espacios-lugares, que se transfiguran en lugares-territorio, como “los topos” que constituyen a las u/topías, en donde el lugar-territorio (topos) es ubicado, habitado y defendido, como núcleo de pertenencia.

En América Latina existe una compleja relación histórica y política de la lucha social por la educación, en articulación con diversas organizaciones sociales y sindicales de las y los docentes (Olivier, 2016). Así, los movimientos sociales cuestionan y confrontan a las bio/políticas hegemónicas, en las que se centran políticas sobre la vida misma, gestando un doble movimiento, al establecer los trazos de un mapeo posible en el accionar de las demandas y formas de lucha por una bio/política alterna. Así, a pesar del ejercicio continuo y prolongado del capitalismo global y su traducción en capitalismo cognitivo global educativo (Mejía, 2020, 2022), las luchas docentes y de distintos sectores y colectivos sociales se han ubicado en la defensa de los lugares-territorios, en tanto corporalización del espacio, del territorio vivido, de una existencia bioepistémica, en donde las memorias materializadas e incorporadas (hechas cuerpo) implican, como señala De Certeau (2000, p. 95), *formas*: “ampliadas en proyecciones simbólicas y narrativas, las sombras efecto de la práctica [...] que consiste en aprovechar la ocasión y hacer de la memoria el medio de transformar los lugares”.

Es así que, a partir tanto del desarrollo de propuestas y experiencias de carácter formativo y crítico en la pedagogía latinoamericana y en la formación de docentes como del vínculo activo de las organizaciones docentes con los movimientos sociales, se configura una demanda actual, directa y concreta: las pedagogías en territorio.

Las “pedagogías en territorio” como demanda implican al mismo tiempo una exigencia y una propuesta, trazan horizontes, pues se producen pedagogías situadas en su concreción y potenciales en la transformación social; así, estas pedagogías en territorio son producto no sólo del reconocimiento de los lugares-territorio, sino que las propias praxis pedagógicas se abren a las posibilidades de lo diferente, recorriendo otros caminos, otros lugares, en su materialidad y en su significación, como docentes construyendo en la emergencia contextuada pedagogías propias.

De esta manera, su potencialidad político pedagógicas como dispositivos descolonizadores permiten la práctica de pedagogías específicas, muchas de ellas ignoradas por el colonialismo y la subalternización de lugares-territorio y de sus habitantes, portadores y constructores de epistemologías y actuares en el mundo. Emergen las pedagogías y memorias populares “de los que no han tenido lugar, pero que, en cambio, han tenido tiempo” –a la que se refiere Certeau–, es una acción, una relación, una operación de las prácticas de “decir”, y también un ejercicio que conlleva a la creación de “lugares”, a la elaboración inédita de espacios, pues “al no tener lugar” nos lleva a imprimir fuerza a “la memoria” para ocupar un espacio y transformar los lugares a través de las figuras narrativas como efectos de la configuración de prácticas (De Certeau, 2000).

3.2. Las geo/pedagogías y su vínculo con la comunalidad

El lugar-territorio implica la materialidad de la memoria, la cual se objetiva a través de espacios-lugares que se articulan en el ejercicio del hacer, transitando por la creación de un continente (en dos sentidos: el de contener-sujetar-introducir y el de contención-límite) que construye objetos del estar ahí, y una posibilidad de organizar las

resistencias-(re)existencias en el territorio. Al reconocerse en los lugares de experiencia, se producen procesos de reflexividad política de la propia localización-ubicación en el mundo, lo que permite esta práctica educativa “desde la *geopedagogía* como lugar básico y central para la confrontación del proyecto educativo, cultural, social y político pedagógico” (Mejía, 2020, p. 336).

Configurar las geo/pedagogías como campo reflexivo, da paso por esta vía a la constitución de una política de la experiencia y del lugar, donde emergen nuevos conocimientos, de los saberes negados, de prácticas de saber y de sujetos de saber a partir de una reterritorialización de la propia pedagogía; siendo posible su comprensión como parte del debate intercultural en territorios múltiples, sociales, culturales, escolares, áulicos. En consecuencia, producto de las geo/pedagogías como lugar-territorio en donde se forma críticamente, no sólo a las y los docentes, sino a “los practicantes de educación, lugar donde [...] pone en juego en su práctica las apuestas de sentido, su visión del mundo, las lógicas de su constitución y las éticas que regulan su acción en él” (Mejía, 2020, p. 335).

Como movimiento político pedagógico epistémico, las geopedagogías se articulan con los principios de la “comunalidad”, como señala nuestro maestro de Oaxaca, México, Jaime Martínez-Luna (2015, 2018), ya que los principios de esta perspectiva filosófico-política parten del

reconocimiento del suelo que pisamos, quienes habitamos y pisamos ese suelo, lo que hacemos en ese suelo y lo que logramos con nuestro hacer en ese suelo. Es decir, reconocer al mundo, sus habitantes, lo que hacen y lo que logran los seres vivos que le habitan. (Martínez-Luna, 2018, p. 9)

En síntesis, las pedagogías en lugar-territorio, como geo/pedagogías, constituyen horizontes categoriales, epistémicos, de nuevas realidades, cuya emergencia se efectúa a partir de una ruptura epistémica con las formas de ausencia colonial, y su producción desde las emergencias políticas, ya que esta relocalización genera presencias múltiples.

El giro geopolítico, como señala Mignolo, implica una “una política del conocimiento [...] arraigados en el cuerpo y en las historias locales. Es decir, pensar geo- y cuerpo-políticamente” (2011). Así, el giro geo/pedagógico, como dispositivo que se construye desde los cuerpos y culturas e historias locales, permite a la pedagogía estar en un lugar-territorio y construir sus propios ejes de (re)existencias, frente a “la ego-política” del conocimiento (diría Mignolo), en la cual, bajo los principios de supresión tanto del cuerpo como de la percepción sensible del mundo, también se suprime “la ubicación geo/histórica” (Mignolo, 2011); en tanto que al negar el lugar-territorio se produce la geopolítica del conocimiento desde la universalidad, y sus consecuencias mono/culturales capitalistas, patriarcales y coloniales.

Las geo/pedagogías constituyen tanto propuesta como sistematización y práctica, en diálogo y horizontalidad con la producción social de conocimiento, construyendo conflictos generadores (Corona, 2019); tejiendo nuevas historias, nuevos relatos y nuevos mapas, no sólo y necesariamente aquellos “Del rigor en la ciencia...” (Borges, 1960/1997); pero estos a su vez no son eliminados, ni reemplazados, sino puestos, localizados en el diálogo horizontal, donde se confrontan, se construyen frente a otros, como los de los tránsitos y los sueños; los mapas y geo/pedagogías de los distintos actores sociales, pues las infancias crean sus propias territorialidades a lo que ha denominado J. Lopes (2019): “Geografías de las infancias” y sus “cronotopos” (Barenco, 2017; Medina, 2018).

Imagen 1. Reflexiones infantiles geo/pedagógicas frente a la COVID-19



Medina-Melgarejo, P. y Sánchez, R. (2021).

Imagen 2. Las "Creaciones Telúricas" que hemos denominado "Entidades Fotomórficas Mutantes"



Elaboración propia (Gary Gari Muriel)

Incluimos este dibujo y las reflexiones infantiles de sus geo/pedagogías frente a la COVID-19, en donde las infancias construyen verdaderas geo/pedagogías que requieren del diálogo, la historicidad, el conflicto generador a partir de una horizontalidad desde sus lugares de existencia y su reconocimiento político como lugares-territorios. Así, hemos generado territorios sonoros (Medina, 2022b), como propuestas de formación docente a partir de distintas dimensiones que configuran el lugar-territorio, bajo la idea del habitar y (re)existir.

4. Conclusiones

A través de este trayecto, hemos revisado críticamente las aportaciones teóricas respecto al espacio-lugar y del territorio a partir de múltiples y diversos campos de conocimiento, ya que para vislumbrar los territorios en proceso, se requiere comprender las múltiples dimensiones de espacio y lugar, y su articulación con aquellas de tiempo-temporalidad, cuya amalgama con los procesos de praxis y representación social, historicidad y memoria configuran un campo complejo. Esta configuración multidimensional del proceso territorial y de la(s) territorialidad(es), conlleva a una comprensión de las “políticas de lugar” (Escobar, 2010a, 2018), y de las opciones y aportaciones epistémicas de la intersección entre lugar-territorio, en términos de construcción de conocimiento para los fines de este trabajo, y desde los aportes del proyecto de investigación en proceso, ya que lugar-territorio nos posibilita un análisis de los tránsitos histórico-políticos y, de las formas moderno coloniales de negación de la alteridad. Así, el reconocimiento de “el lugar-territorio”, entendido como la ubicación en el espacio de dinámicas sociales (de acción política y producción de conocimientos), ha sido retomado, a partir del giro espacial, como un punto importante tanto para la enunciación de la teoría social contemporánea, como para la práctica política de grupos sociales y para los procesos formativos-pedagógicos, también en una lucha en movimientos educativos contemporáneos.

Las metamorfosis contemporáneas sobre el territorio se inscriben en la doble condición de la territorialidad, de sus significaciones y acciones, es decir, nos hemos referido a las concepciones definidas por: a) la globalización, el capitalismo y la esfera del control mundial de la economía y la guerra, como lo implica el extractivismo económico (Svampa y Viale, 2020); b) la subalternidad, que define una condición de lucha por el espacio y territorio desde las organizaciones y movimientos sociales contemporáneos, en donde intervienen los movimientos sociales pedagógicos y sus otras maneras, descolonizadoras de educar en lugar-territorio.

Ambas significaciones, sobre territorialidad y sus acciones culturales y políticas, marcan el ámbito de la educación y su quehacer pedagógico, pues ambas apelan a un sujeto social pedagógico, inserto, pareciera, en dos territorialidades contrarias o en muchos casos en disyuntiva, pues los contenidos escolares y sus alcances en el control global de la educación plantean otros estándares, otros territorios y precisamente espacios de “no lugar”, deslocalizados bajo el discurso de la mundialización.

A partir de estas luchas sociales y sus resonancias pedagógicas, las dimensiones de lugar-territorio configuran y argumentan a las geo/pedagogías (Mejía, 2020) como pedagogías en territorio, las cuales ponen en cuestión ideas centrales, desde un debate onto-epistémico (Escobar, 2014), por sus alcances y por la profundidad de su actuar en el terreno de la historia, la política, la ecopolítica y la pedagogía, al implicar un giro y dispositivo epistémico descolonizador, como uno de los hallazgos centrales de nuestro proyecto de investigación (Medina, 2022b). Esta visión y recorrido a través de este artículo, evidentemente no sólo es geográfico, sino que se ubica en su aspecto teórico desde referentes sociológicos, filosóficos y políticos que buscan comprender topológicamente las políticas de lugar (Escobar, 2010a, 2014) en educación, centrándose en los intersticios de las relaciones sociales e históricas que conllevan a construir nuevas propuestas desde el giro de las geopolíticas a las geo/pedagogías del conocimiento.

Referencias

- Achugar, H. (1999). El lugar de la memoria. A propósito de monumentos (Motivos y paréntesis). En J. Martín-Barbero *et al.* (eds.), *Cultura y globalización* (pp. 141-167). Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia.
- Augé, M. (1993). *Los no lugares espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bajtín, M. M. (1982/1999). *Estética de la creación verbal*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Bajtín, M. M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Barenco, M. (2017). *O Amor em Tempos de Escola*. São Carlos: Pedro & João Editores.

- Bhabha, H. (2007). El lugar de la cultura. Buenos Aires: Manantial.
- Borges, J. L. (1960/1997). *El hacedor*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, P. (1999). El espacio para los puntos de vista. *Proposiciones*, 29, 2-14.
- Castells, M. (2001). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. Vol. I. México: Siglo XXI Editores.
- Corona, S. (2019). *Producción horizontal del conocimiento*. Guadalajara: CALAS.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano: 1. Artes de hacer*. Ciudad de México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Universidad Iberoamericana.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible. Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.
- Escobar, A. (2010a). *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: EnVión.
- Escobar, A. (2010b). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global/Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/Unidad de Posgrado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Garzón Martínez, M. (2008). El lugar como política y las políticas de lugar. *Signo y Pensamiento*, (53), 92-103.
- Giménez, G. (2001). Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades*, 11(22), 5-14.
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 25(9), 25-57.
- Giménez, G. y Héau-Lambert, C. (2006). El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad en *Seminario Permanente de la Gran Chichimeca*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Harvey, D. (2003). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Jelin, E. y Langland, V. (2003). *Las marcas territoriales como nexos entre pasado y presente en monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Kuri, E. (2013). Representaciones y significados en la relación espacio-sociedad: una reflexión teórica. *Sociológica*, 28(78), 69-98.
- Lopes, J. (2019). Presentación del grupo de investigación Geografía de la infancia-Grupegi (Grupo de pesquisa em geografia da infância). En Medina-Melgarejo, P. (coord.). *Geografías de las infancias y movimientos sociales. Dialogar con niños para descolonizar el presente*. pp. 153-155. Ciudad de México: UPN. Recuperado de <https://editorial.upnvirtual.edu.mx/index.php/publicaciones/coleccion/horizontes-educativos/437-geografias-de-las-infancias-y-movimientos-sociales>
- Marramao, G. (2015). Spatial turn: espacio vivido y signos de los tiempos. *Historia y Geografía*, 22(45), 123-132.
- Martínez-Luna, J. (2018). *Comunalidad y capital*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Martínez-Luna, J. (2015). Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15(23), 99-112. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473006>
- Massey, D. (2005). La filosofía y la política de la espacialidad. En Leonor, A. (coord.). *Pensar este tiempo: espacios, afectos, pertenencias* (pp. 101-128). Buenos Aires: Paidós.
- Medina-Melgarejo, P. (2019-2022a). Retos epistémicos para descolonizar la pedagogía y la investigación. Nuevos espacios de aprendizaje en la formación docente y de profesionales de la educación –territorios de esperanza–. Proyecto de investigación en proceso, Área académica 5. México: UPN.
- Medina-Melgarejo, P. (2022b). Análisis político/epistémico de dispositivos pedagógicos descolonizadores. Geo/pedagogías sonoras: como propuesta y necesidad frente al contexto pandémico proyecto. Proyecto de investigación en proceso, Área académica 5. México: UPN.
- Medina-Melgarejo, P. y Sánchez, R. (2021). *Infancias, voces y esperanzas ante el confinamiento del covid-19 en México*. Brasil: Editorial São Carlos: Pedro & João.
- Medina-Melgarejo, P. (2018). La Escuela de Manuela. Infancias y Memoria. Zonas de experiencia y cronotopos en contextos de movilización social. *Educação em Foco*, 23, 677-704.
- Mejía, M. (2020). *Educación(es), escuela(s) y pedagogía(s) en la cuarta revolución industrial desde Nuestra América*. Tomo III. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

- Mejía, M. (2022). La formación de educadores y educadoras, una crisis tan profunda como la de la sociedad. *Educação: Teoria E Prática*, 32(65). Recuperado de <https://doi.org/10.18675/1981-8106.v32.n.65.s16639>
- Mignolo, W. (2011). *Geopolítica del sentir y del saber. Sobre la (des)colonialidad, el pensamiento fronterizo y la desobediencia epistémica*. Recuperado de <https://transversal.at/transversal/0112/mignolo/en>
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones Signo.
- Olivier, G. (2016). De lo político en la educación a la irrupción en los movimientos sociales. En Olivier, G. (coord.), *Educación, política y movimientos sociales*, pp.19-45. Ciudad de México: UAM/Red Mexicana de Estudios de los Movimientos Sociales/Conacyt.
- Oslender, U. (2000). Espacializando resistencia: perspectivas de 'espacio' y 'lugar' en las investigaciones de movimientos sociales. En Restrepo, E. y Uribe, M. V. (eds.), *Antropologías transeúntes* (pp. 195-228). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Pérez-Taylor, R. (2002). Construir el espacio. En Pérez-Taylor, R. (comp.), *Antropología y complejidad* (pp. 139-168). Barcelona: Gedisa.
- Piper, S. I. y Hevia, J. E. (2012). *Espacio y recuerdo. Archipiélago de memorias en Santiago de Chile*. Santiago de Chile: Ocho libros.
- Ricoeur, P. (2008). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1999). La marca del pasado. *Historia y gráfica*, (13), 157-185.
- Simmel, G. (1939). El espacio y la sociedad. *Sociología*. Tomo II. Buenos Aires: Espasa- Calpe.
- Spíndola Zago, O. (2016). Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 61(228). [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(16\)30039-3](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(16)30039-3)
- Svampa, M. y Viale, E. (2020). *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Tuan, Y. (2007). *Topofilia*. Barcelona: Melusina.
- Urraco-Solanilla, M. y Nogales-Bermejo, G. (2013). Michel Foucault: El funcionamiento de la institución escolar propio de la Modernidad. *Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, (12), 153-167. Recuperado de https://institucional.us.es/revistas/anduli/12/art_9.pdf
- Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

<https://doi.org/10.55466/3.V4.RTE>

Original recibido: 02/10/2023

Aceptado: 15/01/2024

revistaincidencias.com

revistaincidencias@iberopuebla.mx

pp. 20~38

LOS REGÍMENES TERRITORIALES DE LA ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA EN EL PAÍS VASCO FRANCÉS: CARACTERÍSTICAS Y APERTURA COMPARATIVA

Xabier Itçaina¹

Resumen ¿Cómo descifrar los enigmas territoriales de la Economía Social y Solidaria (ESS)? ¿Por qué se observan dinámicas específicas de la ESS, o ecosistemas cooperativos en algunos territorios y no en otros? ¿Estas dinámicas se deben sólo a factores económicos o a un conjunto de factores también políticos, sociales, culturales, que otorgan a un territorio unas predisposiciones a la cooperación? Para contestar a esas preguntas se propone un modelo de análisis de las dinámicas de los regímenes territoriales de la ESS, que, desde una perspectiva sociopolítica de ésta, reinserta tales experiencias económicas en el centro de los procesos de construcción, de defensa y de cuidado de sus territorios. Se ilustra esta perspectiva con un estudio de caso, el País Vasco francés, contexto en el que en la década de 1970 surgió una dinámica específica de cooperativismo y de ESS, que sigue desempeñando hoy un papel relevante en la construcción y las soluciones a los problemas públicos del territorio. La primera sección expone el marco teórico de los regímenes territoriales de la ESS y la metodología de la investigación. La segunda sección sintetiza los principales resultados del estudio de caso vasco francés. La sección conclusiva reubica el caso vasco en una primera aproximación comparativa con el contexto mexicano.

Palabras clave: economía social y solidaria, cooperativismo, territorio, País Vasco, identidad.

¹ Investigador CNRS en Sociología política en el Centre Emile Durkheim, Sciences Po Bordeaux, Francia, e investigador asociado al CEMCA (CNRS, México). Investiga las movilizaciones territoriales de las sociedades civiles, con tres objetos: el catolicismo social, la economía social y solidaria, las culturas populares. Llevó a cabo estudios de campo en regiones de Francia, España (País Vasco) e Italia. Inició una investigación comparativa con México durante una estancia en el CEMCA en 2022-2023. Entre sus publicaciones: con N. Richez-Battesti, «Economía social y solidaria, responsabilidad social de la empresa y territorio en Francia: prácticas en tensión y retos de legitimación» (*Prisma Social* 35, 2021); *Catholic mediations in Southern Europe: the invisible politics of religion* (Routledge, 2019); con A. Roger y A. Smith, *Varietals of Capitalism. A political economy of the changing wine industry* (Cornell UP, 2016); *Les virtuoses de l'identité. Religion et politique en Pays Basque* (PU Rennes, 2007). Contacto: x.itcaina@sciencespobordeaux.fr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9593-0088>.



Los regímenes territoriales de la Economía Social y Solidaria el País Vasco francés: características y apertura comparativa

Considerada² desde una perspectiva europea, la perspectiva latinoamericana, y mexicana en particular, sobre el cuidado y la defensa de los territorios obliga a los investigadores a alejarse de las visiones desarrollistas convencionales. En el contexto mexicano, la perspectiva de cuidado y defensa de territorio surge de un contexto que resalta por la radicalidad de los procesos, esto es: desiguales relaciones de poder impuestas por el capitalismo neoliberal a través de los megaproyectos, extractivismo y despojo, represión en contra de las comunidades locales, tasas de marginalidad social, control territorial del crimen organizado. En torno a ello, la fuerte dimensión comunitaria de las respuestas colectivas de los territorios a esas presiones singulariza también a muchas experiencias mexicanas, especialmente las arraigadas en zonas habitadas por comunidades indígenas.

Teniendo en mente esas diferencias de contexto, sostenemos, sin embargo, que hay “algo” comparable entre Europa y México en lo que se refiere a la manera con la cual los territorios se enfrentan a esas presiones. Por una parte, las evoluciones que sufren los territorios europeos, aunque no comparables con la intensidad de los conflictos mexicanos y latinoamericanos, proceden también de la evolución del capitalismo global. Por otra parte, las respuestas desde los territorios a esas presiones adquieren, tanto en Europa como en México, tres formas principales, que pueden coincidir o no. La primera respuesta viene de las políticas públicas. Consiste en dar el liderazgo a las instituciones y políticas territoriales en lo que se refiere al cuidado y a la defensa del territorio, priorizando los proyectos económicos coherentes con la transición socioecológica y utilizando a ese respecto las herramientas de las políticas públicas para afinar las prioridades y negociar con los sectores económicos y los actores del territorio. Esa respuesta supone contar con unas instituciones territoriales independientes, sanas y activas, un esquema institucional descentralizado y unas redes de políticas públicas con claras prioridades. La segunda respuesta es de protesta. Consiste en luchas de resistencia organizadas desde movimientos sociales con un objetivo inmediato: parar los proyectos percibidos como nocivos. En el Sur de Europa, este tipo de movilizaciones, aunque no son novedosas,³ han experimentado una nueva ola estos últimos años. Testigos de ese fenómeno serían las movilizaciones en contra del Tren de Alta Velocidad en los Alpes italianos (Armano et al., 2013) o los movimientos *Zones À Défendre* (ZAD, “Zonas a defender”) en Bélgica y en Francia, con la emblemática ZAD de

Notre-Dame-des-Landes en contra de un proyecto de aeropuerto (Pruvost, 2017). Esas movilizaciones están relacionadas con el movimiento altermundialista de los años 2000, así como también con las corrientes ecologistas, regionalistas, ecofeministas, etc. Una tercera respuesta consiste en lo que Jérôme Blanc (2015), a partir del caso de las monedas locales, llama “protestar con proyectos” (“*contester par projet*”). Consiste en construir alternativas concretas para el desarrollo o las transiciones territoriales. Aquí se ubicaría el abanico de las experiencias de Economía Social y Solidaria (ESS) y, en particular, los ecosistemas territoriales cooperativos o de ESS que proponen alternativas en materia de autonomía territorial por medio de sistemas integrados de cooperativas de producción, consumo, crédito, formación, salud, comunicación, etcétera.

Las tres vías de respuesta no se oponen necesariamente. En muchos casos, los ecosistemas cooperativos son líderes en los movimientos de protesta contra los megaproyectos. En este caso, su acción socioeconómica les otorga credibilidad y legitimidad en el liderazgo de la protesta. Sería el caso de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske en la Sierra Norte de Puebla en México, en las luchas de defensa del territorio (Beaucag et al., 2017; Lévy, 2023). En el contexto del sur de Europa, aunque no con tanta claridad, hay ejemplos de experiencias de ESS que “*se piensan*” a nivel del territorio y que vinculan de manera directa el propósito de la empresa con el modelo de desarrollo territorial que quieren impulsar. En ese caso, la empresa no es más que una herramienta para lograr el modelo de transición territorial que se quiere apalancar.

² Este artículo desarrolla unas ideas presentadas y discutidas una primera vez en el seminario *Dinámicas territoriales de la economía social y solidaria* impartido en la Universidad Iberoamericana de Puebla el 27 abril de 2023. El autor agradece a Gabriel Mendoza, Carlos Piñeyro, Nadia Castillo y Nathaly Rodríguez por la invitación al seminario y a este proyecto de publicación, a los dos evaluadores/anónimo/es/as del artículo por sus comentarios, a Violeta Alegre, al Centro Emile Durkheim y a la revista *Incidencias* por la revisión lingüística del texto.

³ Por ejemplo, para el caso de Francia, encontramos el movimiento del *Larzac* en la década de 1970 en contra de la extensión de un campo militar o los movimientos antinucleares de la misma época (Franquemagne, 2010).

Con esa perspectiva comparatista en mente, en este texto se tratará de contestar a dos preguntas de investigación: ¿en qué medida las experiencias de ESS pueden constituir respuestas simultáneamente económicas y políticas a los problemas públicos del territorio? Y, en línea con ello, ¿cuáles son las condiciones territoriales, no sólo económicas sino también políticas, sociales, culturales o religiosas que explican el éxito de los procesos de constitución de verdaderos ecosistemas cooperativos territoriales eficientes en tal territorio y no en tal otro? Para contestar a esas preguntas, se propone un modelo de análisis de las dinámicas de los regímenes territoriales de la ESS, que, desde una perspectiva sociopolítica de la misma, reinserta estas experiencias económicas en el centro de los procesos de construcción, de defensa y de cuidado de sus territorios. Ilustraré esta perspectiva con un estudio de caso, el País Vasco francés, contexto en el que, en la década de 1970, surgió una dinámica específica de cooperativismo y de ESS que tuvo, y que sigue teniendo hoy, un papel muy importante en la construcción y las soluciones a los problemas públicos del territorio.

En la primera sección del artículo se expone el marco teórico (los regímenes territoriales de la ESS) y metodológico que vamos a seguir. La segunda sección sintetiza los principales resultados del estudio de caso vasco francés. La sección conclusiva reubica el caso vasco en una discusión comparativa con el contexto mexicano.

1. Marco teórico y metodológico: los regímenes territoriales de la ESS

El estudio de caso que se presenta a continuación ilustra una postura teórica más amplia que propone una perspectiva sobre los regímenes territoriales de la ESS. Esta expresión requiere una doble aclaración. Por una parte, y basándonos en Jean-François Draperi (Draperi, Cottin-Marx y Hély, 2015), utilizamos la expresión de ESS para referirnos a “una organización económica que tiene como objetivo la realización de la persona humana, que reúne a grupos de personas (con una actividad económica, ya sea de mercado o no, monetaria o no) adoptando normas, a menudo estatutarias, que reflejan los valores de la democracia” (Draperi, Cottin-Marx y Hély, 2015, p. 38, traducción propia). En este sentido, la ESS se refiere a unas experiencias económicas que reúnen unos objetivos de transformación social y unas reglas de gobernanza internas que replantean la relación del capital y del trabajo

sobre unas bases democráticas y justas. Estas definiciones ponen de relieve la doble dimensión política y económica de la ESS. Su fuerte dimensión política se traduce por los valores de democracia en el trabajo y en el territorio, emancipación de las personas y transformación social. Por su parte, en la dimensión económica, la ESS ofrece distintas formas de integrar la actividad productiva en un entorno estructural capitalista.

Dejamos de lado aquí, por no ser el objetivo de ese artículo, los debates terminológicos que han surgido en torno a: economía social / economía solidaria / emprendimiento social / innovación social (Petrella et al., 2021; Laville, 2008; Draperi, 2020; Richez-Battesti et al., 2012); por no hablar del debate latinoamericano: ESS versus economía popular/comunitaria/informal/economía feminista para la vida. Cabe mencionar, sin embargo, que el enfoque de la ESS que proponemos aquí tiene mucho que ver con la definición de la empresa social (*social enterprise*) que propusieron desde la red EMES.⁴ Según Jacques Defourny y Marthe Nyssens (2006), las empresas sociales son organizaciones que combinan unos criterios *económicos*: (a) una actividad continua de producción y de venta de bienes y/o servicios, b) un alto grado de autonomía respecto a los poderes públicos y las empresas mercantiles, c) un nivel significativo de riesgo económico, d) una presencia mínima de trabajo remunerado); y *sociales*: (a) un objetivo de beneficio comunitario, b) una acción colectiva ciudadana al inicio de la iniciativa, c) un proceso de decisión basado no en la propiedad del capital, sino en el principio “una persona, una voz”, d) la existencia de procesos participativos y la promoción de la democracia local a través de la actividad económica. Este enfoque de la empresa social se acerca bastante a lo que entendemos por ESS y se aleja de las definiciones puramente filantrópicas del *social business* que se refiere a aquellas empresas que dedican una parte de sus recursos al sector social mientras la empresa en sí misma sigue funcionando dentro de un modelo empresarial capitalista.

La definición de la empresa social de EMES incluye, entre otras características, la existencia de procesos participativos y la promoción de la democracia local a través de la actividad económica. ¿Qué se entiende por territorio y por régimen territorial? Desde la sociología política, no son tanto las empresas en sí mismas las que

⁴ EMES Research Network for Social Enterprise, <https://emes.net/>.

interesan a la investigación, sino las dinámicas territoriales en las que se inserta la actividad de la empresa y a las que contribuyen las empresas. Siguiendo las líneas de investigación del desarrollo regional y territorial (Pallard, 2009; Keating y Loughlin, 1997), esta perspectiva se centra en los factores no directamente económicos del desarrollo económico territorial o, mejor dicho, de las transiciones territoriales. A partir de esta perspectiva podemos reformular las preguntas de investigación indicadas en la introducción de ese texto y cuestionarnos entonces sobre ¿cómo descifrar los enigmas territoriales de la ESS? ¿Por qué se observan dinámicas específicas de la ESS o ecosistemas cooperativos en algunos territorios y no en otros? ¿Estas dinámicas se deben sólo a factores económicos o a un conjunto de factores también políticos, sociales, culturales, que otorgan a un territorio unas predisposiciones a la cooperación? ¿Cómo detectar elementos de este cóctel para sacar conclusiones sobre las condiciones de surgimiento, desarrollo, éxito –o fracaso– de las dinámicas territoriales de la ESS? ¿Se pueden transferir esos elementos hacia territorios que no tienen predisposiciones similares?

Todas son preguntas instructivas si se evitan dos escollos. El primero consistiría en negar el factor territorial o reducirlo a una externalidad espacial de localización de las actividades productivas. El segundo consiste, en cambio, en sobrevalorar la singularidad de un territorio muy cooperativo, lo que impide toda posibilidad de transferencia. Se aboga aquí por un enfoque intermedio, denominado “régimen territorial de la ESS”. Esta perspectiva, más que una teoría, propone prestar atención a tres dimensiones complementarias:

- 1). El legado histórico: ¿cómo se construyeron en la historia del territorio las disposiciones a cooperar (o a no cooperar)? ¿Cómo se construyó la confianza territorial que llevó a los actores hacia soluciones colectivas adscritas a la ESS?
- 2). Las regulaciones: ¿cómo se insertan las experiencias cooperativas y de ESS en las regulaciones económicas, sociales y políticas del territorio?
- 3). Los problemas públicos: ¿cuál ha sido el papel de las cooperativas y de la ESS en la construcción e inclusión en la agenda territorial de determinados problemas públicos (Gusfield,

1984): vivienda, uso de la tierra, agua, igualdad de género, así como también lenguas y culturas territoriales, autonomía territorial, defensa y cuidado del territorio, etcétera?

Se ilustrarán ahora estos tres puntos de observación con ejemplos extraídos del caso del País Vasco francés. Ahora bien, el análisis de este caso se basa en el tratamiento retrospectivo de un material empírico que recogí a lo largo de varias campañas de encuestas cualitativas. A finales de la década de 1990 realicé una primera serie de entrevistas a los fundadores de las cooperativas de producción (SCOP) —*Société coopérative ouvrière de production*⁵ en la legislación francesa— de los años setenta y ochenta. Las entrevistas se centraron en las motivaciones de una generación de activistas influidos por el catolicismo social,⁶ las doctrinas cooperativas y el nacionalismo vasco. Entre 2003 y 2004, llevé a cabo una segunda encuesta cualitativa junto con Géraldine Guillet (LAPSAC) a quince SCOP del País Vasco francés (Programa de Gobernanza Local y Desarrollo Económico Territorial, Región de Aquitania). La encuesta abarcó a una quincena de pequeñas empresas (contaban entre 2 y 78 empleados) que operaban en sectores tan diversos como la imprenta, las redes eléctricas y telefónicas y el cableado, los abonos hortícolas, los muebles y el moldeado industrial. Las entrevistas semiestructuradas se centraron en la percepción del arraigo local de la cooperativa y el vínculo entre activismo político y espíritu empresarial. También participé entre 2003 y 2004 en las reuniones quincenales de la asociación Sorlan, que promovía la reactivación de las cooperativas de producción en el País Vasco.

La dimensión transfronteriza del movimiento cooperativo vasco se puso de manifiesto en 2013 con una encuesta realizada por el autor junto con Marc Errotabehere (Univ. de Pau) sobre 24 proyectos transfronterizos de ESS.⁷ Estos proyectos abarcaban diversos sectores: lengua vasca, cultura y medios de comunicación, agricultura, sanidad, empleo, turismo, igualdad de género e industria. Las entrevistas semiestructuradas con los directivos de las empresas

⁵ Hoy en día *Sociétés coopératives et participatives*.

⁶ Esa investigación inicial sobre las cooperativas fue parte de una tesis doctoral más amplia sobre las relaciones entre religión e identidad en el País Vasco (Itçaina, 2007).

⁷ Programa *Expériences transfrontalières du tiers secteur en France et au Royaume-Uni*, Région Aquitaine, SPIRIT, Sciences Po Bordeaux.

de economía social y solidaria de ambos lados de la frontera y con actores de la política pública transfronteriza se centraron en la participación de los actores de tales organizaciones en los proyectos transfronterizos, cuestionando el papel de una identidad vasca compartida y el modo en que los proyectos abordaban las asimetrías transfronterizas.

Por último, las dinámicas más recientes, y la participación de las cooperativas en los nuevos clústeres territoriales de Economía Social y Solidaria, se abordaron a través de la encuesta realizada junto con Danièle Demoustier entre 2015 y 2017 sobre el Polo Territorial de Cooperación Económica (*Pôle Territorial de Coopération Economique*, PTCE) Sud Aquitaine (Demoustier y Itçaina, 2022; 2023), en el que participaron varias estructuras vascas. Seis seminarios organizados a lo largo de dos años (2015-2016), de dos días de duración cada uno, sirvieron de marco para una reflexión compartida entre los investigadores y los equipos directivos de las estructuras miembros de la PTCE. En lugar de realizar un análisis econométrico del impacto, los organizadores del PTCE optaron por profundizar en el concepto de cooperación territorial. Cada seminario se estructuró en torno a una presentación de los investigadores sobre una cuestión general relativa a los conceptos de cooperación territorial, ecosistemas territoriales de ESS, desarrollo local y gobernanza territorial. El trabajo en grupo permitió profundizar en la discusión conceptual y aplicarla a la PTCE. Se exploraron cuatro temas: la historia de la cooperación territorial, las relaciones con el territorio(s), las cuestiones de gobernanza y las perspectivas de desarrollo. Los seminarios se completaron con una docena de entrevistas, algunas de ellas repetidas, con los equipos directivos de las estructuras miembros del PTCE (empresas de economía social, redes regionales de ESS, alcaldes de Tarnos). Las entrevistas semiestructuradas se centraron en la historia de cada estructura, su funcionamiento y su gestión, su integración en la dinámica colectiva del PTCE y los retos de la cooperación territorial.

2. Resultados del estudio de caso: los regímenes territoriales de la ESS en el País Vasco francés

A continuación, una vez se presente brevemente el territorio, se examinarán respectivamente las tres dimensiones del régimen territorial de la ESS en el País Vasco francés. Para empezar será necesario situar que

el País Vasco francés (o País Vasco norte) es un territorio de 2970 km², fronterizo con el País Vasco español (o País Vasco sur) y las comunidades autónomas de Navarra y Euskadi (véase mapa 1). Desde el punto de vista administrativo, forma parte, junto con Bearne, del departamento de los Pirineos-Atlánticos. Su único reconocimiento institucional es el de comunidad de aglomeración, que resultó en 2017 de la fusión de las diez mancomunidades del territorio. Cuenta con 157 municipios y 310 000 habitantes repartidos entre una costa urbanizada (donde se concentra el 80 % de la población), una zona rural montañosa (las antiguas provincias de Baja-Navarra y Soule) y una zona intermedia (interior de Labourd). La población va en aumento desde 1999 (+1.23 %), una tasa que duplica la media nacional francesa (+0.65 %) a causa de un saldo migratorio positivo. Es un territorio urbano y rural, con alta calidad de vida y con las paradojas de un territorio atractivo. El territorio es sometido a una fuerte presión sobre la tierra; los precios del suelo y de la vivienda se han duplicado desde el año 2000. La economía territorial está diversificada y basada en un tejido de pequeñas empresas; el 96 % de las empresas tienen menos de 10 trabajadores. El tejido industrial lo componen 120 empresas y 10 000 empleos en las industrias agroalimentaria, aeronáutica y metalmeccánica. La artesanía representa uno de cada diez empleos. El territorio se singulariza por una agricultura resistente de pequeñas granjas familiares, que representan 4 500 fincas y 8 600 empleos. Hubo, sin embargo, una pérdida del 25 % de las explotaciones entre 2000 y 2020.⁸ El turismo representa el 10 % del empleo territorial. La tasa de desempleo (5,6 % en noviembre 2023) es inferior a la media nacional francesa (7,4 %). El territorio presenta además una problemática lingüística y de identidad: el 20,1 % son bilingües vasco/francés; el 9,4 % son bilingües pasivos y el 70,5 % no hablan vasco.⁹

⁸ Begi n°1, nov., 2018.

⁹ So. Office public de la langue basque, *VII encuesta sociolingüística*, Bayonne, OPLB, 2023. https://www.mintzaira.fr/fileadmin/documents/Aktualitateak/Prentsaurrekoak/2023/2023_03_30/Synthese_des_resultats-fr.pdf

Mapa 1. El País Vasco francés en su contexto regional



Fuente: Conseil de Développement du Pays Basque/Euskal Herriko Garapen Kontseilua.

Fue en este contexto territorial donde surgieron y se desarrollaron unas dinámicas de cooperativismo primero y de ESS después, que se pueden analizar con base en los tres elementos del régimen territorial de la ESS.

2.1 El legado histórico: la construcción sociohistórica de las disposiciones a cooperar

La primera dimensión consiste en prestar atención a las raíces históricas que condujeron a la aparición de una dinámica de cooperativismo y/o de ESS en este territorio. Esta dimensión se puede conceptualizar de maneras diversas, recurriendo a nociones como el capital social, el capital territorial o el patrimonio territorial, las cuales dan lugar a un debate que no podemos profundizar aquí. En el caso vascofrancés, si bien las primeras experiencias de cooperativismo —de consumo y crédito primero, de producción después— aparecieron a finales del siglo XIX e inicios del XX, en particular desde la Iglesia

católica y desde el socialismo y el movimiento obrero, fue en las décadas de 1970 y 1980 cuando se estructuró una nueva ola de cooperativismo que se caracterizaba por un alto nivel de politización (Itçaina, 2023). Surgió entonces un movimiento de creación de pequeñas cooperativas de producción, las SCOP. Estas cooperativas desarrollaron sus actividades en varios sectores: artesanía, servicios, subcontratación industrial, entre otros. El movimiento de las SCOP se desarrolló junto con otras iniciativas de la sociedad civil vasca en materia de apoyo a la creación de empresas locales,¹⁰ agricultura campesina, promoción de la lengua y la cultura vascas, escuelas bilingües, radios comunitarias, vascófonas, editoriales, etc. Estas iniciativas colectivas promovían un desarrollo territorial autónomo y equilibrado, que no sólo se apoyase en el turismo de masas, la industria agroalimentaria y la economía residencial, sino que tuviera también una rama productiva. Este movimiento, de hecho, no fue exclusivo del País Vasco francés. Similares iniciativas surgieron en otros territorios periféricos de Francia (Occitania, Bretaña, Córcega). Lemas como “Vivir y trabajar en el país” se desarrollaban por todas partes y coincidían con movilizaciones regionalistas y ecologistas que se podrían cualificar de movimientos de defensa del territorio: movilización antimilitarista en Larzac, antinuclear en Golfech en Tarn-et-Garonne, etcétera (Touraine et al., 1981).

Sin embargo, la ola en favor de una economía social que se desarrolló en los años 1970-1980 en la zona vascofrancesa tuvo sus especificidades. En particular, y si, de acuerdo con la posición teórica de este trabajo, atendemos a las raíces no directamente económicas de la ESS, observamos que este movimiento surgió a raíz de una matriz territorial con cinco componentes. El primero lo constituyen *los mecanismos consuetudinarios o tradicionales de organización del trabajo y de transmisión del patrimonio propios del medio rural y campesino*. Las entrevistas con los fundadores de las primeras cooperativas de producción de la década de 1970 evidencian que muchos de ellos venían de familias campesinas y que encontraban un parentesco entre esos mecanismos y algunos principios cooperativistas. En particular, veían similitudes entre el principio de la transmisión del pequeño caserío familiar al hijo o hija mayor y el principio de las reservas no distribuíbles de la cooperativa, con el mismo objetivo de la transmisión indivisa del patrimonio; la organización tradicional del trabajo en común entre vecinos (*auzolana*) —equivalente funcional del tequio en México— y la manera cooperativa de organizar el trabajo; las cofradías de protección y de seguro del ganado y el principio de inversión personal y de reparto de riesgos que se encuentra también en las cooperativas; las asociaciones de pastores y la organización colectiva de la trashumancia y de la fabricación de queso, basada en los principios de reciprocidad y de alternancia/turnos en los puestos de trabajo (Ott, 1981), también un principio cooperativo. Según el cofundador de una editorial transfronteriza en lengua vasca¹¹ - transfronteriza de productos culturales en *euskera* (lengua vasca), la referencia a los mecanismos comunitarios era muy presente:

En cierto modo, estamos volviendo a la filosofía de los caseríos antiguos (*etxaldeak*) del País Vasco: la finca, incluso después de que el hijo se haya ido, permanece intacta, tiene una continuación. Como patrimonio, es indivisible. Ese era

¹⁰ Con nuevas herramientas financieras como la sociedad de capital riesgo *Herrikoa* (“desde/para el pueblo/país”), creada en 1980 y destinada a recoger el ahorro popular para apoyar la creación de pequeñas empresas en el territorio, o la asociación *Hemen* (“aquí”) de apoyo al desarrollo empresarial territorial.

¹¹ Organizada en Fundación, pero con mecanismos cooperativos en cuanto al reparto de dividendos.

nuestro espíritu, que siguiera siendo una herramienta de trabajo al servicio de la cultura vasca, que no se desmantelara (...) La única forma de desmantelarla es la quiebra comercial, pero por otro lado los socios no pueden pretender que se desmantele (...) Muchos, la mayoría incluso, de los fundadores veníamos del mundo agrario, de este mundo del *etxalde*. La mayoría procedíamos de familias numerosas, donde conocimos la solidaridad y el trabajo gratuito. Y lo transmitimos de forma muy natural...¹²

Estos mecanismos de reciprocidad, transmisión y cooperación propios del mundo rural vasco han sido abundantemente estudiados por los antropólogos y los historiadores del derecho (Ott, 1981; Lafourcade, 1998; Duvert, 2008). Esta literatura generó por sí misma un debate con los sociólogos (Bidart, 1977) y los historiadores sociales (Goyhenetche, 2005) quienes, en contra de la idealización del supuesto igualitarismo comunitario vasco, ponían el énfasis sobre las desigualdades sociales (entre grandes y pequeñas fincas, entre propietarios y arrendatarios, entre los caciques locales y sus clientelas) que podían surgir también en el entorno tradicional. Dicho esto, y desde una perspectiva interpretativa (Weber, 2020), esta representación de los mecanismos socioeconómicos del mundo campesino,¹³ ya fuera idealizada o no, tuvo un efecto performativo en tanto contribuyó a orientar a los militantes económicos de los años 1960-1970 hacia un modelo empresarial cooperativo.

El segundo componente del cooperativismo vascofrancés fue el *modelo vasco español de Mondragón-Arrasate*. La experiencia cooperativa de Mondragón es un caso de cooperativismo industrial que fue impulsado en el valle del Alto Deba (Guipúzcoa) por un sacerdote, don Jose María Arizmendiarieta y un grupo de jóvenes de la Hermandad Obrera de la Acción Católica (HOAC) (Azurmendi, 1984). Tal núcleo empezó por crear una escuela politécnica en los años 1940, en un país destrozado por la Guerra Civil. Las primeras cooperativas industriales surgieron a mediados de los años 1950, con la fundación en 1956 del taller de electrodomésticos ULGOR. La experiencia se desarrolló hasta constituir el gran ecosistema cooperativo que hoy existe y que ha sumado cooperativas industriales y de consumo, un banco cooperativo, un sistema de seguridad social, escuelas y, más tarde, una universidad cooperativa.¹⁴ En los años 1960-1970, la experiencia de Mondragón sirvió de modelo para los jóvenes militantes vascos franceses que soñaban con industrializar el interior rural. Varios jóvenes vascofranceses pasaron largos periodos en las plantas de Mondragón a finales de los años 1970, lo que les proporcionó una doble socialización técnico-económica y cooperativa; sin hablar de la socialización política en la tormenta del posfranquismo. En particular, los militantes vascofranceses realizaron la *escala* del cooperativismo de Mondragón, p. u. (entrevista, anonimizado), futuro cofundador de una SCOP de muebles en el País Vasco francés, se fue a Mondragón en 1978 para trabajar en la planta de producción primero y después en las oficinas. Se volvió socio de una gran cooperativa de muebles y se dio cuenta de la importancia de los mecanismos cooperativos de decisión:

¹² Entrevista del autor con el cofundador vascofrancés de una fundación cultural, Bayona, 1999, traducido del vasco.

¹³ Y marítimo. Ver los complejos mecanismos de cooperación y de reparto de los beneficios en la pesca marítima (sistema de la “*peita*”) (Altxa mutillak 1999).

¹⁴ *Mondragon unibertsitatea*, que tiene una antena en Querétaro, México.

Hubo una gran reunión, en la que había que poner dinero (...) Entre 8.000 trabajadores, en diferentes fábricas. Por todo o nada. Hubo una votación y se aprobó. Habíamos puesto un capital extra de dos meses. Esta solidaridad entre fábricas era muy fuerte. Nos ayudábamos unos a otros, teníamos que poner dinero y todo el mundo lo hacía. 8.000 personas, no 80.¹⁵

La tercera fuente, relacionada con la anterior, corresponde *al papel del catolicismo social*. No se trata tanto de una influencia vertical o dirigida desde la jerarquía eclesial, sino de una influencia difusa e implícita de promoción del cooperativismo por grupos de la Acción Católica rural, así como por algunos sacerdotes con sensibilidad social, por algún instituto de enseñanza técnica católico o por la prensa vasca de inspiración cristiana. Todos estos operadores o mediadores insistían en la fuerte coincidencia del cooperativismo y la Doctrina Social de la Iglesia, lo que también incluía el compromiso a favor de la autonomía (política, económica y cultural) territorial por parte de una parte significativa del clero vasco y de las organizaciones de laicos.

La cuarta influencia presente en este caso es la del nacionalismo vasco. En el País Vasco francés, el nacionalismo vasco o movimiento *abertzale* (“patriota”) se estructuró formalmente a inicios de los años 1960 en torno al movimiento Enbata. Evolucionó a finales de esa década desde una perspectiva democristiana hacia un posicionamiento de izquierdas, que trataba de hacer coincidir las luchas de liberación nacional y las luchas de clases. El modelo cooperativo era central en la doctrina económica del movimiento (Itçaina, 2002; 2007).

La quinta y última influencia provino del *movimiento cooperativo francés e internacional*, que se estaba desarrollando por esos años. Incluso una parte de los sindicatos, como la Confédération Française Du Travail (CFDT), se refería a la autogestión en los años 1970 y valoraban el modelo cooperativo, especialmente en el caso de empresas recuperadas por los trabajadores (Gourgues y Neuschwander, 2018). A nivel del gobierno francés, la aparición del paro de masas después de las crisis petroleras urgió a que a través de políticas públicas se buscaran modelos económicos y empresariales alternativos. La llegada de la izquierda al poder en 1981 abrió una ventana de oportunidad para las perspectivas de autogestión y de cooperativismo, impulsadas en particular desde la *Deuxième gauche* (“segunda izquierda”¹⁶), una corriente del socialismo francés apoyada por el medio asociativo y sindical. A inicios de la década de 1980, el Gobierno francés intentó usar las cooperativas de trabajo como instrumentos de lucha contra del paro masivo, pero ese apoyo

¹⁵ Entrevista del autor con el gerente de una cooperativa de muebles, 2004, Itxassou, traducido del vasco.

¹⁶ La *Deuxième gauche* se refiere a unas ideas y prácticas surgidas entre 1956 y 1964 y que se desarrollaron en los años 1960. La encarnaron el partido *Parti Socialiste Unifié* (PSU) y el sindicato *Confédération Française des Travailleurs Chrétiens* (CFTC) de donde surgió la CFDT en 1964 a raíz de un proceso de desconcesionalización. Esta corriente aglutinaba a componentes muy diversos, desde los católicos sociales reformadores a los sociodemócratas buscando alternativas al modelo productivista, pasando por corrientes más radicales.

se desplazó hacia las asociaciones y el sector de la inserción a través de la actividad económica (Demoustier, 2001). No obstante, el movimiento cooperativista vasco también se benefició de ese apoyo estatal.

Pues bien, aquí proponemos que estas cinco fuentes llegaron a constituir una matriz territorial favorable al surgimiento y desarrollo del cooperativismo y de la ESS en el País Vasco francés.

2.2 Cooperativismo, regulaciones económicas y políticas del territorio

La segunda dirección de indagación que he propuesto aquí se refiere a la manera por medio de la cual las cooperativas y el cooperativismo se insertan dentro de las regulaciones económicas y políticas del territorio. ¿Qué fue de las empresas e iniciativas de esa primera generación?

En lo que se refiere al peso de las cooperativas en las *regulaciones económicas* desplegadas en el territorio, la situación es dispar: el cooperativismo no volvió a ser el modelo empresarial dominante sobre el territorio vasco francés. Unas fracasaron, otras sobrevivieron, pero en todo caso el modelo empresarial cooperativo se quedó en minoría en el panorama territorial. De hecho, las cooperativas más comunes en el territorio eran las agroindustriales, las cuales se alejaban del modelo económico y político que estaban promoviendo las SCOP.

La intercooperación (entre las distintas cooperativas de producción), basada en el modelo de Mondragón, quedó también limitada. En 1982, un grupo de socios de diversas SCOP del País Vasco francés fundaron la asociación *Lana* (empleo/trabajo) con el objetivo de coordinar las diferentes cooperativas en el marco de lo que se consideraba entonces como el Movimiento Cooperativo Vasco. Su alcance, sin embargo,

quedó limitado, entre otros motivos, porque hubo competencia económica entre dos cooperativas del mismo sector (muebles), que competían entre ellas en vez de complementarse. Hubo otros intentos —como una asociación para fomentar la formación cooperativa— pero no lograron constituir una forma de intercooperación tan integrada como la de Mondragón. Lo que no impidió que las SCOP vascas se beneficiaran de toda la oferta de apoyo y de servicios ofrecidos por el Movimiento Cooperativo francés a través de las Uniones Regionales de las SCOP (URSCOP), sin que ese apoyo coincidiera exactamente con la meta de constitución de un sistema territorial integrado de herramientas compartidas.

En términos de inserción del movimiento cooperativo en las *regulaciones políticas* del territorio, hay que recordar primero que el nacionalismo vasco quedó en minoría en el paisaje político-electoral vascofrancés, a diferencia de lo que ocurrió en la parte española durante la Transición Democrática y la construcción del Estado de las autonomías (1976-1982). Al mismo tiempo, la ilegalización del movimiento Enbata en 1974 por el Gobierno francés desplazó los esfuerzos de los militantes desde el ámbito electoral hacia los movimientos sociales que trabajaban en los espacios culturales y socioeconómicos. El País Vasco francés de esos años seguía estando regido por un sistema político de pequeños notables que tenían una perspectiva territorial muy distinta. Como resultado, la connotación política asociada con el cooperativismo hizo que los notables y la administración francesa, en las décadas de 1970 y 1980, pusieran obstáculos a las relaciones transfronterizas entre los movimientos cooperativos vascofrancés y vasco-español.

Esa situación empezó a cambiar progresivamente a nivel de las políticas públicas durante la década de 1980, con la aparición de planes de desarrollo local más participativos (*contratos de país*) que replanteaban el desarrollo local sobre una base intersectorial y participativa. Pero el verdadero cambio surgió a finales de los años 1980 e inicios de los años 1990. Por iniciativa de los representantes del Estado francés (las autoridades prefecturales), que querían pacificar y despolitizar el tema del desarrollo local en un territorio entonces sometido a una forma de violencia política (Jacob, 1994), se pusieron en marcha nuevas instituciones representativas de la sociedad civil, nuevos contratos de desarrollo territorial y una visión más prospectiva del desarrollo. Se institucionalizaron así varias instancias mixtas y participativas, tales como el Consejo de Desarrollo del País Vasco (*Conseil de développement du Pays basque*) y el Consejo de Electos del País Vasco (*Conseil des Elus du Pays Basque*) en 1994-1995; el Instituto Cultural Vasco en 1990; el Oficio Público de la Lengua Vasca (*Office Public de la Langue Basque*) en 2004-2005; el *Etablissement Public Foncier Local* para la regulación de los asuntos de tierras en 2005, etc. Estas instancias, consultativas y operativas, no cambiaron fundamentalmente la repartición y el equilibrio de poderes instituidos desde el modelo francés de descentralización, pero dieron luz a un tejido institucional y a una gobernanza territorial más participativos. Muchos de los actores históricos del movimiento

cooperativo vasco francés participaron en esos nuevos foros institucionales participativos, en particular en el primero Consejo de Desarrollo del País Vasco, órgano de representación de la sociedad civil vasca.

2.3 Cooperativas, ESS y construcción de los problemas públicos del territorio

La tercera perspectiva de los regímenes territoriales de la ESS consiste en examinar la manera por la cual el movimiento cooperativo, y la ESS en general, contribuyen a la inclusión en la agenda territorial de asuntos o problemas públicos. Esta función política de las cooperativas y de la ESS volvió a estar muy presente en la tercera secuencia histórica del movimiento, que se inició a mediados de los años 2000. Durante ese periodo se multiplicaron en el País Vasco francés muchos “nuevos movimientos sociales económicos” (Gendron y Turcotte, 2006) en un contexto de búsqueda de alternativas al neoliberalismo, relacionados no sólo con el cooperativismo, sino también con la nebulosa de la ESS (Poveda, 2020). El País Vasco francés llegó a ser un territorio líder en Francia en materia de financiación solidaria y de mecanismos de apoyo a la creación de empresas para mujeres y jóvenes, particularmente en zonas rurales¹⁷. Hubo experiencias innovadoras en agricultura campesina, con la creación de una Cámara de Agricultura alternativa y asociativa en 2005 y con muchas iniciativas colectivas de pequeños productores en torno a sellos de calidad y origen (Dabas et al., 2023). La ESS se desarrolló también en el sec-

¹⁷ CLEFE (*Club Local pour les Femmes qui Entreprennent* – Club local para mujeres empresarias), CLEJE (*Comité Local d'Épargne pour les Jeunes* – Comité local de ahorro para los jóvenes), Andere nahia

tor cultural y lingüístico con la creación de una sociedad cooperativa europea entre las escuelas inmersivas vascófonas de ambos lados de la frontera y con la profesionalización del sector cultural vasco. En 2013, se puso en marcha la moneda complementaria Euskal Moneta (2013), hoy primera moneda local en Europa (Fois-Duclerc, 2022).

Esta nueva fase presenta un cierto grado de continuidad con la secuencia de los años 1970-1980 en lo que se refiere a la dimensión de movilización territorial y la búsqueda de una cierta utopía. Sin embargo, esta nueva fase presenta también seis nuevas características:

- A. El modelo de desarrollo territorial que se promueve ha cambiado: se habla menos de industrializar el interior rural del país —o, si se hace, es a partir de modelos renovados—, se habla de medioambiente y de cambio climático, de igualdad de género. Los problemas públicos que se plantean son distintos.
- B. Se politiza —en el sentido de tener una lectura de la economía basada en valores (Smith, 2016)— tanto el acto de consumir como el de producir (circuitos cortos, moneda local...), mientras que en los años 1970 el enfoque se basaba en la producción (con las SCOPS y con las organizaciones de productores agrícolas).
- C. Las matrices culturales y políticas que apoyan estas experiencias son más variadas que en los años 1970. El nacionalismo o autonomismo vasco sigue presente, pero también lo están el ecologismo, el movimiento agrario, la economía solidaria, el consumo político, el feminismo y el catolicismo social. Este nuevo pluralismo de las raíces se relaciona también con una circulación, no sólo transfronteriza, sino también a nivel de Francia y transnacional, de las experiencias virtuosas. El supermercado cooperativo Otsokop —que en 2020 se convirtió en Sociedad Cooperativa de Interés Colectivo— en la costa vasca francesa se inspiró, por ejemplo, en La Louve de París que, a su vez, se inspiró en la Park Slope Food Coop de Brooklyn (Grassart, 2023). Algunos investigadores (Milanesi et al., 2022) señalan que se está construyendo un verdadero ecosistema alternativo en el País Vasco francés, en el que convergen tres mundos militantes: el mundo cooperativo, el mundo campesino, y el mundo del clima y del ecologismo.
- D. Las formas institucionales del cooperativismo también evolucionaron, al menos de tres maneras. En primer lugar, se desarrollaron en los años 2000 en Francia las cooperativas con múltiples partes. Inspiradas en las cooperativas sociales italianas, las Sociedades Cooperativas de Interés Colectivo (SCIC, Ley de 2001) constituyen una innovación institucional donde los entes públicos y los usuarios pueden ser socios de la cooperativa. Esta fórmula permite afinar y reforzar el anclaje territorial de las cooperativas a través de la participación de los

actores del territorio, públicos en particular, en el capital y la gobernanza de la cooperativa (Petrella et al., 2021, pp. 74-76). Desde un punto de vista más político, este modelo de gobernanza compartida ayuda a la cooperativa a presentarse como actriz del interés *general* del territorio y no sólo del interés *colectivo* de sus socios. La SCIC se ha convertido además en un instrumento para reforzar la dimensión empresarial de unas asociaciones transformadas en cooperativas. El modelo de las SCIC se está desarrollando lentamente en el País Vasco francés en diversos sectores¹⁸: cadena de televisión local, energías renovables, tratamiento de la madera, comercialización del pescado, horticultura, supermercado cooperativo, etcétera.

En segundo lugar, los modelos y trayectorias cooperativas también se pluralizaron en el País Vasco español. Además del modelo de Mondragón, que mantiene su excepcionalidad en el panorama mundial del cooperativismo, se están desarrollando otros tipos de cooperativas. Actores y observadores de la ESS vasca hablan de una “quinta ola del cooperativismo vasco” con el crecimiento de cooperativas más pequeñas, territorialmente muy arraigadas y vinculadas a las agencias de desarrollo comarcales, no tan internacionalizadas como las grandes cooperativas

¹⁸ En 2022 había 15 SCIC registradas en todo el departamento de los Pirineos Atlánticos, que une el País Vasco y Bearn (fuente: Annuaire URSCOP Nouvelle Aquitaine, <https://www.les-scop-nouvelle-aquitaine.coop/l-annuaire>, consultado el 12 de enero de 2023).

industriales, pero sí con una visión transfronteriza vasca. La red Olatukoop, que tiene una ambición transfronteriza, se generó precisamente para aglutinar estas iniciativas de “economía social transformadora” (De la Fuente, 2020).

En tercer lugar, y volviendo a Francia, la institucionalización territorial de la ESS adquiere la forma de agrupación territorial de actores en torno al desarrollo territorial solidario y la cooperación territorial. La Ley francesa de la ESS del 2014 instituyó la figura de los Polos Territoriales de Cooperación Económica (PTCE, *Pôles Territoriaux de Coopération Economique*) que reúnen actores de la ESS, del sector público y del sector privado convencional para el desarrollo territorial solidario (Fraisie, 2017; Gianfaldoni, 2017). Los PTCE pueden ser unisectoriales —por ejemplo para impulsar o reimpulsar un sector económico concreto— o territoriales cuando agrupan, en un territorio definido, actividades de sectores distintos. Existe en el sur de Aquitania un PTCE territorial muy activo, en el cual participaron actores de la ESS vasca. El PTCE reúne varias iniciativas en materia de: creación de empleo y actividad, cooperativas de capacitación, restaurante de empresa solidario, cooperativa de eco-construcción, cooperativa de producción de hortalizas, incubadora de empresas sociales, movilidad y transporte solidario, etc. Todas están integradas entre ellas gracias a un sistema complejo de participaciones cruzadas y de gobernanza compartida (Demoustier y Itçaina, 2022, 2023). Los actores de la ESS vasca contribuyeron a desarrollar las colaboraciones transfronterizas del PTCE con redes de cooperativas de Euskadi y Navarra, una verdadera “estrategia política”¹⁹ por parte de los actores vasco-franceses. Sin embargo, dado que el ámbito territorial del PTCE —el sur de la región francesa de Aquitania— es mucho más amplio que el País Vasco francés, la participación de los actores vascos necesitó algunos ajustes entre los marcos territoriales de identificación, actividad y administración, que no se correspondían necesariamente entre ellos.

- E. Estos cambios dentro de la ESS se producen en un *contexto de gobernanza territorial que está cambiando en el marco de la descentralización francesa* con la generalización de las mancomunidades y, en el caso vasco, la creación en el 2017 de una mancomunidad única para todo el territorio. La Comunidad de Aglomeración del País Vasco (CAPB) está desarrollando desde 2022-2023 una política de ESS como parte de su política en materia de desarrollo sostenible²⁰. El territorio vasco, en este sentido, constituye un la-

boratorio en materia de gobernanza local, donde los actores de la ESS están muy activos.

- F. La denominación de ESS ya no tiene el monopolio de las alternativas. Último cambio respecto a los años 1970-1980, en el País Vasco como en otros lugares, el mundo de las alternativas económicas se está recomponiendo. Se habla de ESS pero también de empresa social, responsabilidad social y/o territorial de las empresas (Filippi, 2022), innovación social o economía circular. Esa proliferación de términos se acompaña de una cierta vaguedad en las categorías, que permite a veces que concepciones bastante alejadas de los principios solidarios puedan ser asimiladas a unas economías alternativas.

El caso vasco francés ilustra lo que se entiende por régimen territorial de la ESS en sus tres vertientes: 1. construcción histórica de las disposiciones a cooperar, 2. integración de las experiencias cooperativas y de ESS en las regulaciones políticas y sociales del territorio y 3. contribución activa de la ESS a la construcción y a la resolución de los problemas públicos del territorio. El caso vasco es un caso singular, como lo es cada territorio, pero los elementos que componen esta trayectoria territorial se pueden encontrar en otros contextos, aunque combinados de diferentes maneras.

¹⁹ Entrevista del autor con el gerente de una cooperativa de formación y de asesoría vasco-francesa en aquel entonces asociada al PTCE Sur Aquitania, Ezpeleta, 2016, traducido del francés.

²⁰ Ver Communauté d'Agglomération Pays basque (2023), *Feuille de route économie sociale et solidaire*, CAPB https://www.communaute-paysbasque.fr/fileadmin/user_upload/mediatheque/Dev_eco/FDR-ESS_web.pdf.

3. Discusión: el caso vasco francés en perspectiva comparativa

En línea con la conclusión del anterior apartado nos parece instructivo incluir el caso vasco en una perspectiva comparada de los regímenes territoriales de la ESS. Más allá de una comparación con territorios geográfica y socialmente cercanos, abogamos por una perspectiva que contraste el caso vasco francés con realidades *a priori* muy distintas, incluso extraeuropeas. A modo de discusión conclusiva, esa sección abre vías —muy exploratorias— en esa dirección a partir de unas primeras observaciones de algunos casos mexicanos.

Una posible perspectiva comparada podría abordar las dinámicas de agrupaciones territoriales de actores para el desarrollo solidario de sus territorios y comunidades. Cabe señalar el desarrollo, de verdaderos ecosistemas territoriales de ESS tanto en Europa como en México. Son ecosistemas de tamaños y sectores diversos pero que tienen el mismo objetivo: pensar de manera integrada y autónoma las relaciones y actividades de producción, consumo, ahorro y crédito, formación en el territorio, frecuentemente en relación con el mundo académico. Estas perspectivas integrales no pueden aislarse de las cuestiones de identidad y de cultura propias de los territorios y de su entorno ecológico y natural. Algunos autores, a partir de estudios de caso en México, hablan de perspectiva biocultural para calificar estas perspectivas y ecosistemas integrales (Boege y Schmidt, 2008).

Las observaciones (muy) exploratorias que pude hacer en algunos ecosistemas cooperativos en México²¹ entre 2022 y 2023, sobre todo en el mundo rural e indígena, me permiten destacar unas líneas de investigación que podrían esbozar un futuro marco analítico comparativo. Las diferencias entre los casos mexicanos y el caso vasco son obvias, ya sea en términos de niveles de pobreza, marginación social y aislamiento territorial, papel de las políticas públicas, niveles de inseguridad y presencia territorial del crimen organizado, mecanismos de mercado y presión de megaproyectos. También habría que profundizar las divergencias conceptuales entre Europa y América Latina respecto a los planteamientos teóricos sobre la economía social, solidaria y popular. En particular, se desarrollaron en México y América Latina planteamientos específicos que articulando economía solidaria, movimientos sociales por la defensa de los territorios, movimientos indígenas y academia (Conde Bonfil, 2022; Cañedo Villarreal et al., 2022) no tienen contrapartida exacta en las concepciones europeas de la ESS o de la empresa social. Esas diferencias, sin embargo, no impiden un diálogo transatlántico sobre el tema. En una obra pionera y más allá de la ESS (Laville y Coraggio, 2016), dos de los grandes referentes teóricos de la economía solidaria en Europa (Jean-Louis Laville) y América Latina (José Luis Coraggio) iniciaron ese diálogo comparando algunas dinámicas sociopolíticas de los dos continentes: cierta superación de las políticas

²¹ Hice una estancia de investigación de un año en el CEMCA, Ciudad de México, de agosto 2022 a agosto 2023. Pude conversar con expertos de la ESS mexicana en el marco de varios seminarios y reuniones en el Laboratorio de Innovación y Economía Social (LAINES) de la Universidad Iberoamericana de Puebla, el Centro Internacional de Investigación de Economía Social y Solidaria (CIESS) en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, el Centro de Investigación y Docencias Económicas (CIDE) en la Ciudad de México, la UNAM-Escuela Nacional de Estudios Superiores (ENES) Morelia, la Universidad Autónoma de Yucatán, el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), la asociación Estudios Rurales y Asesoría Campesina (ERA) en Oaxaca de Juárez. Hice breves estancias de campo acerca de la unión de cooperativas de Yomol A'Tel en Chilón, Chiapas, Ixim A. C. en Ocosingo, Chiapas; la unión de cooperativas Tosepan Titataniske en Cuetzalan, Puebla; unas cooperativas de turismo comunitario y de producción de miel en Tekit y Mérida, Yucatán; la cooperativa industrial Pascual en Tizayuca, Hidalgo. Estas experiencias siendo exhaustivamente estudiadas, pude acceder a una literatura consistente en la materia.

neoliberales en América Latina, degradación del Estado social en Europa; renovación de las protestas en Europa y resurgimiento del ciclo progresista en América Latina; interés creciente de los movimientos sociales europeos de luchas contra la austeridad y de profundización democrática por los movimientos sociales latinoamericanos. Pérez de Mendiguren y Etxezarreta, siguiendo a J.-F. Draperi, también apuntaron que la aproximación más política de la economía solidaria, dominante principalmente en autores de América Latina y Québec, se aproximaba en gran parte a la noción francesa de Economía Social y que “[...] desde esa proximidad se apuesta por el término de ESS que en el fondo no hace más que aglutinar espacios profundamente convergentes” (2015, p. 135).

Sin minimizar las diferencias obvias entre las realidades y las conceptualizaciones, creemos que “bajar” al territorio autoriza identificar problemáticas compartidas entre los casos vascos y mexicanos. Hay, al menos, cuatro preguntas comunes, en relación con la propuesta teórica previamente expuesta, que podrían profundizarse de manera comparativa.

La primera se refiere a la *construcción histórica de las disposiciones a cooperar*. ¿De dónde surgieron las experiencias territoriales de cooperativismo? ¿Qué relación hay entre formas comunitarias de solidaridad y de cooperación y cooperativismo? ¿Qué papel tuvo el cooperativismo como transición hacia una economía de mercado “bajo control” comunitario/local? ¿Qué papel jugaron en los inicios de las experiencias los movimientos sociales, políticos, religiosos? A modo de ejemplo, observamos que el catolicismo social jugó un papel históricamente relevante tanto en el País Vasco francés y español como en muchas de las experiencias cooperativas mexicanas, en particular en el mundo indígena. Pero esta influencia puede tomar varias formas, que habría que categorizar y afinar. Por ejemplo, el catolicismo jugó un papel decisivo en el caso de las cooperativas de Yomol A’Tel en la Selva norte de Chiapas. El proyecto cooperativo (inicialmente en la producción y comercialización de café, después mucho más amplio y multisectorial) surgió desde la Misión Jesuita de Bachajón, que incluía las iniciativas económicas dentro de un marco de acción colectiva mucho más global en torno a los derechos y la autonomía de las comunidades tzeltales de la zona (Mendoza Zarate, 2021; Pieck Gochicoa et al., 2019). En otros casos, la influencia del catolicismo fue más implícita a través de corrientes de pensamiento y grupos informales. Pierre Beaucage, Leonardo Durán Olguín, Ignacio Rivadeneyra Pasquel y Claudia Marina Olvera Ramírez (2017) subrayan a este respecto el papel de la Teología de la Liberación y de las comunidades de base junto con la llegada de agrónomos progresistas en los orígenes de la unión de cooperativas Tosepan en la Sierra Norte de Puebla en los años 1970.²² Esta última configuración resultaría más próxima al caso vasco, donde la influencia del cristianismo sobre el cooperativismo transitó informalmente a través de movimientos de laicos (Acción Católica Rural, en particular), algunos sacerdotes con sensibilidad social y algunos líderes laicos inspirados por la Doctrina Social de la Iglesia. Reconocer el peso del factor religioso en los orígenes de tales experiencias cooperativas debe aparejar un análisis preciso de la contribución de tales ramas —centrales o periféricas— de la institución católica a la promoción de dicho modelo empresarial y territorial.²³

²² En otro trabajo, Beaucage (2004, p. 62) señala que la influencia de la Iglesia católica, importante en el origen de la Tosepan Titatankiske, fue sin embargo más decisiva en estados como Chiapas y en partes de Oaxaca, donde obispos progresistas como Bartolomé Carrasco y Samuel Ruiz impulsaron el compromiso de sacerdotes y laicos en la economía cooperativa.

²³ Para un análisis comparativo en Europa del Sur, véase Itçaina, 2019.

Lo que se dijo del factor religioso podría extenderse al análisis comparativo del papel de los movimientos sociales, de los movimientos políticos en torno a las identidades territoriales, de los sindicatos y organizaciones laborales en contextos urbanos, etc. El análisis cruzado de estos factores permitiría calificar y contrastar las matrices territoriales que dieron luz a los ecosistemas cooperativos. Este análisis tiene que basarse en una perspectiva histórica dinámica y responder a preguntas abarcadoras como ¿cuándo y cómo evolucionaron las referencias normativas iniciales, cuándo surgieron nuevas influencias: la economía feminista para la vida, el ecologismo y la economía solidaria, en particular?

Un segundo eje para la comparación tiene que ver con *la dimensión propiamente organizativa y de gobernanza*. ¿Cómo se organizaron en algunos territorios para construir polos o ecosistemas territoriales de cooperativismo y/o de ESS, pensando de manera integral las cadenas de valor, desde el productor hasta el consumidor, y dando respuesta, a través de una gobernanza compartida, a las distintas necesidades del territorio (consumo, producción, comercialización, formación-educación, salud, crédito, reconocimiento identitario y cultural)? ¿Cómo se estructuran las relaciones de intercooperación entre las diferentes entidades que componen el ecosistema cooperativo? En el propio País Vasco, hay diferencias substanciales entre el norte y el sur de la frontera. Por una parte, el modelo cooperativo de Mondragón, en el País Vasco español, asocia las distintas escalas en una gobernanza compartida y coordinada desde el nivel corporativo mientras la soberanía recae en las cooperativas de base. En el País Vasco francés, no hay, de momento, ninguna coordinación formalizada entre los distintos componentes del ecosistema territorial de ESS (cooperativas de producción y de interés colectivo, moneda local, asociaciones de promoción de la lengua y cultura vascas, agricultura campesina, asociaciones ecologistas...), si bien comparten los mismos valores y objetivos. En el resto de Francia, los PTCE presentan un grado superior de formalización de esos lazos, pero con marcos territoriales e identitarios distintos. En México, cada ecosistema cooperativo tiene su modelo de gobernanza, que evoluciona con la integración de nuevos mecanismos y estructuras que contestan a nuevas necesidades del territorio. Otra posible vía de investigación comparativa tendría que ver, precisamente, con la circulación de los modelos de una experiencia cooperativa a

la otra, una circulación que puede ser simultáneamente translocal y transatlántica. Cabe señalar, a este respecto, una presencia significativa de actores vinculados al movimiento cooperativo vasco —que tiene su propia diversidad interna— en el acompañamiento de varias experiencias cooperativas en México.²⁴ En tal contexto habría que preguntarse cuáles fueron los mecanismos de gobernanza cooperativa (y territorial) compartidos por las distintas experiencias y si hubo un aprendizaje mutuo en este ámbito. Ahora bien, en ese caso, la encuesta de campo tendría que hacerse también por el lado vasco para saber qué aprendieron los actores del cooperativismo vasco de las experiencias comunitarias que visitaron en Chiapas, Puebla o Oaxaca.

Una tercera línea de investigación comparativa se refiere a *la inserción de las experiencias cooperativas en las regulaciones mercantiles y estatales de la economía territorial*. Robert Boyer, uno de los principales autores de la teoría francesa de la regulación subrayó recientemente (Boyer, 2023) que todo análisis de la ESS no podía aislarse de la pregunta de su inserción en los regímenes socioeconómicos dominantes. ¿Cómo piensan y gestionan, por una parte, las cooperativas su relación con el mercado? ¿Cómo “juegan” en un entorno competitivo y cómo consiguen para sus productos un precio que sea justo para sus productores? ¿Cómo convencer al consumidor de pagar ese precio?: ¿por la causa?, ¿por la calidad?, ¿por el costo?, ¿por los tres? La cuestión es esencial para los sectores de la ESS más involucrados en el mercado, ya sea el cooperativismo industrial de Mondragón (Errasti et al., 2016; Ortega y Uriarte, 2015) o las cooperativas agrarias de producción de café, miel, bambú, textil, plantas medicinales etc., en los entornos rurales e indígenas de México.

Por otra parte, la relación con el Estado tendría que ser un componente esencial del análisis comparativo. En Francia, una parte substancial de la ESS, en particular los sectores socio-asistencial y sanitarios, depende mucho

²⁴ Algunos de los impulsores de la experiencia de Yomol A'Tel hicieron estancias y capacitaciones en Mondragón, y se inspiraron de la experiencia vasca para pensar el proceso de cooperativización de los trabajadores de sus plantas. En la Sierra Norte de Puebla, los cooperativistas de la Tosepan tuvieron intercambios con Garabide, una estructura vasca de promoción y salvaguardia de las lenguas amenazadas en el mundo, a propósito de las lenguas indígenas (Sarasua, 2022). En Oaxaca, la fundación Mundukide, apoyada por Mondragón Corporación Cooperativa, participó en las reflexiones en torno al cooperativismo agrario y forestal.

del apoyo del Estado, al que sustituye en algunas de sus funciones de base. Si al parecer los sectores más mercantiles de la ESS no tendrían una relación tan estrecha con el Estado, de hecho sí hay una fuerte dependencia a través de los marcos regulatorios de los sectores considerados por las políticas fiscales y las políticas de apoyo a la ESS desde los distintos niveles de gobierno. En México habría que analizar con esa perspectiva comparativa el impacto de las regulaciones estatales en el desarrollo de los ecosistemas cooperativos territoriales. Podemos suponer que haya contrastes significativos entre algunas experiencias cooperativas que han sabido captar los recursos y utilizar las herramientas de las políticas públicas y las que no usan, e incluso rechazan, todo apoyo público por miedo a la deuda así generada. Los estudios de casos permitirían llegar a un análisis contrapuesto de la integración de los ecosistemas cooperativos en las regulaciones del mercado y del Estado.

Finalmente, una última línea de investigación comparativa consistiría en el análisis del papel desempeñado por las cooperativas en la construcción de los problemas públicos de los territorios, ya estén formulados en términos de defensa del territorio, como en muchas zonas rurales y/o indígenas de México, o en otros términos, como en Europa. Hemos dado varios ejemplos en este texto en el caso vasco, pero habría que llegar a una tipología comparativa de los problemas públicos así puestos al orden del día de las políticas públicas (*agenda setting*) y parcialmente solucionados por los ecosistemas territoriales de ESS (Cañedo Villarreal et al., 2022).

Más que respuestas, esta última sección ha querido proponer una agenda para futuras investigaciones que permitan “des-singularizar” los caso de estudio territoriales y llegar a una propuesta teórica y práctica consolidada sobre los regímenes territoriales de la ESS. Se podría objetar que ese proyecto comparativo se refiere a realidades incomparables, que el modelo institucional de la ESS es en sí mismo una importación eurocéntrica que adquiere un sentido muy distinto en su aplicación en las comunidades rurales e indígenas, y que el sesgo del análisis es tanto más arriesgado para investigadores occidentales ajenos a las comunidades en cuestión. Todo esto es indudablemente cierto y retoma un debate clásico (Haubert, 1981), sin embargo creemos que un programa de investigación comparativo es posible y necesario en un mundo interconectado, en el que la construcción de alternativas locales ya no puede anali-

zarse de forma aislada. Se perfila así una línea de trabajo abierta a nuevas cooperaciones académicas y sociales de ambos lados del Atlántico.

Referencias

- Altza mutillak (1999). Spécial 100 ans de pêche. Arantzaleen 100 urteak. *Itsas gazteriaren aldizkaria. Le magazine des jeunes pêcheurs basques*, (6).
- Armano, E., Pittavino, G. L. y Sciortino, R. (2013). Occupy in Valsusa: The No TAV Movement. *Capitalism Nature Socialism*, 24(2), 14-26.
- Azurmendi, J. (1992). *El hombre cooperativo. Pensamiento de Arizmendiarieta*. Aretxabaleta: Azatza (Otalora).
- Beaucage, P. (2004). Buscando la vida: les changements dans les modes de travail et les nouvelles organisations économiques autochtones au Mexique. *Labour, Capital and Society*, 37, 46-74.
- Beaucage, P., Durán Olguín, L., Revadeneyra Pasquel, I. y Olvera Ramírez, C. M. (2017). La fête et la lutte: religion et mouvements autochtones dans la Sierra Orientale de Puebla (Mexique). *Anthropologica*, 59(2), 267-280.
- Bidart, P. (1977). *Le pouvoir politique à Baigorri, village basque*. Bayona: Elkar
- Blanc, J. (2015). Contester par projet. Le cas des monnaies locales associatives. *Revue de la régulation*, 18, 1-20.
- Boege Schmidt, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y de la agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. Ciudad de México: INAH.
- Boyer, R. (2023). *L'économie sociale et solidaire. Une utopie réaliste pour le XXIe siècle?* Paris: Les petits matins.
- Cañedo Villarreal, R., Barragán Mendoza, M. C. y Esparza Carmona, J. C. (2022). El ecosistema de la economía social y solidaria: una propuesta conceptual. En C. Conde Bonfil (coord.), *Actualidad y perspectiva de la economía social y solidaria en México*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, pp. 15-38.
- Conde Bonfil, C. (coord.) (2022). *Actualidad y perspectiva de la economía social y solidaria en México*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Dabas C., Charbonneau, M., Thivet, D. e Itçaina, X. (2023). La pluralisation des modèles agricoles au Pays basque: vers une recomposition du système agri-alimentaire territorial? *Annales de Géographie*, 752(4), 33-67.

- Defourny, J. y Nyssens, M. (2006). Defining Social Enterprise. En M. Nyssens (ed.) *Social Enterprise: At the Crossroads of Market, Public Policies and Civil Society*. Londres: Routledge.
- De La Fuente Cosgaya, M. (2020). La función social de las cooperativas vascas. *Gizaekoa. Revista Vasca de Economía Social*, 17, 131-180.
- Demoustier, D. e Itçaina, X. (2022). Ancrages et polarisations territoriales de l'économie sociale et solidaire. Le PTCE Sud Aquitaine en perspective comparée. *Revue d'Economie Régionale et Urbaine*, (1), 43-65
- Demoustier, D. e Itçaina, X. (2018). *Faire territoire par la coopération. L'expérience du Pôle Territorial de Coopération Economique Sud Aquitaine*. Sarrant: La Librairie des Territoires.
- Draperi J.-F. (entretien avec), Cottin-Marx S. y M. Hély (2015). Le projet de l'économie sociale et solidaire: fonder une économie acapitaliste. Entretien avec Jean-François Draperi. *Mouvements*, 1(181), 38-50.
- Draperi, J. F. (2020). *Ruses de riches. Pourquoi les riches veulent maintenant aider les pauvres et sauver le monde*. Paris: Payot.
- Duvert, M. (2008). *Voyage dans le Pays Basque des bordes*. Bayona: Elkar.
- Errasti, A., Bretos I. y Etxezarreta, E. (2016). What do Mondragon coopitalist multinationals look like? The rise and fall of Fagor Electrodomésticos and its European subsidiaries. *Annals of Public and Cooperative Economics*, 87(3), 433-456.
- Filippi, M. (dir.) (2022). *La responsabilité territoriale des entreprises*. Lormont: Le Bord de l'eau.
- Fois Duclerc, M. (2022). La monnaie locale au travail. L'institutionnalisation de en Pays basque, *Sociologie du Travail*, 64(3).
- Fraisse, L. (2017). Co-construire l'action publique. Apports et limites des politiques locales de l'économie sociale et solidaire en France. *Politique et management public*, 34(1-2), 105-120.
- Franquemagne, G. (2010). La mobilisation socioterritoriale du Larzac et la fabrique de l'authenticité. *Espaces et Sociétés*, 143, 117-133.
- Gendron, C. y Turcotte, M. F. (2006). Mouvements sociaux économiques et gouvernance: une nouvelle structuration de marché? *Chaire de responsabilité sociale et de développement durable*, (14). Montreal: UQAM.
- Gianfaldoni, P. (2017). Le PTCE comme forme spécifique de polarisation: quels principes novateurs de structuration et de gouvernance? *RECMA. Revue Internationale de l'économie Sociale*, 343, 40-53.
- Gourgues, G. y Neuschwander, C. (2018). *Pourquoi ont-ils tué Lip?* Paris: Raisons d'agir.
- Goyhenetche, J. (2005). *Historia general del País Vasco, 3: a las puertas de la sociedad moderna*. Donostia: Tarttalo.
- Grassart, C. (2023). Les supermarchés coopératifs et participatifs, un modèle socio-productif mergeant? *Revue de la régulation*, 34
- Gusfield, J. (1984). *The Culture of Public Problems: Drinking-Driving and the Symbolic Order*. Chicago: University of Chicago Press.
- Haubert, M. (1981). De la tradition communautaire à la modernité coopérative: évolution, greffage ou récupération. *Revue Tiers Monde*, 22(88), 789-808.
- Itçaina, X. (2002). Catholicisme, économie identitaire et affinités électives: les coopératives basques comme groupements volontaires utopiques. *Social Compass*, 49(3), 393-411.
- Itçaina, X. (2007). *Les virtuoses de l'identité. Religion et politique en Pays basque*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Itçaina, X. (2019). *Catholic mediations in Southern Europe. The invisible politics of religion*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Itçaina, X. (2023). Entre matrice territoriale et enjeux sectoriels Une approche sociohistorique du travail politique des coopératives de production en Pays basque. *Revue de la régulation*, 34.
- Jacob, J. E. (1994). *Hills of conflict. Basque nationalism in France*. Reno: University of Nevada Press.
- Keating, M. y Loughlin, J. (eds.) (1997). *The political economy of regionalism*. Londres: Routledge.
- Laville, J. L. (2008). *Economía social y solidaria. Una visión europea*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Laville, J. L. y Coraggio, J. L. (2016). *Les gauches du XXIe siècle. Un dialogue Nord Sud*. Paris: Le Bord de l'Eau.
- Lévy, S. (2023). *La politique extractive du gouvernement de la 4T (Mexique). Entre réaffirmation des droits des peuples indigènes et relance de l'extractivisme* [Conférence 402]. Congreso ACFAS (Montreal), Extractivismos: procesos, críticas y alternativas.

- Mendoza Zarate, G. (2021). El apostolado social de los jesuitas en México. *Xipe Totec*, 30(115), 97-145.
- Milanesi, J., Sturma, A. y Carrere, G. (2022). L'écosystème alternatif du Pays basque français: histoire et structuration. HAL- 03337410.
- Ortega Sunsundegui, I. y Uriarte Zabala, L. (2015). *Retos y dilemas del cooperativismo de Mondragón tras la crisis de Fagor electrodomésticos*. Cuadernos de Lanki, (10).
- Ott, S. (1981). *The circle of mountains. A Basque shepherding community*. Reno: University of Nevada Press.
- Palard, J. (2009). *La Beauce inc. Capital social et capitalisme régional*. Montreal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Pérez de Mendiguren, J. C. y Etxezarreta, E. (2015). Sobre el concepto de economía social y solidaria: aproximaciones desde Europa y América Latina. *Revista de Economía Mundial*, 50, 123-143.
- Petrella, F. et al. (2021). Social enterprise in France. At the crossroads of the social economy, solidarity economy and social entrepreneurship? En J. Defourny y M. Nyssens (eds.). *Social enterprise in Western Europe. Theory, models and practice*. Londres: Routledge, 69-84.
- Pieck Gochicoa, E., Vicente Días, M. R. y Comunidad de Yomol A'Tel (2019). *Voces de Yomol A'Tel. Una experiencia de economía social y solidaria*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Poveda, T. (2020). *There is an alternative. Expériences de la pensée radicale et de l'agir pragmatique au Pays Basque Nord [tesis de doctorado en Sociología]*, UPPA.
- Pruvost, G. (2017). Critique en acte de la vie quotidienne à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes (2013-2014). *Politix*, 117(1), 35-62.
- Richez-Battesti, N., Petrella, F. y Vallade, D. (2012). L'innovation sociale, une notion aux usages pluriels: quels enjeux et défis pour l'analyse? *Innovations*, 2(38), 15-36.
- Richez-Battesti, N. e Itçaina, X. (2021). Economía social y solidaria, responsabilidad social de la empresa y territorio en Francia: prácticas en tensión y retos de legitimación. *Prisma Social*, 35.
- Sarasua, J. (2022). *Harizko zubiak. Haiti, Pernambuco, Mexico eta Tangerreko jasokinak*. Pamplona: Pamiela.
- Smith, A. (2016). *The politics of economic activity*. Oxford: Oxford University Press.
- Touraine, A., Dubet, F., Hegedus, Z. y Wiewiorka, M. (1981). *Le pays contre l'Etat. Lutttes occitanes*. Paris: Le Seuil.
- Weber, M. (2020). *Economía y sociedad*. Madrid: Editorial Verbum.

<https://doi.org/10.55466/3.V4.TCM>

Original recibido: 26/09/2023

Aceptado: 17/01/2024

revistaincidencias.com

revistaincidencias@iberopuebla.mx

pp. 39~54

TERRITORIO, CUERPO, MEMORIA Y REEXISTENCIA. LA DEFENSA DE LA TERRITORIALIDAD ANCESTRAL DE LA CULTURA KUMIAY DE NEJÍ, BAJA CALIFORNIA

Martin Rivera Arvizu¹

Resumen: El presente artículo se desprende del trabajo de campo llevado a cabo con el clan Meskuish de la comunidad Kumiay Juntas de Nejí donde se aborda la problemática del territorio legal-ancestral Kumiay, tomando en cuenta los procesos de des/re/territorialización que producen relaciones interétnicas desiguales, que han generado disputas y conflictos entre las culturas nativas y occidentales aún después de terminado el periodo colonial hasta nuestros días, instaurando la colonialidad. Asimismo, se abordan las formas de reapropiación, revitalización, resignificación y reexistencia del territorio ancestral, el cuerpo y la Tierra en la cosmopercepción Kumiay a través de la etnografía. Se analizarán las relaciones interdependientes entre territorialidad, cuerpo, género y el mundo percibido como cuerpo-tierra, que desemboca en contiendas de defensa del territorio, del agua y de la lengua por parte del pueblo Kumiay de Nejí, Baja California.

Palabras clave: Kumiay, territorialidad, cuerpo-tierra, reexistencia, cosmopercepción, memoria, cuerpo.

¹ Licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma de Baja California y maestro en Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte (COLEF). Técnico-Académico del Departamento de Estudios de Administración Pública en la misma institución. Correo: rivera.arvizu@colef.mx, rivera.martin48@uabc.edu.mx. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4237-5513>.



Territorio, cuerpo, memoria y reexistencia. La defensa de la territorialidad ancestral de la cultura kumiay de nejí, baja california

El presente texto, que surge a partir de la realización de trabajo de campo con el clan Meskuish en la comunidad Kumiay de Juntas de Nejí, Baja California, desde 2015 hasta la fecha, busca analizar algunos hallazgos etnográficos sobre las problemáticas propias de la colonialidad que enfrenta el pueblo Kumiay, como el racismo, las contiendas por el territorio, la lucha por el agua, el saqueo de recursos, la apropiación cultural, la contaminación del suelo, así como el amedrentamiento por parte del crimen organizado, el Estado y las empresas Heineken y vitivinícolas del Valle de Guadalupe.

Si bien la colonia como proceso político-administrativo ha terminado, no es posible hablar de un final de la colonialidad, pues ésta última se reconfigura afectando de formas diferentes a los pueblos originarios, no sólo de Baja California, sino del país y del mundo, ya que busca la continuidad de las relaciones de poder desiguales. Las transformaciones de la colonialidad se hacen evidentes en proyectos como la globalización y el neoliberalismo, que

se basan en la racionalidad instrumental (entendida como la objetivación de la realidad, aprovechamiento y uso de objetos sin tomar en cuenta los fines o las consecuencias) y el saqueo desmedido de recursos naturales y humanos.

La colonialidad no sólo implica extracción de recursos (que es éticamente cuestionable en sí misma), sino también la desterritorialización, los desplazamientos forzados, la migración, la pobreza, la marginación, la sequía, las violaciones a los derechos humanos, etcétera, que son parte del entramado colonial de ecocidio, etnocidio y epistemicidio y que mantienen a las culturas nativas en una situación de vulneración.

Según estimaciones, sólo el 1% del territorio ancestral original está ocupado y habitado por los Pueblos Yumanos (Galaz, 2022), el resto ha sido expropiado, robado, invadido, segmentado, vendido primero por los colonizadores, después por los misioneros y posteriormente por los Estados-Nación de México y EE.UU. a través de la frontera, empresas, civiles y organizaciones (Garduño, 2017).

Imagen 1. Antiguo territorio Yumano



Fuente: Don Laylander.

Imagen 2. Actual territorio Kumiay de Juntas de Nejí



Elaboración: María Luisa Chávez Vega.
Fuente: Google Maps.

La colonialidad del poder se reconfigura e impone de diversas formas en el mundo y los pueblos, explotando, despojando, contaminando y desplazando a las *otras* culturas impulsado por la racionalidad instrumental, el capitalismo y el extractivismo, siendo las mujeres las que mayores afectaciones reciben debido a la patriarcalidad de dichos procesos. Es por esto que las luchas también se transforman y adquieren nuevas facetas en dialéctica con la colonialidad, como la reexistencia que busca no sólo la eliminación de la explotación y el saqueo, sino también la independencia, autonomía y libre determinación, tanto del territorio como de los cuerpos a manera de postura ética, política y epistémica.

Desde las perspectivas de algunos pueblos originarios tanto de México como del resto de América Latina: Colombia, Argentina, Uruguay, Chile, Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador, entre otros, se puede observar que sus propuestas territoriales van más allá tanto de lo legal como de lo ancestral, puesto que socavan aspectos cosmogónicos trascendentes e inmanentes que rayan en lo ontológico y epistémico. La percepción del mundo de dichos pueblos es a través de la analogía del cuerpo-mundo, que muchas

autoras, activistas y movimientos feministas indígenas, ecologistas y campesinos retoman de dichas *cosmopercepciones* originarias.

1. Territorialidad, cuerpo y memoria

La cultura Kumiay pertenece a la familia Yumana-Cochimí del norte de México (Baja California, Sonora) y del sur de EE.UU. (California, Arizona), sus orígenes se remontan a más de 10,000 años de existencia (Carrico, 2008), históricamente han sido considerados seminómadas por sus otrora movimientos estacionales a lo largo y ancho de su territorio ancestral que abarcaba desde Los Angeles, California, hasta Tecate, Baja California.

Desde los primeros contactos la población se diezmó debido a las enfermedades e infecciones traídas por los occidentales. Ya con la imposición de las misiones el territorio ancestral tuvo sus primeros cambios, pues la evangelización implicaba retener y evangelizar a los Kumiay en contra de su voluntad.

Posteriormente devino la fronterización, debido a la invasión de Estados Unidos sobre México que culminó con el despojo de la mitad del territorio a través

de la firma del Tratado de Guadalupe-Hidalgo en 1848, dividiendo los espacios y desterritorializando así a las culturas yumanas en general y la Kumiay en particular, dejando clanes en ambos lados de la frontera entre Tijuana y San Diego. En la actualidad, la securitización es otra de las problemáticas territoriales, pues implica la hipervigilancia y criminalización de las personas que cruzan la frontera, más si se trata de cuerpos racializados; esto nos muestra cómo a pesar de que ya no existe un contexto netamente colonial, aún existen, se viven y se acrecientan las consecuencias de la colonialidad.

En el pasado, el territorio Yumano no era exclusivo de una sola cultura, sino que era habitado, vivido, encarnado y transitado por las culturas Kumiay, Pa Ipai, Cucapa, Ku'ahl, Kiliwa y Cochimí, tanto contemporáneas como históricas, algo muy similar a lo que se denomina multiterritorialidad o territorios red. Las fronteras culturales existían como identitarias no como una delimitación para ejercer poder y control sobre dicho espacio. Era parte de la socialización, convivencia y cotidianidad interétnica e intercultural de las diversas culturas y ambientes. Sin embargo, con la imposición de la colonia las fronteras adquirieron la dimensión de exclusividad y los territorios una delimitación y privatización, la territorialidad cambió, así como todo el panorama cultural, no sólo en término de ocupación de espacios, sino también debido al etnocidio, epistemicidio y ecocidio que ello implicó.

Por su parte, el concepto de territorio tiene muchas acepciones y muchas formas de aplicarse, no sólo en términos analíticos, sino pragmáticos, es decir, no sólo es un concepto, sino también formas de socialización, de encarnación, percepción e interacción en, con y entre el espacio, sus componentes y entidades. Sin embargo, en su mayoría el territorio o los procesos territoriales surgen como resultado de las relaciones de poder que se dan en dicho espacio, comúnmente desiguales cuando se trata de pueblos originarios y colonialidad.

Ulloa (2010) define dos tipos de territorialidad con respecto a los pueblos originarios, uno es el ancestral y otro el legal. El primero es su representación social sobre el territorio que han habitado y vivido milenariamente, en el que no necesariamente existen divisiones privativas y donde el valor del suelo no se piensa en términos económicos, sino cosmogónicos y simbólicos; dicho territorio se contempla como un espacio relacional interdependiente en el que participan humanos, animales, plantas, cerros,

espíritus y hasta el clima. Es importante por ser parte de la memoria cultural y de las representaciones sociales.

El territorio legal (Ulloa, 2010) es la división político-administrativa sobre el espacio, que busca un control, delimitación, aprovechamiento y uso de los recursos tanto naturales como culturales que existen en un lugar dado; la mayoría de las ocasiones este tipo emana del Estado o de empresas privadas que buscan la explotación de dichos espacios, regularmente habitados por pueblos originarios y donde las relaciones de poder son desiguales o terminan en procesos de precarización y desterritorialización. Esto implica una obstrucción del espacio milenariamente habitado por los Kumiay, pues también impide el libre tránsito a las especies animales y vegetales. Sin embargo, las culturas originarias hacen uso de este tipo de territorialidad como una forma de legitimar ante el Estado o las empresas, su habitación y ocupación del espacio.

Por desterritorialización (Haesbaert, 2011), nos referimos a formas, generalmente de dominio que buscan la apropiación del territorio cultural o social por la mercantilización de éste, es decir, de su conversión a mercancía a partir de su desencantamiento.

La desterritorialización es la precarización del espacio y puede implicar desde la desaparición total de una cultura hasta la pérdida de valor de un lugar debido a una representación negativa del mismo (aun por los mismos pobladores o agentes externos), a través de mecanismos de hegemonía cultural, control del espacio y colonialidad de poder. La desterritorialización no siempre implica el exterminio demográfico, también cuenta con facetas más 'cohesivas' como la modernización de espacios tradicionales, los proyectos turísticos, la gentrificación, el nomadismo digital, entre otros.

Esto no es una desaparición absoluta del territorio, sino más bien el parteaguas para nuevas formas de territorialidad. No existe desterritorialización que no esté ligada a un proceso inherente de reterritorialización; la cuestión estriba en las formas de territorializar y quienes la realizan. En pocas palabras, la deslocalización y la desterritorialización no son más que estados liminales cuya culminación o verdadera naturaleza es la reterritorialización. Esto no implica que tanto la desterritorialización, como la reterritorialización posean una identidad negativa o positiva inherente, todo depende de las relaciones de poder bajo las cuales surgen.

Existen contextos, como el Kumiay donde la reterritorialización implica un despojo (como la empresa cervecera Heineken que cambió de localización y se instauró en territorios originarios, ecosistémicos y/o protegidos de Tecate, Baja California, México), y otros donde la desterritorialización es un proceso anti/contrahegemónico (como la expulsión de la empresa Constellation Brands de Mexicali por su extracción y saqueo de agua).

La mayoría de procesos de desterritorialización culminan con movimientos de reterritorialización que buscan ya sea expulsar a los agentes externos (desde Estado, crimen organizado, invasores, saqueadores, megaproyectos y fronteras), reapropiarse de sus antiguos espacios de memoria (sitios sagrados, territorios recuperados, zonas habitacionales), tener el control y cuidado ecosistémico (control y mantenimiento de las plantas endémicas, prohibición del saqueo de flora nativa y caza de fauna), la protección y respeto de lo sagrado y sobre todo la soberanía y libre determinación sobre sus territorios ancestrales. Vivir un territorio para el pueblo Kumiay, no se agota con la ocupación material del mismo, sino que se articula con una memoria viva, en una especie de yuxtaposición entre lo material, lo cosmogónico y lo afectivo.

El esquema moderno del territorio legal impone una perspectiva político-administrativa, en la que se contempla el valor de uso y el de cambio de un espacio particular, más específicamente aplicado a la segmentación entre Estados-nación y sus divisiones internas y externas (Haesbaert, 2011; Ulloa, 2010). Desde esta perspectiva, el territorio se concibe como un espacio material vacío que es habitado y ocupado por sujetos y objetos, siendo los primeros los que tienen el control y poder sobre dicho espacio (Lefebvre, 2013). Es una delimitación que instaura un tipo de relaciones de poder y formas de control espacial, pues su principal móvil es la explotación de recursos, es decir, la racionalidad instrumental.

Cosmopercepción, es un concepto que busca hacer una crítica a las imposiciones de la colonialidad academia sobre los pueblos originarios, específicamente del término de cosmovisión, por ser eminentemente occidental, cuya composición sólo aplica a culturas que tienen una ‘visión’ del mundo basada en la racionalización instrumental de éste, mientras que la *cosmopercepción* se refiere con él desde el cuerpo en su totalidad y sin distinción jerárquica instrumental: el mundo se siente, se escucha, se palpa, se prueba, se huele, se piensa, se ve y se experimenta, en resumen, se sentipiensa con todo el cuerpo, por lo que hablar de una *visión del mundo* resulta una imposición epistémica incapaz de comprender otras formas de existir, saber y ser, asimismo, se trata de un mundo diverso habitado y cohabitado por múltiples y diferentes otredades/nosotridades humanas y no humanas.

El concepto se enmarca en el giro decolonial, que busca traer a colación las insuficiencias e imposiciones epistemológicas de los conceptos de culturas occidentales y fue acuñado por José Luis Ayala (2011) en su “Diccionario de la cosmopercepción andina”, en el que menciona que la *cosmovisión* es un concepto que no agota todas las posibilidades de una *cosmopercepción*, pues sólo se basa en la visión del universo, y no en su experimentación, interacción, encarnación y relación. En pocas palabras, la cosmovisión no agota las posibilidades, capacidades y habilidades perceptivas del cuerpo en su totalidad. Sin embargo, propuestas como las de Lenkersdorf (2004) hablan de una intersubjetividad nosótrica propia de las *cosmopercepciones* originarias.

En ese mismo sentido, en la *cosmopercepción* Kumiay el cuerpo-tierra se trata de una interpretación no sólo del territorio habitado por las culturas, sino del planeta

mismo como una entidad viva, sentipensante y con una sacralidad inmanente que se busca proteger de la destrucción, que al mismo tiempo es habitado y compartido por múltiples formas de existencia: humanas, animales, vegetales, sagradas, etcétera; es decir, una *cosmopercepción* intersubjetiva e interdependiente, encarnada y corporizada.

El cuerpo se entiende como la primera frontera indisoluble entre personas, pues alguien no puede ser o habitar el cuerpo de otros, así como tampoco violentarlo o utilizarlo de forma racional instrumental, por lo que el daño al territorio es hacer daño a las múltiples corporalidades/territorialidades que en él convergen. Como ya se mencionó, se trata de territorios interdependientes. El cuerpo se entiende como un espacio a defender y proteger contra los embates de la modernidad. Así, hablar de territorialidad es hablar de cuerpo.

El poder se ejerce de manera relacional, y en el caso del espacio se expresa como territorialización a través de dominación o apropiación por grupos hegemónicos y subalternizados que desemboca en una territorialidad (Haesbaert, 2016; Ulloa, 2021). La apropiación territorial comprende una forma de relacionarse con el espacio que una cultura habita, ya sea ancestral/milenariamente o de forma reciente, que culmina en una territorialidad propia y particular (Ulloa, 2023); a través del análisis etnográfico fue evidente que la territorialidad Kumiay comprende al espacio como toda una red viviente, interconectada, intersubjetiva e interdependiente de la que forman parte la humanidad, la flora, la fauna, las montañas, los ríos, las piedras, el aire, el agua y todo lo que se percibe.

En otras palabras, la territorialidad Kumiay, fundada en una *cosmopercepción* intersubjetiva, es una constitución similar al concepto del espacio relacional de Lefebvre (2013) y que Ulloa (2023) describe más claramente. Uno de los aspectos más importantes es que no puede separarse el desarrollo cultural de una sociedad, del territorio donde ésta se desenvuelve, así como los ecosistemas de los que se es parte y la cosmogonía que ahí se crea. Es decir, el territorio es tan inherente a una cultura como lo es su lengua, su *cosmopercepción*, su memoria o su ecosistema.

El territorio también provee de formas específicas de economía, de política, organización social y por lo tanto de corporalidades que están relacionadas con las formas que el espacio provee como idóneas para su existencia. Así, el territorio es un espacio simbólico que alberga una memoria cultural, una identificación étnica y por tanto una relación directa con la representación social del cuerpo en la *cosmopercepción* Kumiay.

Los procesos de territorialidad inherentemente generan fronteras culturales, aunque no en todos los casos la diferenciación sea necesariamente hostil, por ejemplo las fronteras culturales que diferencian a las culturas Yumanas de Baja California entre sí, teniendo en el norte de la península a los Kumiay, al este a los Cucapá, al sureste a los Pa Ipai, al sur a los Kiliwas y al extremo sur a los Cochimíes; estas divisiones arbitrarias y culturales no necesariamente eran espacio de hostilidad o de relaciones desiguales de poder, sino que cada cultura tenía prácticas y cosmogonías específicas que facilitaban la convivencia y la movilidad interterritorial y promovían relaciones interétnicas e interculturales equilibradas e igualitarias, pues incluso varios sitios sagrados en Baja California son compartidos por más de una cultura Yumana.

Existe territorialidad cuando la cultura que habita, encarna y vive el espacio se concibe como parte integrante del mismo, y donde se colabora con el cuidado y mantenimiento de dicho espacio, no sólo en la defensa ancestral/legal de ocupación, sino en la posición política de cuidado y protección, tanto a las culturas, como al ecosistema, el cuerpo y lo sagrado; dicha territorialidad adquiere sentido cuando a través de los lugares de memoria (Nora, 2001) suceden identificaciones, resignificaciones y revitalizaciones del acervo de conocimiento y la afinidad cultural con la memoria viva.

La memoria es parte de un grupo con una identidad específica, así que hay tantas memorias como grupos y viceversa. La memoria tiene dimensiones que se empalman con lo histórico y con lo olvidado. Los procesos de memoria son particulares precisamente porque hacen evocación de casos singulares que deben ser revisados sólo a luz de su desarrollo propio, como el caso de la memoria colectiva Kumiy: “la memoria es la vida, siempre encarnada por grupos vivientes y, en ese sentido, está en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia” (Nora, 2001).

Para que existan procesos de memoria no sólo hace falta el recuerdo de acontecimientos pasados o de procesos anteriores, sino una identificación, encarnación y espacialización consciente con/de dichos recuerdos, pues al ser parte inherente de los procesos de identidad y territorialidad, la memoria guarda en sí misma una identificación cultural, se trata de una memoria viva.

Los sistemas de memoria son, como ya se mencionó, tan inalienables a la cultura, como lo es su lengua, su territorio y su cosmogonía. Un aspecto importante de la memoria cultural, es su encarnación/incorporación, es decir, la identificación no sólo contextual, sino afectiva y corporizada de la misma.

Nora (2001) menciona cómo la memoria está integrada en un constructo afectivo y corporizado. Es el pasado de los ancestros Kumiy lo que se recuerda, es el territorio donde se recuerda, es el acervo de conocimientos el que se recuerda y se mantiene, son las sensaciones y emociones que se experimentaron en momentos dados las que se vivencian; por lo tanto es un espacio para lo sagrado, ya que tiene una identificación identitaria pragmática y permanente, pues al habitar el territorio, al aplicar el conocimiento del mismo que ha sido emanado de generación en generación y al vivir y habitar físicamente dichos espacios la relación con el pasado no se ve como un compendio histórico de hechos desencantados, sino sucesos y procesos que tuvieron lugar tanto en sus corporalidades como sus territorialidades sin distinción entre una y otra.

Para la cultura Kumiy la memoria, así como el olvido son representaciones del Yei, siendo *yei nilaj* la acción de recordar y *yei ljpit* la acción de olvidar. Traducido el primero significa: mi ser recuerda; y el segundo: mi ser olvida. Claramente, se puede vislumbrar cómo los procesos de memoria están encarnados en el cuerpo y ligados al *sentir*, las emociones y la *cosmopercepción*.

Planteamos una memoria viva entendida no como una vuelta al pasado para reproducirlo tal cual, sino como una encarnación de las representaciones cosmogónicas que repercuten directamente en el mundo de vida, promoviendo cambios en la relación cosmopercepción-cosmovivencia, una nueva valoración del presente y distintas formas futuras de encarnar/incorporar el pasado Kumiy.

Es importante notar cómo recordar los espacios y lugares Kumiy es ya una forma de reterritorialización, como la revitalización de la lengua, la enseñanza de los conocimientos etnobotánicos, la medicina tradicional, etcétera. La contingencia por Covid-19 trajo consigo no sólo acentuamiento de la desigualdad social, sino que también propició el ambiente adecuado para que la comunidad de Juntas de Nejí se acercara al acervo de conocimientos heredado ancestralmente para hacer frente a dicha problemática a través de su relación con el territorio.

Al enfrentarse a este agente contagioso y mortal, los Kumiy tuvieron que recurrir a los conocimientos etnobotánicos y medicinales guardados en la memoria y legarlos a las generaciones más jóvenes. Pues según De Zan (2008) la memoria viva tiene sus fuentes en la experiencia de los acontecimientos y en la tradición oral.

Por un lado, el poco acceso a servicios médicos de calidad debido a la desterritorialización y por otro, la voluntad de rescatar y resignificar los saberes ancestrales como medio, tanto para la etnicidad como para la salud y el cuidado del cuerpo, son formas de reterritorialización Kumiy, pues los conocimientos botánico-herbolarios están geográficamente definidos; las plantas medicinales, comestibles y sagradas se encuentran en los ecosistemas semidesérticos que componen los territorios milenarios Kumiy, a los cuáles se reencanta a través de la relación entre cosmopercepción/territorio/memoria/reexistencia.

La revitalización de la lengua es un factor importante como proceso de memoria y reterritorialización, pues se pueden conservar, reactualizar y resignificar los conocimientos cosmogónicos e históricos concernientes a la cultura Kumiy. Como es sabido, las lenguas juegan un papel primordial en la identidad cultural de los pueblos originarios, así como en los procesos de etnicidad, pues contienen las formas de nombrar, interpretar, percibir, vivir y encarnar la realidad que los Kumiy han mantenido por más de 10,000 años.

Los cursos de lengua Kumiay iniciaron originalmente como una ‘escuela de verano’ para que los niños y las niñas pudieran aprender a hablar su lengua, conocieran sus mitos y ritos, así como la historia y sobre todo que se identificaran y encarnaran la identidad Kumiay. Posteriormente, también se abrieron para personas *jikus*² ajenas a la comunidad, para que a través de la sensibilización y aprendizaje se promueva una integración y conocimiento sobre los pueblos originarios por parte de dichas personas. Fue a través de estos cursos donde se realizó etnografía y observación participante.

Otro de estos procesos de reterritorialización a través de la memoria que pudimos analizar etnográficamente son las movilizaciones por el reconocimiento como culturas transfronterizas y contra el muro del expresidente estadounidense Trump (quien implementó el Título 42 con el fin de acrecentar y recrudecer la securitización de la frontera y limitar el flujo migratorio por la pandemia de Covid-19), pues dicha valla divide sus territorios tanto habitacionales como sagrados, a las comunidades de Tecate y Tecatito y destruye sus cementerios ancestrales, sus ecosistemas y obstruye el tránsito de especies y proliferación botánica. La respuesta Kumiay consistió no sólo en cuestionar los aspectos geopolíticos de dicha división, sino también las dimensiones de lo sagrado, pues mencionan que es una ‘profanación’ de su territorio, de su cultura, de sus cuerpos y de los cuerpos de sus ancestros.

Esta contienda por el territorio busca hacer visible que no sólo se trata de soberanía territorial, sino de la reexistencia como principal motor de sus protestas contra la fronterización, la securitización y la colonialidad.

Otro de los procesos que se interpretan aquí como formas de reterritorialización, son los jardines etnobotánicos que se han creado en algunas comunidades Kumiay con la intención de preservar ecosistemas nativos, plantas endémicas y originarias, así como la representación simbólica, sagrada y medicinal de éstas, tal como el *Nimau waña*-Sendero de las Abuelas. Los conocimientos etnobotánicos de la cultura Kumiay son pieza clave de los procesos de memoria y territorio, pues dan cuenta de un acervo milenariamente construido y heredado a través de la tradición oral que impacta no sólo la revitalización de su cultura, sino también la identificación emocional y en la encarnación e incorporación de dichos espacios y conocimientos.

En ese sentido, hablar de territorio Kumiay es hablar de mantenimiento tanto del conocimiento como de las especies mismas, un uso actualizado y contemporáneo de dichos saberes, pues son parte fundamental de su mundo de vida, sea este pasado o presente. Este tipo de procesos tienen una carga simbólica y emotiva evidente, pues en la cosmopercepción Kumiay, las plantas no se dan de manera instrumental, ya sea con respecto a sus propiedades medicinales, nutrimentales o terapéuticas, sino que se interpretan como entidades con voluntad y consciencia que conviven y conforman el territorio a la par de los habitantes humanos, es decir forman parte de una red intersubjetiva de existencia.

² Así es como los Kumiay llaman a los mestizos.

2. Reexistencia del cuerpo-tierra

Los procesos de reexistencia y territorialidad forman parte de un entramado en respuesta a la colonialidad, de esta manera, resulta menester analizarlos incluyendo una perspectiva de género, de clase y étnica/racial, puesto que la colonialidad global se instauró desde los primeros contactos a través de procesos de dominio que incluían evangelización o imposición religiosa y cosmogónica sobre los pueblos nativos que implicaba la suspensión de su *modus vivendi* para sustituirlo por la sedentarización y el alejamiento de prácticas consideradas ‘salvajes’ y ‘anti-cristianas’, en resumen, epistemicidio.

En términos de Rivera (2019), los procesos de reexistencia se ocupan de:

- 1). Cómo se ha configurado el fenómeno en que las personas de origen étnico/racial/cultural diferenciado son despojadas de su dignidad humana, vamos a decir de su existencia en términos sociales y psicológicos.
- 2). El análisis crítico de sus condiciones en la contemporaneidad y los efectos sobre su existencia.
- 3). Las formas en que estas personas han logrado a través de procesos comunitarios y políticos transformar su significación del sí mismo individual y colectivo y existir de otra manera.
- 4). La transformación de las relaciones interétnicas, interraciales e interculturales y su relación con la educación y en la transformación de los aspectos anteriores.

La reexistencia Kumiay no sólo lucha por la territorialidad legal del espacio,

ni por la ocupación ancestral del mismo, sino que se propone una especie de reterritorialización desde una ontología política; el reconocimiento y respeto de la soberanía del territorio ancestral ecológica, por los procesos de explotación y extracción de recursos, rescate, protección de ecosistemas y especies; cosmogónica: la revitalización y restitución de la sacralidad territorial y la percepción de la Tierra como un ser sentipensante; de la memoria: por los procesos de colonialidad histórica sobre los cuerpos (sobre todo de las mujeres) y los territorios en el pasado, así como la revitalización y resignificación del presente y el futuro; de salud: revitalización de los saberes de medicina tradicional albergados en la memoria; de género, debido a la imposición de procesos de dominio patriarcal en todas las escalas de colonialidad; de clase: por la permanente precarización de las formas de vida tradicionales; epistémica, debido al etnocidio-epistemicidio y negación histórica de los conocimientos originarios como legítimos; y corporal, como una resignificación de vivir el cuerpo y ser el cuerpo una totalidad desde una *cosmopercepción* Kumiay, sentipensante y no dualista.

En ese sentido, la reexistencia no sólo se limita al ejercicio político de demandas de dignidad y reterritorialización, sino que busca traer a colación, desde las epistemologías originarias y ancestrales, propuestas de cosmovivencia que incluyan las otras territorialidades-corporalidades, la memoria viva, las medicinas tradicionales y la descolonización, que culminen en la reconfiguración de las relaciones hegemónicas como una autoproyección ética sobre el poder, el saber, el ser, el existir, la soberanía, la autonomía y la autodeterminación de los pueblos.

Como se puede observar, los procesos históricos han sido una negación tácita de la territorialidad ancestral Kumiay, cuyas consecuencias se vivieron de forma diferente entre hombres y mujeres, puesto que se impuso una patriarcalización y cuyos alcances se pueden distinguir aún hoy en día de diversas maneras. Feministas indígenas plantean la perspectiva del territorio-cuerpo, puesto que las formas de desterritorializar el espacio también se vivieron como una desterritorialización del cuerpo a través del despojo, la violencia, las violaciones, la esclavitud y explotación, principalmente de las mujeres, pues para muchas culturas originarias no existe distinción entre el cuerpo y la Tierra (Ulloa, 2010; Ulloa, 2023).

Existe una similitud entre postulados de feministas indígenas latinoamericanas con respecto a la defensa del territorio, del cuerpo, del agua y el ecosistema de los Kumiay; todas pasando a través de la postura cosmogónica que representa al cuerpo humano como un fractal de la tierra y por tanto del territorio, no sólo desde una perspectiva ética y política, sino cosmogónica. Investigadoras como Ulloa (2016, 2021) y Cruz Hernández (2016, 2020), plantean cómo los feminismos indígenas latinoamericanos proponen una lucha desde el cuerpo, la Tierra y el territorio que ulteriormente se condensan en propuestas de reexistencia, pues no sólo defienden un derecho legal de ocupación de tierra, sino que buscan la legitimación y reterritorialización de sus formas de vida que históricamente han sido negadas, desterritorializadas, violentadas y exterminadas.

Uno de los principales pilares de los movimientos territoriales indígenas latinoamericanos es la concepción de la Tierra como entidad viva desde su cosmopercepción, y en el caso específico Kumiay, existe una equivalencia expresa entre la Tierra y el cuerpo humano, como categorías indiferenciadas. En lengua Kumiay, Tierra se dice: *Mat*, mientras que cuerpo: *maat*. Esto, lo interpretamos como una misma categoría etimológica, donde semióticamente implican el mismo significado. Para los Kumiay, la Tierra es un cuerpo orgánico al igual que los humanos, un ser vivo sentipensante con una sacralidad inmanente.

Es por esto que dentro de sus demandas de defensa del cuerpo, el territorio y la Tierra, siempre está imbricada la ética de dichas demandas, pues se lucha por la defensa de un ser vivo y su vida. Cuando se habla de la *Mat* [Tierra], se refieren a todo el globo terráqueo como organismo vivo, consciente e eminentemente sagrado; mientras que al hablar de territorio se refieren al espacio donde ancestralmente han vivido sus antepasados, donde se encuentran los sitios sagrados, las plantas y que tiene vida inmanente; y con respecto al cuerpo, específicamente se refieren al cuerpo como entidad sentipensante (igual que las dos anteriores) en la que converge una conciencia racional, una emotiva y una sagrada.

Es importante hacer notar que los proyectos de reterritorialización, memoración, revitalización y resignificación en general, son llevados a cabo por mujeres del clan Meskuish, por lo que la mayoría de las problemáticas se asemejan a los procesos que viven las feministas territoriales y ecofeministas en varias partes de América Latina, ¿podría plantearse la existencia de un feminismo territorial en Neji? (Ulloa, 2021; Cruz Hernández, 2020).

La cuestión es que en el clan Meskuish no se han encontrado categorías EMTC que apunten a un posicionamiento en términos de feminismo territorial, la propuesta es enteramente una categoría ETIC debido a las similitudes sociológicas y políticas que suceden en los ya mencionados movimientos, aunado a que también son pueblos originarios donde surgen y, por tanto, la dimensión cosmogónica de sus movimientos también está presente. Sin embargo:

Nombrar como “feminismo” todas las luchas de las mujeres muestra una pretendida superioridad epistémica de occidente. No todas las mujeres que hacemos críticas radicales contra el patriarcado deseamos nombrarnos feministas. Al hacer la crítica al colonialismo, al patriarcado, al capitalismo, somos mucho más que feministas. (Cumes, 2021)

Desde la perspectiva Kumiay del cuerpo-territorio, el conocimiento no es exclusivo ni se limita al ejercicio de la racionalidad instrumental, sino que al igual que la gran mayoría de las *cosmopercepciones* originarias, plantea al cuerpo dotado de múltiples facetas de interacción y percepción del entorno, dando un papel de agenciamiento a lo sagrado y las emociones como capaces de generar y adquirir conocimiento cuyos efectos están incorporados en el *maat-ser* [cuerpo]; éste último como depositario y principio de todas las facetas de percepción, experimentación, interpretación y acción sobre el mundo.

A través de la etnografía se pudieron observar relaciones intersubjetivas, puesto que la autopercepción no está disociada de la percepción colectiva sino que representan una misma, por lo que el sentipensar la Otredad estará mediado por dicha idea, generando así relaciones de igualdad, tanto en los semejantes y el territorio como en el cuerpo. Lo cual, al mismo tiempo, habla del cultivo de una emocionalidad encarnada, territorializada y asentada en el principio de igualdad, generando así procesos psicológicos estables a través de la práctica de acciones y relaciones colectivas.

En muchas luchas territoriales latinoamericanas surgen también las problemáticas en torno al acceso al agua, al punto se transformarse en una misma lucha: defender el territorio es defender el agua, y defender el agua es defender la vida y la Tierra. En Nejí, la realidad no es distinta, pues también se encuentran luchando por mantener su acceso ancestral al agua, al punto de llegar a perder la vida.

La contienda Kumiay por el territorio y sus recursos ya han costado la vida de integrantes como Aurora Meza, quien fue acusada y encarcelada de abigeato con pruebas falsas inducidas por un político del Partido Revolucionario Institucional que tiene un rancho invasor del territorio Kumiay; y Oscar Eyraud, quien fue asesinado por sicarios enviados por la cervecería Heineken debido a su lucha por el agua en Nejí en contra de CONAGUA (Oropeza, 2020; Redacción/Animal Político, 2020; Investigaciones Zeta, 2020; Martínez, 2015; Redacción/Lindero Norte, 2014; Lizárraga, 2015) lo cual no sólo sucede en territorio Kumiay, sino en la mayoría de territorios originarios de México, donde desaparecen, asesinan y persiguen a activistas indígenas (Gallegos Martínez, Carpio-Domínguez y Castro Salazar, 2023), lo que Ulloa (2016) llamaría *Escenarios ambientales de la apropiación*, es decir, contextos donde la lucha es por la vida misma.

No sólo se trata de despojo en términos políticos o económicos, sino también cosmogónicos y de salud, pues los procesos de extracción afectan en tanto usufructo de recursos, y en muchas ocasiones aplican procedimientos nocivos, tóxicos y contaminantes que destruyen los ecosistemas y la salud de quienes viven dichos territorios.

Inclúyase también el saqueo o bloqueo del acceso al agua y su impacto en la salud del cuerpo como la salud del territorio, expresada en sequías y desabasto; lo cual se logra solo a través de colonialidad.

A pesar de que en la inclusión de los pueblos indígenas en la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos a partir del 2001 se les otorgó *acceso preferente* a sus recursos naturales; se *ratificó* y *legitimó* la elección de representantes ante los ayuntamientos y acceso pleno a la jurisdicción del Estado, esto no ha mitigado de forma alguna el impacto del despojo y el saqueo colonial.

Los pueblos y las comunidades indígenas fueron considerados ostentadores de derechos como la libre determinación y autonomía que garantizaría el respeto y mantenimiento de formas internas de organización y convivencia, aplicación de sus propios sistemas normativos, elección de sus autoridades o representantes, medios para preservar y enriquecer sus lenguas y culturas, medios para conservar y mejorar su hábitat. Incluso se *garantizó* acceso efectivo a todos los servicios de salud con aprovechamiento de la medicina tradicional y la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo.

Sin embargo, los alcances de esta legitimación constitucional de los pueblos originarios por parte del Estado son cuestionables dada la información empírica otorgada por Kumiay contemporáneos. De igual manera, el apoyo, protección y respeto que solicitan a las autoridades como respuesta a las invasiones, saqueos, contaminaciones, amedrentamientos y amenazas, son igualmente ignorados, incluso facilitan y participan activamente en este tipo de procesos en su contra.

En resumen, el otorgamiento o reconocimiento legal de una soberanía territorial y autonomía cultural no es sinónimo de una relación intercultural equilibrada, pues la prevalencia Kumiay no se debe al reconocimiento de un Estado-nación, sino a los esfuerzos de reexistir propios de toda una comunidad que se niega a desaparecer por la colonialidad del poder.

Los procesos de desterritorialización tienen implicaciones en todo el mundo de vida Kumiay y sobre todo en sus cuerpos, pues al estar enfermo el territorio, está enferma la población. Todo proceso de explotación genera un impacto en el ecosistema debido a que generalmente se busca el mayor aprovechamiento de los recursos para generar más ganancias, lo que se traduce en explotación y sobreexplotación del ambiente; causando contaminación de agua, aire y suelo, así como afectaciones a la salud de las personas, las plantas y los animales.

En el caso Kumiay la explotación de flora nativa debido a sus propiedades ya sea ritual, alimenticia y/o médica muestra tanto saqueo como apropiación cultural; como el caso de la salvia, cuyos ejemplares son los más afectados puesto que no sólo es el despojo, sino el desconocimiento crónico de las formas de procesar las plantas que han creado los Kumiay. Por ejemplo, la salvia se ve amenazada puesto que la forma de pizarla que tienen los *jikus*, provoca muchas veces que la planta muera y afecta sus propiedades pues los Kumiays saben en qué periodo anual específico, así como el tiempo lunar propicio para pizarla.

Asimismo, a través de la observación participante se pudo vislumbrar la existencia de zonas consideradas no aptas para la pizca de plantas por ser lugares *shpuy*, cuyo significado y ubicación es desconocida por los pizcadores, invadiendo otro aspecto más de la cultura Kumiay. Justo aquí es donde entra en juego la salud del cuerpo-Tierra-territorio, pues estos procesos no contemplan la idea de una tierra viva, ni el ecocidio, sino del usufructo de lo que despojan.

En el caso Kumiay existen diferentes tipos de pizca de salvia y otras plantas medicinales, en el que participan tanto hombres como mujeres, y cuyos efectos se plantean como economía local, aprovechamiento tradicional y venta. Las formas de relacionarse con las plantas y generar ingresos a partir de su venta no están separadas de los procedimientos tradicionales y artesanales con que se manufacturan las especies. A través de observación etnográfica pudimos observar que el impacto ecológico del uso tradicional es prácticamente nulo, puesto que no se contempla como un recurso inagotable, sino como uno vivo que requiere de una colaboración mutua entre los pizcadores y las plantas, para que las formas de procesarlo no resulten nocivas o invasivas.

Por ejemplo, en los recorridos territoriales para la recolección de plantas con Yolanda Meskwish (c. p., 2021) menciona cómo su madre Benita Meskuish (quien fue la última *Kusiyay*³ de Nejí), sólo las recolectaba en la fase lunar específica, y las cortaba de formas particulares para no lastimarlas y así fueran benéficas para la salud.

Este tipo de prácticas principalmente son sostenidas y llevadas a cabo por mujeres nativas. Es por eso que no se puede ignorar la perspectiva de género en las territorialidades tanto hegemónicas como contra-hegemónicas, puesto que son ellas quienes llevan a cabo la mayoría de movimientos de resistencia desde la perspectiva que incluye al cuerpo como territorio y que retoma dicha acepción desde la *cosmopercepción* Kumiay. La desterritorialización tiene rostro patriarcal, colonial y capitalista; mientras que las luchas y defensas del territorio tienen rostro feminista, decolonial, anticapitalista y sobre todo de reexistencia.

En la reexistencia no pueden separarse todas las facetas de la territorialidad y la colonialidad del poder sin que las respuestas contrahegemónicas apunten no sólo a la resistencia a los embates de la Modernidad, sino a una propuesta propia de reexistir que no sólo sea un retorno al pasado, sino que incluya las propuestas actuales de existir que ha generado y creado la cultura Kumiay desde y para sí, tanto en el presente como en el futuro.

Una de las formas de reexistencia que más se pudieron observar etnográficamente es el acercamiento a conocimientos y epistemologías tradicionales sobre el cultivo y mantenimiento del cuerpo, como la rememoración, revitalización y resignificación de las medicinas tradicionales, que llevan a cabo las mujeres indígenas. En este caso, la medicina tradicional es parte fundamental del desarrollo cultural de todas las sociedades, pues cada acervo de conocimientos es propio, único, encarnado y territorializado.

Imagen 3. Señalética de delimitación territorial. Nejí, Baja California



Fotografía: María Luisa Chávez Vega.

³ Palabra Kumiay para designar a los y las médicas tradicionales.

3. Reflexiones finales

En términos generales, la cultura Kumiyay propone el reconocimiento de una soberanía y autonomía de su mundo de vida en todo aspecto, desde el territorio, el cuerpo, la memoria y la reexistencia. Esto implica que seguirán construyendo un proyecto civilizatorio propio, en el que no tengan que estar en constante enfrentamiento y permanente resistencia a los procesos de hegemonía cultural, sino que se cultiven relaciones interétnicas, interraciales e interculturales diferentes. Lo que se espera es existir de forma plena, con acceso a derechos humanos, pero sobre todo, respeto a sus formas propias de organizarse, habitar, vivir y ser. La reexistencia consiste en la reconfiguración de la cultura Kumiyay para su mantenimiento y permanencia desde y para sí.

Cada acto realizado por los Kumiyay, tanto en cuestiones políticas, sociales, festivas, etcétera, son acompañados y permeados por los aspectos sagrados y cosmogónicos que en última instancia proponen una reexistencia. Por ejemplo, la quema de salvia que se lleva a cabo como ceremonia de purificación en cada evento, encuentro y reunión celebrados por los Kumiyay —ya sea de ocio, ritual, político— contiene una significación vigente y resignificación constante.

Uno de los aspectos más importantes a relucir desde la observación etnográfica es que la reexistencia deviene en sanación del cuerpo y del territorio al practicar de forma cotidiana las acciones emprendidas y aprendidas por los ancestros expresadas en los mitos y realizadas de manera ritual por los Kusiay como forma de resistencia Kumiyay. Esto en sí mismo, es un cuestionamiento directo a los procesos de hegemonía cultural y colonialidad del poder, pues la existencia y resistencia de la cultura Kumiyay en un contexto de etnocidio y epistemicidio sólo puede interpretarse bajo los criterios de la reexistencia que culminen con la erradicación de la colonialidad y la transformación de las relaciones interculturales, interraciales e interétnicas.

La territorialidad, la memoria, el cuerpo y la *cosmopercepción*, se entraman, condensan y culminan en una propuesta de reexistencia, puesto que no sólo incluye la resistencia activa como el enfrentamiento directo ya sea política o bélicamente por el poder, ni tampoco se limita a la pasiva donde las formas son menos coercitivas y más silenciosas, como la ausencia de contacto, el alejamiento cultural, etcétera, sino que apela por una transformación de la realidad no sólo social, sino también cosmogónica en la que la soberanía, la autonomía y la autodeterminación sean direccionadas, elegidas y aplicadas por los pueblos mismos.

La des-reterritorialización es un proceso dialéctico que culmina inherentemente en la multiterritorialidad, sin que esto interfiera en si se trata de relaciones de poder desiguales, hegemonía u ocupación milenaria, la cuestión es que todas esas formas muchas veces convergen en un mismo espacio, trayendo consigo la noción de multiterritorialidad. La reterritorialización implica una recuperación, resistencia y revitalización contra los grupos hegemónicos sobre el territorio, es decir, la defensa tanto de la soberanía, como de la ocupación ancestral y sobre todo de proponer una ‘reexistencia’, pues no sólo se retoman aspectos del pasado, sino que se hacen proyecciones a futuro sobre y desde la *cosmopercepción* originaria.

Reterritorializar implica una relación cosmogónica con el espacio, una perspectiva relacional del mismo y sobre todo una *cosmopercepción* intersubjetiva que promueva tanto la inclusión del pasado a manera de memoria, como nuevas propuestas que surjan desde los pueblos mismos sobre su territorio y su territorialidad. La cuestión es que la reterritorialización no es el hecho de otorgar un espacio específico a las comunidades

indígenas y grupos subalternizados, sino saber que cosmogónicamente existen espacios que han sido territorializados ancestralmente y que la sola delimitación política no implica necesariamente una reterritorialización.

La defensa Kumiay del territorio, al igual que la mayoría de luchas territoriales indígenas no contempla a la tierra de forma racional instrumental, sino ontológica, pues es una entidad viva con una sacralidad inmanente, así como el territorio, se tratan de seres vivos y sagrados, por lo que su protección, resguardo y defensa es una cuestión que trasciende el valor de uso y valor de cambio que se impone con la Modernidad y colonialidad del poder.

La lucha Kumiay en última instancia no es sólo por su territorio, sino por la vida del planeta Cuerpo-Tierra mismo, partiendo de su cosmo percepción intersubjetiva y reconociendo la interdependencia entre el territorio, las culturas, los animales, las plantas y la Tierra misma. No sólo afectan las configuraciones de la colonialidad global, sino el impacto indirecto de la devastación global por el cambio climático, que se traduce en sequías, olas de calor, erosión, contaminación del aire, contaminación del agua y del suelo así como extinción de especies de flora y fauna.

Referencias

- Ayala, J. L. (2011). *Diccionario de la cosmo percepción andina: religiosidad, jaqisofía y el universo andino*. Lima: Grupo Editorial Arteidea.
- Carrico, R. (2008). *Strangers in a Stolen Land. Indians of San Diego County from Prehistory to the New Deal*. San Diego: Sunbelt Publications.
- Cruz-Hernández, D. T. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, 35-41.
- Cruz-Hernández, D. T. (2020). Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión. En D. T. Cruz-Hernández y M. Bayón Jiménez (coords.). *Cuerpos territorios y feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 45-62). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Cumes, A. (2021). La dualidad complementaria y el Popol Vuh. En Yásnaya Gil: Patriarcado, capitalismo y despojo. Entrevista. *Nueva Época*, 18-25.
- De Zan, J. (2008). Memoria e Identidad. *Tópicos, Revista de Filosofía de Santa fe*, 41-67. Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/topicos/n16/n16a03.pdf>
- Galaz, J. (2022). Territorio en llamas. *Disecciones, Pie de Página*. Recuperado de <https://piedepagina.mx/territorio-en-llamas/>
- Gallegos-Martínez, G., Carpio-Domínguez, J. L. y Castro-Salazar, J. I. (2023). Environmental Exploitation and Violence Against Indigenous People in Mexico. En D. R. Goyes (ed.). *Green Crime in the Global South. Essays on Southern Green Criminology* (pp. 91-120). Switzerland: Palgrave Macmillan Cham. Recuperado de DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-031-27754-2>
- Garduño, E. (2017). Territorios Yumanos: ocupación, significación y despojo. *La Jornada del Campo*, núm. 120. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2017/09/17/cam-territorios.html>
- Haesbaert, R. (2011). Desterritorialización como mito. En R. Haesbaert, *El mito de la desterritorialización: del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad* (pp. 301-308). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Haesbaert, R. (2016). De la multiterritorialidad a los nuevos muros: paradojas contemporáneas de la desterritorialización. *Revista Locale*, 119-134.

- Investigaciones Zeta (5 de octubre de 2020). A Óscar Eyraud lo acribillaron por la espalda 12 sicarios. *Semanario ZETA*. Recuperado de <https://zetatijuana.com/2020/10/a-oscar-eyraud-lo-acribillaron-por-la-espalda-12-sicarios/>
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitan Swing.
- Lenkersdorf, K. (2004). *Cosmovisiones*. Ciudad de México: UNAM.
- Lizárraga, G. (25 de febrero de 2015). Líder indígena Kumiai, presa en Tijuana por influencias de empresario. *Los Angeles Press*. Recuperado de <https://losangelespress.org/mexico-violento/lider-indigena-kumiai-presa-en-tijuana-por-influencias-de-empresario-20150225-1983.html>
- Martínez, G. (2015). Detienen a los hijos de la indígena kumiai Aurora Meza. *Cuatro Vientos*. Recuperado de <https://www.4vientos.net/detienen-a-los-hijos-de-la-indigena-kumiai-aurora-meza/>
- Nora, P. (2001). *Les lieux de mémoire*. Ciudad de México: Trilce.
- Oropeza, D. (26 de septiembre de 2020). Óscar Eyraud Adams: guerrero que defendió el agua del pueblo Kumiai. *Pié de Página*. Recuperado de <https://piedepagina.mx/oscar-eyraud-adams-guerrero-que-defendio-el-agua-del-pueblo-kumiai/>
- Redacción/Animal Político (25 de septiembre de 2020). Asesinan al defensor del agua Óscar Eyraud en Tecate, Baja California. *Animal Político*. Recuperado de <https://www.animalpolitico.com/sociedad/asesinan-defensor-agua-oscar-eyraud-baja-california>
- Redacción/Lindero Norte (29 de diciembre de 2014). Encarcelan a mujer kumiai por supuesto abigeato en Tecate. *Lindero Norte*. Recuperado de <https://linderonorte.com/2014/12/29/encarcelan-a-mujer-kumiai-por-supuesto-abigeato-en-tecate/>
- Rivera, M. (2019). *Psicología de la re-existencia. Violencias, resistencias y nuevas formas de existir de las comunidades étnicas en Cali - Colombia*. Cali: Universidad Libre.
- Ulloa, A. (2010). Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas de Colombia. *Tabula Rasa*, 73-92.
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 123-139. Recuperado de DOI:10.30578/nomadas.n45a8
- Ulloa, A. (2021). Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología Política*, 38-48. Recuperado de DOI:10.53368/EP61FCep03
- Ulloa, A. (2023). Cuerpos-Territorios en movimiento: mujeres indígenas y espacialidades relacionales. En J. M. Silva, M. J. Ornat y A. B. Chimin Junior, *Corpos & Geografia. Expressoes de espacios encarnados* (pp. 327-344). Paraná: Todalapalavra Editora.

<https://doi.org/10.55466/3.V4.ENP>

Original recibido: 28/09/2023

Aceptado: 24/01/2024

revistaincidencias.com

revistaincidencias@iberopuebla.mx

pp. 55~73

ESPACIO, NATURALEZA Y PROCESOS DE ASIGNACIÓN DE VALOR FRENTE AL MODELO EXTRACTIVO

Claudia Bucio Feregrino¹

Resumen: Este artículo explora las nociones antagónicas y coexistentes de la naturaleza y del espacio que son producidas, en diferentes escalas, en el marco de la conflictividad socioambiental. Con este propósito se recuperan las nociones de *producción del espacio y la naturaleza* planteadas por Henri Lefebvre y Neil Smith, para contribuir con el análisis crítico de la conflictividad, entendida como un fenómeno en el que, además del objeto de disputa, emergen procesos de *asignación de valor* que operan y explican la producción y (re)configuración de concepciones de espacio y naturaleza en una espacio-temporalidad específica.

Desde esta perspectiva analítica, son presentados los eventos y actores clave del conflicto socioambiental desencadenado por la oposición al proyecto *Esperanza Gold* que surgió en 2012. Este es un proyecto minero que supone la destrucción de dos cerros: Jumil y Colotepec, ubicados en Temixco, Morelos, México; proyecto que también impacta a la zona de monumentos arqueológicos de Xochicalco, catalogada como Patrimonio mundial por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en 1999. El conflicto y los impactos socioambientales, reales o potenciales, no se circunscriben a los cerros ni a la zona arqueológica, por lo que fueron consideradas todas las comunidades y los distintos actores que, de uno u otro modo, confluyeron en el periodo del conflicto analizado.

Palabras clave: conflictividad socioambiental, asignación de valor, producción del espacio, naturaleza, minería.

¹ Socióloga por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y maestra en Estudios Regionales por el Instituto de Investigaciones José María Luis Mora. Doctora en Geografía por el Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental (CIGA) de la UNAM. Actualmente es académica del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) - Universidad Jesuita de Guadalajara. Contacto: claudia.bucio@iteso.mx ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8849-1219>



Espacio, naturaleza y procesos de asignación de valor frente al modelo extractivo

En respuesta a la proliferación de conflictos socioambientales relacionados con la implementación de proyectos y actividades extractivas, diversos estudios e investigaciones han explorado nuevos enfoques y recuperado propuestas conceptuales con el propósito de discernir lo nuevo y lo viejo del extractivismo (Machado, 2019; Mezzadra y Neilson, 2017; Arsel et al., 2016; Merino, 2014). Algunos otros, han revisado los cambios jurídico-legales que, en México, sirvieron para facilitar el modelo extractivo (Carrillo, 2020).

Los conflictos que emergen ante este modelo constituyen un tipo específico de conflictividad social en el que convergen y divergen actores sociales con prácticas y discursos potencialmente antagónicos. Estas prácticas y los discursos que las sustentan se tejen y tienen un arraigo más profundo que el delimitado, analíticamente, por el objeto de disputa. Un conflicto socioambiental no se agota en la defensa y visibilización de los múltiples impactos socioambientales, en la medida en que este tipo de conflictos implican tensiones y disputas por formas de vida sustentadas en valoraciones contrapuestas a las hegemónicas.

En este artículo, me centro en el estudio sobre la producción de espacio y de la naturaleza para entender los conflictos socioambientales, con base en el trabajo de Neil Smith y Henri Lefebvre sobre la producción de la naturaleza y del espacio; y utilizo la perspectiva de Elizabeth Emma Ferry, quien analiza y desarrolla los procesos mediante los cuales las comunidades asignan valor (más que en los valores *per se*), con el propósito de caracterizar lo que se ha disputado en y por el conflicto. Con base en lo anterior, busco contribuir al análisis crítico de la conflictividad socioambiental relacionada con proyectos extractivos, como la minería de gran escala.

En un primer nivel, los conflictos socioambientales constituyen una reunificación (en sentido simmeliano) de diferentes actores sociales con intereses potencialmente opuestos, incluidas las redes sociales y políticas que conforman (Simmel, 2013). Para George Simmel, el conflicto es una forma de socialización. Sin la oposición, única relación posible entre contrarios, la vida colectiva se reduciría a una simple reunión. Esta función tiene un límite, cuando se “busca la muerte del otro, el elemento creador de unidad queda completamente destruido, pero basta una limitación de la violencia, una mínima consideración del otro, para que se dé un momento de socialización, aunque solo sea por contención” (Simmel, 2013, pp. 21-26).²

En un segundo nivel, los conflictos son producidos por la “reorganización continua de la escala espacial [como] parte integral de las estrategias sociales para combatir y defender el control sobre recursos limitados y/o luchar por el empoderamiento” (Swyngedouw, 2004, p. 133). Esto implica reconocer a los actores sociales, particularmente empresas y gobiernos, así como las configuraciones escalares. La noción propuesta por el mismo autor es útil para reconocer que, “como construcción geográfica, las escalas se convierten en espacios alrededor de los cuales se realizan y ejecutan coreografías del poder social” (Swyngedouw, 2004, p. 131); de ahí que la multiescalaridad del conflicto sea más que una mera ubicación, en más de una escala geográfica (o niveles de actuación), sino un elemento constitutivo de las distintas estrategias sociales de ejercicio del poder.

En un tercer nivel, como han propuesto Facundo Martín y otros estudiosos, es necesario reflexionar críticamente sobre la compleja espacialidad del extractivismo (Martín, 2017), y de los conflictos detonados por este modelo, que incluya el estudio de la dimensión espacial, sus prácticas y la configuración escalar mediante las cuales este modelo opera y se constituye en hegemónico.

² Gabriela Merlinsky (2013) y Fernanda Paz (2014) también parten de la perspectiva que destaca al conflicto como un elemento constitutivo e ineludible de las relaciones sociales.

Para avanzar en los dos últimos niveles analíticos, propongo utilizar el proceso de asignación de valor como una perspectiva útil para identificar cómo, en algunas situaciones, las valoraciones correctas e incorrectas compiten y coexisten. Debido a la naturaleza contingente y compleja de lo que está en disputa, esta perspectiva abona al análisis de los conflictos socioambientales enfatizando las dinámicas que operan y configuran las valoraciones, y el carácter inalienable, otorgados a ciertos bienes naturales. Ambos aspectos serán explorados a partir del conflicto que surgió frente al proyecto *Esperanza Gold* ubicado al centro-occidente de Morelos.

1. Producción de la naturaleza y del espacio: claves conceptuales para entender la conflictividad socioambiental

Neil Smith (2006) reconstruye la noción de *naturaleza* que, aun de manera fragmentada, está presente en la obra de Karl Marx y explica la especificidad que esta noción tiene bajo el sistema capitalista a partir de tres ideas centrales. Primero, la producción constituye la relación material fundamental entre los seres humanos y la naturaleza, que es posible, inicialmente, mediante el trabajo, actividad humana que produce valores de uso cuyo sentido es la satisfacción de necesidades. Sin embargo, a partir del desfase entre producción y consumo, en el que no se produce para consumir sino para obtener un excedente, es necesario un mayor control social sobre la naturaleza, es decir, sobre lo que se produce.

Segundo, con la producción para el intercambio (posible por el excedente de valores de uso) la relación entre los seres humanos y la naturaleza se transforma y deja de ser, únicamente, una relación de valor de uso. Para Smith, el desarrollo de instituciones y formas sociales que facilitan y regulan la producción para el intercambio es lo que hace posible que la sociedad sea distinguible de la naturaleza. La separación entre naturaleza y sociedad es posible mediante la agencia humana (Smith, 2006, pp. 24-30).

Si bien bajo el capitalismo (como en todo modo de producción anterior a éste), la relación con la naturaleza es mediada socialmente, se diferencia de los otros modos en tanto que la lógica de esa mediación no deriva de la necesidad de producir para consumir valores de uso, “ni aun de la lógica para el intercambio [...] Es, mejor dicho, la lógica abstracta unida a la creación y la acumulación de valor social lo que determina la relación con la naturaleza en el capitalismo” (Smith, 2006, pp. 33-42).

Por ello, lo que resulta único en el capitalismo es que, por primera vez, los seres humanos producen naturaleza a escala mundial.

Tercero, si bien la distinción entre una primera y una segunda naturaleza permite diferenciar entre materialidad (valores de uso) y abstracción (valores de cambio), deja de ser necesaria debido a “la capacidad del capital de producir el mundo material ‘a su propia imagen’ [lo que] convirtió esa distinción en víctima de sí misma” (Smith, 2006, p. 48). Esta explicación histórica parte del postulado (previamente planteado por Marx) en torno a la unidad, y no la separación, entre sociedad y naturaleza. Separación que ha sido considerada como una “falsa abstracción” puesto que, posicionar a la naturaleza como algo externo a la sociedad implica caer en un absurdo; el cual, ha tenido una función social importante. Esto es, la separación y la relación de externalidad entre sociedad y naturaleza es el fundamento teórico que subyace en la relación, práctica e ideológica, de dominación de la primera sobre la segunda (Smith y O’Keefe, 1980, p. 32).

Neil Smith plantea que la producción de la naturaleza a escala global es el objetivo del capital y no, simplemente, un mayor dominio sobre ella. Esta conclusión (lógica, no explícita) que resulta de la concepción de naturaleza en la obra de Marx tiene una implicación fundamental: no es el control de la naturaleza lo que interesa sino “cómo producimos naturaleza y quién controla esta producción de la naturaleza”. Incluso, lo que está en juego es “el control social para determinar qué es y qué no es socialmente necesario [...] es una batalla por controlar lo que es valor y lo que no lo es. En el capitalismo, éste es un juicio resuelto en el mercado, un juicio que se presenta a sí mismo como un resultado natural”. Frente a la idea del control de la naturaleza entendida como “el sueño soñado cada noche por el capital y su clase, en la víspera del día siguiente de trabajo”, Smith apela a un control “verdaderamente humano sobre la producción de la naturaleza” (Smith, 2006, pp. 52-57).

Además de recuperar el concepto de naturaleza en la obra de Marx, Smith plantea que el espacio también es producido. El autor reconoce que, antes que él, Henri Lefebvre desarrolló la noción de producción del espacio, pero (de acuerdo con el propio Smith), Lefebvre se sitúa en la reproducción de las relaciones sociales de producción, mientras que él busca entender el espacio desde el proceso de producción.

De acuerdo con Smith, la referencia explícita al espacio en la obra de Marx está en el valor de uso, como atributo de éste. La localización de un valor de uso (contenido en el trabajo o en una mercancía) cambia, por ejemplo, con el intercambio; este cambio espacial provoca que el valor de uso también cambie y, en consecuencia, se incremente el valor de cambio. De hecho, la circulación física de los objetos materiales es una condición para la del capital; por lo que el capitalismo se empeña en romper cualquier barrera espacial (Smith, 2006, p. 95).

Smith plantea que la unidad, lógica e histórica, entre la práctica humana y el espacio geográfico constituye la premisa fundamental de la concepción moderna del espacio. Unidad que encierra una contradicción fundamental:

Mientras el desarrollo social conduce, por un lado, hacia la progresiva emancipación del espacio, al mismo tiempo la fijación espacial se convierte en un cimiento indispensable para el desarrollo social. La universalización del trabajo asalariado y con ella la del valor, una tendencia inherente al capital; conducen inexorablemente a la emancipación de las instituciones y de las relaciones sociales de cualquier espacio absoluto heredado [...] Sin embargo, la emancipación del espacio natural sólo alimenta la necesidad de producir espacio relativo. (Smith, 2006, pp. 83-84)

La emancipación del espacio se da en el nivel de las relaciones de producción, es decir, en las que los hombres mantienen con la naturaleza y entre los hombres para producir otras necesarias e independientes de su voluntad como afirmó Karl Marx. A su vez, el espacio constituye un medio de producción que se consume durante el proceso de producción, y son las particularidades del espacio (la fijación es una de ellas) lo que determina el desarrollo de las fuerzas productivas. Aun cuando a escala global el espacio es sometido al capital, esto no significa que se reduzca únicamente a ello (Smith, 2006, p. 86). Además, el autor advierte que, junto a la fijación social y de la emancipación, hay una tendencia hacia la diferenciación y la universalización, o al igualamiento que resulta del modo de producción capitalista del espacio que: “no es un plano llano de existencia, ni tampoco está infinitamente diferenciado. Mas bien, el modelo resultante es un desarrollo desigual, no en un sentido general, sino como el producto específico de una dinámica contradictoria” (Smith, 2006, p. 91).

Por su parte, Henri Lefebvre argumenta que la producción de mercancías no sólo debe observarse en el espacio, sino lo que resulta de eso, una producción del mismo; esto supone un ejercicio de inversión, no de sustitución, que exige “pasar de los productos [...] a la producción” (Lefebvre, 2013, p. 86). En esa dirección, el autor propuso un acercamiento dialéctico para entender la dimensión espacial de la realidad social. El espacio social, compuesto por los espacios de representación, las representaciones del espacio y por la práctica espacial, es una noción fundamental en el análisis crítico de Lefebvre sobre el sistema capitalista.

Los espacios de representación refieren al espacio vivido, el de los habitantes y usuarios; experimentado pasivamente, dominado, donde se conforman, en mayor o menor medida, sistemas de símbolos y signos no verbales, imágenes. En los espacios de representación se utilizan simbólicamente los objetos del mundo físico. Las representaciones del espacio son el espacio concebido, es decir, las concepciones que los científicos, planificadores y tecnócratas hacen sobre él. Aquí, las concepciones del espacio constituyen sistemas de signos verbales que resultan de elaboraciones intelectuales. Este es el espacio de la dominación.

Las prácticas espaciales son los conjuntos espaciales de una formación social, los lugares de la producción y reproducción material. Es el espacio percibido. La práctica espacial “consiste en una proyección ‘sobre el terreno’ de todos los aspectos, elementos y momentos de la práctica social, separándolos y sin abandonar durante un solo instante el control global: es decir, realizando la sujeción del conjunto de la sociedad a la ‘práctica política’, al poder del Estado” (Lefebvre, 2013, p. 69).

El espacio social puede definirse, entonces, como una abstracción concreta, es decir, una que deviene real, concreta y verdadera en y por la práctica social. Cuando se le concibe aisladamente, el espacio deviene en una abstracción sin relación con las condiciones y prácticas concretas que lo producen.

Además, Lefebvre plantea una diferenciación entre apropiación y dominación. Ambas nociones están implicadas en la producción del espacio, pero su distinción es útil para destacar el carácter de los espacios producidos. Si bien toda dominación supone apropiación, no toda apropiación es o tiene como fin último la dominación, imponiéndose una sobre la otra. Cuando la relación de dominación prevalece, el espacio que así resulta es el de la imposición. En cambio, el espacio de la apropiación refiere a una actividad de carácter apropiativo, en donde un grupo social hace suyo un “espacio natural modificado” con el objeto de servir y satisfacer sus necesidades. Además, la apropiación es distinta de la propiedad y de la posesión; éstas constituyen una desviación, una posibilidad o condición (Lefebvre, 2013, p. 213).

El espacio dominado y el apropiado, dice Lefebvre, “pueden ir juntos. En realidad deberían combinarse, pero la historia (la de la acumulación) es la historia de su separación y de su contradicción”. La oposición entre ellos es conflictiva y “se desarrolla hasta la victoria abrumadora de uno de los términos en lucha: la victoria de la dominación, que termina subyugando a la apropiación. Pero no lo suficiente como para que ésta desaparezca” (Lefebvre, 2013, p. 214).

En suma, un análisis de la dimensión espacial de la conflictividad socioambiental asociada con la expansión y profundización de extractivismo implica poner de relieve las diversas y múltiples formas en que los actores sociales viven, representan y perciben el espacio, las cuales se tejen y ponen en tensión el carácter absoluto, relativo y relacional del espacio producido. No se trata de definirlo, ni a las prácticas espaciales que existen *a priori*, sino aquellas que resultan y se producen en y por el conflicto socioambiental.

Las prácticas espaciales de dominación, apropiación y control impuestas por la producción capitalista del espacio; así como las que, frente a éstas, se despliegan y desafían esa producción del espacio, enmarcan la conflictividad socioambiental. Las prácticas espaciales que emergen o se consolidan con el conflicto configuran espacios de representación y representaciones del espacio, e instituyen determinadas formas de producción de la naturaleza. Al definir la conflictividad socioambiental como tensiones y disputas que se gestan en torno a los bienes comunes naturales, lo que se pone en juego es el control del proceso de producción de la naturaleza. No se trata de una “primera naturaleza” exterior, sino de una concreta e históricamente producida: valores de uso que, bajo el sistema capitalista, constituyen una “segunda naturaleza” abstracta (valor de cambio).

La producción capitalista de la naturaleza tiene, como un elemento clave, la negación del valor de la naturaleza. Es decir, la producción de valor en el sistema capitalista, sustentado en la explotación de la fuerza de trabajo (entendida como condición necesaria para la producción material y fuente de toda riqueza), niega a la naturaleza o la trata como si fuera cualquier otra mercancía: “el *valor* del trigo como ocurre con

toda mercancía bajo el capitalismo, procedía del trabajo [...] La naturaleza, que contribuía a la producción de valores de uso, era tan fuente de la riqueza como el trabajo, aun cuando su contribución a la riqueza fuese omitida por el sistema” (K. Marx, citado en Foster, 2005, pp. 257-258).

2. Procesos de asignación de valor: valoraciones correctas e incorrectas

Elizabeth Emma Ferry (2011) plantea que una colectividad asigna valor a determinados bienes y, en esa medida, establece derechos y obligaciones que la organizan e identifican (pp. 173-181). En este proceso, el carácter alienable y el inalienable son dos cualidades que coexisten y entran en pugna, fijándose distinciones entre valoraciones “correctas y no correctas”, según lo defina el grupo social (Ferry, 2011, p. 36).

Elizabeth Ferry subraya la tensión entre el carácter inalienable de los objetos y la colectividad. Tensión que surge con el intercambio. Sobre esto, Ferry recupera de Annette Weiner la categoría de *posesiones inalienables* para referirse a “aquellos objetos que, aunque sean intercambiados, tienden a ser devueltos para mantener al colectivo”, y al hacerlo, reafirman su cualidad inalienable (Ferry, 2011, pp. 250-251). Por tanto, un objeto es inalienable debido a su “identidad exclusiva y acumulativa con una serie particular de propietarios a través del tiempo” (Weiner 1992, citado en Ferry, 2002, p. 335).

En el caso de la extracción de plata por la cooperativa guanajuatense Santa Fe, estudiado por Ferry, la tensión entre inalienabilidad y mercantilización se resuelve con el lenguaje patrimonial, que permite a los actores locales valorar y significar la plata como una posesión inalienable que, aunque intercambiada en el mercado, vuelve al lugar bajo otras formas: “la plata que se extrae retorna para alimentar a los hijos de la cooperativa y construir casas” (Ferry, 2011, p. 252).

A la luz de la dialéctica que Marx planteó sobre la mercancía y las formas de valor que allí se producen, Ferry enfatiza que, si bien el valor de uso es un aspecto de todas (o casi todas) las mercancías, sólo ciertos tipos de objetos, en ciertos contextos, se describen como inalienables. De hecho, “los productos básicos pueden tratarse de diferentes maneras según la situación, pero también pueden intercambiarse dentro de los sistemas de mercado y mantener simultáneamente una conexión con formas de valor inconmensurables e inalienables. De hecho, estas formas alternativas de valor *se producen dentro de un sistema de intercambio de productos básicos y dependen de él*”; lo que no entraña una división entre mercantilización y no comercialización; por el contrario, se refieren a “las formas en que los agentes locales manipulan las nociones de valor en competencia dentro de un sistema de intercambio de productos básicos” (Ferry, 2002, p. 351; énfasis del autor).

Al asignar colectivamente un valor, los actores caracterizan y clasifican los objetos mediante múltiples y diversos modos. Esta asignación es discursiva, esto es, las personas emplean ciertos lenguajes, que tienen un acceso diferencial y cuyo uso depende (en términos de Harvey) del marco espaciotemporal. En este aspecto, Harvey es incisivo:

El discurso sobre la cosa, o más en general, los discursos evaluativos son fundamentales para las prácticas espacio-temporales de valoración tanto de la cosa como de la persona. Sin el acto de nombrar, la memoria, los discursos, todo el proceso de constitución de un mundo mediado de relaciones espacio-temporales se desplomaría [...] La circulación de la información y la construcción de discursos sobre las cosas (aunque esos discursos no sean más que “el lenguaje del dinero”, como lo llamaba Marx) entonces y ahí, como aquí y ahora, se convierten en una faceta decisiva

no sólo de la construcción de las relaciones espacio-tiempo, sino también de la constitución del valor, al margen de su fetichización, tanto de la gente como de las cosas. (Harvey, 2018, p. 287)

El proceso de valoración no equivale a encerrar los objetos en valoraciones fijas previamente constituidas, manifiesta las disputas sobre las maneras en que los bienes son valorados: “el poder social del valor proviene de su naturaleza no establecida” (Ferry, 2011, p. 42).³ Los actos de asignación de valor se superponen o contraponen en la medida en que son modificados o renovados por las relaciones de poder (Ferry, 2011, p. 43). Esto es, las asimetrías de poder, al establecer relaciones dominación y resistencia entre los actores sociales, sus intereses y demandas, dejan ver la convergencia y divergencia de las valoraciones disputadas en los procesos de asignación de valor.

Ciertos bienes son valorados en función de la idea de patrimonio, que no sólo refiere a un bien, material o no, que puede ser intercambiado en el mercado, sino a uno idealmente no alienable y sujeto a límites para el intercambio, aun si su valor puede determinarse de algún modo. El patrimonio, en tanto que mercancía o bien inalienable, únicamente es intercambiado con ciertos grupos o partes de éste, incluidos los que aún no existen, como en el caso de las futuras generaciones (Ferry, 2002, p. 349).

¿Cómo podemos definir un idioma de “patrimonio”? *Patrimonio* deriva del latín *patrimonium* (propiedad paterna). El término puede referirse literalmente a la propiedad legada de padre a hijos o de ancestro a descendientes, o bien a la propiedad ancestral de un grupo corporativo o clase. En el uso corriente, el patrimonio denota la propiedad colectiva y exclusiva por parte de un grupo, a menudo organizado o conceptualizado como grupo emparentado por línea paterna. Cuando se describe algo como *patrimonial*, se ponen límites a su intercambio pues se cataloga como idealmente *inalienable*; se supone que tales posesiones deben permanecer controladas por el grupo social que alega tener derechos sobre ellas y, normalmente, ser legadas intactas de generación en generación. (Ferry, 2011, p. 36; énfasis de la autora)

El patrimonio constituye, entonces, un lenguaje que desborda al bien valorado y organiza las relaciones de propiedad de un grupo o de una colectividad.⁴ El lenguaje de patrimonio es una estrategia que se despliega en función de la asignación social de valor, y no porque intrínsecamente un objeto posea uno u otro. De ahí la insistencia de David Harvey: “el poder de los objetos y de las cosas sobre nosotros, el hecho de que parezcan tener vida y poseer valor por su propia cuenta depende por completo de la manera en

³ Ferry señala que su análisis es próximo al de David Graeber pero, mientras que él se concentra en los modos y en las acciones, etnográficamente observables, y las entiende como productoras de valor, Ferry se enfoca en los modos mediante los cuales se debate cómo los objetos deberían (y terminan siendo) valorados; modos, o “serie material y discursiva de acciones”, que entran en tensión en un espacio temporalidad concreta (Graeber, 2001, referido en Ferry, 2011, p. 43). Estos procesos que utilizan los lenguajes del valor diferencialmente disponibles por un grupo o una colectividad es lo que constituye los procesos de asignación de valor.

⁴ De acuerdo con Ferry, en México, el lenguaje de patrimonio tiene sus raíces en el proyecto del nacionalismo postrevolucionario, específicamente, en el artículo 27 de la Constitución de 1917. Allí, el patrimonio constituye una “redefinición de los derechos y relaciones de propiedad para alcanzar los objetivos de los revolucionarios, estableciendo el patrimonio nacional como una categoría jurídica legítima que incluye el subsuelo y las tierras comunales” (Ferry, 2002, p. 338).

que los discursos del valor los envuelven y los dotan de significado simbólico” (Harvey, 2018, p. 287).⁵

Esto es particularmente importante para los bienes naturales por varias razones. Primero, aun cuando un bien común (como el oro o la plata) sea libremente intercambiado en el mercado, su regreso al lugar de origen constituye una estrategia que permite a un grupo social resolver la tensión entre el carácter inalienable y su forma mercancía, es decir, alienable, conmensurable y despojada de sus particularidades (Ferry, 2002; Ferry, 2011). Segundo, los naturales, como cualquier clase de bienes, no poseen un valor intrínseco a pesar del poder social que, sin duda, ejercen sobre los grupos sociales. Tercero, la asignación de valor es simultánea a la negación del mismo. De acuerdo con Harvey, los análisis de Nancy Munn y Marcel Mauss ponen de manifiesto, respectivamente, que una dialéctica de la *valoración* y la *desvaloración* supone que la creación y la negación de valor son igualmente importantes; y que, además, en un sistema se crean y niegan valores con la misma velocidad (Harvey, 2018, p. 288).

En relación con este último punto, Harvey plantea la siguiente interrogante: cómo se explican los cambios y la conformación de nuevas formas de asignación de valor y, por ende, de nuevas prácticas materiales de reproducción social. Para el autor, esto puede tener una respuesta simple: “los nuevos conceptos del espacio-tiempo y del valor han sido impuestos por la mera fuerza mediante la conquista, la expansión imperial o la dominación neocolonial” (Harvey, 2018, p. 289).

Si las tensiones o disputas son delineadas por los procesos de asignación de valor, mediante los cuales los actores organizan, clasifican y restringen (o no) los usos y accesos (la propiedad y la apropiación) sobre los bienes naturales, especialmente frente a actores identificados como externos al grupo, pueblo o comunidad; estas disputas pueden, entonces, ser explicadas como procesos de valoración enmarcados por una espacio-temporalidad específica que, en este caso, es la delimitada en y por el conflicto, sea en sus fases de latencia o manifiesto. Mediante la asignación de valor se determina *qué es y qué no es valor*, y se establecen distinciones entre valoraciones correctas y no correctas. Este proceso es práctico y discursivo: define y organiza las relaciones sociales entre las cosas, y las relaciones materiales entre las personas.

Desde el campo de la economía ecológica, Joan Martínez-Alier, Giuseppe Munda y John O’Neill (1998) señalan que existen dos tipos de discrepancias o contradicciones de valoración de los bienes de la naturaleza: a) las que tienen lugar dentro de un único sistema; y b) las que resultan de los distintos criterios de valoración que se ponen en juego, disputándose el propio sistema de valoración que debe ser empleado (Martínez-Alier, 2004, p. 29). Este segundo tipo de discrepancias se debe al carácter inconmensurable de los valores, esto es, a “la ausencia de una unidad común de medida a través de valores plurales” (Martínez-Alier et al., 1998, p. 280).

Las tensiones no sólo resultan de, o se reducen a, la divergencia de intereses, sino también responden a la pluralidad de valores (Martínez-Alier, 2001, p. 128). Es decir, “se pueden defender diferentes intereses insistiendo en las discrepancias de valoración dentro del mismo estándar de valor, o recurriendo a descripciones no equivalentes de la realidad, es decir, a diferentes estándares de valor” (Martínez-Alier, 2001, p. 167). A la luz de la inconmensurabilidad y de la pluralidad de valores, Martínez-Alier plantea que los conflictos ecológico-distributivos, o socioambientales, revelan distintos lenguajes

⁵ En buena medida, el planteamiento de David Harvey es resultado de la reflexión que hace de la obra de Nancy Munn, *The fame of Gawa*, publicada en 1986; trabajo que también es referido por Elizabeth Ferry (2011).

de valoración; es decir, “se expresan con distintas palabras según los diferentes actores” (Martínez-Alier, 2004, p. 29).

En los conflictos socioambientales, las relaciones de poder tienen lugar en dos planos distintos: en la capacidad de imponer a otros una decisión; o bien, cuando se impone un método de decisión, escenario en el que un lenguaje de valoración triunfa sobre otros (Martínez-Alier, 2004, p. 29). El lenguaje que tiende a imponerse es el de la valoración económica. Mediante una unidad de medida común (la monetaria) diferentes valores pueden ser negociados uno con otro (Martínez-Alier et al., 1998).

Por su parte, David Harvey identifica cuatro argumentos que reivindican la valoración monetaria de la naturaleza. Uno de ellos es el de la universalidad del dinero como único criterio de fácil entendimiento de medición del valor:

la comparabilidad de diferentes proyectos ecológicos (desde la construcción de presas a las medidas de conservación de la vida salvaje o la biodiversidad) depende de la definición de un criterio común (implícito o reconocido) para evaluar si uno es más justificable que otro. Hasta ahora no se ha elaborado ninguna alternativa satisfactoria o universal al dinero que sirva para tomar decisiones comparativas sobre una base racional. (Harvey, 2018, p. 198)

3. El conflicto socioambiental detonado por el *Proyecto Esperanza Oro*: balance del periodo analizado

El proyecto *Esperanza Gold* –antes conocido como proyecto Cerro Jumil–, está localizado en el municipio de Temixco, en el centro-occidente de Morelos, México. Desde el año 2013 este proyecto de minería a cielo abierto para la extracción de oro y plata ha sido operado por Esperanza Silver de México, filial de la corporación transnacional de origen canadiense Alamos Gold Corp.⁶ En febrero de 2022, Alamos Gold anunció la venta del proyecto a la empresa Zacatecas Silver Corp por \$60 millones de dólares.

Entre 2003 y 2009 Esperanza Silver de México adquirió seis títulos de concesión y exploró varios sitios de interés en un área total de 15 mil hectáreas; estos lugares representan una potencial ampliación del proyecto Esperanza Gold.⁷ Por tanto, los impactos reales y potenciales no se limitan al área que comprende el proyecto (esto es, 697 hectáreas, las cuales representan casi el 5 por ciento de las 15 mil hectáreas), también estarían comprometidas varias comunidades campesinas, indígenas y mestizas, así como asentamientos urbanos de los municipios de Temixco, Miacatlán y Xochitepec (figura 1).

⁶ La caracterización del conflicto y los resultados presentados en este artículo provienen del proyecto de investigación para obtención de grado: Bucio, C. (2022). *La dimensión espacial de la conflictividad socioambiental por minería de gran escala: disputa y valoración de los bienes comunes en el centro-occidente de Morelos*, (tesis doctoral). Universidad Nacional Autónoma de México. La discusión sobre la justicia socioambiental y la configuración espacial: herramientas conceptuales para comprender la conflictividad socioambiental, también fue publicada en Bucio, C. (2021). La (in)justicia ambiental: claves desde la escala y configuración espacial. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC) Revista De La Solcha*, 11(3), 118–148. <https://doi.org/10.32991/2237-2717.2021v11i3.p118-148>

⁷ En México, muchos conflictos socioambientales por la minería surgen antes de que se inicie la fase de explotación. Esto implica que la oposición social surge en respuesta a la concesión minera que ha sido otorgada por el Ejecutivo Federal a través de la Secretaría de Economía. Antes de la reforma a la Ley Minera aprobada por el Congreso de la Unión en mayo de 2023, los títulos de concesión eran válidos por 50 años, prorrogables por otros 50. El Estado mexicano es el propietario directo de todos los yacimientos minerales, de acuerdo con el artículo 27 de la Constitución de 1917.

En noviembre de 2012, Esperanza Silver de México presentó a las autoridades ambientales la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) del proyecto para iniciar la fase de explotación, éste supone la destrucción de los cerros El Jumil y Colotepec debido a que el yacimiento aurífero está localizado en las inmediaciones de ambos. Además, la Zona Arqueológica de Xochicalco (ZAX) —declarada Patrimonio mundial por la UNESCO en 1999— está localizada a unos cuantos metros de la región de explotación minera; de hecho, el área de protección de la ZAX es colindante con el área del proyecto.

Ante el inminente inicio de extracción minera, las tensiones y disputas se agudizaron y, en junio de 2013, las autoridades ambientales negaron la autorización de la MIA. Esta negativa puso de manifiesto dos cuestiones: primero, la respuesta de las autoridades ambientales representa una decisión institucional que se limitó al señalamiento de inconsistencias técnicas;⁸ segundo, esta decisión también es resultado de la oposición social ejercida por la coalición de actores sociales que se opusieron al proyecto y a las concesiones mineras.

Esta coalición resultó de la convergencia de distintos actores sociales que, pese a sus distintas escalas y aun con diferentes nociones de lo que está en disputa, se aglutinaron en torno al “No a la MIA” y, en esa medida, cuestionaron a las dependencias del gobierno que, a nivel federal y estatal, indirectamente avalaron, o al menos no objetaron, el avance del proyecto, entre ellas el Instituto de Nacional de Antropología e Historia (INAH), instancia del gobierno federal encargada de la conservación y protección del patrimonio arqueológico.

Esta coalición estuvo compuesta por dos grandes frentes. Por un lado, el gobernador de Morelos y la Secretaría de Desarrollo Sustentable (SDS), dependencia del gobierno estatal encargada de fomentar e implementar políticas públicas para la preservación, conservación y manejo sustentable de los ecosistemas. Por otro lado, las comunidades afectadas por el proyecto y el movimiento social opositor al mismo: el Movimiento Morelense Contra las Concesiones Mineras de Metales Preciosos (MMCMP), conformaron un segundo frente. Este movimiento también aglutinó la participación y el

apoyo de investigadores de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos; de militantes del partido político de centroizquierda, el Partido de la Revolución Democrática; de la organización ambientalista Guardianes de los árboles; así como de las redes de organizaciones y de derecho ambiental Red Mexicana de Afectados Ambientales (REMA), Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA) y MiningWatch Canada, entre otros.

A su vez, la corporación minera y la comunidad nahua de San Agustín Tetlama, del municipio de Temixco, conformaron el núcleo duro del bloque “promovente”. Es decir, a lo largo de estas dos décadas (considerando desde el momento en que Esperanza Silver de México adquirió las concesiones), la comunidad mencionada ha mantenido su apoyo a la empresa minera; aceptación que, entre 2011 y 2012, derivó en el arrendamiento de las tierras comunales donde se llevaría a cabo la explotación minera, tierras sobre las que Tetlama y Miacatlán tienen derechos agrarios.

Un tercer grupo de actores, mucho más difuso y, algunas veces poco visible en el discurso mediático, oscila entre la coalición opositora y el bloque promovente; unas veces alineado con los intereses de la corporación minera y otras tendiente hacia la oposición. En éste se encuentran, por ejemplo, el INAH que, hasta antes de 2013, convino con la empresa minera la delimitación de áreas de restricción temporal al interior del área del proyecto debido a que en el cerro de El Jumil fueron localizados vestigios arqueológicos; en el resto del área, el instituto avaló el avance de las actividades mineras. Con la agudización del conflicto y durante los meses que duró la evaluación de la MIA, el INAH señaló que la preservación del patrimonio es incompatible con este tipo de minería.

En este tercer frente también pueden incluirse a los habitantes que, sin derechos agrarios, son directa o indirectamente afectados por el proyecto minero, por lo que su postura, sea de oposición o de aceptación, está en función de otros aspectos (incluso, si se desempeñan en actividades agrícolas campesinas), pero que no tienen la condición de comuneros o ejidatarios (nombre que reciben las personas con derechos agrarios). Tal es el caso de la comunidad de Milpillas, una localidad conformada en la década de 1990 y asentada a unos 500 metros de El Jumil y Colotepec, en una parte de los terrenos comunales de Tetlama que fueron usados como basurero a cielo abierto para depositar los residuos sólidos urbanos de Temixco y Cuernavaca, hasta el cierre técnico del lugar decretado en el año 2006.

⁸ Esperanza Silver de México no consideró la disponibilidad real y actual de agua subterránea, sino que utilizó la calculada hasta 2009. Además, la corporación determinó erróneamente el riesgo planteado por el patio de lixiviación al no establecer un vínculo correcto entre la NOM-155-Semarnat-2007 y el tipo de clima del área del proyecto.

Además de la autorización ambiental, la “venta de los cerros” constituyó otro eje de las tensiones y disputas. El 18 de febrero de 1994, el gobierno federal emitió un decreto con el que se declaró como “zona de monumentos arqueológicos” a un área total de 707 hectáreas, la cual rodea a los vestigios de Xochicalco y que serviría de protección. Esta área corresponde, por su ubicación, a la comunidad de Tetlama y al pueblo de Miacatlán.⁹ Como consecuencia, una parte de las tierras comunales de ambas comunidades sería expropiada por el gobierno federal y administrada por el INAH, a cambio de una indemnización que recibirían los poseedores de la tierra. Este proceso generó desacuerdo entre las personas con derechos agrarios sobre esa zona.

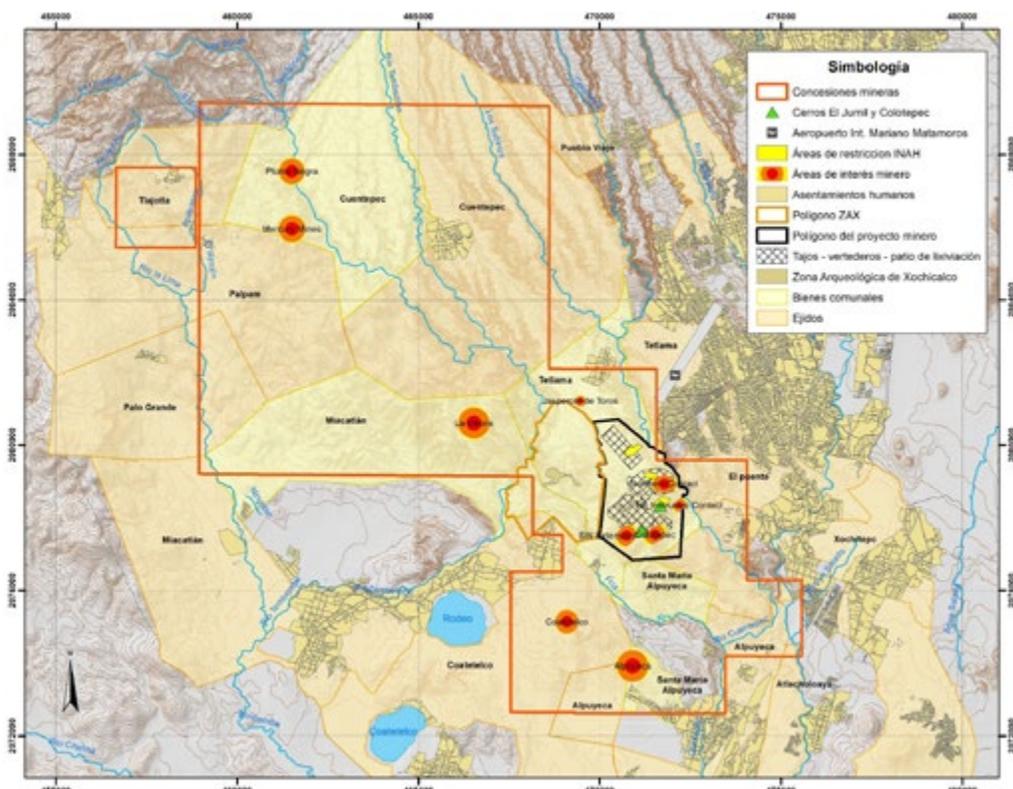
Para el desarrollo de las actividades mineras, una corporación debe acceder a la superficie territorial del área que comprenden sus títulos de concesión. Entre otras cosas, este acceso supone tener certeza jurídica sobre quién o quiénes

son los poseedores de la tierra. Pese al decreto y debido a que éste no había sido formalizado, no estaba claro si los comuneros seguían teniendo derechos sobre ellas, o si ya correspondían al INAH. Por todo ello, la expropiación fue un proceso directamente vinculado con el conflicto. Además, con el conflicto se evidenció que el área concesionada a la corporación se sobreponía a la decretada como zona de monumentos (figura 1). Ante ello, en diciembre de 2017, la Secretaría de Economía hizo pública la modificación de la región que comprendían los títulos de concesión minera para excluir dicha zona, reduciendo el área concesionada de 15 a 14 mil trescientas hectáreas.

En suma, la trayectoria del conflicto puede caracterizarse a partir de tres fases: una primera de no conflicto, una segunda donde las tensiones y disputas se agudizaron e hicieron manifiestas en el discurso mediático, y una tercera de repliegue y continuidad del conflicto (figura 2). La destrucción de los cerros, la afectación a la Zona Arqueológica de Xochicalco, el uso, acceso y la posible contaminación del agua, y los impactos a la salud fueron los principales agravios que, en distintos grados y mediante diversos mecanismos, fueron denunciados por esta coalición opositora.

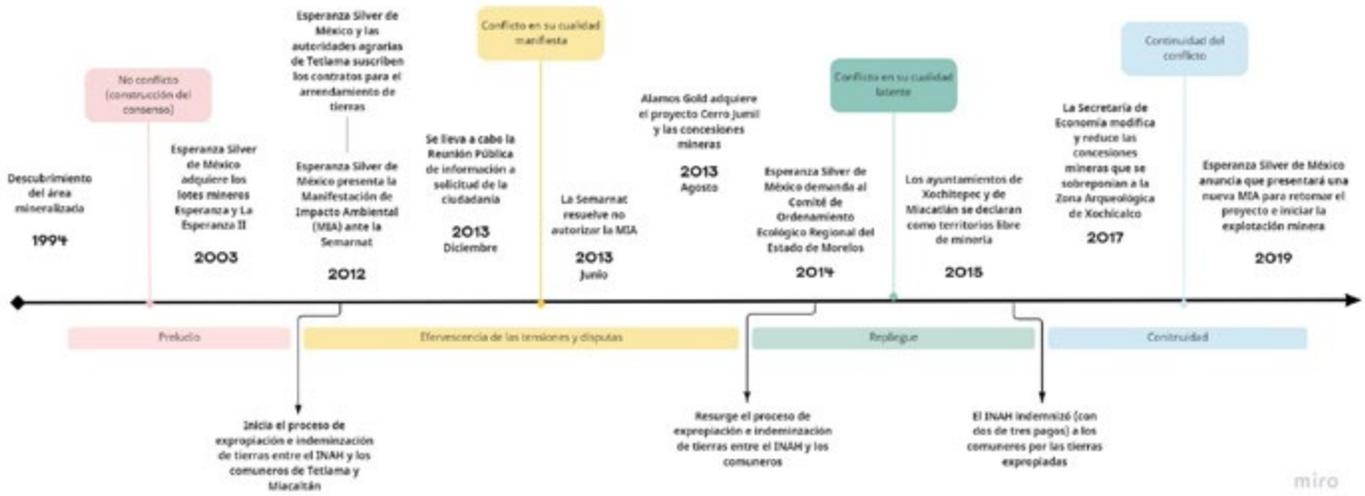
⁹ Secretaría de Gobernación, Decreto por el que se declara zona de monumentos arqueológicos el área conocida como Xochicalco, ubicada en los municipios de Temixco y Miacatlán, Mor., *Diario Oficial de la Federación*, Tomo CDLXXIV, n.14, 18 de febrero. México: Secretaría de Gobernación, 1994.

Figura 1. Mapa de las concesiones mineras y del proyecto minero Esperanza Gold



Fuente: Elaboración propia.

Figura 2. Línea cronológica de la trayectoria del conflicto



Fuente: Elaboración propia.

4. Propiedad, derechos y patrimonio: procesos de asignación de valor en el conflicto socioambiental del centro-occidente de Morelos

En esta sección son presentados los procesos de asignación de valor y las distintas nociones sobre la naturaleza y las prácticas espaciales que se (re)configuraron ante la inminente destrucción de los cerros El Jumil y Colotepec, los cuales fueron identificados y delimitados con base en el trabajo etnográfico, documental y de análisis, realizado entre los años 2015 y 2017.¹⁰

Para las instituciones del Estado, la asignación de valor sobre los bienes naturales, específicamente el agua y la tierra, responde al tipo de propiedad. Esto es, el dominio directo no es sólo una definición que de manera abstracta condiciona la organización social de los bienes naturales; es mediante las prácticas burocráticas que regulan su

¹⁰ La estrategia teórico-metodológica utilizada para la investigación está conformada por tres grandes niveles, entretejidos, de profundización: en un primero, relativo a la reconstrucción del conflicto, se utilizó el método narrativo propuesto por Andrew Abbott (2001) para identificar el episodio y los eventos (Merlinsky, 2013) del periodo del conflicto analizado, para trascender la exposición cronológica y organizar el conjunto de eventos y episodios en una trama explicativa que permite articular la especificidad del caso bajo estudio con las preguntas teóricas de mayor alcance; segundo, con base en la reconstrucción del conflicto fueron identificados actores y coaliciones, así como las prácticas y discursos que emergieron en y por el conflicto, para delimitar analíticamente los ejes de tensión del mismo en la espacio-temporalidad concreta estudiada e identificar sus fases de latencia, auge y re-escalamiento; en un tercer nivel, se hizo un análisis interpretativo de las tensiones prácticas y discursivas, considerando al conflicto como el gran campo discursivo dentro del cual se delimitaron los procesos de asignación de valor según la escala y las relaciones de poder.

Las técnicas de investigación y las fuentes documentales que nutrieron la estrategia anterior fueron: 1) Trabajo etnográfico y observación de campo, el cual consistió en la realización de 30 entrevistas semiestructuradas a actores clave: autoridades agrarias, ayudantes de las autoridades municipales, habitantes de las comunidades, e integrantes del movimiento opositor (por petición de las personas, su identidad no es revelada). En una de las comunidades, Tetlama, fue registrada cierta censura para hablar del tema de la mina, por lo que ahí se privilegió la observación de campo. 2) Búsqueda, compilación, revisión y cotejo de las siguientes fuentes: 350 notas periodísticas de circulación local y nacional; declaraciones o comunicados; material fotográfico, archivos de video de acceso abierto y disponibles en internet; y documentos oficiales. 3) Para la organización y uso del material hemerográfico y documental se empleó el análisis de contenido. Las entrevistas y referencias a la observación en campo, incluidas en este artículo para ilustrar la discusión teórica, son un fragmento de la tesis antes referida.

acceso, uso y control que esa dominación se produce y hace efectiva. A su vez, para la corporación minera el tipo de propiedad es un elemento de la asignación de valor en la medida en que condiciona su acceso, uso o control; pero, en tanto que depende del acceso a estos “insumos” para el desarrollo de sus operaciones, la asignación de valor supone que los bienes de la naturaleza sean reducidos a un cambio de régimen de propiedad mediante alguno de los recursos jurídico-legales dispuestos por el Estado: arrendamiento, ocupación temporal, compra-venta o expropiación; aun si los bienes naturales están regidos bajo la propiedad social o sujetos a la propiedad del Estado.

La asignación de valor y el régimen de propiedad tienen, respecto del agua, varias implicaciones que dan cuenta de la especificidad del caso bajo estudio, que no lo hace único, sino más bien permite comparar y establecer similitudes y diferencias frente a otros. En el discurso mediático la corporación fue duramente criticada por apoyar a la comunidad de Tetlama para resolver las malas condiciones de la infraestructura para el suministro y abastecimiento de agua potable a los habitantes, lo que frecuentemente derivaba en escasez, que se vuelve más apremiante en la época de estiaje. En agosto de 2013, el presidente municipal de Temixco afirmó, en un acto público, que la bomba de agua para solucionar el mal suministro fue adquirida con recursos federales, en aras de refutar a quienes afirmaron que había sido comprada por la corporación minera (Diario de Morelos, 2013).

Sin embargo, en el contrato de arrendamiento sobre las tierras de uso común suscrito entre Tetlama y Esperanza Silver de México, ésta última expresamente incorporó el tema del agua en dos de las cláusulas y compromisos: 1) “actuar como gestora, así como apoyar con material con el fin de ampliar el pozo de agua potable de la comunidad”; 2) “queda expresamente entendido que ‘La Empresa’ no llevará a cabo trabajos mineros de naturaleza alguna en la zona habitada por los miembros de ‘la comunidad’, *respetando además los arroyos y pozos que surten de agua potable a ‘la comunidad’*” (Expediente general núm. 42/1 de los Bienes Comunes de Tetlama; énfasis añadido).

A pesar de lo anterior, la minera no sólo no presumió su ayuda a la comunidad respecto del abasto de agua, sino que otros actores, como el presidente municipal de Temixco y el gobernador estatal, Graco Ramírez, enfatizaron que la reparación del pozo de agua había resultado del trabajo de los organismos públicos encargados de estas tareas; deslindando, por completo, que hubiera existido algún tipo de injerencia por parte de la minera. Después de la negación de la licencia ambiental la estrategia de la empresa cambió. Bajo un “nuevo” modelo de minería social y ambientalmente responsable promovido por Alamos Gold, varios medios de comunicación local difundieron las actividades que la empresa había emprendido para mejorar el abastecimiento del agua potable a la comunidad de Tetlama.

Los procesos de asignación de valor promovidos por la corporación y por el Estado compiten con los procesos que, a escala local comunitaria, están orientados por la reproducción social de la vida. Si bien la propiedad del Estado sobre los bienes naturales constituye una fuente de mediación entre ésta y la propiedad social, en tanto que los limitan, restringen o modifican bajo la idea del “interés público” o “bienes de la nación”, las comunidades no se ciñen completamente a las prácticas del Estado. En la medida en que lo público y lo estatal no están dados, y en tanto que práctica y discursivamente deben hacerse efectivos, hay un importante margen que ha permitido que se (re)produzca una idea alternativa sobre los bienes naturales.

Los procesos de asignación de valor no emergen exclusivamente del conflicto, pero los agudiza. Para la comunidad de Tetlama, la asignación de valor no se restringe únicamente al monetario de la transacción de la tierra por el dinero, esto equivaldría a excluir, en términos analíticos, la relación simbólica y cultural que la comunidad mantiene con el entorno. Sin embargo, la propiedad social de la tierra que organiza a las asambleas ejidal y comunal (máxima autoridad que decide y usufructúa la tierra bajo este tipo de régimen de propiedad) se vuelve secundaria al dejar de constituir un soporte desde el cual se regule o limite el intercambio.

En Tetlama la asignación de valor dominante que explica la aceptación del proyecto está sustentada en la retribución material, la cual es aprobada (escasamente y bajo un formato cortoplacista) a través de los bienes ofrecidos por la corporación, tanto materiales (trabajo o dinero) como inmateriales (capacitación laboral, servicios de salud y escolaridad; e incluso la recuperación de una identidad cultural). Con ello, las afectaciones ambientales o a la salud, inmediatas y potenciales, fueron asumidas y minimizadas: “poco o nada, a cambio de algo”; muestra de esto son, por ejemplo, las proclamas que en las bardas de algunas casas del pueblo se podían leer: “el cianuro no mata, mata la ignorancia, sí a la mina” (diario de campo, noviembre de 2015).

Esta valoración monetaria no tiene, como beneficiarios exclusivos (aunque sí privilegiados) a los comuneros o ejidatarios; en este, como en otros conflictos, las corporaciones privilegian a los poseedores de la tierra, pero incluyen en los beneficios sociales y en los acuerdos de retribución material (en distintos modos y grados) a la mayor parte de la comunidad. No incluir a todos los integrantes del “radio de influencia” del proyecto ha sido, frecuentemente, uno de los elementos detonantes de las tensiones y disputas. Los “beneficios inmateriales” prometidos por la corporación, tales como la capacitación para desempeñar algún oficio o la recuperación de la identidad cultural, además de intangibles o cualitativamente distintos a los económicos, están subordinados a la aceptación del proyecto y, con ello, a la valoración monetaria.

En suma, la comunidad y la corporación instituyeron una asignación de valor en la que los bienes de la naturaleza son traducidos a un sistema y un lenguaje de valoración universal: el dinero, ya sea bajo la forma de una retribución monetaria que no deriva exclusivamente de

la propiedad de la tierra o, cuando ésta existe, se garantiza mediante un pago de derechos. Sin embargo, la supuesta uniformidad y compatibilidad de este proceso oculta las asimetrías de poder y el *horizonte de coerción* que operan antes, durante y después de la transacción (Garibay, 2019).

Para San Agustín Tetlama la apropiación y valoración de la tierra, el agua y en su relación con el entorno, es un proceso en el que no hay tensión o contradicción entre la compensación y la preservación debido, en buena medida, a que la subsistencia material de una parte importante de la comunidad es factible, precisamente, por la renta que reciben. En este sentido, un relato contemporáneo que asocia el cerro de El Jumil con el oro es una expresión del *ethos comunitario* que, si bien desalienta o reprueba la extracción aurífera, es subalterna en el marco del conflicto (Garibay, 2008).¹¹

Para las otras comunidades afectadas por el proyecto y las concesiones mineras: Miacatlán, Cuentepec, Coatepec y Alpuyeca, la asignación de valor potenciada por el conflicto se caracteriza por un *lenguaje de patrimonio* en el que la tierra, el agua y los cerros son un bien familiar y uno común del pueblo. La desaprobación hacia el proyecto está arraigada en la propiedad social de la tierra, concebida como un bien que materializa el trabajo de quienes les precedieron: tierra y trabajo están mutuamente implicados en este lenguaje de patrimonio.

El lenguaje de patrimonio centrado en la herencia familiar y en la idea de que los cerros son del pueblo, así como en la incertidumbre de las futuras generaciones, es un lenguaje que no está disociado de una valoración económica; de hecho, éste último puede utilizarse para robustecer el carácter inalienable con el que se trata a los bienes naturales. La reducción de un bien patrimonial, como la tierra, al valor-precio está condicionada, precisamente, por la valoración-trabajo necesario para la reproducción de la vida en la que media una vigilancia explícita por el largo plazo que disputa la cualidad finita de la compraventa y del consumo material. En este sentido, la referencia a las futuras generaciones se activa ante la inminente reducción del territorio ejidal o comunal; sin éste, la reproducción material y cultural de los miembros de menor edad se vuelve incierta.

¹¹ Cuento oral que relata el encuentro de dos jóvenes con un hombre (el Diablo) que les ofrece mucho dinero (una bolsa con monedas de oro) para que puedan seguir tomando cervezas; el narrador refiere que las monedas fueron depositadas por el Diablo en el cerro de El Jumil. Con base en trabajo etnográfico y lingüístico, el relato fue recuperado por Figueroa y Baronett (2015) a partir de la narración (en español) de un habitante de Tetlama, traducida al náhuatl por un etnolingüista originario de Cuentepec.

allí en mi parcela, la cerca que está alrededor se fue construyendo con las piedras que sacaron de la misma parcela para poder sembrar; y ahí están, las mismas piedras hablan. La parcela no tiene menos de 116 años en la familia, hoy me toca tenerla a mí, en la familia. Mi bisabuelo, mi abuelo y mi padre, ahí vivieron y ahí trabajaron y ahí están las pruebas, las cercas; las obras que hicieron, el corral de las vacas, un corral de vacas habla de la edad que tiene, no se ve que se construyeron hace dos años o cinco, sino hace 20 años; ahí se ven, piedras que ya se ven negras, pasaron muchísimos años. (Entrevista, 20 de mayo de 2016)

La asignación de valor y el discurso evaluativo sobre los bienes naturales se hace desde la integralidad, es decir, la disputa por los bienes comunes, sin estar desligada del tipo de propiedad. No es un mero proceso contencioso por el control, el uso o el aprovechamiento de esos bienes, sino una disputa por proyectos de vida potencialmente antagónicos. Para una comunidad campesina, la “venta” de la tierra representa una venta de los ríos y de los cerros, lo que socava la relación con el entorno, tal como había sido posible.

para nosotros el río está vendido porque ya no podemos pasar; si está la cerca por dónde, cómo vamos a bajar al río [...] porque nosotros, los que nos dedicamos al campo, usamos las barrancas como caminos para salir al otro lado del cerro; y si ya está cercado, para nosotros está vendida la barranca [...] Si las tierras productivas están abandonadas, no las trabajan porque no son campesinos, imagínate los cerros, ahí no van, no les interesan [...] por eso, para nosotros, da lo mismo INAH que minera. (Entrevista, 7 de diciembre de 2017)

Las estrategias social y política de defensa desplegada por las comunidades radican en no perder la propiedad social de la tierra: “para qué necesita el INAH las tierras, si lo que quieren son los vestigios que los saquen, pero que no nos quiten la tierra” (entrevista, 7 de diciembre de 2017). Ambas formas de asignación de valor son potencialmente antagónicas cuando la significación que se sustenta en el interés público supedita y socava la significación de lo que es considerado el patrimonio familiar y los bienes comunes del pueblo.

Al mismo tiempo esta valoración patrimonial, sostenida en la estructura y en las prácticas burocráticas del INAH, coexiste con una asignación de valor comunitaria sobre los vestigios arqueológicos, valoración que ha sido recuperada para reivindicar la identidad étnica de Alpuyecá: “nosotros somos un pueblo prehispánico, que no tenemos la lengua náhuatl [...] como Cuentepec o Xoxocotla, pero estamos luchando porque seamos reconocidos como pueblo indígena, tenemos nuestros vestigios, aunque ya murieron los que hablaban náhuatl, o se fueron” (entrevista, 16 de mayo de 2017).

Ante la inminente destrucción del cerro de El Jumil, los vestigios arqueológicos que no pueden reubicarse por tratarse de “bienes inmuebles” son reivindicados en la escala nacional y global, del Estado y de la corporación, en la medida en que están vinculados con la ZAX. La asignación de valor que redefinió a El Jumil como un lugar que conforma al espacio social, sostenida por los pocos habitantes de Tetlama opositores al proyecto, ha sido subyugada, precisamente, por la asignación de valor que instituyeron la corporación y las autoridades agrarias de esta comunidad: “ahorita, con todo esto de la minera, hasta bonito veo el cerro, antes no” (entrevista, 7 de diciembre de 2017).

En este sentido, las formas de producción del espacio y la naturaleza (Smith, 2006) que son debilitadas y robustecidas por las tensiones y disputas en torno a los bienes naturales y al patrimonio arqueológico, están en función de la asignación de valor, es decir, de las que emergen y posibilitan la redefinición de las prácticas espaciales del lugar.

Para la corporación, el área concesionada es un territorio-recurso producido a escala global; su diseño y gestión son resueltos en esta escala y desde una representación del espacio, el *espacio-objeto de la extracción*, las cuales son distintas y están contrapuestas a las de las comunidades. La dominación que ahí se ejerce está orientada hacia la escala global de producción y circulación de “recursos naturales”, dispuestos para la reproducción del sistema capitalista.

Con esta representación del espacio, en el sentido planteado por Lefebvre (2013), la corporación interviene en la producción del espacio y de la naturaleza a escala local. Es decir, Esperanza Silver es un actor social externo que se vuelve parte del espacio social de las comunidades mediante el despliegue de un andamiaje de relaciones y vínculos que, si bien adquieren su especificidad de acuerdo con una espacio-temporalidad concreta, son moldeados desde lo global, en correspondencia con los principios, códigos y “buenas prácticas”, diseñados para instaurar y mantener el consentimiento social y, particularmente, para gestionar el disenso social.

Asuntos de la comunidad que van desde la reparación y el mantenimiento de la infraestructura para el abastecimiento del agua potable o para la movilidad y el tránsito local, hasta la participación en las fiestas patronales (como en el caso de Tetlama), son algunas de las prácticas mediante las cuales se concreta y legitima la producción del espacio social minero. Esto es válido aun cuando la corporación no esté presente ni forme parte de los lugares en donde el rechazo social es manifiesto; lo que allí se despliega es la coerción práctica o discursiva que, como horizonte posible, reconfigura la producción del espacio tal como había sido posible; en cualquier caso, la corporación es un actor más en la producción del espacio social, sea mediante la aceptación, el rechazo o la negociación.

Para las comunidades, el espacio social es redefinido por la estrategia de una fuerza social externa que, en sincronía con actores estatales de distinta escala (externos, pero no ajenos como la corporación), impone y controla en su producción de la naturaleza y del espacio.

Frente a este espacio representado, enmarcado por las tensiones y disputas de la conflictividad, unas veces en latencia y otras bajo una cualidad abierta y manifiesta, tienen lugar el rechazo, la aceptación y la negociación. Aun con las fronteras que les distinguen, comparten la escala local de la producción del espacio campesino y comunitario, rasgo que es destacado u ocultado dependiendo tanto del lugar que ocupen en el conflicto como de la configuración escalar de éste: alineados a la territorialidad ejercida por la corporación; o bien, anclados a una idea de comunidad que intenta restringir el carácter alienable de los bienes comunes, cuando ésta supone la negación de las condiciones que posibilitan la reproducción de la vida comunitaria-campesina.

El estatus hegemónico de cierta producción del espacio y de la naturaleza no es resultado exclusivo de la coerción y de la violencia. De la misma manera, plantear que frente a la producción del espacio hegemónico del régimen capitalista se producen y reproducen prácticas espaciales contrahegemónicas, no debe limitarse a destacar la capacidad y profundidad que tienen los actores sociales para dislocar la producción capitalista del espacio, como si uno u otro estuvieran libres de contradicciones y tensiones.

Antes bien, es preciso demostrar que la coproducción de ambas formas de producir el espacio social implica, teórica y prácticamente, que las valoraciones correctas y no correctas de la producción del espacio capitalista hegemónico contribuyen a la conformación de un proyecto político que disputa esa espacialidad hegemónica, no desde una relación de exterioridad sino como parte de ella.

Referencias

- Abbott, A. (2001). *Time matters. On theory and method*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arsel, M., Hogenboom, B. y Pellegrini, L. (2016). The extractive imperative in Latin America. *The extractive industries and society*, 3(4), 880-887. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1016/j.exis.2016.10.014>
- Carrillo, J. J. (2020). Neoliberalismo, reestructuración jurídica y extractivismo en México. En R. Gutiérrez y M. Burgos (coords.). *Globalización, neoliberalismo y derechos de los pueblos indígenas en México*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 159-208. Recuperado de <http://ru.juridicas.unam.mx:80/xmlui/handle/123456789/58503>
- Diario de Morelos (6 de agosto de 2013). *En Tetlama: Niegan apoyo de la minera*. Recuperado de <https://www.diariodemorelos.com/articulo/en-tetlama-niega-apoyo-de-la-minera>
- Garibay, C. (2008). *Comunalismo y liberalismos campesinos. Identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en el México contemporáneo*. Morelos: El Colegio de Michoacán.
- Garibay, C. (2019). “Clúster minero global: instauración de horizontes de coerción y resistencia en sociedades locales mexicanas”. En Duran, L., Nyjren, A. y Vega-Leitner, A. (eds.). *Naturaleza y neoliberalismo en América Latina*. Ciudad de México: UNAM.
- Ferry, E. (2002). “Inalienable commodities: the production and circulation of silver and patrimony in a Mexican mining cooperative”. *American Anthropological Association*, 17(3), 331-358. New Jersey: Blackwell Publishing. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/3651562>
- Ferry, E. (2011). *No sólo nuestro. Patrimonio, valor y colectivismo en una cooperativa guanajuatense*, M. Arias y M. Damiani (trads.). Ciudad de México: El Colegio de Michoacán/Universidad Iberoamericana.
- Figueroa, M. y Baronnet, B. (2015). *Inon Xomiltepetl, un relato nahua renahuatizado del municipio de Temixco, Morelos. Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, 20, 173-192. Ciudad de México: UNAM. Recuperado de <http://www.journals.unam.mx/index.php/tlalocan>
- Foster, B. (2005). *La ecología de Marx*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Harvey, D. (2018). *Justicia, naturaleza y geografía de la diferencia*. Madrid: Traficantes de sueños/Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Machado, H. (2019). Naturaleza, discursos y lenguajes de valoración. *Revista Heterotopías*, 2, (4), Argentina: Área de Estudios Críticos del Discurso de FFyH-UNC, 1-27. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/issue/view/2007>
- Machado, H. (2015). Ecología política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-existencias decoloniales en nuestra América. *Bajo el volcán*, 15 (23), septiembre-febrero. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 11-51. Recuperado de <https://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=28643473002>
- Martín, F. (2017). Extractivismo y espacialidad en Latinoamérica. Reflexiones desde la teoría espacial crítica. En Rosales, M. y Garay, Z. (eds.). *Tensiones (pos)identitarias, desarrollo y derechos. Procesos de (des)(re)territorialización en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Martínez-Alier, J. (2004). Los conflictos ecológico-distributivos y los indicadores de sustentabilidad, *Revibec: Revista Iberoamericana de Economía ecológica* 1, 21-30. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona. Recuperado de <https://www.raco.cat/index.php/Revibec/article/view/38278>
- Martínez-Alier, J. (2001). Mining conflicts, environmental justice, and valuation. *Journal of Hazardous Materials*, 14 de septiembre, 86(1-3), 153-170. Recuperado de [https://doi.org/10.1016/S0304-3894\(01\)00252-7](https://doi.org/10.1016/S0304-3894(01)00252-7)

- Martínez-Alier, J. (2001b). Justicia Ambiental, sustentabilidad y valoración. *Ecología política. Cuadernos de debate internacional*, (21). Barcelona: Icaria Editorial/Fundación Hogar del empleado, 103-134. Recuperado de <https://www.ecologiapolitica.info/?product=21-ecologia-politica>
- Martínez-Alier, J., Munda, G. y O'Neill, J. (1998). Weak comparability of values as a foundation for ecological economics, *Ecological Economics*, 1 de septiembre, 26(3), 277-286. Recuperado de [https://doi.org/10.1016/S0921-8009\(97\)00120-1](https://doi.org/10.1016/S0921-8009(97)00120-1)
- Merino, R. (2014). "The politics of extractive governance: indigenous peoples and socio-environmental conflicts". *The Extractive Industries and Society*, 2(1), 85-92. Recuperado de <https://doi.org/10.1016/j.exis.2014.11.00>
- Merlinsky, G. (comp.) (2013). *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina*. Buenos Aires: Ciccus/CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140228033437/Cartografias.pdf>
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2017). On the multiple frontiers of extraction: excavating contemporary capitalism. *Cultural Studies*, 31(2-3), 185-204. Recuperado de DOI: 10.1080/09502386.2017.1303425
- Paz, M. F. (2014). Conflictos socioambientales en México: ¿qué está en disputa? En M. F. Paz y N. Risdell (coords.). *Conflictos, conflictividades y movilizaciones socioambientales en México: problemas comunes, lecturas diversas*. Ciudad de México: UNAM-Crim/MAPorrúa.
- Simmel, G. (2013). *El conflicto. Sociología del antagonismo*, 2ª ed. Madrid: Sequitur.
- Smith, N. (2006). *La producción de la naturaleza. La producción del espacio*. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras/UNAM.
- Smith, N. y O'Keefe, P. (1980). "Geography, Marx and the concept of nature". *Antipode. A radical Journal of Geography*, 12(2), 30-39. Recuperado de DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.1980.tb00647.x>
- Swyngedouw, E. (2004). Scaled geographies: nature, place, and the politics of scale. En E. Sheppard y R. B. McMaster (eds.). *Scale and geographic inquiry: nature, society and method*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

<https://doi.org/10.55466/3.V4.MTC>

Original recibido: 29/09/2023

Aceptado: 16/01/2024

revistaincidencias.com

revistaincidencias@iberopuebla.mx

pp. 74~91

MUJERES TSELTALES: CUIDADO DE LA VIDA Y ENGRANDECIMIENTO DEL CORAZÓN EN LA SELVA NORTE DE CHIAPAS

Mauricio Arellano Nucamendi¹

Resumen: A partir de la reflexión y el análisis de la relación que las mujeres han establecido con la tierra y que proponen ahora que sus territorios son amenazados por fuerzas neoextractivas, estudiamos la potencialidad de la lucha desplegada por las mujeres tseltales en la zona Selva Norte de Chiapas, cuya singularidad es su movimiento contra el despojo de las riquezas a sus pueblos campesinos indígenas y la privatización de la tierra, vistas como una lucha por erradicar toda forma de violencia hacia las mujeres para un buen vivir, con respeto, en comunidad.

El artículo es resultado de la colaboración de distintas colectividades comprometidas con la lucha por una vida comunitaria libre de violencias, situadas en distintos campos de acción política: academia, organización social y colectivos de mujeres campesinas tseltales. Esta articulación implicó la construcción de vínculos afectivos para la investigación y la acción política, que se caracterizaron por la intención política de entablar un diálogo intersubjetivo, intercultural e intergeneracional, que en tanto proceso dialógico, abierto y contingente, estuvo permanentemente atravesado por tensiones, conflictos y contradicciones.

Concluimos que la riqueza afectiva generada por las mujeres en la construcción de espacios y en acciones para el *engrandecimiento del corazón*, es una fuerza histórica y culturalmente situada de la que germina una perspectiva del cambio social con un sentido de justicia social, ambiental y de género que adquiere una importancia epistémica y política, en la que se inscribe el potencial de poner límites a la acumulación del capital.

Palabras clave: medicación patriarcal, engrandecimiento del corazón, buen vivir con respeto, cuidado de la vida.

¹ Doctor en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco; investigador del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH) e integrante del grupo de trabajo Economía Feminista Emancipatoria del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (GTEFE-CLACSO). Contacto: mauricio.arellano.nucamendi@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0979-4567>



Mujeres Tseltales: Cuidado de la vida y engrandecimiento del corazón en la selva norte de Chiapas

Este artículo es resultado de la investigación doctoral (2017-2021) *Mujeres campesinas tseltales y luchas por la sostenibilidad de la vida en la Selva Norte de Chiapas, México*, realizada en el posgrado Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X); y de mi colaboración en el proyecto *Territorios para la vida: Las mujeres indígenas de Chiapas y el manejo sustentable de sus recursos naturales*, financiado por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) (2018-2020). Lo anterior abarcó la articulación de tres colectividades situadas en distintos campos de acción teórica y política en la lucha por los derechos de las mujeres indígenas en relación con la tierra y el territorio: un grupo académico del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH) con un posicionamiento feminista popular, el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, A. C. (CDMCH), tres colectivos de mujeres campesinas tseltales del ejido San Sebastián Bachajón y uno del ejido Peña Limonar, en los respectivos municipios de Chilón y Ocosingo.

Abundamos sobre el giro epistémico y político que representó descentrar la perspectiva jurídico agraria en el análisis de la relación de las mujeres indígenas con la tierra; misma que si bien es importante para la defensa de sus derechos a la tenencia de la tierra, a la toma de decisiones y a la participación en cargos de representación ejidal o comunal, resulta insuficiente para comprender los proyectos políticos gestados en la defensa de la vida y del territorio, de ahí que, para su abordaje, retomamos una perspectiva feminista de la economía y la ecología política. Esto nos acercó a las concepciones, valores, principios y prácticas, así como a las propuestas en ciernes de las mujeres tseltales, de una ética y una política para el cuidado de la vida y del territorio, que abarca una vida comunitaria libre de violencias.

Planteamos que la violencia estructural dinamizada por la modernidad capitalista y su carácter colonial y patriarcal ha impuesto la escisión ontológica entre lo natural y lo cultural, la mente y el cuerpo, la razón y la emoción, el cercamiento de la tierra y la degradación de la posición social de las mujeres y de los pueblos indígenas. Frente a ello, el reclamo por una vida comunitaria libre de violencias, la defensa de la vida y el territorio, y la revaloración de la posición social de las mujeres se comprende como una lucha para limitar la expansión e intensificación del capital; y como una propuesta para regenerar la integralidad de los procesos sociales y naturales, que articula el cuidado de los bienes ambientales, la alimentación y la salud física, emocional y espiritual con el derecho a una vida arraigada a la madre tierra (*ch'ul jme'tic*), con respeto, en comunidad y por tanto, libre de violencias.

1. Tierra comunal, propiedad social y mediación patriarcal

La defensa de los derechos de las mujeres campesinas indígenas a la tierra y el territorio está permeada por una perspectiva jurídico-agraria que parte del postulado de que su exclusión de la propiedad de la tierra ha profundizado el dominio y la mediación de los hombres como propietarios y jefes de familia, de las autoridades comunitarias-ejidales y del Estado; mismas que han sido naturalizadas por ellas como parte de sus subordinaciones de género, profundizado su situación de pobreza o pobreza extrema e impedido su acceso al desarrollo y a una vida digna. Ante lo cual las mujeres campesinas indígenas también han abierto cauces a la expresión de su rebeldía ante la injusticia, la opresión política y la violencia de género (Olivera y Ortiz, 2008).

Esta situación, conceptualizada como *complementariedad en desigualdad*, tiene un carácter histórico que parte de la exacerbación de lo que a su vez se conceptualiza como patriarcado de baja intensidad y que, en el caso que nos ocupa, se relaciona con las estructuras y las instituciones impuestas al crearse la provincia de Chiapas durante la invasión española; mismo que se agravó con la política agraria del Estado nacional mexicano posrevolucionario y con las políticas neoliberales, no obstante el reconocimiento jurídico de las mujeres como sujetos de derechos agrarios.

En efecto, en el área maya se trasgredió la filosofía constituida en el predominio de una racionalidad donde la vida afectiva tenía primacía sobre la intelectual, arraigada en la interconexión del cuerpo humano (microcosmos) con el universo (macrocosmos), como apuntan López Austin (1986) y Laughlin (2002). Además, la dominación sobre el cuerpo político territorial organizado por un pensamiento dual, de principios de interdependencia y de diversidad complementaria, de una religiosidad vivenciada en el carácter sagrado de la conjunción montaña-valle que constituía al madre-padre a quien se venera y ofrenda, compuesto por una deidad femenina: la tierra o valle, y una deidad masculina: la montaña, que garantizaba una diversidad ecosistémica; así como de un gobierno ejercido en común, a través de un tipo de consejo de ancianos, cargo que era selectivo y no hereditario ya que al momento de la invasión española existían naciones sin Estado que hablaban su propia lengua (tojolabal, chuj, ch'ol, tsotsil, tseltal) y que no dependían de un centro rector (Lenkersdorf, 2010).

Con el arribo de la orden de Santo Domingo a Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas) en 1545, la vida de los pueblos de la provincia de Chiapas tuvo profundos cambios producto del trabajo misionero cuya pastoral abarcó la integración de las poblaciones nativas al mundo colonial y la disputa del poder político y del control social, económico y, por tanto, territorial. En este contexto, a causa de la reducción a pueblos cristianos, tseltales y ch'oles “fueron desarraigados [de la selva] y asentados en zonas periféricas, perdiendo muchos elementos de su universo social y cultural” (Singer, 2000, p. 45). La religiosidad indígena y los consejos de ancianos como forma de gobierno fueron sistemáticamente desarticulados al imponerse la concepción cristiana del *hombre* dividido en un cuerpo perecedero y un alma inmortal.

Durante los siglos XVII y XVIII se expandieron las haciendas y estancias ganaderas en manos de particulares o religiosos a costa del despojo de la tierra comunal. La transformación de la provincia de Chiapas en una alcaldía mayor significó una mayor presencia del Estado, a través de la instauración de la figura del alcalde mayor y la república de indios como formas de autogobierno local de tipo municipal (alcalde, regidores y cabildo). Sin embargo, los indígenas rechazaban asumir los cargos de alcalde y regidor porque eran objeto de encarcelamientos, azotes y maltratos, al estar en medio de los conflictos y la rivalidad de los poderes eclesiásticos y civiles que se disputaban su obediencia. En cambio, el cabildo municipal se arraigó en los pueblos mayas con relativa autonomía ya que la mayoría escapaba de la vigilancia estatal y, de acuerdo con las circunstancias regionales, operó hasta inicios del siglo XIX en forma de consejo, con la participación de quienes se habían ganado el respeto del pueblo, en general personas mayores de edad conocidas como Principales, semejante a la forma prehispánica (Lenkersdorf, 2010).

El despojo de la tierra comunal se recrudeció con el orden jurídico, social y económico configurado por el proyecto liberal de nación a través de la Ley de Desamortización de Bienes Eclesiásticos de 1856, que dinamizó la expansión de la propiedad privada para favorecer la creación del latifundio agroexportador, a su vez sostenido por la explotación de la fuerza de trabajo campesino indígena. En la zona Selva Norte, de 1851 a 1885 se disparó el número de fincas, la presencia de finqueros alemanes, estadounidenses y más tarde mestizos y la producción de café y de caña de azúcar, asociada con la producción de aguardiente (Brobrow-Strain, 2015). Bachajón se vio afectado en al menos 8 mil hectáreas por la expansión de los ranchos y las fincas de mestizos que se hicieron del control político y económico de la región.

Ante ello, tseltales de Bachajón encontraron en la política de reparto agrario un camino para luchar por la restitución de su tierra comunal y legalizar su posesión, como ejido (DOF, 1935, 21 de agosto; DOF, 1964, 12 de junio; Breton, 1984). Sin embargo, aun cuando iniciaron dicho trámite hacia 1926, todavía en el Congreso Indígena de 1974 su delegación llamó a “que se legalice a la mayor brevedad posible nuestro ejido y que nos devuelvan el terreno despojado” (Esparza, 2013, p. 129). En la región, la intervención de la misión jesuita de Bachajón fue importante para el avance de ésta y

otras demandas de dotación de tierras ejidales y, desde entonces, mantiene un papel preponderante en los procesos de comunalización en la región.

La creación del ejido transformó la organización social de lo comunitario. Por un lado, el sentido amplio de la tierra se simplificó a su carácter agrario y se afianzó la política de este tipo fundamentada en la Ley Agraria, de la propiedad de la nación de los bienes y recursos existentes en el país; lo que significó la cooptación estatal de la exigencia de formas autónomas de gobierno basadas en el control y la administración de la tierra y del territorio por las asambleas y autoridades comunitarias (Diego Quintana, 2022). Por otro, proporcionó la base física, institucional y social para la elaboración de nuevas territorialidades indígenas fuera de las fincas y con ello, el debilitamiento de los terratenientes como mediadores entre los campesinos y el Estado, no obstante, el surgimiento de otros (maestros bilingües, jefes políticos indígenas, comités agrarios y funcionarios federales) y de luchas de poder internas por la tierra o por el control de la autoridad ejidal (Brobrow-Strain, 2015).

En casos como el de Bachajón, la instauración de la propiedad social modificó la tenencia y el uso colectivo de la tierra (ríos, montañas, bosques y pastizales) que hasta los años setenta heredaban los hombres del linaje, quienes adquirirían la obligación de recibirla y cultivarla de sus ancestros que las desmontaron y cultivaron como de usufructuarla con las mujeres al casarse, y, a su vez, de transmitirla a sus descendientes (Breton, 1984). Así, diez mujeres (0.8%) fueron empadronadas en la ampliación ejidal de San Sebastián Bachajón y dos en la dotación de Peña Limonar, de recién asentamiento en la selva Lacandona (1.28%) (DOF, 1969, 18 de abril; 1981, 26 de octubre).²

El reconocimiento de los hombres como sujetos de derechos por el Estado mexicano, a partir de la emisión de certificados de derechos agrarios, instituyó la mediación patriarcal (de los hombres y del Estado) en la unidad económica campesina, en la asamblea ejidal y en los órganos de representación, aun cuando o debido a que la tenencia, uso y usufructo de la tierra tenía un carácter patrimonial (herencia, única vía legal de transmisión). De esta manera, los hombres se asumieron como los pa-

trones de la casa, es decir, como los dueños de la tierra, del trabajo y de las mujeres (EZLN, 2015, pp. 109-115); mientras ellas fueron confinadas al espacio doméstico y aquellas que contaban con una experiencia de lucha dejaron de participar en las asambleas comunitarias, en movilizaciones y en acciones colectivas para la defensa de la tierra (Toledo Tello, 2013).

Más tarde, la reforma salinista de 1992 demolió las bases jurídicas de la propiedad social y acentuó la primacía del régimen de propiedad liberal en ella, no obstante, con las salvaguardas del derecho nacional e internacional de los pueblos indígenas al territorio, que ampara a los sujetos agrarios, en particular de los bienes comunales, por su origen histórico y, a veces, el tamaño o la composición étnica de sus titulares (Pérez y Mackinlay, 2015). A pesar de la coerción para certificar sus tierras, en los ejidos de Chiapas hubo un importante rechazo a la imposición de la primacía del régimen neoliberal en la propiedad social. Es el caso de Chilón y Ocosingo donde más del 70% de la superficie municipal es social y es nula la instauración del dominio pleno.

La intensificación del proyecto neoliberal multiplicó y agravó los conflictos socioambientales en el territorio nacional (Semarnat, 2021). En la Selva Norte fue el caso del proyectado Centro Integralmente Planeado para el turismo Palenque-Cascadas de Agua Azul (CIPP-A); o, en la última década, de la súper carretera San Cristóbal-Palenque (SC-P), ampliamente rechazada en la región y motivo de una intensa movilización campesina indígena en defensa de la vida y del territorio.

Además del despojo neoextractivo, el CDMCH, fundado en 2004, documentó, en ocho años de trabajo, más de cien casos de despojo de tierra a mujeres campesinas indígenas en ejidos de Chiapas por familiares, autoridades y vecinos; debido al no reconocimiento social de ellas como sujetos de derechos agrarios, contenido en el argumento de que no necesitan la tierra porque no la trabajan o ya la obtendrán de sus esposos al casarse (Eboli Santiago, 2018). En varios casos se registró el intento de asesinato de los hijos a sus madres (viudas) ante la negativa de éstas de cederles los derechos, en muchos casos por el temor fundado de que ellos vendieran la parcela.

En este proceso histórico, enfatizamos la histórica oposición indígena, particularmente tseltal, a internalizar adentro del cuerpo, en el corazón, las categorías de dominación, los mecanismos de control y los valores de la *cultura castellana*; expresada en la memoria anímica,

² En este contexto también se creó el ejido San Jerónimo Bachajón; cuya fiesta hermanada con la de San Sebastián tenía un sentido cosmogónico, que marcaba el nacimiento del maíz nuevo y el cierre del ciclo agrícola (Breton, 1984).



Imagen 1. Altar maya
Fuente: Archivo Grupo Tierra
del CESMECA-CDMCH, 2018.

esencialmente política y, sólo en apariencia, cultural del *ch'ulel*, como parte del universo mitológico que adquirió un carácter interétnico y utópico en las rebeliones indígenas (García de León, 1985; Pitarch Ramón, 1996).³ Reconocemos que es frecuente que, en el contexto neoliberal, los hombres y las autoridades ejidales (también las empresas y el Estado) reclamen las tierras para sí, violentando los derechos de las mujeres, acentuando la *complementariedad en desigualdad*.

En estas circunstancias, la racionalidad de las mujeres tseltales, quienes confieren legitimidad a la tenencia

³ De acuerdo con Pitarch Ramón (1996), en la lengua tseltal los sentimientos y emociones se definen como estados del corazón. La persona es un manajo de seres y voluntades distintos: los *lab*, el *ch'ulel* y el *ave* del corazón; estas tres voluntades del corazón se distinguen a su vez de la conciencia de la cabeza. En el *ch'ulel* residen la memoria, los sentimientos y las emociones; su experiencia es la de los sueños y en él se origina el lenguaje; en su concepción como lo otro del cuerpo, alojado en el corazón, el *ch'ulel* refiere a la memoria tseltal forjada, a manera de una interminable ceremonia de curación (*ch'abajel*), en la pesada tarea de distinción y afirmación cultural de lo indígena respecto de lo castellano, por contraste (no existe sincretismo) entre el interior del cuerpo (el corazón) donde se halla el universo anímico culturalmente castellano y el mundo exterior del corazón (el cuerpo) culturalmente amerindio.

y el trabajo familiar de la tierra y explican el hecho de que su nombre no aparezca en un papel (certificado de derechos agrarios o parcelarios) en los términos de la *complementariedad en la dualidad*, constituye una base para la construcción política de un sentido de justicia social, ambiental y de género, que, como veremos, articula el reclamo de ser tomadas en cuenta como mujeres, el respeto a la madre tierra y la regeneración de los procesos de reproducción social.

De ahí la importancia de sus acciones en defensa de la vida y del territorio, como las de un grupo de mujeres en Peña Limonar en contra de la certificación ejidal: “[...] Les dijimos [a la Asamblea, en el 2012] que nosotras teníamos derechos porque nuestros padres habían buscado las tierras. Les cuestionaba si mi papá hubiera querido entrar en el PROCEDE [en su modalidad de Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos Agrarios, RRAJA]. Les dije que él había buscado las tierras para que pudiéramos alimentarnos con nuestros hijos y por qué, nosotros como hijos que nacimos después, íbamos a vender nuestras tierras. [...]” (Susana, 53 años, Peña Limonar).

2. Mujeres tseltales, titularidad de la tierra y deterioro biocultural

La población de la zona Selva Norte (CDI, 2015) se ocupa en el sector primario (71.6%), seguido del terciario (20.4%) y el secundario (7.9%). De acuerdo con Covalada et al. (2014), son familias campesinas que tienen entre una y catorce hectáreas de tierra que trabajan de forma parcial y manual; se dedican al cultivo de milpa y café u otros productos en pequeña escala con ingresos para la subsistencia familiar, por cuya precariedad dependen del trabajo jornalero. En algunos casos tienen una o dos vacas. Disponen de leña para la provisión de energía.

Son menos las familias con superficies de 15 a 30 hectáreas que subsisten y ahorran del cultivo de la milpa y de café convencional u orgánico, la producción de miel y algunos de la palma africana o del hule. Pocas familias tienen más de 30 hectáreas y la rentabilidad económica en sus sistemas de producción (ganadería bovina, palma africana, hule, café y miel) es un factor importante en sus decisiones sobre el cambio de uso de suelo.

Es una zona que, hacia el poniente, es producto de la transición entre tierra fría y cálida, con pinos, caobas y platanos (Breton, 1984) y, hacia el oriente, es bosque tropical o selva alta perennifolia; abundan las cuevas históricamente consideradas *cuxul* (con vida, sagrada) por los pueblos tseltales, donde algunos grupos aún realizan rituales que invocan la sacralidad de la tierra, los cultivos, y los manantiales custodiados por *te Ajawetic* (guardianes) e imploran por la protección a la comunidad (Méndez-Pérez, 2014).

Hombres y mujeres señalan que la biodiversidad ha mermado de forma sustancial y que ahora las montañas les quedan lejos. Refieren que esto se debe a que “ya todo se ha parcelado” y se ha abierto a la agricultura, al crecimiento de la población, la extracción de árboles maderables y la conversión de los cafetales a potreros debido a la plaga de la roya y los bajos precios que dañan los cultivos y afectan la producción. La cultura alimentaria arraigada a la milpa también padece la degradación de los suelos, el alto precio de los insumos y la plaga de la gallina ciega.

Las mujeres consideran que las plantas alimenticias y medicinales, hierbas u hongos ya no crecen por el uso de agroquímicos que, refieren, se intensificó en la región hacia los años noventa, con el Programa de Apoyos Directos al Campo (Procampo); cuyo uso daña la salud humana y envenena a *ch'ul jme'tic*. Mientras recorríamos los cafetales en Coquiltel, un compañero nos indicó no tomar agua del arroyo que atraviesa su cafetal ya que aun cuando se veía limpio y él no utiliza agroquímicos, sus colindantes sí; esta situación también fue advertida por las compañeras de los colectivos en distintos actos políticos realizados en el Centro Indígena de Capacitación Integral “Fray Bartolomé de Las Casas” A. C. - Universidad de la Tierra Chiapas (CIDECI-UNITIERRA Chiapas). En este contexto de deterioro ambiental documentamos una iniciativa familiar en Peña Limonar de reforestación con árboles como la caoba, el cedro, el nogal, el *cacate* y otras especies leñables o para renovar la sombra de los cafetales.

Ahora bien, las mujeres tseltales adultas con quienes trabajamos en San Sebastián Bachajón y Peña Limonar consideran que sí tienen tierra, aunque esté a nombre de su esposo, hijo, papá o hermano. En general señalaron, y en ocasiones cuestionaron, la costumbre de sus ancestros por la que, como mujeres, no heredan tierra al considerarse que la obtendrán y usufructuarán al casarse; incluso, que es frecuente que la tierra se encuentre a nombre de su esposo, aunque ellas aporten con su trabajo a su compra: “se puede decir que mientras viven, las mujeres sólo prestan la tierra de su esposo para sembrar” (Yolanda, 80 años, Corostic).

Aunque predomina el sentido androcéntrico y patrilineal en la herencia de la tierra de cultivo, observamos la posibilidad que se abre de que las jóvenes hereden un solar para vivir: “Nosotros no hemos platicado en dejarle tierras a nuestra hija, pero si no tuviera tierras mi yerno tendrían que juntarse primero mis hijos y decidir entre todos si les van a ceder una o dos hectáreas de tierras a su hermana” (Elvia, 54 años, Peña Limonar). Cuando las mujeres adultas refirieron que les gustaría tener tierra de cultivo, expresaron su deseo de resolver el hecho de que sus hijos alcanzaran muy poca y no podrán sostener a su familia (a donde suelen incluirse); también señalaron que su parcela está lejos o es insuficiente en tamaño o les provee una parte de lo que necesitan para subsistir, por ejemplo, si sólo cuentan con cafetales y prestan o rentan tierra para sembrar maíz y frijol.

Este aspecto de la costumbre en la tenencia, uso y usufructo de la tierra se basa en un orden social con un sentido de justicia de género que, cuando se violenta, puede ser cuestionado por las mujeres para legitimar su derecho en términos de la *inclusión diferenciada* (Tzul Tzul, 2018) o, en su caso, afirmado por los hombres para acentuar las diferencias como *desigualdad en la complementariedad* (Espinosa Damián, 2009). En los ejidos tseltales, lo anterior se concreta en las tensiones, contradicciones y conflictos entre la costumbre y el *talel* (aquello que le viene dado desde antes del nacimiento), cuya potencialidad reflexiva, crítica y antagónica constituye una de las bases para analizar la situación de género como mujeres y la de su comunidad, que, refieren, aún no está completa ya que se les niega o arrebata la libertad de desplegar lo sagrado de la mujer, no hay *ich'el ta muc'* (tomar la grandeza del otro/a, respeto).⁴

Las mujeres ejidatarias es porque somos viudas. Mi abuela tiene ocho hijas y dos hijos, a sus dos hijos ya les dio tierra, pero a las ocho hijas no porque cree que ya cuando se casen van a tener. Las mujeres no tenemos participación, no nos toman en cuenta. Hay minoría de mujeres por lo que cuando se toma decisión nos mayoritean, son 200 contra 50, además, no todas participan por el machismo. En el 2006, los hombres eran mayoría, ahora hay más presencia gracias a 10 años de trabajo para que a las mujeres se nos quite el miedo. (Asamblea del Movimiento en Defensa de la Tierra y el Territorio y por el Derecho de las Mujeres a Decidir, CIDECI-UNITIERRA Chiapas)

La titulación liberal de la tierra es un eje clave para comprender la colonialidad del poder y el sistema moderno colonial de género, al imponer el binarismo de género, reducir la posición social de las mujeres y su capacidad de gobernar su pueblo y recluirlas al espacio doméstico (Lugones, 2014). De manera que el miedo, la vergüenza, el maltrato y la injusticia de

⁴ La raíz de la palabra es *tal*, “venir”, y, aplicado a una persona, tiene sentido de lo que viene dado, su carácter, su forma de ser; *talel* puede comprenderse como el interior de su corazón, su naturaleza conferida desde antes del nacimiento y por consiguiente formada a priori, asociado al nahual y al don para establecer el diálogo ritual (Pitarch Ramón, 1996).

la violencia patriarcal colonial del capitalismo moderno genera un estado del corazón constantemente referido como *xiwel o'tanil* (miedo, no poder expresar lo que en verdad nace del corazón), por el cual su *ch'ulel* (sentimientos, emociones, espíritu) está intranquilo.

Las mujeres tseltales nos explicaron que el *talel* es amordazado por el *uts'imel*, es decir, la violencia del divisionismo, la narco-para-militarización, la explotación y la dominación a los pueblos indígenas, por el machismo, el alcoholismo y la drogadicción, el abandono, el ser corridas de la casa, la violencia sexual y la injusticia de género; por la violencia asociada con los proyectos de inversión tales como el CIPP-A, la súper carretera SC-P, la certificación agraria y los programas sociales asociados al sistema de partidos, entre otras cuestiones que generan tensiones intracomunitarias y derivan en el nombramiento de autoridades ejidales en resistencia por parte de ejidatarios disidentes, cuando las oficiales se ligan a intereses externos.

En suma, la pérdida de diversidad biológica, la erosión del suelo, la alteración de la capacidad retentiva de agua y de los sistemas encargados de mantener la estabilidad ecológica, afectan la vida del bosque tropical y de las poblaciones campesinas e indígenas que subsisten a base de distintas estrategias de aprovechamiento de “las riquezas (*sc'ulejal bahlumilal*) que nos han heredado nuestras madres y padres (*jme'jtatic*)”. En este sentido, los colectivos de mujeres refirieron que vienen perdiendo el regalo de sus ancestros(os), entre ellas, la sabiduría y el don para dialogar con *te Ajawetic*; lo que, a través de las(os) Principales *kuxul ants winiquetic* (quienes nacen con el don del diálogo ritual), les permitía a las comunidades tener una relación de cuidado y respeto con *ch'ul jme'tic*.

La mirada amplia de la tierra como territorio (y con ello de los bienes ambientales) desarrollada en nuestra investigación, nos permitió dar cuenta de la continuidad histórica a la vez marginal, del espesor mitológico indígena que confiere a la tierra un carácter sagrado y vivo. De esta manera podemos observar que la reflexión en torno al cuidado de *ch'ul jme'tic* y al *sc'ulejal bahlumilal* amplía el campo de acción política de las mujeres en su lucha por la defensa de la tierra-territorio, al posibilitar la reformulación de principios organizativos en múltiples planos desde concepciones, saberes, valores y prácticas holísticas, descentradas de la perspectiva jurídica y agraria que, como se ha referido, si bien es importante en la lucha de las mujeres campesinas indígenas, se encuentra regulada por leyes y normas de corte liberal que otorgan primacía a la propiedad privada, incorporadas en la titularidad del derecho a la parcela ejidal.

Con base en lo anterior señalamos que, ante la devastación neoliberal, para los colectivos de mujeres tseltales la dimensión afectiva basada en el ideal de una vida y una muerte abrazada a la madre tierra, expresada en acciones para el *engrandecimiento del corazón*, se constituye en un horizonte de deseo que se nutre y tensiona con el trabajo político organizativo de distintos grupos con matices divergentes e incluso antagónicos en torno a lo comunitario.

3. Cultura de derechos y buen vivir con respeto en comunidad

En la Selva Norte convergen distintas apuestas por la liberación indígena basadas en su derecho inalienable al territorio, la autonomía y la libre determinación, críticas de la integración por asimilación al Estado nacional y a la modernidad capitalista. En particular, nos referimos al trabajo de evangelización y de organización comunitaria de la Misión jesuita de Bachajón desde 1958, al trabajo organizativo prozapatista desde 1994 (desde los años 80 en las cañadas) y al realizado por el CDMCH en defensa de los derechos de las mujeres indígenas, desde 2004; sin obviar el proyecto político del Estado nación antes y durante el actual gobierno progresista de Andrés Manuel López Obrador.

Estos actores políticos han propiciado una cultura de derechos o clima cultural caracterizada por la convergencia divergente e incluso antagónica de los proyectos comunitaristas agrario, cristiano, autónomo o feminista. Esto ha constituido una intersección de los derechos humanos, de los pueblos indígenas y de las mujeres en las claves de los sistemas de justicia positivo, consuetudinario y autónomo, en una región donde ha fructificado la teología de la liberación.

A través de este tipo de articulaciones políticas, las mujeres tseltales construyen espacios (talleres, encuentros, asambleas, foros) que *engrandecen su corazón* y es a partir de la revitalización de su fuerza colectiva, que encuentran la posibilidad de denunciar la violencia ejercida hacia ellas, pronunciarse en contra de la violencia hacia su territorio y replantear el significado profundo del buen vivir en comunidad. Este proceso ha sido un semillero para la gestación de sus perspectivas del cambio social y para la construcción de estrategias y de acciones para la sostenibilidad de la vida campesina indígena.

También salgo en capacitaciones. En las primeras veces no quería hablar, sentía mucha vergüenza y pena, pero me doy cuenta de que conforme pasa el tiempo nos acostumbramos a hablar, a perder el miedo, nos abren el corazón. Cuando sólo estamos en casa no aprendemos más cosas, no perdemos el miedo, por eso salir sí ayuda. Cuando salgo, trato de participar para no quedarme con las ganas de hablar, me siento motivada, me siento alegre al estar ahí. (Marcela, 22 años, San Sebastián Bachajón)

En estos espacios, las mujeres campesinas tseltales articulan sus reflexiones sobre la violencia estructural y directa con la afectación a la salud del cuerpo: tragar el dolor, el coraje y el enojo, no poder decir ni hacer nada, ni buscar ayuda, vivir con miedo, tristeza y llanto; el no ser tomadas en cuenta; “por las malas costumbres que violentan a las mujeres”; “porque las mujeres estamos en medio siempre de los problemas”; “cuando hay necesidad en los hijos somos las que nos preocupamos”; “somos las que estamos siempre enfrente de la familia”; “los dolores empiezan cuando hay mucho problema en la familia, tanto pensar en el pleito en la casa con el esposo, los padres también son malos”.

También en la violencia del silenciamiento: “el dolor no lo compartimos, sólo lo tragamos todo, sólo lloramos, no buscamos apoyo, pensamos que no podemos; [...] las mujeres nos sentimos presionadas, no podemos levantar ni decir nada, como que vivimos con un patrón”; “sin poder hacer nada, buscar ayuda o poder compartir con alguien, hay mucho miedo”; “las mujeres callamos para prevenir problemas, falta valorar nuestros derechos como mujeres”; “hay mucha violencia en la casa, lloramos, nos enojamos y ahí empieza la enfermedad”; “cuando las mujeres no son consideradas para la herencia de la tierra”; “cuando entre hombres tienen problema sobre la tierra también nos pone triste”. La enfermedad no se reduce al cuerpo físico, abarca su integralidad como mente, corazón y espíritu, así como las problemáticas enfrentadas por la degradación biocultural al realizar su trabajo para garantizar la sostenibilidad cotidiana de la vida.

Ahora bien, aunque estos cuestionamientos se explican por la formación política, es posible observar un margen de reflexividad basado en el modo de ser tseltal (*stalel*) y en el plano personal de las mujeres, a su naturaleza conferida desde antes del nacimiento, de cómo vienen en su ser a relacionarse con el mundo, la tierra y el cosmos, de su libertad anhelada para relacionarse con las personas y lo comunitario. Misma que, al florecer, agrieta la subordinación, la exclusión y la explotación de la sociedad capitalista hacia las mujeres campesinas tseltales, sus pueblos indígenas y la madre tierra.

En este sentido, señalamos con Villalobos Nivon (2020) que, en sus alianzas con estos actores externos, las(os) tseltales ponen en marcha sus perspectivas y propuestas del cambio social y generan subjetividades políticas y procesos organizativos no exentos de asimetrías ni de poner límites. De ahí que la articulación tiende a erosionarse cuando dichos actores afirman un carácter positivista y liberal en su discurso y su práctica e impiden trascender el entendimiento de la tierra como propiedad y recurso, y ponen en riesgo el vínculo afectivo con la tierra-territorio, su carácter simbólico, ancestral y sagrado, así como la integralidad y multidimensionalidad de los procesos bioculturales que sostienen la vida campesina indígena.

Nuestros abuelos cuando sembraban le daban respeto a la tierra, le rezaban y le ofrendaban a la tierra. Ahora que empezó la palabra de Dios ya no se hace, no sé por qué, pero yo sé que la tierra fue hecha por Dios quien nos la entregó para cuidarla. Por eso tenemos que recordar que hemos salido de la tierra, la tierra es la que forma nuestro cuerpo, la tierra también tiene vida. No es realmente que le rezamos a la tierra sino a Dios que acepte nuestras palabras. [...]. Ahora escuchamos que la tierra está viva, se queja, llora y siente el dolor. [...]. Se decía que mis antiguos abuelos le agradecían a Dios antes de cortar un árbol, le pedían perdón por cortarla porque es el trabajo de Dios. (Miguel, 76 años, noviembre, 2018)

En la intersección de las distintas apuestas por lo común, el reclamo por una vida libre de violencias hacia las mujeres y hacia la madre tierra es asumido por las campesinas indígenas como una reivindicación y planteado en términos de un mandato de liberación en los ámbitos familiar, comunitario y nacional. Tal como observamos en los planteamientos y las actividades del CDMCH, del Movimiento en Defensa de la Vida y del Territorio y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional; en las mantas, carteles y consignas que denuncian la violencia física, sexual y el feminicidio hacia mujeres indígenas, en particular de las tseltales de la Selva Norte, así como en los encuentros, marchas o mega peregrinaciones.

Todo lo cual, sin embargo, se enturbia con la presencia del crimen organizado y la criminalización de quienes politizan la defensa de la vida digna y justa, en términos de lo propio y deseado. De ahí que este cuestionamiento profundo, posicionado por las mujeres tseltales cada vez más al interior de sus pueblos campesinos indígenas y en las organizaciones que hoy defienden el territorio y la vida, aún dista de ser un mandato:

[...] por eso estamos aquí como mujeres, porque también tenemos derecho. No sólo los hombres comen de la tierra, nosotras también junto con nuestros hijos e hijas comemos, por eso estamos en pie de lucha para defender nuestros recursos naturales. Veo que aquí estamos como organizaciones, pero aún sigue siendo mayoría los hombres y pocas mujeres; como mujeres tenemos que seguir luchando, enfrentando todos los obstáculos que vivimos como mujeres en nuestros caminos y los que vienen por las grandes empresas.⁵

4. La ética del cuidado como propuesta para una vida comunitaria libre de violencias

La primacía del régimen neoliberal en la propiedad social ha generado al menos tres contradicciones: la acentuación del binarismo de género, la profundización de la mediación patriarcal y la reducción del sentido amplio y profundo de la tierra a un medio de producción. Frente a lo cual adquiere relevancia la integralidad de los procesos sociales y naturales planteados por las mujeres tseltales de la Selva Norte, así como la lucha que asumen contra todo tipo de violencias hacia las mujeres y hacia la madre tierra. Se trata de una ontología construida desde la resistencia a la enajenación del carácter vivo y sagrado de la Tierra y, por tanto, a partir de las relaciones intersubjetivas con sus guardianes y seres que la habitan, lo que plantea otras formas de conciencia para las personas.

A partir de lo anterior, en diversos momentos ellas plantearon que, a diferencia del sentido agrario que legitima la herencia patrilineal de la tierra, la riqueza biocultural (*sc'ulejal bablumilal*) es un regalo de Dios (cristiano) y una herencia de sus ancestros(as). En este sentido, la reflexión en torno al cuidado de *ch'ul jme'tic* y a *sc'ulejal bablumilal* amplió el campo de acción política de las mujeres en su lucha por la defensa de la tierra-territorio, al posibilitar la reformulación de principios organizativos de lucha en múltiples planos desde concepciones, saberes, valores y prácticas holísticas, descentradas de la perspectiva jurídica y agraria regulada por leyes y normas de corte liberal que otorgan primacía a la propiedad privada, incorporada en la titularidad del derecho a la parcela ejidal.

⁵ Compañera de Sbelal Kuxlejilil A. C. —Camino para el Buen Vivir, en lengua maya tseltal—, en el Segundo Encuentro en Defensa del Territorio y la Libre determinación, Ocosingo, Chiapas, 17 de enero de 2020.

Por ello, en el contexto neoliberal, fue importante indagar cómo las mujeres tseltales se relacionan con la tierra en tanto propiedad social y con los bienes ambientales en tanto riqueza material y simbólica (re)producidas por la lucha y el trabajo campesino indígena. Esto implicó la incorporación de la perspectiva de la ética del cuidado desde el enfoque feminista de la economía y la ecología política al debate de la interrelación de la economía campesina y la capitalista, y al análisis de la complementariedad y la tensión entre la economía y la política desde los reclamos, las concepciones, los saberes y las prácticas enarboladas por las mujeres tseltales.

Imagen 2. Participación y reconocimiento de las mujeres



Fuente: Archivo CDMCH, 2018.

Para Fraser (2014), la mirada feminista de la economía plantea un giro epistémico que va de la centralidad de la producción como explotación (características económicas de primer plano) hacia la politización de los valores y aportes invisibilizados en al menos tres “condiciones no económicas de fondo” que posibilitan la acumulación, relacionadas a la reproducción social, la ecología de la Tierra y el poder político. Fraser también advierte la importancia de la crítica política y de las luchas sociales en la configuración específica del orden social capitalista, a las que denomina enfrentamientos por los límites o, desde otra perspectiva, como la lucha contra las separaciones ontológicas de la modernidad capitalista (Gutiérrez Aguilar, 2018).

Ello implica el entendimiento del capitalismo como un orden social institucionalizado basado en formas históricamente determinadas, acordes con un régimen

de acumulación específico, de separar la economía de la organización política, la producción de la reproducción y la naturaleza humana de la no humana. Con ello, se comprende que la acumulación de la riqueza material y simbólica (re)producida por la economía campesina y la del cuidado se consuma al estructurar la complementariedad en desigualdad indígena y desestructurar la sostenibilidad de la vida campesina.

El sostenimiento de las condiciones o medios que posibilitan la vida de una forma más multidimensional y holística también ha sido abordado por la ecología política feminista, al colocar en el centro del análisis y la práctica política el cuidado de los procesos materiales que sostienen los ecosistemas, las relaciones de reciprocidad y reparación de la red de la vida humana y no humana, de nuestros cuerpos y de nuestro ambiente, de la tierra y otros seres. De ahí que comprendemos la lucha por la sostenibilidad de la vida como construcción de antagonismo social y ambiental contra el proceso de valorización del capital y su visión productivista de la Tierra, que subsume el complejo de relaciones materiales, simbólicas, políticas y afectivas, que es la base de la resistencia campesina e indígena, en diferentes escalas y múltiples dimensiones.

Esto se debe a que, en sus concepciones y práctica social, política y ecológica, los sujetos del capitalismo albergan principios normativos y ontológicos no económicos que tienen un peso y carácter propios (no mercantiles) y que les proporcionan recursos para cuestionar la normativa compleja del sistema, como una lucha anticapitalista (Fraser, 2014). En este sentido, al hablar del cuidado, en distintos momentos, las compañeras tseltales emplearon los términos *scanantayel* y *c'uxubtayel*: el primero alude a sostener, mirar, proteger y hacerse responsable de alguien, y a los aspectos subjetivos fundamentales para el cuidado (sabiduría, valores y principios); el segundo se comprende como reparar, regenerar, hacer que sane o se recupere aquello que ha sido dañado. Es aquí donde cobra importancia el ofrendar a la madre tierra en los lugares sagrados y el sueño como escuela de vida donde, a través de las(os) Principales, se aprende a convivir con ella.

Así se comprende que la madre tierra nos abraza y necesita del respeto (*ich'el ta muc'*) emanado del amor/bondad de nuestro corazón (*c'uxul ó'tanil/c'uxat ta co'tan*, dolor del corazón), del deseo de buscar el bien común que implica cuidar (*sc'uxubtayel*), en su acepción de

respeto, sanación y reciprocidad entre las personas y de éstas con la Tierra. Es bajo esta concepción del respeto y del cuidado a *ch'ul jme'tic*, así como de las acciones para el *engrandecimiento del corazón*, que las mujeres tseltales cuestionan las contradicciones de la vida personal, familiar y comunitaria dentro del ejido, también de la nacional; mismas que se observan en los planos material y simbólico del deterioro biocultural que plantean desafíos de carácter ecológico y tecnológico para el cuidado de la vida, también en el político y afectivo, referido al ser tomadas en cuenta en la construcción del acuerdo comunitario para una vida comunitaria libre de violencias hacia las mujeres, los pueblos indígenas y la madre tierra.

En términos del *stalel*, el reclamo por la nula o escasa participación de las mujeres se comprende como el hecho de que no se toma en cuenta su grandeza, de desplegar su libertad de ser, asociada ésta a las concepciones prácticas (sus dones, lo divino), de cómo relacionarse con las personas, la madre tierra y el cosmos. Si no hay *sc'uxubtayel* y no se toma en cuenta su grandeza como mujeres y su forma de ver y relacionarse con el mundo, no hay una vida armónica (no hay *ich'el ta muc'*) y eso afecta su cuerpo en tanto espíritu, emociones y la conciencia.

De esta manera las mujeres cuestionan la violencia estructural, de género y sexual, así como la violencia del silenciamiento (hostigamiento, chismes, amenazas, burlas, vergüenza), por la cual el sistema patriarcal, colonial y capitalista, a través del Estado, sus comunidades y sus familias, estructura y reproduce su acceso marginal o su exclusión de la titularidad en la tenencia de la tierra ejidal. A partir de esta mirada nosótrica (Lenkersdorf, 1996; Tapia González, 2018), se puede cuestionar a las autoridades ejidales, los hijos, los esposos, entre otros, por sus acciones opresivas y de despojo como (re)productoras de la subordinación, la exclusión y la explotación.

Es aquí donde señalamos que la riqueza afectiva y esperanzadora, generada en los movimientos populares y de las mujeres tseltales, en acciones para el *engrandecimiento del corazón*, “escapa”, de cierta manera al capital, aunque éste subsuma los cuidados como base de su reproducción. Esto abre posibilidades en la construcción de estrategias de cómo sería una vida con respeto ya que la tierra tiene que ser libre, también las mujeres. Por ejemplo, del cómo pasar de relaciones de violencia, desigualdad, opresión o subordinación, a otras de respeto, de cuidado como regeneración y sanación para el *engrandecimiento del corazón*, es decir, la dignificación de la madre tierra y de la persona.

5. La lucha integral y multidimensional para el cuidado de la vida

La defensa del territorio que los pueblos, organizaciones, movimientos y grupos campesinos e indígenas despliegan ante las amenazas concretas del modelo extractivo, les ha posibilitado entre otros, repensar la vida comunitaria, el cuidado ambiental y la igualdad de derechos entre hombres y mujeres; en particular por sus alianzas con organizaciones promotoras y defensoras de derechos humanos, de los pueblos originarios, de las mujeres y del cuidado ambiental.

Sin duda, el cambio cultural y político al tener la noción de derechos de las mujeres, junto a los derechos indígenas y ambientales, constituye una transformación crítica de los sentidos y las prácticas comunitarias en torno a la justicia social, ambiental y de género. Este cambio cultural, impulsado por diferentes actores locales y regionales entreverados con diversos movimientos sociales, está permeado por la complementariedad, las contradicciones y los antagonismos entre el derecho positivo, consuetudinario y autónomo, así como por las tensiones, los conflictos y la violencia que persisten y dan sentido a su reclamo y defensa.

A través de un intenso trabajo político, las mujeres tseltales de la Selva Norte germinan la semilla de una ontología y epistemología crítica en torno al buen vivir en comunidad con respeto hacia las mujeres y hacia la madre tierra. Desde su mirada no es suficiente hablar del buen vivir fincado en el respeto hacia ella y plantean que la vida comunitaria requiere del respeto hacia las mujeres con reivindicaciones sobre el cuidado como regeneración de la tierra y sanación del cuerpo, en el sentido integral de la sostenibilidad de la vida, que atraviesan los planos material, simbólico, político y afectivo, en los ámbitos personal, familiar y comunitario-nacional.

En sus apuestas, las mujeres organizadas en la defensa del territorio y de la vida reivindican concepciones, saberes y prácticas que tienden a articular la defensa y el cuidado ambiental, la salud, la alimentación y la equidad de género para una vida comunitaria libre de violencias; hacen frente al poder patriarcal y al control feminicida de su autonomía por la misoginia expresada en el machismo, el alcoholismo, la drogadicción y la violencia sexual, la negación de sus derechos y la invisibilización de sus aportes sociales, económicos y políticos por el Estado, la sociedad y los hombres; y el ataque permanente a las condiciones necesarias para vivir con dignidad.

Estas luchas organizadas pueden interpretarse como esfuerzos colectivos que ponen ciertos límites a la expansión e intensificación del capital y han abierto la posibilidad concreta de discutir sobre la sostenibilidad de la vida, a partir de la disputa al Estado y al mercado de su entendimiento como una base material que posibilita la autonomía política y simbólica de los pueblos, enunciada como una modernidad alternativa u otro mundo posible. En ella, la lucha por la sostenibilidad de las condiciones materiales, simbólicas, políticas y afectivas que posibilitan el buen vivir con respeto en comunidad se presenta como una lucha contra las separaciones de la modernidad colonial, patriarcal y capitalista.

Esta noción de buen vivir tiende a ir más allá del derecho de propiedad y de la equidad de género, hacia la relación de respeto con la madre tierra, no obstante, condicionada por el aún irreconciliable antagonismo entre las matrices cultural mesoamericana y occidental cristiana, referido por Bonfil Batalla (1990). Sin embargo, es la búsqueda de la congruencia y la lucha contra las contradicciones que les alejan del buen vivir, la que impulsa a las mujeres en los colectivos. Aspectos como la lucha por la soberanía alimentaria, la defensa y el cuidado de la madre tierra y de la riqueza biocultural, así como el engrandecimiento de la posición social de las mujeres, adquieren un sentido político al plantearse cómo recuperar el control y regenerar las condiciones que sostienen y reproducen la vida.

Imagen 3. Taller Derechos de las mujeres al uso y usufructo de sus recursos naturales en Peña Limonar



Fuente: Archivo Grupo Tierra-CDMCH, 2019.

En los planteamientos del poder político destaca la resistencia, la organización colectiva y el apoyo entre mujeres ante el miedo y “que sus palabras tengan fuerza”; el respeto entre mujeres y hombres; la construcción de autonomía como forma de gobierno, justo, que las tome en cuenta; el reconocimiento de las mujeres como sujetos de derechos agrarios y de sus aportes a la defensa y el cuidado de la tierra, el territorio y la vida; el respeto a los pueblos originarios (sin guerras, ni narco-para-militares, ni amenazas neo-extractivas) y a las mujeres; que se dé voz a las jóvenes y a las niñas.

En cuanto a la ecología de la Tierra, confirieron importancia a sentir desde el corazón; a la armonía (agradecer, pedir permiso, perdón) como una buena existencia, al cuidado de la vida y de la madre tierra; a la educación de las y los hijos para el respeto y valoración de la riqueza biocultural como herencia ancestral; al respeto de los manantiales, los lugares sagrados, a las(os) guardianes de la Tierra como a las(os) Principales; a llevar a cabo las fiestas, ceremonias y ofrendas a la madre tierra.

Sobre la reproducción social, expresaron su rechazo al uso de agroquímicos, asociados a la contaminación de los cuerpos de agua, la dependencia y la erosión del suelo y a la forma de producir la milpa y el frijolar, su preocupación ante la escasez de plantas silvestres alimenticias y medicinales, la tala de árboles por ampliar la frontera agrícola, la importancia del cultivo y el intercambio de sus propios alimentos, de la recuperación de la medicina tradicional, del trabajo común y de una vida sin necesidad de migrar, sin explotación laboral, sin patrón ni cacique.

Las campesinas indígenas enarbolan luchas de alcance global contra la privatización, el despojo de la tierra y el deterioro de los ecosistemas como medios de subsistencia, que abarca la riqueza biocultural reproducida en sus territorios. A través de la defensa de la vida y del territorio y el reclamo de ser tomadas en cuenta, se inscribe el potencial de poner límites a la acumulación del capital, al poner en el centro de la discusión de lo comunitario, algunos elementos centrales del sometimiento de la reproducción social campesina indígena al capitalismo hoy financiarizado; resistencia y rebeldía que posibilita el ejercicio de su autonomía personal y colectiva, como mujeres y pueblos, contra el cercamiento capitalista, colonial y patriarcal de la vida y el territorio.

6. Conclusiones

En la zona Selva Norte, el buen vivir es confrontado desde la realidad patriarcal que permea a la vida colectiva y la situación de género de las mujeres campesinas indígenas. Las mujeres tseltales de los colectivos reclaman que la vida comunitaria no es plena; cuestionan las contradicciones entre la concepción del cuidado y las prácticas que dañan a la sagrada Madre (incluidos los programas del gobierno) y plantean acciones para la sostenibilidad de la vida con base en un nosotras(os) comunidad, en el que se arraiga un profundo sentido del respeto, que se gesta desde la construcción de espacios y acciones para el *engrandecimiento del corazón*. En su planteamiento, las mujeres tseltales nos aportan elementos para recuperar el sentido relacional con la tierra, tan apremiante en tiempos de colapso civilizatorio.

Frente a la violencia estructural, comunitaria y directa, destacamos que en las reflexiones prácticas de las mujeres tseltales, las dimensiones física, emocional y espiritual del cuerpo en su integralidad, se vinculan con la tierra, el territorio y los ecosistemas, adquiriendo una importancia epistémica y política. Sin embargo, la relación de las mujeres con la tierra es ofuscada por la mediación patriarcal, colonial y capitalista. Ante lo cual se enarbola un sentido integral y multidimensional que

plantea la articulación del cuidado de los bienes ambientales, la alimentación y la salud física, emocional y espiritual con el derecho a una vida arraigada a la madre tierra, con respeto, en comunidad y, por tanto, libre de violencias.

Sin embargo, estas luchas por el cuidado de la vida no son lineales y si bien hay grandes avances en la construcción de una cultura de derechos para las mujeres campesinas indígenas, observamos grandes dificultades para su ejercicio acrecentadas por las amenazas privatizadoras, cuya violencia se recrudece con la operación de grupos armados narco-paramilitares. La violencia agravada en la región tensiona la construcción de un clima cultural de derechos y el proceso de construcción del sujeto político crítico de las desigualdades, en particular de las mujeres; lo que resulta contrario al *engrandecimiento del corazón* que suponen los procesos colectivos que politizan la integralidad de los procesos bioculturales y el reposicionamiento social de las mujeres bajo perspectivas comunitaristas.

Sin embargo, aun cuando la violencia estructural, comunitaria y directa se ejerce por nuevos-viejos actores, no se pierde sino que se refuerza, la vitalidad de la grieta posible de abrir por la riqueza afectiva generada en distintos ámbitos y escalas del proceso organizativo y político, a partir de acciones para el *engrandecimiento del corazón*, en tanto fuerza histórica y culturalmente situada de la que germina una perspectiva del cambio social y la posibilidad de estrategias y acciones para un buen vivir en comunidad.

Ante esta realidad resalta la importancia del enfoque feminista de la economía y la ecología política para descentrar nuestra mirada de la perspectiva jurídico-agraria de la tenencia, uso y usufructo de la tierra. Desde el campo académico, esto nos permitió renovar el diálogo con las mujeres tseltales hacia el análisis de los ámbitos no económicos que sostienen la vida. Las diferencias ontológicas y epistemológicas abarcan el reto de replantear nuestras articulaciones en la construcción de estrategias de acción política, intercultural e intergenérica por otros mundos posibles, distintos al actual sometimiento de los procesos de reproducción social, y con ello de las mujeres y sus pueblos, a los procesos de producción del capital.

Referencias

- Breton, A. (1984). *Bachajón, Organización socioterritorial de una comunidad tseltal*. Ciudad de México: INI.
- Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo: una civilización negada*. Ciudad de México: Editorial Grijalbo S. A.
- Brobbrow-Strain, A. (2015). *Enemigos íntimos. Terratenientes, poder y violencia en Chiapas*. Chiapas: CIMSUR-UNAM.
- Covaleda, Sara et al. (2014). *Diagnóstico sobre determinantes de deforestación en Chiapas*. Alianza México para la Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación. Programa de Reducción de Emisiones por la Deforestación y la Degradación de Bosques de México de la Alianza M-REDD+/Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID). Recuperado de <https://www.alianza-mredd.org/diagnostico-sobre-determinantes-de-deforestacion-en-chiapas/>
- CDI (2015). *Sistema de indicadores sobre la población indígena de México con base en: INEGI Encuesta Intercensal*. Ciudad de México: INEGI.
- Diego Quintana, R. S. (2022). "Derechos agrarios o derechos territoriales en el México rural: ¿cuál es la cuestión?". En K. G. Muñoz Balcázar, C. A. Rodríguez Wallenius y E. Palacios de los Reyes (eds. científicos) (2022). *Conflicto y emergencias en las territorialidades latinoamericanas*. Ciudad de México: Editorial Universidad Santiago de Cali / Universidad Autónoma Metropolitana.

- Diario Oficial de la Federación (1935). *Resolución en el expediente de dotación de ejidos al poblado Bachajón (Barrio de San Sebastián)*. Recuperado de http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1935&month=08&day=21
- Diario Oficial de la Federación (1964). *Resolución sobre ampliación de tierras al poblado Barrio de San Sebastián Bachajón, en Chilón, Chiapas*. Recuperado de http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1964&month=06&day=12
- Diario Oficial de la Federación (1969). *Resolución sobre dotación de ejido al poblado Peña Limonar, en Ocosingo, Chiapas*. Recuperado de http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1969&month=04&day=18
- Diario Oficial de la Federación (1981). *Resolución sobre Primera Ampliación de Ejido solicitada por vecinos del poblado denominado Peña Limonar, Municipio de Ocosingo, Chis.* Recuperado de http://dof.gob.mx/index_111.php?year=1981&month=10&day=26
- Eboli Santiago, V. (2018). “Los reglamentos ejidales internos, medios jurídicos para la institucionalización de la exclusión de las campesinas en la toma de decisiones”. En Mercedes Olivera Bustamante et al. (coord.). *Simbolismos y realidades. Las mujeres y la tierra en Chiapas*. Chiapas: UNICACH.
- Esparza, M. (2013). *Un legendario activista de Chiapas: Mardonio Morales. Antecedentes del levantamiento zapatista de 1994*. Oaxaca: INAH.
- Espinosa Damián, G. (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. Ciudad de México: UAM-Xochimilco.
- EZLN (2015). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*. Participación de la Comisión Sexta del EZLN.
- Fraser, N. (2014). Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo. *New Left Review* (86), mayo - junio 2014, pp. 57-76.
- García de León, A. (1985). *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. Ciudad de México: Ediciones ERA.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2018). “Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político”. En R. Gutiérrez Aguilar (coord.). *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca: Colectivo Editorial Pez en el Árbol-Editorial Casa de las Preguntas.
- Laughlin, R. M. (2002). *Diccionario del corazón*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Taller de Leñateros.
- Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores/UNAM.
- Lenkersdorf, G. (2010). *Repúblicas de indios. Pueblos mayas de Chiapas, siglo XVI*. Ciudad de México: Plaza y Valdés Editores.
- López Austin, A. (1986). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Ciudad de México: UNAM.
- Lugones, M. (2010). Towards a decolonial feminist. *Hypatia*, 25(4), 742-759. Traducido por Gabriela Castellanos.
- Lugones, M. (2014). Género y Decolonialidad: debates y reflexiones. Entrevista realizada por García Gualda Suyai M. *Otros Logos. Revista de estudios críticos*, 5.
- Méndez-Pérez, M. (2014). Nociones relacionadas con las cuevas en la lengua y cosmovisión tseltales. En *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XII, núm. 1, enero-junio de 2014. México, pp. 77-91.

- Olivera, M. y Ortiz, G. (2008). Exclusión de las mujeres de la propiedad en Chiapas. Violencia institucional en un contexto de violencia feminicida. En M. Olivera (coord.). *Violencia feminicida en Chiapas. Razones visibles y ocultas de nuestras luchas, resistencias y rebeldías*. México: UNICACH. Colección Selva Negra.
- Pérez Castañeda, J. y Mackinlay, H. (2015). ¿Existe aún la propiedad social agraria en México? *Revista Polis*, 11(1), 45-82. Recuperado de <https://polismexico.izt.uam.mx/index.php/rp/article/view/228>
- Pitarch Ramón, P. (1996). *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tseltales*. Ciudad de México: FCE.
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (2021). Conflictos ambientales atendidos. Recuperado de https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/538908/21_conflictos_ambientales_sin.pdf
- Singer, M. O. M. (2000). Bajo la sombra de la gran ceiba: la cosmovisión de los lacandones. *Desacatos, Revista De Ciencias Sociales*, (5), 45–56. Recuperado de <https://doi.org/10.29340/5.1221>
- Tapia González, A. (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Toledo Tello, S. (2013). De peones de fincas a campesinos. Transformaciones agrarias y domésticas en el norte de Chiapas (siglos XX-XXI). En *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455945071002%3E%20ISSN%202007-7602>
- Tzul Tzul, G. (2018). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena*. Guatemala-México: Instituto Amaq' / Bufete para Pueblos Indígenas y Libertad bajo palabra.
- Villalobos Nivon, T. I. (2020). *Subjetividades políticas y procesos organizativos en el municipio de Chilón: acercamiento desde el caso de los tseltales organizados y vinculados a la Misión de Bachajón* [tesis de doctorado en Antropología Social]. Chiapas: CIESAS Sureste.

<https://doi.org/10.55466/3.V4.EDM>

Original recibido: 29/09/2023

Aceptado: 15/01/2024

revistaincidencias.com

revistaincidencias@iberopuebla.mx

pp. 92~102

EJERCICIO DE LOS DERECHOS DE MIGRANTES MEXICANOS IRREGULARES EN EL CONTEXTO DE LA DESIGUALDAD TERRITORIAL

Miguel Ángel Corona Jiménez¹

Mar Estrada Jiménez²

René Valdiviezo Sandoval³

Resumen: La migración de mexicanos hacia los Estados Unidos (EE.UU.) tiene historia y ha sido motivada principalmente por la gran desigualdad económica territorial entre México y el país del Norte. El diferencial salarial, las oportunidades de empleo y el sueño americano han sido los principales catalizadores para la salida de una gran cantidad de migrantes, que en los últimos años han sido más visibilizados por las millonarias remesas que remiten a sus familias en los lugares de origen. Sin embargo, poco se sabe de los Derechos Humanos (DDHH) y laborales de los migrantes que viajan y se establecen de manera irregular, así como de sus derechos políticos. A partir de un modelo del ciclo de la migración: la partida, el cruce de la frontera, su integración y permanencia en el país de destino y el retorno, se identifican y contrastan los derechos humanos de estas personas y su ejercicio en los dos países, considerando para ello los estudios y análisis que sobre esas etapas del ciclo dan cuenta las evidencias complementándose con testimonios de migrantes. Con base en ellos se concluye que existen necesidades de los migrantes casi no reveladas, relacionadas con la ausencia de condiciones estructurales e institucionales, tanto en México como en los EE.UU., para poder ejercer sus derechos, lo que demanda una mayor participación política desde ambos lados de la frontera. Con la misma intención, la concepción del territorio debe ser ampliada e integrada a todas las tierras habitadas en una sola área de Norteamérica, sin barreras, para que los flujos de población contribuyan a disminuir las desigualdades existentes. Si para los EE.UU. la migración no autorizada es el medio para regular parte de su mercado laboral, el Estado mexicano debe exigir mejor trato para los migrantes irregulares aprovechando la conformación de un nuevo orden económico mundial que ya está en marcha.

Palabras clave: migración irregular, derechos humanos, territorio, México-Estados Unidos.

¹ Profesor e investigador de la Universidad Iberoamericana Puebla, departamento de Ciencias Sociales. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores; autor del libro *Para entender la economía mexicana*. Es contador público y Economista, maestro en Desarrollo Regional, doctor en Administración de Organizaciones (UNAM). Estancias de investigación en *The City University of New York*, estudiando “La economía de los migrantes mexicanos en Nueva York”; y en *L’Université du Québec*, estudiando “La Evaluación de la aceptación social para la instalación de parques de energía eólica en México”. Temas de investigación y publicaciones relacionadas con la migración, las remesas, el desarrollo regional sustentable, la economía familiar y la formación de pensamiento y acción estratégica en el campo de la Administración. Premio de Investigación FIMPES 2014: Tema “*Hacia políticas públicas de desarrollo regional para el cambio climático, en contextos de marginación y de emigración internacional. El caso de Puebla 2010-2020*”. Contacto: miguelangel.corona@iberopuebla.mx. ORCID: 0000-0002-6650-491X

² Candidata a doctora en Geografía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Colaboradora en el Observatorio de Salarios de la IBERO Puebla desde 2011. Participó en la Red de Pobreza, Niveles de Vida y Desigualdad de CONACYT; en el grupo interinstitucional de investigación de Migración circuito Puebla–Nueva York. Actualmente es Coordinadora de la licenciatura de Economía y Finanzas de la Universidad Iberoamericana Puebla y Responsable Académica y Técnica del proyecto de investigación “Segregación socioterritorial: un análisis desde los procesos que profundizan la pobreza” de la misma universidad, financiado por el Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Puebla CONCYTEP. Contacto: marestradaj@yahoo.es. ORCID: 0000-0002-4236-369X

³ Doctor en Ciencias Sociales y Políticas. Ha coordinado 14 libros, dos individuales, y 50 artículos y capítulos en temas político-electorales. Fue director-fundador del ICGDE de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Coordina sesiones sobre “Elecciones en América Latina”, en la ISA, y en los 34° a 45° Congresos de Americanística. Fue fundador y presidente de la SOME. Coordina el G-I: Elecciones en los Estados. Pertenece al SNI-I. Su publicación más reciente (2013) es: *México 2018: la elección presidencial en los estados*. INE. Contacto: valdiviezo.rene@gmail.com.



Ejercicio de los derechos de migrantes mexicanos irregulares en el contexto de la desigualdad territorial

Cuando una persona no encuentra oportunidades de progreso en su lugar de origen por diversas causas recurre a buscar otros lugares para obtenerlas. En el caso de la migración de México a los EE.UU., la historia se remonta a finales del siglo XIX, cuando el país del Norte estaba desarrollando varias industrias estratégicas —entre ellas la del ferrocarril— en donde los trabajadores mexicanos aportaron su fuerza de trabajo (Durand y Massey, 2003). Sin embargo, ese flujo migratorio no ha sido constante desde entonces, ha sido intermitente y principalmente relacionado con los ciclos económicos en los dos países. Cabe destacar que en la migración han existido factores de atracción desde el país del Norte, como las necesidades de fuerza de trabajo, el diferencial salarial, y construcciones sociales como el sueño americano, en tanto que entre los factores de expulsión presentes en México resalta la falta de empleos bien remunerados, lo que ha obligado a la gran mayoría de los migrantes a abandonar sus lugares de origen (Corona y Ortiz, 2019). En pocas palabras: la desigualdad entre territorios lleva a la migración.

Se estima que hasta el año 2021 había 11.9 millones de migrantes mexicanos en los EE.UU., de ellos 5.6 millones eran no documentados y cerca de 39 millones de 1ª, 2ª y 3ª generación de migrantes. En conjunto esta población envió, en 2022, más de 58 497 millones de dólares (mdd), recursos que han estado remitiendo a sus familias en México y que han ayudado a la economía regional y nacional en los momentos álgidos de la pandemia por Covid-19 y en la recuperación (BBV, 2023). Pero atrás de todo ello hay riesgos y costos que visibilizar pues, como personas y no sólo como mano de obra, los migrantes requieren de atención social y de la posibilidad de ejercer plenamente sus Derechos Humanos (DDHH) y laborales.

En este texto se hace un análisis de los DDHH más relacionados con los que tienen los migrantes mexicanos que salen a los EE.UU. en condiciones de irregularidad, así como de los derechos laborales que hacen operativos los primeros. En tanto el fin último de los DDHH es garantizar una vida digna, ésta se materializa en gran parte con un empleo bien remunerado y con condiciones laborales propicias para el pleno desarrollo del trabajador (CNDH, 2023), una situación que no puede tener menoscabo por las condiciones estructurales e institucionales que condicionan el ciclo de la migración. En esta perspectiva, el ejercicio de los DDHH y laborales es considerado en este trabajo como un conjunto de necesidades no reveladas, que se analizan a partir de un modelo del ciclo de la migración que considera dos países, dos territorios, cuyo planteamiento sirve de base para identificar qué derechos se ejercen y cuáles no, así como los obstáculos que limitan su ejercicio, todo ello para presentar alternativas de solución considerando los espacios territoriales.

A manera de nota metodológica cabe señalar que es muy importante visualizar que tanto la migración como los DDHH están influidos por múltiples factores, donde resalta el económico por ser el más evidente, pero estamos hablando de circunstancias complejas en los territorios que metodológicamente nos obligan a reconocerlos y estudiarlos interdisciplinariamente y con un enfoque de sistemas (López y García, 2015). Migración y DDHH son fenómenos que se encuentran en un sistema compuesto por subsistemas territoriales jerarquizados, bajo relaciones de interdependencias y subordinación, que marcan diferencias y desigualdades territoriales. En esta perspectiva estudiamos la migración de mexicanos hacia los EE.UU. en su modalidad irregular y desde la perspectiva de los DDHH y laborales en los últimos años, planteando un modelo y preguntando ¿qué necesidades tienen los migrantes mexicanos más allá de la de buscar mayores ingresos? Para aproximarse a esta respuesta se hizo una revisión

de literatura para cada etapa del ciclo de la migración irregular propuesto, que se complementó con trabajo de campo consistente en 14 entrevistas a migrantes con estancia en los EE.UU. y otros ya retornados. Las primeras se realizaron por dos vías, telefónicas y por videoconferencia, antes y durante la pandemia; las segundas se realizaron telefónicamente y de forma presencial, antes, durante y después de la pandemia, todas entre 2017 y 2023. Se trató de personas de ambos sexos, en situación de pareja poco más de la mitad, con edades entre 26 y 61 años, sólo uno sin ocupación en México después de la migración. Las entrevistas versaron sobre las etapas del ciclo de la migración y fueron posibles por recomendación en Nueva York y New Jersey, en donde las personas mostraron mayor apertura. También se entrevistó por recomendación en Puebla, pero se notó mayor hermetismo en las respuestas. En algunos casos se observó desagrado al recordar ciertos pasajes de su experiencia sobre todo en la pasada y llegada a los EE.UU., pero se llenaban de regocijo cuando hablaban de sus logros, principalmente económicos. Toda una experiencia humana. Los análisis e interpretaciones correspondieron a los autores.

1. Los Derechos Humanos relacionados con la migración

Los DDHH están fundados en el respeto a la dignidad de las personas (CNDH, 2023a). A partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, se ha construido un andamiaje jurídico para reconocer y protegerlos, así como instituciones en el orden internacional y nacional para promoverlos. Las Naciones Unidas con sus organismos especializados han promovido la firma de acuerdos y ratificaciones por los gobiernos de los países para velar por su vigencia y ejercicio. Los DDHH abarcan casi todos los aspectos de la vida de las personas, entre ellos identifiquemos los más relacionados con la migración, a saber: la libertad de tránsito y residencia, la ciudadanía, la educación, la salud, la vivienda, la alimentación, a un ambiente sano, al trabajo, la seguridad social de las personas adultos mayores.

Con respecto a los migrantes laborales, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) ha celebrado convenios, ratificados por los Estados miembros, donde se han establecido requisitos mínimos de vigencia de los derechos del trabajo en el orden individual y colectivo. En el primero están: la libertad de trabajo, la prohibición de la discriminación en el trabajo, la fijación de jornadas laborales máximas, la garantía de un salario mínimo justo y otros; en cuanto a los de tipo colectivo encontramos: la libertad de asociación y de libre sindicación, la protección a los representantes sindicales en su gestión gremial, la negociación colectiva y el derecho de huelga (Quintana, 2017, pp. 128-129).

En el caso de la migración hacia los EE.UU., se esperaría que el derecho al trabajo, con todas sus vertientes, y el de libertad se cumplieran a cabalidad, sin embargo, la condición migratoria los limita e incluso los elimina. Al parecer, este factor subyace en la falta de inclusión de los inmigrantes en los EE.UU., así como en la negación a una reforma migratoria y a firmar acuerdos laborales equitativos con México y otros países, y convierte el tema de la migración en un recurso de presión política en los periodos electorales de aquel país (Camacho, 2013).

2. Modelo de migración irregular, el reflejo de la desigualdad territorial entre México y los EE.UU.

En una perspectiva ideal y territorial, los migrantes salen, llegan al país de destino, trabajan y con su salario internacional pueden superar los niveles de consumo de subsistencia, tanto de ellos como de sus familias que reciben las remesas e, incluso, superando esos umbrales pueden ahorrar, mejorar su vivienda, preparar mejor a los hijos con la educación, acceder a servicios de salud privados y, en etapas superiores, generar un patrimonio —construyendo, comprando tierras e invirtiendo en proyectos productivos— que les dará mayor seguridad en el futuro, porque incluso podrán planear su retorno y reinserción económica en mejores condiciones (Corona, 2020). Sin embargo, ¿qué pasa en la realidad?

En la óptica de los DDHH, toda persona tiene derecho a una vida digna a través del trabajo que le permita vivir con bienestar. En México muchas no lo pueden ejercer plenamente, el hecho de emigrar a otro lugar tiene fuertes costos y vulnerabilidad de derechos (Bustamante, 2002) dependiendo de las condiciones en que la realice. En el cuadro 1, se analiza el ciclo de la migración irregular utilizando un modelo que considera primero las etapas de la migración, enseguida se presenta la situación hipotética, que se planteó en el primer párrafo de este apartado, para continuar con la situación real que se construyó con base en los trabajos de investigación que, como se señaló arriba, se han realizado en diferentes temporalidades y que se complementó con los testimonios de los migrantes entrevistados. Posteriormente se enuncian los DDHH y laborales relacionados con la migración, para concluir con una evaluación sobre el ejercicio de dichos derechos.

El modelo en aplicación nos muestra que, durante su movilidad en el territorio, cruce por la frontera e internación en el país de destino, el migrante puede estar sujeto a dos condiciones esenciales: a) si es una migración regular, los riesgos son menores porque incluso podrá hacerlo por vía aérea, terrestre y marina, con pasaporte y visa; b) si es una migración irregular, las circunstancias son muy diferentes, de alto riesgo y muy costosas. Los costos comienzan por la contratación del “pollero” o “coyote”,⁴ cuyo precio depende de las condiciones de la “pasada” (OMS, 2008; Hidalgo, García, Flores et al., 2008). No se trata pues de una migración segura, ordenada y regular, tal como se busca con el Pacto Mundial para la Migración (ONU, 2018), que es un acuerdo intergubernamental auspiciado por las Naciones Unidas para gestionar las migraciones.

⁴ Es la persona que se encarga de llevar y “pasar” al migrante a los EE.UU. de manera irregular, evadiendo los controles de migración y cobrando un precio por sus servicios. Existen algunas versiones sobre estas personas: la del pollero que es querido en la comunidad porque ha ayudado a pasar a los familiares, e incluso en los últimos años hasta financia la “pasada”; la del pollero que se dedica por oficio en la frontera “ayudando a pasar”; y la del pollero que pasa a las personas sin compromiso de entrega, que puede abusar de los migrantes, abandonarlos e incluso venderlos, generalmente operan en la frontera y están relacionados o pertenecen a redes de tráfico de personas.

Cuadro 1

CICLO DE LA MIGRACIÓN IRREGULAR Y EL EJERCICIO DE SUS DERECHOS				
ETAPAS	SITUACIÓN HIPOTÉTICA	SITUACIÓN REAL	DERECHOS	EJERCICIO DEL DERECHO
Situación en México	Tiene empleo bien remunerado, no migra, puede estudiar o enviar a sus hijos a la escuela, puede atender la salud, puede acceder a una vivienda digna	No tiene empleo bien remunerado, no estudia, goza de salud, no tiene suficientes recursos para adquirir o mejorar la vivienda	A una vida digna trabajo, a la educación, a la salud, a la vivienda	Muy limitado
			Al trabajo	No lo puede ejercer
Motivos de la migración			A la educación	Limitado
			A la salud	Limitado
			A la vivienda	No tiene recursos suficientes
Migración	Contrata al pollero, Viaja sin restricciones a la frontera, la cruza, llega a su lugar de destino	Como mexicano viaja sin restricciones a la frontera, contrata pollero si no lo ha hecho, dependiendo del precio será mayor o menor el riesgo	Tránsito libre	Limitado a México
			Seguridad	Vulnerabilidad, Seguridad en menor o mayor grado,
Estancia en los EE.UU.	Consigue un empleo estable, Tiene un lugar seguro donde habitar, Puede atender su salud	Generalmente consigue un empleo estable que determina en mucho su tiempo de estancia, Vive hacinado, en lugares marginales por el precio de las rentas por lo mismo no tan seguros, Hay estados donde puede tener atención por urgencias, pero no recurre a ellas por temores, o desconocimiento	Al Trabajo	Lo ejerce
			la vivienda	Ejerce limitadamente
			la salud	Casi no lo ejerce
			Estos derechos no están reconocidos como tales en los EE.UU., por la condición de irregular	
	Goza de libertad personal y protección ante la detención arbitraria	En ciertos Estados (santuarios) puede sentirse libre y protegido	A la libertad personal y tránsito	Muy limitado, pero se acostumbra
	En caso de detención recibir un trato humano	Si es en el cruce difícilmente, en el interior puede ser menos hostil	A recibir un Trato humano	Limitado y selectivo
	La detención es justificada y ejecutada legalmente	En muchos casos no se sigue el debido proceso	Garantías mínimas del debido proceso	Limitado
	Ser tratado como cualquier otra persona con plenos derechos	En los hechos puede haber discriminación	A la igualdad y no discriminación	Selectivo, por estados y por razgos étnicos
Respetado en su vida personal	Puede ser intervenidos en su domicilio	Protección a la vida personal y familiar	Mientras no esté localizado	
Tiene representación sindical y participa políticamente	No puede sindicalizarse y no puede participar políticamente en EE.UU., en México podría.	Derechos Civiles y Laborales	No está reconocido para ejercerlos. En México limitado	
Retorno	Reintegración fácil: buen empleo o autoempleo	Depende de lo que acumuló, remesas y/o ahorros	A una vida digna	Limitado y selectivo
	Se aprovecha su capital humano	Muy difícil, es percibido como sobrecalificado o con grandes expectativas	Al trabajo	Limitado
	Los hijos entran a la escuela	Enfrentan obstáculos	A la educación	Limitado
	Reciben atención a la salud	Enfrentan obstáculos	A la salud	Limitado
	Mejoraron o construyeron	Si fueron suficientes las remesas	A la vivienda	Limitado y selectivo
	Participa políticamente	Baja participación	A votar y ser votado	Aún limitado

Fuente: Elaboración propia con base en la literatura, observación y testimonios de migrantes. Ver la nota metodológica.

En clave de DDHH, en esta condición se vulnera el derecho a la seguridad en los momentos de la movilidad internacional, el derecho a no ser discriminado, ya que el precio marca la diferencia en las circunstancias de la pasada, que a su vez recae en una situación de desigualdad económica y de información, ya que pocos pueden pagar precios altos y tener acceso a esas redes de tráfico de personas. Es importante mencionar que el costo de la pasada es financiado generalmente por familiares que después recibirán sus reembolsos. En este proceso, la familia elige al miembro más apto por su condición física y mental (*healthy immigrant effect*) (Sander, 2007; Conapo, 2008, p. 39), porque se trata de “aguantar” las situaciones y obstáculos en el camino y en el lugar de destino.

En la sociedad de destino el migrante va a trabajar, generalmente llega con familiares o conocidos, quienes inicialmente lo integrarán al mercado laboral. Aceptará trabajos de baja paga al comienzo y después irá subiendo en la jerarquía laboral si cuenta con información, contactos y capital humano que se lo permita —por ejemplo, su escolaridad y entendimiento y habla del inglés— (Durand, 2004). En estas situaciones, están en juego los derechos a la vivienda, todos los relacionados con la situación laboral y la no discriminación.

En ese proceso de integración el migrante irregular estará expuesto a ritmos de vida, alimentación, idioma, valores sociales y culturas diferentes (Demireva, 2017; Fonseca, Lukosch y Brazier, 2018), que ejercerán presiones, además de las laborales y económicas —como la de pagar manutención y enviar remesas a la familia—. En su condición de irregular este migrante tendrá que trabajar duro, comer lo que encuentre al paso, no tendrá tiempo para hacer ejercicio o si sale a hacerlo, deberá cuidarse para no ser detenido o asaltado; los fines de semana tendrá que lavar ropa, hacer compras y divertirse con sus compañeros, generalmente ingiriendo bebidas alcohólicas, por mencionar la vida rutinaria de quien trabaja para enviar remesas (Corona, 2020). Todo lo cual puede ir mermando lentamente su salud física y mental (Conapo, 2015). Si se enferma estará muy limitado para tener atención médica, por lo regular recurre a la automedicación y remedios caseros (Nigenda et al., 2009). Así se pueden pasar años, sin duda, pero el principal activo con que cuenta el migrante que es su salud se puede ir desgastando (Milenio, 2015; Conapo, 2014; Yankelevich, 2011); sin seguro, pueden aumentar las enfermedades y el costo de su atención (Leite y

Castañeda 2008; Wallace y Castañeda, 2008). En estas situaciones, los derechos humanos en cuestionamiento son el de la salud y el de la libertad y, en el caso de ser detenido, también el derecho a ser tratado con el debido proceso y sin discriminación.

Si el migrante retorna a su país de origen de manera voluntaria o forzada, las condiciones para su reintegración dependerán de los recursos que haya enviado y/o de los ahorros que traiga consigo. Enfrentará un proceso de reintegración económica, otro social en su comunidad y, quizá el más difícil si se ausentó por mucho tiempo, el de la reintegración familiar (Corona, 2018). Volverá a tener los mismos derechos de ciudadano pero no tendrá garantizado el derecho a una vida digna a través del derecho al trabajo, a menos que hayan mejorado las condiciones económicas en su lugar de origen.

En esta perspectiva, gran parte de los migrantes mexicanos que se han ido tienen en el imaginario regresar a México. En su deseo de mejorar las condiciones de sus familiares, de sus comunidades y de su país, crece en algunos de ellos el interés de participar en la vida política del país, tanto votando, como de representar a sus comunidades (Hoyo, 2015). Este interés también está en los que retornan que ya han alcanzado un cierto grado de reintegración económica y social. Como puede deducirse de estos comportamientos, ya hay migrantes buscando y encontrando causas que van más allá de sus necesidades económicas, esto es, que están viendo en la participación política una alternativa para ser visibles como agentes de cambio, que a su vez representa el ejercicio de otros derechos de orden político. En el siguiente apartado se hace un esbozo de los retos y alcances que han tenido los avances institucionales y de los migrantes mexicanos para el ejercicio de sus DDHH relacionados con la participación política.

3. Viabilidad política

Concentrémonos ahora en dos derechos políticos fundamentales que contribuyen a consolidar otros derechos humanos (Franco, 2016, p. 60): el derecho a votar (voto activo) y el derecho a ser votado (voto pasivo). En el caso de los migrantes, el voto de los mexicanos en el exterior data de la elección presidencial del 2006, para gobernador del 2007 en Michoacán, después siguió la Ciudad de México (antes Distrito Federal) y Chiapas con el “diputado migrante” en 2012; para 2015 se extendió a Baja California Sur y Colima, para posteriormente

poder ejercerse en Aguascalientes, Oaxaca y Zacatecas en 2016 (Espinoza, 2016, p. 9). Para 2023, la mayoría de las entidades ya tenían regulado este derecho político.

En 2014 se incluyeron modificaciones para votar, agregando a la vía postal, la entrega de la boleta en embajadas y consulados y el voto por internet. Atendiendo una demanda de las organizaciones de migrantes, se autorizó al Instituto Nacional Electoral (INE) la emisión de credenciales a través de representaciones en el exterior. En la misma dirección se atendió el derecho a la doble nacionalidad de acuerdo con la Ley de Nacionalidad de 1996 (Espinoza, 2016, p. 14). Como resultado, en las elecciones federales y locales de 2021, la votación fue baja (Espinoza, 2021), por lo que se puede deducir que el andamiaje institucional ha avanzado para proteger el derecho a votar, pero que falta aún un gran trecho para ejercerlo.

Para el ejercicio del derecho a ser votado, se incluyó en la legislación federal la figura de “diputado migrante” para ciudadanos migrantes. En las últimas elecciones de diputados federales (2021), fueron elegidos once diputados migrantes, iniciando con ellos la presencia política de esta figura (Cámara de Diputados, 2022). En el ámbito subnacional se ha avanzado muy poco en esta materia. Sólo cinco entidades tienen esta figura: Zacatecas (desde 2003), Ciudad de México, Oaxaca, Chiapas y Guerrero. Se sabe que al menos seis entidades más están trabajando en el establecimiento de este derecho político (Mondragón, 2023).

Si se considera que los derechos políticos de los mexicanos en el extranjero incluyen el voto activo —ya establecido— y el voto pasivo —muy limitado aún y que podría deberse también en parte a una discriminación velada por el temor a las influencias externas que podrían traer y promover (Hoyo, 2015)—, se concluye que los migrantes no tienen completos sus derechos políticos en México.

En los EE.UU. la situación es diferente, teniendo la ciudadanía los migrantes mexicanos pueden ejercer sus derechos políticos y han ido ganando posiciones. Pero aún más, para los migrantes irregulares ya existen lugares como Washington D.C. y otras ciudades en donde pueden votar los no ciudadanos y hasta los indocumentados, lo cual ha enfrentado la oposición republicana, pero que en los hechos representa la posibilidad para los migrantes irregulares de ser tomados en cuenta. Este es un gran reto que enfrentará muchos obstáculos institucionales como es el visibilizarse, organizarse, disponer de tiempo y re-

cursos para ello, estar informados, correr el riesgo de ser presa de políticos manipuladores y de los partidos, entre otros (Roth, 2023). Visto en perspectiva, representa una alternativa para ejercer derechos políticos pero de manera muy limitada en el mejor de los casos.

4. Conclusiones

Las necesidades no reveladas de los migrantes irregulares mexicanos hacia los EE.UU. están relacionadas con sus derechos humanos, en especial el derecho esencial referente a una vida digna a través del trabajo, los cuales no se ejercen o no plenamente desde México. En los EE.UU. los derechos reconocidos son los civiles y políticos, aunque existe el derecho al trabajo, está condicionado a las reglas del país del Norte, por lo que sin permiso para trabajar, la sanción y deportación están latentes en un escenario de desigualdad y de fragmentación de los territorios.

Por la gran aportación que hacen a la economía con su fuerza de trabajo, en la producción y en el servicio a los de allá, no representan una carga ni un riesgo para la sociedad estadounidense. No obstante, con la aplicación de leyes regulatorias relacionadas con el derecho laboral y de regulación migratoria, se impide el reconocimiento de la contribución de los migrantes (IOM, 2020, p. 179). Una alternativa que puede abrir la puerta al reconocimiento de derechos y su ejercicio es el de la participación política territorial, esto es tanto en EE.UU. como en México.

En la misma perspectiva, al ser una problemática tan compleja, las soluciones deben ir más allá de lo jurídico, ir más a soluciones integrales y sistémicas, envueltas en una Cultura de Paz (Adams, 2014). Concluyendo también que para el ejercicio de los DDHH y laborales, el territorio humano debe ser ampliado integrando a todas las tierras habitadas, sin barreras, para que los flujos de población contribuyan a disminuir las desigualdades existentes. En esta perspectiva, considerando que para los EE.UU. la migración no autorizada es el medio para regular una parte de su mercado laboral, que ayuda a muchas familias a mejorar su bienestar con el aseo de la casa y el cuidado de los niños, y que no es una carga sino que contribuye a la productividad de la economía de esa nación, el Estado mexicano está obligado a exigir mejor trato para los migrantes irregulares. Esta exigencia debe ir más allá de la cooperación internacional, mediante acuerdos equitativos entre iguales, que contemplaran el otorgamiento de permisos con plazo finito para los migrantes irregulares

en EE.UU., con la intención de que al final del periodo retornen a México y con la posibilidad de regresar por un periodo más; también podría contemplarse el otorgamiento de una mayor cantidad de visas de trabajo sin el candado del empleador único, con el objetivo de mejorar la paga y las condiciones laborales de los migrantes temporales. A nivel internacional existen otros precedentes como es el caso de España que, en el interés de fomentar el retorno de migrantes a sus países de origen, ha ejecutado programas para planear junto con los gobiernos de esos países, retornos de migrantes para facilitarles su reintegración económica y social (Parella y Petroff, 2014). Lo planteado puede ser posible, porque los EE.UU. necesitan mucho de México en la conformación de un nuevo orden económico mundial que ya está en marcha y en el cual su liderazgo mundial está en entredicho.

Por su parte, la comunidad migrante tiene el reto de aumentar su participación política en ambos países: en el país del Norte para generar consensos y presionar a los legisladores para tratar a México como par; en México para generar consensos y exigir posturas dignas y firmes para impulsar esa negociación, que en los hechos representaría disminuir las barreras y la desigualdad entre los territorios, más allá de los acuerdos comerciales. Lo anterior implica la solidaridad de la sociedad mexicana en su conjunto para reconocer el valioso papel de los migrantes.

Referencias

- Adams, D. (2014). *Cultura de Paz: Una utopía posible*. México: Ed. Harder.
- BBV-Conapo (2023). *Anuario de Migración y Remesas*. México: Banco Bilbao Vizcaya, Consejo Nacional de Población.
- BBV (2023). Remesas logran récord de 58,497 md en 2022, duplicaron su monto en solo 6 años. *BBV Research*, febrero. Recuperado de <https://www.bbvarresearch.com/publicaciones/mexico-remesas-logran-record-de-58497md-en-2022-duplicaron-su-monto-en-solo-6-anos/>
- Bustamante, J. A. (2002). Immigrants' Vulnerability as Subjects of Human Rights. *The International Migration Review*, 36(2), 333–354. <http://www.jstor.org/stable/4149456>
- Camacho, J. (2013). Los derechos de los trabajadores migrantes. *Revista Latinoamericana de Derecho Social*, (17), 197-258. DOI: 10.1016/S1870-4670(13)71979-1
- Cámara de Diputados (2022); Boletín # 3460; Cámara de diputados, LXV Legislatura. México, 23 de diciembre 2022. Recuperado de <https://comunicacionsocial.diputados.gob.mx/index.php/boletines/plantean-incrementar-el-numero-de-diputados-federales-migrantes>
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2023a). ¿Qué son los Derechos Humanos? Recuperado de <https://www.cndh.org.mx/derechos-humanos/que-son-los-derechos-humanos>
- Consejo Nacional de Población (2015). *Migración y Salud. Latinos en Estados Unidos*, México, Consejo Nacional de Población. Recuperado de http://omi.gob.mx/work/models/OMI/Publicaciones/Migraciony-Salud_2015/files/assets/basic-html/index.html#1
- Consejo Nacional de Población (2014). *Migración y Salud. Mexicanos inmigrantes en Estados Unidos: 10 años de perspectiva*. México, Consejo Nacional de Población. Recuperado de http://www.conapo.gob.mx/en/CONAPO/Migracion_y_Salud_Inmigrantes_mexicanos_en_Estados_Unidos_10_anos_de_perspectiva
- Consejo Nacional de Población (2008). *Migración y Salud. Latinos en Estados Unidos*: México: Consejo Nacional de Población. Recuperado de <http://www.omi.gob.mx/work/models/OMI/Resource/489/LatinosenlosEstadosUnidos.pdf>
- Corona, M. (2018). El arduo proceso de reinserción laboral de los retornados en la periferia globalizada. *Economía, sociedad y Territorio*, 18(57), 455-486. DOI: <http://dx.doi.org/10.22136/est20181180>
- Corona, M. y Ortiz, B. (2019). Políticas públicas de desarrollo regional para el cambio climático hacia el 2020, en contextos de marginación y de emigración internacional. *Estudios Sociales*, 29(53), 1-29. DOI: <https://dx.doi.org/10.24836/es.v29i53.703>
- Corona, M. (2020). La necesidad de retornos asesorados a partir de buenas prácticas en la migración México-EE.UU. En *Los retos de un retorno digno y la corresponsabilidad desde los países de origen* (pp. 86-118). Madrid: Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones de España; Fondo de Asilo, Migración e Integración de la Unión Europea; ONG América, España, Solidaridad y Cooperación AESCO.
- Demireva, N. (2017). Immigration, Diversity and Social Cohesion. Briefing, *The Migration Observatory*. Oxford: University of Oxford.

- Durand, J. (2004). Ensayo teórico sobre la migración de retorno. El principio del rendimiento decreciente. *Cuadernos Geográficos*, 35, 103–116.
- Durand, J. y Massey, D. (2003). *Clandestinos*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas y Miguel Ángel Porrúa.
- Espinoza, V. (2016). Política a distancia. El voto extraterritorial de los mexicanos. En V. Espinoza (coord.). *El voto a distancia. Derechos políticos, ciudadanía y nacionalidad. Experiencias locales* (pp. 1-14). México: Ediciones y Gráficos Eón.
- Espinoza, V. (2021). *El sufragio extraterritorial de las y los mexicanos. Participación, preferencias políticas y tipología del voto a distancia*. México: INE.
- Fonseca, X., Lukosch, S. y Brazier, F. (2018). Social cohesion revisited: A new definition and how to characterize it. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, 32(2), 231–253. Recuperado de www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13511610.2018.1497480.
- Franco, J. (2016). *El derecho humano al voto*. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Hidalgo, I., García F., Flores Castañeda, X., Lemp, G. y Ruiz, J. (2008). Aquí y en el otro lado. Los significados socioculturales de la sexualidad y sus implicaciones en la salud sexual en los migrantes mexicanos. En *Migraciones Internacionales*, 4(3), 27-50.
- Hoyo, H. (2015). Apertura externa, exclusión interna: El Nacionalismo Revolucionario y los derechos de migrantes, mexicanos por naturalización, y dobles nacionales en México, *desigualdades.net* Working Paper Series 87, Berlin, International Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America.
- International Organization for Migration. (2020). *World Migration Report 2020*. Suiza: United Nations.
- Leite, P. y Castañeda, X. (2008). Mexicanos en Estados Unidos: (falta de) acceso a la salud. En *La Situación demográfica de México* (pp. 117-128). Recuperado de http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/La_Situacion_Demografica_de_Mexico_2008
- López, G. y García, J. (2015). Introducción. En *Teoría contemporánea de los derechos humanos. Elementos para una reconstrucción sistémica* (pp. 21–32). Dykinson, S. L. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1k232zb.4>
- Milenio data lab (2015). *Enferman migrantes al cruzar la frontera. Migrantes mexicanos son más propensos a desarrollar obesidad y diabetes*. Recuperado de http://www.milenio.com/datalab/Salud-migracion-obesidad-diabetes-consulado-medico-servicios_de_salud_0_620938240.html
- Mondragón, L. (2023). Diputados migrantes al Congreso de Jalisco: diputada Hortensia Noroña en Revista: Cámara. México, Cámara de Diputados, LXV Legislatura, 2023. Recuperado de <https://comunicacionsocial.diputados.gob.mx/revista/index.php/entrevista/diputados-migrantes-al-congreso-de-jalisco-diputada-hortensia-noro-a#:~:text=Actualmente%20solo%20cinco%20entidades%20del,%2C%20Oaxaca%2C%20Chiapas%20y%20Guerrero>
- Nigenda, G., Ruiz-Larios, J. A. Bejarano-Arias, R. M. Alcalde-Rabanal, J. E. Bonilla-Fernández, P. (2009). Análisis de las alternativas de los migrantes mexicanos en Estados Unidos de América para atender sus problemas de salud. *Salud Publica de México*, (51), 407-416.
- Organización Mundial de la Salud (2008). *Salud de los migrantes*. Informe de la Secretaría. 61ª Asamblea Mundial de la Salud. Punto 11.9 del orden del día provisional. Recuperado de http://apps.who.int/gb/archive/pdf_files/A61/A61_12-sp.pdf
- Organización de las Naciones Unidas (2018). *Pacto Mundial para la Migración segura, ordenada y regular*. Recuperado de <https://www.un.org/es/migration2022/global-compact-for-migration>
- Parella, S. y Petroff, A. (2014). Migración de retorno en España: salidas de inmigrantes y programas de retorno en un contexto de crisis, *Anuario CIDOB de la Inmigración* (edición 2014), Barcelona, España, pp. 63-87, 5 de febrero de 2020. <https://www.raco.cat/index.php/AnuarioCIDOBInmigracion/article/view/288374>
- Quintana, C. (2017). *Teoría de los derechos humanos laborales*. México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos-Tribunal Federal de Conciliación y Arbitraje.
- Roth, Z. (2023). Noncitizens allowed to vote in some local elections, spurring backlash from GOP. *Georgia Recorder*. Recuperado de <https://georgiarecorder.com/2023/03/14/noncitizens-allowed-to-vote-in-some-local-elections-spurring-backlash-from-gop/>

- Sander, M. (2007). Return Migration and the healthy immigrant effect. *SOE papers on multidisciplinary panel data research 2007*, (60). Recuperado de https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1096456
- Wallace, S. y Castañeda, X. (2008). *Demographic Profile of Mexicans in the United States. Health initiative of the Americas*. California: Berkeley School of Public Health. Recuperado de <http://hia.berkeley.edu>
- Yankelevich, G. (2011). *La salud del migrante mexicano*. México: Instituto de Investigaciones Biomédicas, DGDC-UNAM. Recuperado de http://ciencia.unam.mx/leer/53/La_salud_del_migrante_mexicano

<https://doi.org/10.55466/3.V4.DLD>

Original recibido: 17/09/2023

Aceptado: 11/01/2024

revistaincidencias.com

revistaincidencias@iberopuebla.mx

pp. 103-121

Defensa y lucha por un desarrollo sustentable. Rescate, cuidado y conservación del río Sedeño en Xalapa, Veracruz, México: 1994-2023

Jemyna Rueda Hernández¹

Eloy Valdemar Landa Rojas²

Resumen: Este artículo da cuenta de la organización y desarrollo de la sociedad civil para la defensa, rescate, cuidado y conservación del río Sedeño en la ciudad de Xalapa, Veracruz, México. El objetivo es recuperar y describir su historia, desde una organización como patronato vecinal, que después se conformó como asociación civil, hasta la actualidad y cómo han logrado el reconocimiento de su territorio común como un área natural protegida. Para la realización de este trabajo se recuperó, principalmente, una metodología cualitativa basada en la entrevista y la observación participante, así como un apoyo teórico desde el concepto de actor social de Alain Touraine y Alberto Melucci; y la noción de bien común de Elinor Ostrom. La importancia de esta investigación radica en mostrar el trabajo colectivo de una comunidad vecinal y la confluencia entre sociedad civil, autoridades municipales y un organismo nacional como CONAGUA, para lograr el cuidado y conservación de los bienes comunes.

Palabras clave: defensa, desarrollo sustentable, actor social, bienes comunes.

¹ Licenciada en Sociología por la Facultad de Sociología del Sistema de Enseñanza Abierta, Región Orizaba-Córdoba, de la Universidad Veracruzana (UV). Maestra y doctora en Investigación Educativa por el Instituto de Investigaciones en Educación de la UV. Docente de la Facultad de Sociología del Sistema Escolarizado, Región Xalapa, de la UV. Contacto: jrueda@uv.mx

² Licenciado en Sociología por la Facultad de Sociología del Sistema Escolarizado, Región Xalapa, de la UV. Contacto: kdc_nemo@hotmail.com



Defensa y lucha por un desarrollo sustentable. Rescate, cuidado y conservación del río sedeño en xalapa, veracruz, méxico: 1994-2023

En la actualidad el modelo económico que prevalece en todo el mundo ha llevado a que se cometan diferentes procesos de despojo de los territorios en comunidades rurales y urbanas, que se han perpetuado a lo largo de los años para mercantilizar y explotar los bienes comunes.³

El sistema capitalista ha influido para que vivamos en una sociedad de consumo, sin ser conscientes de los límites que tienen los bienes comunes que existen en nuestro planeta. Esto ha ocasionado que surjan movimientos sociales, organizaciones y grupos de defensa que luchan por el mantenimiento, el cuidado del territorio y la administración sustentable de ellos.

En este contexto es muy importante reflexionar sobre la importancia que tienen el medio ambiente y la concientización de un manejo sustentable de los bienes comunes que se están agotando en todo el mundo. Nuestro país, nuestro estado y nuestra ciudad no son ajenos a este proceso, de manera particular la ciudad de Xalapa, Veracruz en México está viviendo la rápida transformación de su territorio, sobre todo por un proceso de urbanización para la vivienda, que provoca la contaminación de sus arroyos y ríos, así como la posible reducción de su bosque mesófilo de montaña, también conocido como bosque de niebla. Frente a esta problemática socioambiental se han generado diversos procesos de gestión e incidencia ciudadana como el que a continuación se presenta.

Se trata de la asociación civil Desarrollo Sustentable del Río Sedeño Lucas Martín A.C. (en adelante DSRSLM-AC), formalmente constituida, que funciona en la ciudad de Xalapa desde 1994. Desde esa fecha, las personas que conforman dicha asociación, realizan una gran labor al promover y realizar la defensa de las áreas verdes, el rescate del río Sedeño y alrededores, que son parte del ecosistema del bosque mesófilo de montaña.

Resulta de suma importancia, para este caso, dar cuenta de sus acciones, logros y desafíos. Es relevante identificar a esta asociación como un actor social importante, mostrar su historia, así como su influencia en el reconocimiento y nombramiento del Parque Lineal Quetzalapan-Sedeño como área natural protegida, la cual se ha convertido en un espacio de referencia por los años de trabajo y la experiencia en la gestión del territorio.

Es por eso que presentamos esta *sistematización de experiencias* que muestra los resultados de un análisis reflexivo sobre el proceso particular de DSRSLM-AC, sus formas de organización, trabajo y participación, con la finalidad de mostrar su trayectoria, logros y retos para lograr la transformación y el cuidado común de su entorno socioambiental en la ciudad de Xalapa, Veracruz, México.

En México a finales del siglo XX aumentaron los problemas ambientales por un enfoque que considera los bienes comunes (como recursos naturales), con fines lucrativos, y que explotan zonas rurales y de conservación cambiando el uso de suelo para crear espacios urbanos (viviendas,

plazas comerciales, etc.) que han ido mermando los bosques y reservas territoriales, además de contaminar los mantos acuíferos que se transformaron en depósitos de descargas de drenajes y aguas residuales de procesos industriales “... muchas otras comunidades, colonias o barrios, ya sufren algún tipo de afectación ambiental relacionados con su contigüidad a rellenos sanitarios, basureros a cielo abierto, confinamientos de residuos tóxicos, descargas industriales y residuales a ríos y otros cuerpos de agua” (Navarro, 2016, p. 7).

En Xalapa se ha presentado una creciente demografía en los últimos 40 años que se ha mantenido hasta nuestra actualidad (2023), lo que ha provocado el aumento de la demanda de vivienda, ocasionando que el ecosistema conocido como bosque de niebla (bosque mesófilo de montaña) se vea afectado por la urbanización creciente de la ciudad y por empresas que se dedican a la ganadería intensiva provocando el cambio de uso del suelo (Williams, 2012).

Esta constante se repite en varias partes del mundo por lo que “el bosque de niebla es el tipo de bosque tropical más amenazado a nivel mundial” (Williams, 2012, p. 128). De acuerdo con Williams, el crecimiento poblacional de Xalapa ha reducido proporcionalmente el bosque de niebla en toda la zona metropolitana, ocasionando la perturbación y amenaza de supervivencia del ecosistema. “Actualmente, en los alrededores de Xalapa y hacia el oeste de la ciudad solo queda el 10 % de bosque, la mayor parte son potreros y acahuales, aun así, los asentamientos urbanos y los fraccionamientos siguen creciendo” (Williams, 2012, p. 49).

Todas estas problemáticas conforman una amenaza en contra del cuidado, mantenimiento y desarrollo del medio ambiente en la ciudad de Xalapa,

³ Bienes comunes se refieren a los bienes que un grupo, comunidad o sociedad utiliza en común, en un entorno de respeto y cuidado, procurando una administración de los mismos de manera sostenible (Ostrom, 2000).

por lo que todas aquellas acciones llevadas a cabo por la organización DSRSLM-AC para procurar la recuperación, cuidado y mantenimiento del río Sedeño y el parque lineal Quetzalapan-Sedeño, son muy importantes y por ello consideramos necesario, con apoyo de los miembros de la organización, realizar esta sistematización de su historia.

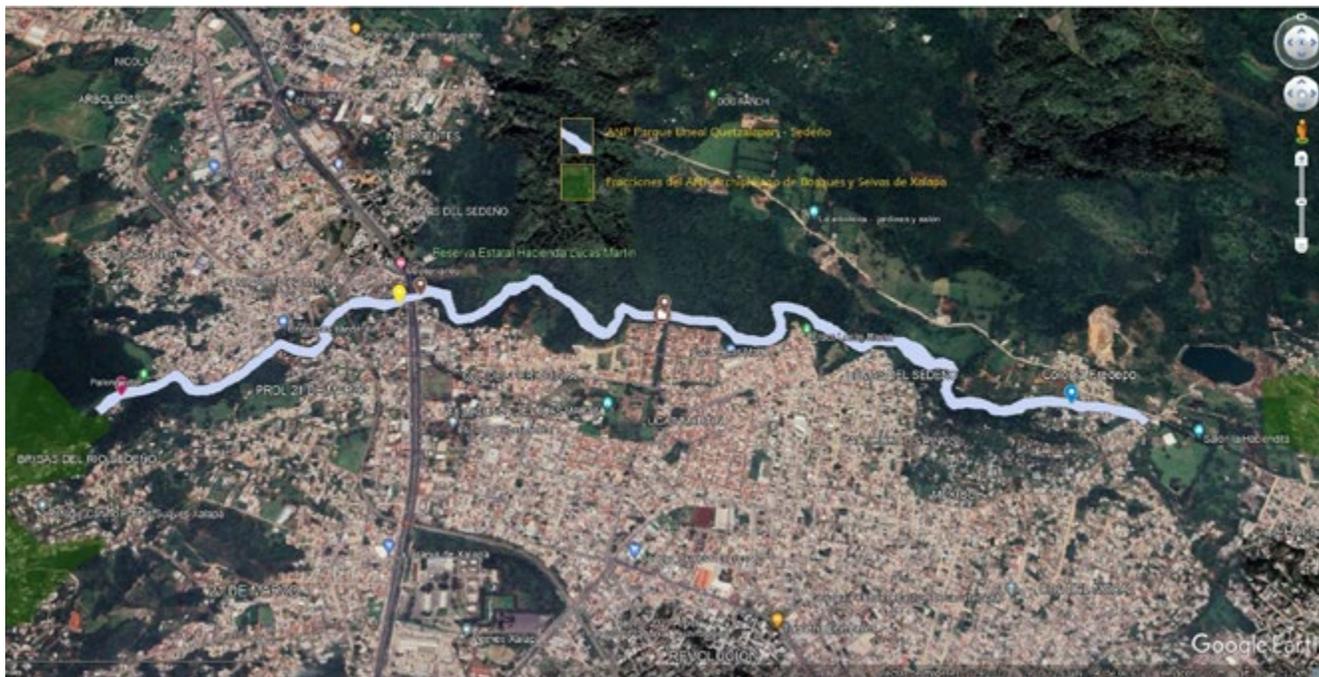
El río Sedeño nace en el Cofre de Perote y sus vertientes bajan por la zona montañosa del estado de Veracruz, pasando por los municipios de Acajete, Las Vigas, Rafael Lucio, Tlalnelhuayocan, Jilotepec y Naolinco hasta llegar a Banderilla y Xalapa, donde una parte del río funciona como límite entre ambos municipios. Esta zona es caracterizada por el bosque de niebla y sus especies de plantas (Vázquez y Suárez, 2018).

Este territorio por donde pasa el río también es bosque mesófilo de montaña y hoy forma parte de un área natural protegida y un parque lineal, perteneciente al municipio de Xalapa en el fraccionamiento Lucas Martín. El parque lineal abarca desde el lugar conocido como Salto del Gato, que está debajo del bulevar Xalapa-Banderilla, hasta terminar en la colonia El Moral de esta ciudad, abarcando 5.5 km (Vázquez y Suárez, 2018).

En su cauce por Xalapa el río Sedeño pasa algunas colonias periféricas de la zona norte de la ciudad como Lucas Martín, El Naranjal, El Moral y Campo de Tiro hasta unirse, finalmente, en la parte baja al río Actopan, que forma parte de la cuenca mayor, desembocando en el Golfo de México.

A través del recorrido del cauce de río Sedeño es posible advertir en varios puntos que las personas en las colonias aledañas no tienen cuidado con los desechos sólidos, causando contaminación. Sin embargo, en su paso por el parque lineal Quetzalapan-Sedeño puede observarse un cambio notable de esta situación ya que las personas que se han unido a la organización DSRSLM-AC, se encargan de su cuidado y mantenimiento. En la imagen 1 es posible apreciar la ubicación del río Sedeño en su travesía por la ciudad y el área natural protegida parque lineal Quetzalapan-Sedeño.

Imagen 1. Mapa de la ubicación del río Sedeño



Fuente: Elaboración propia con información de Google Earth (consultado en enero de 2024).

En esta imagen también podemos identificar la mancha urbana, en la parte superior izquierda, que pertenece al municipio de Banderilla y en la parte inferior central, la que pertenece al municipio de Xalapa. Además, los dos accesos al río (identificados con los puntos en color café), uno ubicado en la colonia *21 de mayo* y otro en la colonia *Lucas Martín*, ambas de la ciudad de Xalapa.

Dentro del área natural protegida parque lineal Quetzalapan se ha habilitado el módulo Quetzalcalli (ver imagen 2); un lugar en el que confluyen las personas que pertenecen a la asociación, académicos y estudiantes que realizamos trabajo de campo, servicio social y otras actividades propias para la continuidad del tra-

bajo de la asociación. En este mismo espacio es donde se habilita periódicamente el Mercado Quetzalcalli (ver imagen 3). También es muy importante el lugar conocido como *El andador* por donde se puede recorrer parte del cauce del río (ver imágenes 4 y 5), al que se le da mantenimiento y cuidado desde el módulo hasta el punto conocido como el Salto del gato (ver imagen 6). Además, hay un área de juegos, un tablero de avisos de la asociación, un espacio para reuniones con mesa de trabajo al aire libre, un espacio para cilindros composteros, un área para lombricomposta (ver imagen 7) y el acceso al área natural protegida que aún cuenta con una extensión de bosque de niebla (ver imagen 8).

Imagen 2. Parque lineal Quetzalapan



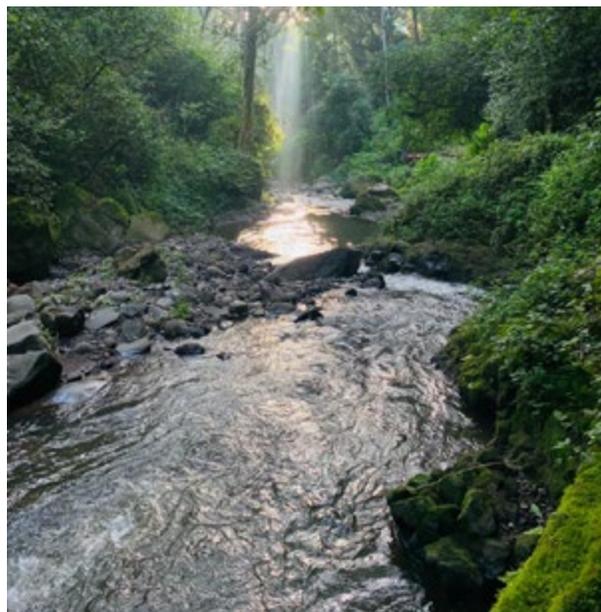
Imagen 4. Andador del Parque Lineal Quetzalapan-Sedeño



Imagen 3. Mercado Quetzalcalli



Imagen 5. Cauce del río Sedeño que puede recorrerse por El andador



Fuente: Fotografías propias.

Imagen 6. Cascada conocida como Salto del gato



Imagen 7. Área de lombricomposta



Imagen 8. Entrada al área natural protegida



Fuente: Fotografías propias.

1. Método y apoyo conceptual

Para realizar este trabajo recurrimos a un posicionamiento ético-político como investigadores y como integrantes de grupos que pugnan por diversas acciones en defensa de los territorios, ante los despojos y la mercantilización de los bienes comunes como los minerales, los bosques y el agua como principal materia prima, ya que de acuerdo con Navarro (2012), consideramos que esta problemática ha generado que se intensifique la producción mundial de materia prima para satisfacer a la sociedad y beneficiar al sistema corporativo de empresas capitalistas con el fin de asegurar una sociedad de consumo que no se cuestiona sobre dónde terminan los desechos de basura sólida que genera toda aquella mercancía que compramos y que provoca un impacto ambiental importante.

Para un mejor acercamiento a nuestra organización partimos del planteamiento de la siguiente pregunta: ¿cuál ha sido el papel de la asociación civil Desarrollo Sustentable del Río Sedeño Lucas Martín A.C. en el rescate de este río y del bosque de niebla de su rivera en la ciudad de Xalapa, Veracruz, hasta lograr su reconocimiento como área natural protegida? Al tratar de responder, abordaremos su proceso histórico y podremos mostrar sus formas de gestión, su trabajo comunitario y su confluencia como *actor social* junto a otros como autoridades locales y nacionales.

Realizamos este acercamiento recurriendo al método cualitativo según Rubio y Varas (1997), que opera mediante una serie de pasos e implica la identificación de discursos de determinadas organizaciones o grupos sociales, la recopilación de documentos y relatos históricos, biográficos y tradiciones en los cuales se centra la investigación. Se trata de recuperar la información de manera profunda y no de forma generalizada. Por lo que, los resultados presentados corresponden a una realidad específica, en una temporalidad y espacio determinado y no son susceptibles de generalizar a otras realidades, pero pueden recuperarse como un aprendizaje y entendimiento de las mismas y de otros procesos similares. Las técnicas con las que decidimos realizar la recuperación de información fueron la observación participante y la entrevista.

En el proceso de análisis de los datos identificamos los discursos de la organización DSRSLM-AC así como de los grupos sociales que participan en ella, a través de quienes amablemente accedieron a las entrevistas. De la

misma manera recuperamos las tradiciones de la asociación y nuestra propia participación, logrando la sistematización de la información generada, que enmarcamos con los conceptos teóricos seleccionados. Consiguiendo un conocimiento más profundo de los logros y retos que han vivenciado quienes integramos DSRSLM-AC y participamos en ella, tratando de devolverlos a la misma comunidad a través de este escrito.

Dentro del marco conceptual es importante identificar a DSRSLM-AC como una organización en el siguiente sentido: “un grupo constituido deliberadamente en la búsqueda de objetivos específicos” (Méndez et al., 1996, p. 101), pero no de cualquier agrupación y menos aún cualquier objetivo, se trata de una organización voluntaria entendida comoaquéllas en las que las personas deciden conformarse y unirse debido a que comparten objetivos, los cuáles son generalmente, sin fines de lucro, con la finalidad de cubrir necesidades que afectan a la población y no están siendo atendidas por las autoridades correspondientes (Méndez et al., 1996, pp. 113-118).

En este sentido debemos identificar con claridad que DSRSLM-AC se trata de una organización voluntaria formal, pues sus integrantes se unieron con un objetivo común de manera voluntaria y por iniciativa propia; pero, en un momento del proceso histórico se constituyeron como una asociación civil que participa “de manera directa o indirecta en programas y/o proyectos que persigan finalidades u objetivos propios del bien común y del interés general, con desarrollo en el país o en el extranjero, ya sea que cuenten o no con el apoyo, subvención o auspicio estatal” (Paolini y Odriozola, 2019, p. 105).

De la misma forma resulta de gran importancia recuperar los conceptos de *actor social* y *acción colectiva*, sobre todo desde las aportaciones de Alain Touraine (1987) y Alberto Melucci (1999) pues consideramos que desde esta perspectiva sociológica podemos exponer cómo la sociedad civil organizada es capaz de incidir como *actor social* y llevar a cabo una *acción colectiva* en beneficio de la comunidad.

De acuerdo con Alain Touraine es posible conceptualizar al *actor social* de la siguiente manera:

Un actor social es un sujeto colectivo estructurado a partir de una conciencia de identidad propia, portador de valores, poseedor de un cierto número de recursos que le permiten actuar en el

seno de una sociedad con vistas a defender los intereses de los miembros que lo componen y/o de los individuos que representa, para dar respuesta a las necesidades identificadas como prioritarias. (Touraine, 1987, p. 5)

Es así como DSRSLM-AC se puede ver como un actor social que actúa en conjunto y defiende sus intereses, así como sus objetivos en común para aportar algo bueno a nuestra sociedad.

Por otro lado, Alberto Melucci expone que el *actor social* debe ir acompañado de la *acción colectiva*, la cual “es resultado de la inconformidad del sistema social, al no poder cumplir y mantener el equilibrio en el mundo” (Melucci, 1999, p. 26). Es decir, la *acción colectiva* es “siempre el fruto de una tensión que disturba el equilibrio del sistema social” (Melucci, 1999, p. 26).

Por lo que, ante una situación que rompe con el equilibrio de un sistema social o que amenaza de alguna manera al conjunto de personas que conforman una sociedad, es posible que irrumpa una *acción colectiva* que haga desaparecer la tensión, la contenga o la transforme para modificar la realidad en beneficio de una colectividad. De acuerdo con Melucci:

El comportamiento colectivo no es una realidad patológica, sino un componente fundamental del normal funcionamiento de la sociedad, además de un factor decisivo para el cambio. De aquí que exista una continuidad entre el comportamiento colectivo y las formas “normales” institucionalizadas, de la acción social. (Melucci, 1999, p. 27)

De esta manera podemos identificar que el comportamiento colectivo que deriva en una *acción colectiva* abonará a la *acción social*⁴ en beneficio de un conjunto de personas que buscan construir, modificar o transformar el espacio en el que se desarrollan y en donde perciben que las condiciones no están siendo favorables.

Entender a la organización DSRSLM-AC como un *actor social*, implica identificarla como un colectivo con conciencia e identidad propia, que tiene valores, determinados recursos que pueden ser igualmente identificados y un conjunto de intereses que defiende y vela

⁴ Debemos entender a la acción social como un comportamiento colectivo que no es una realidad patológica, sino un componente central y un factor decisivo para el cambio (Melucci, 1999).

porque son afines con los integrantes que la componen. Además, de que sus acciones estarán enfocadas en dar respuesta a necesidades identificadas como prioritarias para dicho colectivo.

Los orígenes de DSRSLM-AC

Cuando empezaron a trabajar en el rescate del río Sedeño iniciaron como una organización entre vecinos de la colonia Lucas Martín en la ciudad de Xalapa, la idea era limpiar el río, ya que llevaba mucha basura, tenía mal olor porque se vertían aguas residuales y estaba en muy mal estado. La señora Nina, exintegrante del patronato que se llamó *Pro-conservación y rescate del río Sedeño*, que se conformó en 1994, recuerda esta situación:

Nosotras nos juntábamos allí en la esquina, salíamos a caminar cuatro amigas, y un día llegó Manuel a preguntarnos qué opinábamos sobre conservar el río, de limpiarlo y hacer un andador, que si nos organizábamos podíamos pedir apoyo al Ayuntamiento, nos fuimos juntas a caminar por la orilla del río, y nos gustó la idea de limpiarlo, de cuidarlo. Había otras personas como Carlo que, proponía entubarlo, le dijimos que no se trataba de eso, que lo que deseábamos era sanar el río, que se limpiara, no entubarlo. Entonces decidimos convocar a más personas y conformar el patronato de vecinos para poner manos a la obra, ya que íbamos a requerir del apoyo de autoridades. (Nina, comunicación personal, 16 de febrero de 2023)

Algunas actividades que los vecinos organizados llevaron a cabo para el rescate del río fueron la separación de residuos sólidos como llantas, refrigeradores y autopartes que se encontraban en las orillas del río Sedeño, así como animales muertos en algunas partes a orilla del cauce. Las autoridades en conjunto con la ciudadanía se encargaron de impartir talleres de educación ambiental con el fin de concientizar a la población vecinal sobre la importancia de separar los desechos orgánicos pertenecientes a los jardines, creando composteros vecinales para el manejo de los residuos mediante un proceso de composteo y mejoramiento del suelo (Vázquez y Suárez, 2018).

En 1994 el gobierno del estado de Veracruz creó el Programa de Ordenamiento Ecológico de la cuenca del río Sedeño (POET) que consistía en contener su deterioro y mejorar su ordenamiento. Con este

programa las autoridades y los vecinos pudieron conocer los problemas y las posibles soluciones para las afectaciones del área. Durante la gestión del exalcalde xalapeño Carlos Rodríguez Velazco (1995-1996) y con la propuesta del POET se inició la construcción de un andador de 2.5 km (Vázquez y Suárez, 2018).

Poco tiempo después, en 1996 se incorporaron a la colonia, Lili y Paco, dos vecinos muy interesados en el cuidado del medio ambiente, con experiencia en el trabajo con grupos y con problemáticas medioambientales, además de ser muy comprometidos con los espacios en los que se desarrollan, con su entorno y los bienes comunes, por lo que su colonia no sería la excepción:

pues nosotros siempre hemos sido muy inquietos, nos ha gustado la participación social, mejorar el lugar donde vamos a vivir, crear el lugar... realmente construir el lugar donde nos gusta vivir y afortunadamente con el arquitecto Andrés, coincidimos y ya había un patronato aquí en Lucas Martín y los objetivos principales de ese patronato eran los servicios públicos en el fraccionamiento que aún eran incompletos o deficientes, que terminaran las calles y también buscar la unión de los vecinos para lograr esos objetivos y limpiar el río. (Lili, comunicación personal, 15 de octubre de 2022)

Los vecinos tuvieron un gran avance con la construcción del andador, pero aún se requería mucho trabajo y más certeza entre quienes colaboraban en esos trabajos de mantenimiento y voluntariado, el siguiente paso fue conformarse como asociación civil, para tener una figura jurídica y un mejor y mayor margen legal en la toma de decisiones del grupo, lo que significó un recurso importante para fortalecer su poder como ciudadanos, y así solicitar el apoyo de diversas autoridades. La organización fue constituida y legalmente conformada como A.C. en julio de 2004, quedando como presidente y secretaria Paco y Lili, respectivamente; para lograrlo se realizaron actividades como rifas, fiestas y talleres con la finalidad de recaudar el dinero necesario para pagar los trámites legales, cuestión que también abonó a una mayor y mejor interacción entre vecinos y personas que decidieron formar parte de dicha asociación y para tomar decisiones sobre las diversas acciones de rescate del área afectada.

La idea de constituirse como una asociación civil surgió porque estaban ante un proyecto importante que requería de

acciones legales, es decir, el grupo que conformaba el patronato vecinal estaba solicitando la construcción de una planta tratadora de aguas residuales, que recibiera las descargas de Banderilla y tratara el agua antes de ser vertida en el río, así lo recuerda Lili: “es que le planteamos, en ese tiempo, a nuestro diputado la construcción de la planta tratadora de aguas, si mal no recuerdo en base a eso nos dijo: necesitan personalidad jurídica” (Lili, comunicación personal, 15 de octubre de 2022).

Paco también recuerda esta situación y la necesidad del grupo de adquirir formalidad y legalidad “fue un diputado, a quien le solicitamos apoyo, el que nos dijo: ‘trabaja muy bien el grupo por qué no se conforman como asociación civil para que tengan personalidad jurídica’ y nos pareció muy bien. No lo habíamos pensado nosotros realmente, pero ahora era necesario” (Paco, comunicación personal, 15 de octubre de 2022).

Es decir, requerían de más fuerza y poder colectivo, tal como lo menciona Melucci al referirse a las acciones colectivas de exigencia al estado como “una tensión que disturba el equilibrio del sistema social” (Melucci, 1999, p. 26). Por lo que, de acuerdo con el presidente de la asociación se requería tener personalidad jurídica “para ser más tomados en cuenta, ya como una iniciativa con representatividades, social, legal y todo, personalidad jurídica, pues” (Paco, comunicación personal, 15 de octubre de 2022).

La secretaria de la asociación recuerda que, una vez que tuvieron certeza de su conformación, se reunieron en varias ocasiones en lo que ellos llamaban “andador”, y en el que, el licenciado Hernández Villalpando (presidente municipal en esa época), había dotado de juegos infantiles y una mesa de madera que fungió como punto de reunión para continuar organizándose y llegar a la conformación de la asociación. La secretaria compartió:

fue lo que dice Paco, el diputado nos sugirió que fuéramos una A.C., me acuerdo que hicimos varias reuniones, es más por ahí encontré todavía el papel, hicimos reuniones y recuerdo que en ese tiempo el licenciado Hernández Villalpando también nos puso los juegos y la mesa de madera, entonces pues ahí estuvimos felices porque ya teníamos un lugar donde hacer nuestras reuniones y me acuerdo que ahí nos reunimos y nos pusimos a pensar en cómo nos íbamos a llamar como asociación y ya de ahí empezaron las ideas y salió un *nombresote*. Pero logramos conformarnos como A.C. (Lili, comunicación personal, 15 de octubre de 2022)

Como podemos observar en estas aportaciones tanto del presidente como de la secretaria de la asociación, es posible identificar dos grandes intereses, uno por limpiar y mantener el río, otro por mejorar el parque; la planta tratadora era el primer paso para lograr la limpieza del río, un primer paso enorme, porque colocar y mantener una planta tratadora es muy costoso. La participación y apoyo de los vecinos y al mismo tiempo el apoyo y suma de voluntades de las autoridades locales, y en algún momento autoridades federales como la Comisión Nacional del Agua, debido a que este cuerpo de agua (río Sedeño) está clasificado oficialmente como aguas nacionales, ya que desemboca en el río Actopan y luego en el Golfo de México.

2. Logros, retos y propuestas de DSRSLM-AC

2.1 Los frutos de DSRSLM-AC

Desde 1994 esta organización ha tenido diversos logros, enfrentando desafíos y elaborado propuestas, así como proyectos a largo plazo para el mejoramiento y rescate del río Sedeño. Durante casi 30 años, esta asociación, mediante gestiones, reuniones y trabajos de reforestación y limpieza por parte de los vecinos y en colaboración con las autoridades, ha logrado que el territorio por donde pasa el río Sedeño se haya convertido en el parque lineal Quetzalapan, que hoy sea un área natural protegida y un lugar recreativo. Las labores diarias de la organización aportan mantenimiento (la limpieza del río), vigilancia y conservación de la vegetación a lo largo del área natural protegida, para que los vecinos o personas externas puedan disfrutar del hermoso bosque de niebla que aún se preserva en la ciudad de Xalapa, Veracruz. Desde la propia explicación del presidente de la asociación:

La acción más importante fue la construcción del andador que inició en 1994 y concluyó en 1997, nosotros llegamos aquí a Lucas Martín en 1995, en julio si no me equivoco, julio del 95, ya había varios habitantes como dije ya estaba el patronato formado y entonces se construyó el andador, claro que se construyó con apoyo del municipio. En ese entonces era presidente Carlos Rodríguez Velasco y vino gente del ayuntamiento, hicimos juntas y dijeron que teníamos que poner jornales. En fin, ahí es donde estuvo trabajando el patronato, las señoras Nina, Fermina, Sara, que trabajaban en su casa y no fuera, entonces podían estar cuando venía personal del Ayuntamiento entre semana y había que hacer algún recorrido. Y así se construyó el andador y eso permitió visibilizar los valores del río. Había también un manantial que la gente todavía usaba, se bañaba o lavaba con agua limpia. (Paco, comunicación personal, 15 de octubre de 2022)

Como podemos observar, la *acción colectiva* se conformó con la participación de diversos actores de la sociedad civil organizada. Pero de acuerdo con nuestros informantes también existió la participación de académicos y de diferentes autoridades y políticos, un acuerdo intermunicipal que consiste en el rescate del río y bosque de niebla. Paco recuerda la fecha en que se llevó a cabo la firma del convenio intermunicipal y cómo gracias a la ayuda de los cinco cabildos de los municipios y a la convocatoria por parte del diputado y presidente de la legislatura, maestro Atanasio García Durán, que estaba de acuerdo e interesado en apoyar a la asociación, se fortaleció la alianza y se llevó a cabo la firma.

La firma del convenio intermunicipal rescate y sustentabilidad de la cuenca del río Sedeño, que se realizó el 11 de noviembre de 2005 fue una jornada compleja, una etapa de trabajo muy intensa gracias al respaldo de la gobernanza y la relación sana con la autoridad. Teníamos el enorme respaldo del diputado Atanasio García Durán, que al estar de acuerdo con lo que proponíamos, lo convocó. Yo creo que a nosotros “solos” nadie nos hubiera hecho caso, pero en el caso de él que era el presidente de la Legislatura fue diferente. Además, era la principal autoridad dentro del poder legislativo en el estado de Veracruz y nosotros teníamos información técnica al respecto y se invitó a los alcaldes de los municipios de la cuenca media del río Sedeño que son los circundantes del área de Xalapa, desde donde nace el río hasta aguas abajo de Xalapa. Esta conjunción permitió la fuerza de la convocatoria política de Atanasio García Durán y que nos reuniéramos en la legislatura; ahí en sus salones eran las sesiones de trabajo, se analizó con su equipo lo que nosotros proponíamos trabajar y como llevábamos bajo el brazo la propuesta del programa de ordenamiento, con una base técnica, con certeza jurídica y factibilidad técnica, sabíamos lo que se podía proponer para resolver la problemática del Sedeño y eso fue planteado en cada uno de los cabildos de esos cinco municipios y hubo todo un trabajo de recorridos de campo, recepciones en las cabeceras municipales, investigación para detectar dónde estaba la descarga en el terreno, además los diferentes problemas que se mencionaban en el diagnóstico y después se tenía que pasar por los cuerpos jurídicos de los municipios y finalmente en sesiones de cabildo analizar, resolver y decir si era procedente y se autorizaba al alcalde a firmar el convenio. Eso fue más o menos un año de trabajo en 2004-2005, hasta concluir el Acuerdo. (Paco, comunicación personal, 15 de octubre de 2022)

Además de contar con el apoyo del presidente de la Legislatura del estado de Veracruz, los participantes de DSRSLM-AC, tuvieron otro apoyo clave que los impulsó como *actor social* y les permitió consolidar la *acción colectiva*: el Consejo del Sistema Veracruzano del Agua les permitió transformar el espacio en el que cohabitan en beneficio propio y de la colectividad. Esta organización permitió contar con estudios técnicos, sin los cuáles no habrían podido tener todos los componentes necesarios para llevar a cabo el convenio intermunicipal que les ayudó a avanzar en sus objetivos. Tal como lo explica Paco:

En ese tiempo existió algo que fue clave, era una institución estatal que se llamaba Consejo del Sistema Veracruzano del Agua, y la persona que era coordinador o titular era un especialista en el tema del agua, el doctor Orlando Spring Galindo y se enamoró del proyecto, nos ofreció hacer los estudios correspondientes con su equipo técnico (tres): el primero fue el plano de la cuenca del río Sedeño, la delimitó con sus afluentes, cómo se alimenta, de dónde y a dónde va a dar, en qué punto se conecta con el río Actopan. El segundo estudio: cómo se contamina el río, dónde están los puntos de descargas, todo un trabajo de investigación de alguien que sepa del tema, así se construyeron e hicieron el diagnóstico de cómo y de dónde se contaminaba y eso se llama “diagnóstico de calidad del agua de la cuenca”, dónde corre el agua limpia, dónde se empieza a contaminar, qué tanto se contamina, cuál es la fuente, si son agroquímicos, es basura, o drenaje, todo eso. Y el tercer estudio: el plan maestro de saneamiento

que es el remedio, qué hay que hacer. Por ejemplo, lo que se puede hacer aquí en esta problemática es ordenar todas las descargas de Banderilla que vienen al aire libre sólo que no hay drenaje y alcantarillado, entonces hay que construir la red y que vayan a un punto, que sería dónde está actualmente la planta tratadora de aguas residuales. En ese momento también con gestiones y apoyos logramos el terreno, muy pequeño para la planta, pero hubo la fuerza política para poder negociar que la autoridad municipal de Banderilla lo consiguiera y que ahí se verificara, incluso vino el director mismo de la CONAGUA de México. (Paco, comunicación personal, 15 de octubre de 2022)

Como podemos observar dentro de los logros de esta asociación destaca la creación de un plan para el manejo de las aguas residuales de los municipios de donde provenía la afectación. Además, de construir una red para que se lograra la planta de saneamiento que tratara las descargas de drenaje antes de ser vertidas al río; una acción colectiva de gran importancia que muestra la determinación de las personas involucradas. Al mismo tiempo visibiliza la suma de voluntades de diversos actores políticos para atender las demandas de un actor social encarnado en la asociación (ver imagen 9). La firma de ese convenio en 2005 sentó las bases para que por fin en 2011 se construyera la planta tratadora de aguas residuales.

Imagen 9. Red de actores sociales que confluyen para lograr el rescate, cuidado y conservación del río Sedeño



Fuente: Elaboración propia.

Uno de los logros más importantes de la asociación fue la instalación de la planta de tratamiento de aguas residuales Quetzalapan-Sedeño, la cual se logró gracias al convenio que se firmó en 2005 con las autoridades y la participación de la ciudadanía encaminada a la gobernanza. Fue posible la instalación de esta planta tratadora con el fin de disminuir el problema de la contaminación del río Sedeño proveniente de aguas arriba del municipio de Banderilla, Veracruz. “En abril de 2011 inició la prueba de arranque, para finales de mayo concluyó la etapa de estabilización, y hacia mediados de año la planta inició su operación” (Vázquez y Suárez, 2018, p. 129).

Esto ha sido el resultado de un arduo trabajo que inició hace 30 años, tiempo en el que la asociación se ha desarrollado como un *actor social* en el sentido indicado por Touraine cuando asevera que: “El actor social está definido menos por sus intereses o por sus relaciones socioeconómicas que por su participación, en general heterónoma, en un proceso de movilización política” (Touraine, 1987, p. 87). Es decir, la movilización política propiciada por quienes conforman la asociación ha resultado indispensable para el logro de metas y objetivos.

Otros de los logros importantes de esta asociación es la construcción de dos colectores, uno pluvial y uno sanitario, con el que se continúa el cuidado y preservación del río Sedeño y del parque lineal Quetzalapan como parte del área natural protegida en la ciudad de Xalapa y municipios colindantes:

Entre 2010 y 2012, como parte del Plan Maestro de Agua y Saneamiento, resultante del Convenio Intermunicipal para Rescate y Sustentabilidad de la cuenca del río Sedeño (octubre de 2005) promovido por la ciudadanía organizada, se construyeron y operaron dos grandes colectores, uno pluvial y otro sanitario. (Vázquez y Suárez, 2018, p. 129)

Pensar en estos resultados como acciones diversas, desconectadas o eventuales sería un gran error. Todas son el componente de lo que Touraine y Melucci denominan *acción colectiva*, desarrolladas por un *actor social* específico conformado por diversas personas reconocidas en su colectividad como DSRLM-AC que con su participación ha logrado articular un conjunto de acciones políticas, voluntades de autoridades, participación ciudadana, involucramiento de la comunidad académica y estudiantil de la

Universidad Veracruzana (UV) y de otras instituciones de educación superior y han impactado de diversas maneras en la transformación del espacio en el que se desarrollan para beneficio de la colectividad. Sin importar los intereses particulares de cada una de las personas que han participado, lo que ha predominado son los resultados en el rescate, mantenimiento y cuidado del río Sedeño, su cauce y recorrido por el municipio de Xalapa principalmente, pero que se espera se expanda a los municipios colindantes de la forma en que ocurrió con el de Banderilla.

2.2 Un logro más: Voces del río Sedeño

En 2010, la asociación logró la obtención de fondos gubernamentales en el marco de los preparativos de la conmemoración por el Centenario de la Revolución Mexicana y el Bicentenario de la Independencia de México. Este importante fondo fue utilizado para hacer recorridos en el andador del parque lineal para su cuidado y mantenimiento, con la finalidad de inspirar a más personas a sumarse a la causa de la custodia de este hermoso lugar: el bosque de niebla y el río Sedeño. El proyecto denominado “Voces del río Sedeño” tuvo el apoyo de vecinos, alumnos de la Universidad Veracruzana, académicos y autoridades que trabajaron en colaboración.

Con el fin de dar permanencia y defensa a los valores del lugar frente al crecimiento desordenado y depredador, durante las conmemoraciones cívicas del año 2010 (Independencia, 1810, y Revolución, 1910) se obtuvieron recursos del fondo gubernamental creado con ese propósito y el andador fue escenario de recorridos y representaciones teatrales basadas en los acontecimientos históricos, leyendas y tradiciones locales alusivas al paisaje y la aparición de personajes como la bella Quetzalapan, el espíritu del río; el chaneque, guardián del bosque; la Llorona y fantasmas de campesinos zapatistas, quienes con música de jaranas, saxofón y versos invitaron a los visitantes a cuidar de la naturaleza, nuestra madre, quien se encuentra preocupada y clama llorosa por la suerte de sus hijos en medio de la contaminación y la incertidumbre del futuro. (Vázquez y Suárez, 2018, p. 133)

Gracias a las acciones por parte de la ciudadanía, la academia y la gobernanza que apoyaron a la restauración, el

mantenimiento y el cuidado del parque lineal, el gobierno del estado decretó el parque lineal Quetzalapan Sedeño como área natural protegida el 23 de marzo de 2016.

El director nacional de la CONAGUA sugirió en 2009 convertirlo en un parque lineal, y recientemente la propia CONAGUA delimitó la zona federal (en proceso de publicación). Esta información alimentó las gestiones de ambas organizaciones ciudadanas y el concurso de sus respectivos ayuntamientos (Xalapa y Banderilla), la SEDEMA y la CONAGUA para lograr la declaratoria como ANP, la cual fue solicitada por los ciudadanos en la Carta Quetzalapan-Sedeño. Finalmente, el 23 de marzo de 2016 el gobierno del estado decretó una nueva Área Natural Protegida de competencia estatal, en la categoría de Corredor Ripario: el Parque Lineal Quetzalapan-Sedeño (13 has). (Vázquez y Suárez, 2018, p. 134)

Que el parque lineal fuera declarado área natural protegida demuestra que, con el apoyo y las voluntades de la ciudadanía, el estado y los gobernantes es posible trabajar en conjunto y lograr acciones positivas para proteger y preservar este lugar y que las generaciones a futuro continúen este trabajo de preservación.

3. DSRSLM-AC y sus desafíos actuales

A lo largo de su existencia, DSRSLM-AC ha logrado soluciones para frenar la destrucción y conservar el bosque y el río con vida. Uno de los grandes desafíos actuales de la asociación para el cuidado del medio ambiente es el cambio generacional, así como lograr que la ciudadanía de Xalapa y los vecinos que viven cerca de esta área natural protegida sean conscientes de los cambios que genera la contaminación. Es un trabajo de todos los días.

Durante más de 25 años Paco y Lili han mantenido el rescate del río Sedeño y del bosque de niebla pero, con el transcurrir del tiempo, han llegado a una edad en la que ya no tienen la misma energía, se ven en la necesidad de cerrar un ciclo y que se abra otro con diferentes personas, con nuevos bríos y fuerzas que correspondan con las necesidades de esta lucha, por lo que el gran desafío actual en el que se encuentra la asociación es el relevo generacional para dar continuidad al legado de Paco, Lili y todas las personas que han mantenido esta A.C. (Observación participante 2019-2023).

Actualmente la mayoría de los nuevos miembros del grupo son jóvenes egresados de la universidad o estudiantes y niños. El problema es que, aunque tienen toda la voluntad de trabajar en el grupo y comparten la ideología de la importancia y reflexión sobre el cuidado del medio ambiente y los bienes comunes, las nuevas condiciones de incorporación a los mercados de trabajo no permiten su total inserción al proyecto de la asociación. Es complicado que puedan dedicar mucho tiempo para aprender más sobre las gestiones, las formas de participación política y las maneras de trabajo con más profundidad. La labor colectiva que se hace dentro de la asociación es voluntaria, los miembros tienen actividades de la vida diaria: laborales, estudiantiles y familiares, además la actual crisis económica dificulta contar con un margen importante de tiempo para dedicarse al proyecto (Observación participante 2019-2023).

Esto genera un gran problema que se ha hablado en el grupo, ya que en algún momento las personas que iniciaron esta lucha poco a poco han dejado de participar, no por falta de interés, sino porque con los años han perdido fuerza para dedicar a este proyecto. Actualmente es imperante para la A.C. generar estrategias que permitan la incorporación de jóvenes comprometidos con los objetivos del grupo para el mantenimiento del Parque Lineal Quetzalapan, del río Sedeño y del bosque de niebla que lo alberga; es decir se necesitan nuevos proyectos que permitan el mantenimiento y cuidado del territorio, al mismo tiempo que les permita a estas nuevas generaciones crear recursos para mantener el espacio y cubrir sus necesidades (Observación participante 2019-2023).

La pandemia por Covid-19, entre 2020 y 2022, significó un desafío importante, sobre todo en el reacomodo de integrantes y la reasignación de tareas. La organización de DSRSLM-AC se vio forzada a cancelar las reuniones y las actividades que realizaban en el módulo, así como el cuidado y mantenimiento del parque lineal. El uso y manejo de la tecnología, principalmente dispositivos móviles como *smartphones*, y el acceso a internet resultaron importantes para continuar como colectivo, pues así se tenía contacto mediante un grupo de mensajes para cómo nos encontrábamos en el confinamiento (Observación participante 2019-2023).

Durante el primer año de pandemia, Paco y Lili estuvieron muy pendientes de las actividades y del módulo, por la cercanía y el compromiso que tienen hacia la asociación. En este primer año sin actividades grupales

algunos de los integrantes dejaron de reunirse, principalmente los adultos mayores, quienes presentaban mayor riesgo ante los estragos de la enfermedad.

Los más jóvenes nos repartíamos actividades y cada uno acudía de manera individual a realizar la tarea acordada, de esta manera se trabajó a distancia por medio de videollamadas. Este tipo de trabajo que se prolongó durante un año y medio, modificó la forma de trabajo original, causó que muchas personas dejaran de asistir, pero al mismo tiempo propició la posibilidad de continuar, aunque a distancia, con los más jóvenes como apoyo significativo. Bajo estas condiciones, a mediados del año 2020 se recibió apoyo de la CoSustenta (Coordinación Universitaria para la Sustentabilidad) de la UV, ya que consideró que la asociación estaba en crisis y era necesario intervenir de alguna manera (Observación participante 2019-2023).

Estas acciones se conjugaron con nuevas formas para la continuidad del mantenimiento y cuidado del parque lineal, que consistieron en trabajar en grupos separados realizando algunas de las actividades establecidas mensualmente dentro de la planeación, asignadas en una reunión con los integrantes de la asociación en donde se tomaban acuerdos para el mantenimiento y funcionamiento del Parque Lineal Quetzalapan-Sedeño.

4. Nuevas alternativas desde DSRSLM-AC para continuar con la acción colectiva

De acuerdo con los miembros de la asociación, además de las acciones que ya se realizan para el rescate y el cuidado de río Sedeño, se identificó la necesidad de un espacio para crear conciencia sobre la manera en la que realizamos nuestro consumo; para lo cual se implementaron pláticas y talleres que se fortalecieron con la creación del Módulo Comunitario de Agroecología y Cultura Quetzalcalli, el 27 de marzo de 2019 en Lucas Martín. Este módulo fue diseñado y pensado como un espacio para compartir entre vecinos, dar difusión, capacitación y realizar actividades que favorezcan a la creación de la conciencia sobre la importancia de la participación en el cuidado del medio ambiente y reflexionar acerca del consumo responsable. Es un espacio demostrativo de ecotecias como alternativas de manejo de bienes comunes, que cuenta con un sistema de captación de agua de lluvias, cocina ecológica, baños secos, composteros y viveros para cultivo de hongos zetas.

De la construcción del módulo y la realización de estas actividades de concientización surgió la creación del mercado Quetzalcalli en 2021, donde se llevan a cabo diferentes actividades como la venta de productos artesanales y agroecológicos elaborados por comerciantes locales y regionales, así como talleres de concienciación ambiental, pláticas sobre la importancia de la sana alimentación, y al mismo tiempo, ejercicios para reflexionar sobre los desechos que generamos con nuestro consumo y la forma en que los desechamos.

La asociación realiza sus actividades en el Módulo Comunitario de Agroecología Quetzalcalli, pero también es un espacio para compartir con otros grupos que trabajan los mismos temas de conciencia ambiental y para aquellas personas interesadas en la ecología, el trabajo comunitario y el buen vivir, así como para quienes desean conocerlos.

Las acciones de mantenimiento, conservación y cuidado del río Sedeño y del parque lineal Quetzalapan se completan con la participación de otros actores que, en conjunto con DSRSLM-AC, dan seguimiento a objetivos compartidos. Estas organizaciones que colaboran son SEDEMA, Radio y TV más de Veracruz, el Consejo de la Cuenca Tuxpan-Jamapa, los Ayuntamientos de Xalapa y Banderilla; así como sus diferentes órganos encargados del mantenimiento y cuidado del medio ambiente.

El personal de dichas organizaciones visita el lugar para resolver problemas afines con la A.C., ayudando a la restauración y mantenimiento del parque lineal Quetzalapan como lugar de recreación y reflexión para el cuidado del río Sedeño, el bosque de niebla que lo rodea, el territorio del Área Natural Protegida en su conjunto que abarca geográficamente la ciudad de Xalapa y Banderilla, Veracruz, pero que implica la naturaleza de todo el mundo.

Las universidades de diversos estados de México han visitado y apoyado de diferentes formas a la mejoría del lugar, empezando por la UV que contribuyó a través de la Unidad de Artes en el diseño de los logos e identidad de la asociación civil. Estudiantes de diferentes facultades de la misma universidad, como Biología, Sociología, Antropología, Arquitectura, Agronomía e Ingeniería, por mencionar las más representativas, han aportado desde sus diferentes campos, ideas y acciones para ayudar al cuidado del medio ambiente y colaborar en conjunto con la asociación para ver las diferentes formas de trabajo comunitario que se aplican para seguir vinculados con la ciudadanía, comunidad, academia y

gobierno, bajo la conformación de un conjunto de actores sociales trabajando por un mismo fin.

Entre las organizaciones más importantes con las que ha colaborado la asociación se encuentra el Consejo de Cuenca de los Ríos Tuxpan-Jamapa. Este grupo está conformado por distintas organizaciones ciudadanas, miembros de la academia y entidades gubernamentales locales y estatales. Su función es discutir los problemas relacionados con el agua y en concreto de las cuencas de los ríos Tuxpan, La Antigua, Jamapa y Actopan en el estado de Veracruz. Radio y TV Más ha contribuido con la asociación en la difusión de las actividades que se realizan en el parque lineal y el mercado Quetzacalli, para que más personas conozcan el trabajo que se realiza y se unan. Por medio de programas televisivos y de radio se han realizado entrevistas a integrantes de la asociación, para documentar sus experiencias sobre el trabajo que se hace en el área y las formas de convivir con la naturaleza.

Como colectivo, los integrantes de DSRSLM-AC han asumido una responsabilidad social, tal como lo menciona Schvarstein (2004) “la responsabilidad social se refiere a aquello por lo cual uno se siente internamente responsable, e involucra el juzgarse a sí mismo con relación a los propios ideales y conciencia” (p. 47).

Todos los que participan en esta organización son voluntarios, practican la responsabilidad social y promueven una inteligencia social, la reflexión por cuidar el medio ambiente y este espacio es algo que compartimos en el grupo. Las organizaciones socialmente inteligentes “otorgan a sus dirigentes la autoridad para orientar las decisiones y las acciones de sus agentes hacia la satisfacción de las necesidades sociales, y disponen de la estructura y de los recursos materiales necesarios para tal fin” (Schvarstein, 2004, p. 93), dentro de la asociación, la inteligencia social permite a los integrantes tomar decisiones y realizar acciones en conjunto para mejorar su entorno en busca del bien común (como el parque lineal).

El “«bien vivir» y «buen vivir», son los términos más difundidos en el debate del nuevo movimiento de la sociedad, sobre todo de la población indigenizada en América Latina hacia una existencia social diferente de la que nos ha impuesto la colonialidad del poder” (Quijano, 2014, p. 19). Aunque se trata de un legado de los pueblos originarios, el *bien vivir* y el *buen vivir*, también les ha implicado a DSRSLM-AC desde esta zona urbana en donde se desenvuelve.

Para esta asociación, el buen vivir va enfocado en crear conciencia sobre el daño que tienen los bienes comunes hacia el sistema en el que vivimos. Como habitantes de este planeta debemos ser más conscientes de nuestro consumo y nuestro estilo de vida para crear nuevas formas responsables. El buen vivir como legado de los pueblos indígenas de América Latina nos interpela y desde un medio urbano intentamos construir cada vez más una existencia social diferente a la que nos ha impuesto el sistema capitalista.

Uno de los proyectos que se tiene a futuro es lograr que la planta de tratamiento de aguas residuales de Chiltoyac y que el corredor Ecológico Metropolitano Norte de Xalapa continúe, para seguir saneando el río Sedeño aguas abajo; detener las descargas que desde el fraccionamiento Lucas Martín y la colonia El moral dejan caer en las aguas ya tratadas río arriba; ya que al seguir su cauce hasta la localidad de Chiltoyac, el agua llega totalmente contaminada. Es un trabajo muy difícil que ha llevado y llevará tiempo, pero con la participación de la ciudadanía, de las autoridades y el trabajo que desempeña DSRSLM-AC, se podrá lograr su construcción. Para ello se necesita seguir trabajando en el cuidado y concientización del medio ambiente y crear nuevas alternativas de lo que es el bien y el buen vivir.

5. Consideraciones finales

Dentro de los logros alcanzados como actor social, Desarrollo Sustentable del Río Sedeño Lucas Martín A.C. (DSRSLM-AC) ha tenido a bien conformarse, en un primer momento, como Patronato pro-rescate y conservación del río Sedeño (1995), cogestionar la construcción del andador (1996-1997), la constitución del patronato como asociación civil (2004), establecer el convenio intermunicipal para el rescate y sustentabilidad de la cuenca del río Sedeño (2005), el desarrollo del proyecto Voces del río Sedeño-fondo ambiental veracruzano (2010-2015), formar parte del Programa de gestión de la cuenca del río Sedeño con CoSustenta UV (2015-2020), la construcción de la Planta tratadora de aguas residuales Quetzalapan-Sedeño (2010-2012), el otorgamiento de la declaración como Área natural protegida Estatal “Parque lineal Quetzalapan-Sedeño” (2016), así como el desarrollo del Plan de manejo del Módulo Comunitario de Agroecología y Cultura Quetzalcalli (2019) y el Mercado Quetzalcalli (2021).

Todas estas acciones han sido de suma importancia para dar a conocer que el bosque de niebla es un ecosistema que está en peligro de extinción y que salvar y defender a todos los seres de este ecosistema (el río Sedeño y sus alrededores) es una responsabilidad que nos concierne a todos los xalapeños; a todas las localidades que viven cerca de este cauce, para asegurar un mejor futuro, para conservar nuestros bienes comunes y para que nuevas generaciones reflexionen sobre la importancia que tienen los esfuerzos que se hacen en este mantenimiento, así como las implicaciones que ha tenido la *acción colectiva*. Es vital tener en cuenta los logros más significativos aquí expuestos, como se muestran en la siguiente línea del tiempo (ver imagen 10).

El acelerado crecimiento que ha tenido la ciudad de Xalapa en los últimos 40 años ha ocasionado que el bosque de niebla y el río Sedeño se vean significativamente afectados por la contaminación y que surja la necesidad de tomar acciones radicales para mantener y conservar este ecosistema. La ruta de gestión de DSRSLM-AC y su capacidad para el trabajo intersectorial son ejemplares, pues concretar las acciones de un patronato o una A.C., implica trámites, pero también conciencia de las instancias institucionales y políticas con información generada profesionalmente, así como la capacidad de argumentación y relaciones públicas; capacidades que se adquieren en el interés por profesionalizar las defensas de nuestros territorios como estrategias de lucha.

El recuento de logros muestra que “la acción colectiva, por su mera existencia, representa su forma y modelos de organización un mensaje que se trasmite al resto de la sociedad” (Melicci, 1999, p. 15), la asociación ha buscado la colaboración de la ciudadanía para trabajar en colectivo y en conjunto con las autoridades para transmitir la importancia que tiene esta zona protegida. Así es como DSRSLM-AC ha funcionado como un *actor social*.

Imagen 10. Línea del tiempo, logros más representativos de DSRSLM-AC



Fuente: Elaboración propia.

Los aprendizajes que esta organización nos brinda y que han quedado registrados en esta *sistematización de experiencias* es que todas estas grandes acciones se pueden realizar cuando hay voluntad de un grupo de ciudadanos para impulsar procesos con el sueño de que las cosas cambien y se transformen, individuos que contagien de su claridad, sus saberes y su energía a los ciudadanos comunes y a las autoridades.

También, hemos aprendido que es importante la participación intersectorial, en donde la academia se comprometa con la sociedad civil, involucramiento que debe ser interdisciplinario, con la integración de diversas entidades universitarias. Además, se requiere la sensibilidad y la voluntad política y empresarial para concretar propuestas desde la *acción colectiva*; la *acción social* entendida como un comportamiento colectivo que no es una realidad patológica, sino un componente central y un factor decisivo para el cambio (Melucci, 1999).

En la actualidad, la asociación sigue con la labor social de preservar y mantener el parque lineal y quienes nos sumamos, compartimos el amor y la idea de conservar y cuidar este lugar, no vinculado a un trabajo remunerado sino al compromiso social, todos los que integran esta organización son voluntarios y trabajan para el rescate, pero también para la sensibilización de lo que se debe cambiar.

El parque lineal y el módulo agroecológico y de cultura Quetzalcalli son un espacio de aprendizaje y reflexión del estilo de vida que queremos, y una crítica al que estamos inmersos como sociedad. El sistema capitalista impide que seamos reflexivos sobre nuestro consumo indiscriminado, por lo cual no nos damos cuenta o naturalizamos la cantidad de residuos que generamos; la sociedad capitalista no se cuestiona a dónde van todos los residuos, provocando que estos desechos produzcan un daño socioambiental en bosques, arroyos y ríos de todo el planeta.

La reflexión y la conciencia son un trabajo que empieza desde sí mismo como parte de la ciudadanía, pero también es un tema que les corresponde a las autoridades en turno para poder brindar una mejor calidad de vida a la ciudadanía. Es muy importante que la sociedad civil realce la importancia que tiene cuidar el planeta donde habitamos, pues cada vez más vemos cómo bosques, selvas, mares, ríos y arroyos desaparecen por intereses económicos. Tenemos que trabajar en colectivo para preservarlos y cuidarlos; porque sin agua, ni bosques la vida no puede existir.

La importancia de este trabajo es informar y dar a conocer la gran labor que ha realizado esta asociación civil denominada Desarrollo Sustentable del Río Sedeño Lucas Martín A.C. durante casi 30 años, para que sirva de inspiración y referencia a otras asociaciones, colectivos y grupos a quienes les interesan los problemas socioambientales y de agroecología, que necesiten replicar estas formas de defensa y trabajo comunitario en los lugares donde se generan problemas similares.

6. Reconocimientos

Hacemos extensivo nuestro agradecimiento y reconocimiento a todas las personas que integran DSRSLM-AC. A quienes han participado y a quienes actualmente participan, sobre todo, en la loable labor de concientización del bien y buen vivir a través de *la acción colectiva*.

Referencias

- Ander-Egg, E. (1995). *Técnicas de investigación social*. Buenos Aires: Lumen.
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Méndez, J. (1996). *Sociología de las organizaciones*. A. A. Martínez (comp.). Ciudad de México: McGraw-Hill Interamericana.
- Navarro, M. L. (2016). *Hacer común contra la fragmentación de la ciudad: experiencias de autonomía urbana*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Ostrom, E. (2000) *El Gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Ciudad de México: UNAM.
- Paolini, N. A. y Odriozola, J. (2019). Diferentes tipos de organizaciones. ¿Por qué no todas son iguales? *Libros de Cátedra*. Buenos Aires: Universidad de La Plata.
- Quijano, A. (2014). *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Rubio y Varas, A. (1997). *El análisis de la realidad en la intervención social, métodos y técnicas de investigación*. Madrid: CCS.
- Secretaría del Medio Ambiente del estado de Veracruz (2016). *Espacios naturales protegidos*. Recuperado de <http://www.veracruz.gob.mx/medioambiente/espacios-naturales-prottegidos/>
- Schvarstein, A. (2004). Responsabilidad social, inteligencia social, y la inteligencia social llevada a la gestión de la organización, en *La inteligencia social de las organizaciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Touraine, A. (1987). *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo.
- Vázquez, F. y Suárez, A. (2018). “Las iniciativas ciudadanas para el rescate del río Sedño”. L. Paré y H. García. *Gestión para la defensa del agua y el territorio en Xalapa, Veracruz*. Ciudad de México: UNAM-SENDAS, A.C.
- Williams, G. (2012). El bosque de niebla del centro de Veracruz: ecología, historia y destino en tiempos de fragmentación y cambio climático. *Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad*. Xalapa: Instituto de Ecología.

<https://doi.org/10.55466/3.V4.GP>
Original recibido: 21/09/2023
Aceptado: 10/01/2023
revistaincidencias.com
revistaincidencias@iberopuebla.mx
pp. 122-139

Voces en el bosque. Revisión del patrimonio biocultural en las comunidades Nahuas de Huitzilac y Mixquic y su relación con el bosque de agua, México

José Domingo Rafael Castañeda Olvera¹

Resumen: El corredor biológico Ajusco-Chichinautzin, conocido también como Bosque de agua, es un ecosistema complejo que provee una serie de servicios ambientales fundamentales para la región central del Valle de México. El bosque se encuentra seriamente amenazado por factores antropogénicos, esencialmente el crecimiento urbano poco planificado y las prácticas extractivistas en la región. Ante la ausencia de un ordenamiento ecológico territorial integral para su conservación, los esfuerzos de los pobladores originales cobran especial relevancia. El objetivo de este trabajo es presentar los resultados de la labor etnográfica realizada en dos comunidades indígenas pertenecientes al bosque, donde analizamos el esfuerzo comunitario por preservar la biodiversidad atada a sus saberes y sus haceres. Para ello, recurrimos a categorías analíticas de la ecología política y del giro decolonial, aunado a la labor etnográfica basada en la Investigación Acción-Participativa. Concluimos que la necesidad de un plan territorial integral para la preservación del bosque debería considerar dichos saberes y prácticas, en un afán por conservar la riqueza biocultural de la región, a través de un diálogo y coproducción de saberes que reúna esfuerzos, experiencias y sentipensares.

Palabras clave: bosque de agua, patrimonio biocultural, diálogo de saberes, comunidades indígenas, estrategias comunitarias.

¹ Doctor en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana. Realizó estancia posdoctoral en la Unidad de Estudios del Desarrollo de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Profesor de tiempo completo e investigador en la División Académica de Tecnología Ambiental de la Universidad Tecnológica Fidel Velázquez, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I. Miembro del Programa del Desarrollo del Profesorado (PRODEP). Coordinador del Cuerpo Académico de Tecnología Ambiental. Alimenta tres líneas de investigación: Análisis de conflictos socioambientales y despojo socioterritorial; Decolonialidad de los regímenes de representación de la naturaleza; Estudio de los impactos de las nuevas tecnologías en el medio ambiente. Contacto: rafaelcastaneda7@gmail.com. ORCID: 0000-0002-3930-1674.



Voces en el bosque. Revisión del patrimonio

biocultural en las comunidades nahuas de huitzilac y mixquic
y su relación con el bosque de agua, México

El corredor biológico Ajusco-Chichinautzin, conocido como el Bosque de agua de la megalópolis de México (BA), es un complejo ecosistema de más de 250,000 hectáreas. Abarca las sierras del Ajusco, de las Cruces, del Chichinautzin, de Zempoala y el sistema Cadera, así como los parques nacionales de La Marquesa, el Ajusco, el Desierto de los Leones, las Lagunas de Zempoala y el Tepozteco (ECOBA, 2012). Su historia biogeográfica ha dado lugar a uno de los perfiles biológicos más ricos del país, con al menos tres regiones hidrológicas prioritarias a nivel nacional (Conabio, 2007) y dos áreas de importancia para la conservación de las aves (Arizmendi y Márquez-Valdelamar, 2000).

Cabecera de cuatro cuencas, el BA provee servicios ambientales esenciales a la región central del Valle de México, ya que regula su clima, previene inundaciones, controla la erosión, mitiga las constantes contingencias ambientales mediante la ordenación de los flujos atmosféricos y la captura de carbono, pero, sobre todo, actúa como la principal fuente de infiltración acuífera hacia el subsuelo del Valle, lo que permite que abastezca del vital líquido a la región más densamente poblada de México, con sus más de 25 millones de habitantes (INEGI, 2020). La recarga acuífera de los sistemas de flujo de este ecosistema proviene de la precipitación que se infiltra y percola a través de la zona no saturada para alcanzar la saturada; el cálculo de los valores de precipitación oscila desde los 600 a los 1,750 mm anuales (Boyás-Martínez et al., 2021).

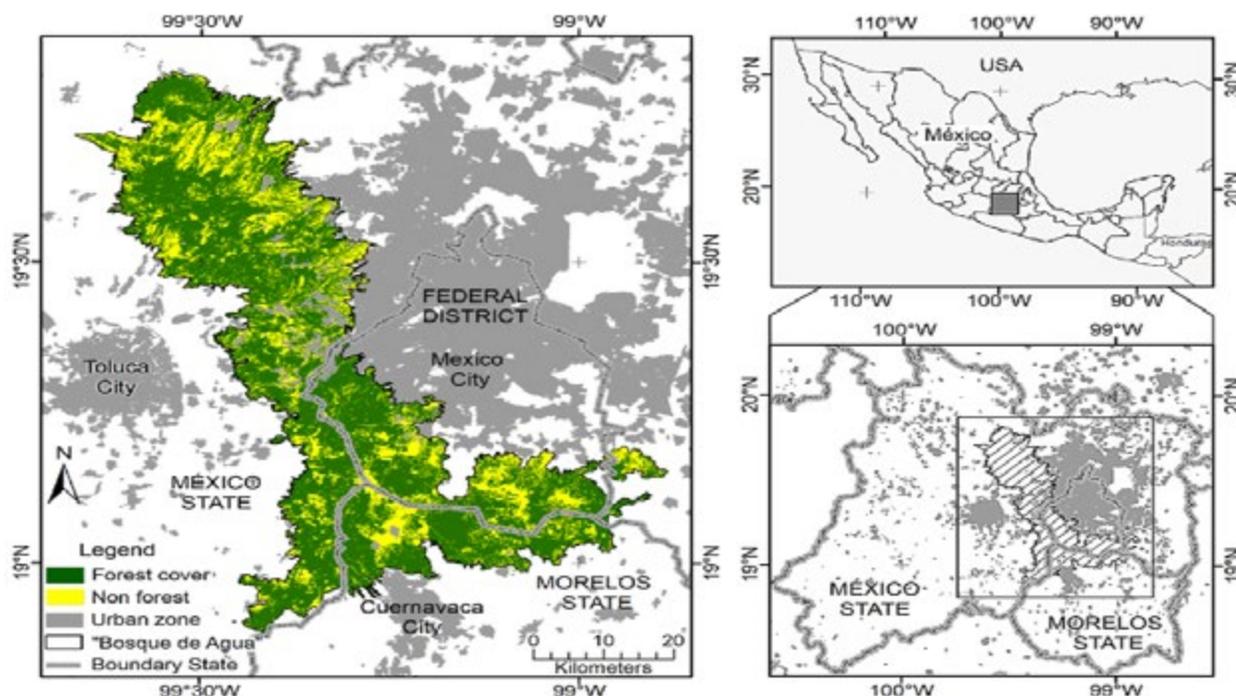
Aunado a esto, este ecosistema alberga a más de 3 mil especies de plantas, 195 de aves y 350 que incluyen mamíferos, reptiles y anfibios, muchas de ellas de carácter endémico, lo que representa, de acuerdo con la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, el 2% de la biodiversidad mundial (Conabio, 2007). Esta riqueza habita en bosques primarios y secundarios (20% y 16%, respectivamente), aunque un alto porcentaje del paisaje que impera en esta región ha sido modificado por la acción humana, esencialmente por el uso agrícola (43%) y por pastizales inducidos (9%) (López-Morales y Mesa-Jurado, 2017).

En sus territorios, se producen una vasta gama de alimentos, ya que cerca del 20% de verduras y leguminosas que se consumen cotidianamente en la Ciudad de México y su zona metropolitana provienen de esta región (Garzón, 2023).

Sin embargo, y a pesar de su importancia estratégica, esta gran área natural carece de un ordenamiento ecológico territorial integral, así como de presupuestos gubernamentales sostenidos que garanticen su conservación. Como resultado, el bosque ha estado desapareciendo a un ritmo cercano a las 2,500 hectáreas por año (Conagua, 2021), debido esencialmente a factores antropogénicos.

Entre estos, encabeza la lista el caótico crecimiento que caracteriza el anillo urbano que envuelve al bosque, ya que se encuentra envuelta por tres urbes en constante expansión: Cuernavaca (capital de Morelos), Toluca (capital del Estado de México) y, desde luego, la Ciudad de México (mapa 1).

Mapa 1. Bosque de agua de la megalópolis de México



Fuente: López, 2021.

Por ende, una de las características esenciales de este bosque: la captación de agua pluvial y la consecuente recarga de mantos freáticos, está puesta en entredicho, ya que en la actualidad la extracción en la región excede casi dos veces su capacidad de recarga (López-Morales y Mesa-Jurado, 2017), generando un escenario de alto estrés hídrico.

Esto ha sido resultado del incremento acelerado de las prácticas extractivas y neoextractivas en toda la región, sobre todo aquellas relacionadas con la depredación inmobiliaria, las cuales amenazan constantemente su existencia, amén de los constantes incendios forestales para la conversión a zonas de cultivo y potreros, la tala clandestina, el insostenible turismo de masas, etcétera (ECOBA, 2012).

Por último, debemos sumar a este escenario la constante introducción de especies no nativas, alguna de ellas exóticas, las cuales han comprometido la biodiversidad de la región, debido en gran medida a la expansión de las fronteras agroindustriales en algunas regiones específicas del bosque (Alvarado-Durán et al., 2023).

Pese a este panorama crítico existen ejemplos de estrategias en la región que buscan contrarrestar este proceso de deterioro, encabezados en su gran mayoría por los pobladores originales de estos territorios: indígenas, campesinas y campesinos, cuidadoras y cuidadores de la tierra, habitantes ancestrales de estas tierras que han desarrollado una conexión biocultural con el bosque, hecho palpable en prácticas, costumbres, haceres y saberes que han guiado sus exigencias por autogestionar el cuidado de sus territorios regidos por pautas de conservación.

Son estos pueblos de la tierra como los denomina Enrique Leff (2017), los pueblos-territorio como les nombra Arturo Escobar (2014), quienes, desde una defensa de sus territorios y su patrimonio biocultural (Toledo, 2013), han logrado detener en cierto sentido este deterioro, al tiempo que han luchado por la gestión de los recursos del bosque. Es la conservación *de facto* o *in situ*, como lo llama Boege (2008). Sin embargo, son esfuerzos locales poco articulados a una estrategia general o a un plan que coordine experiencias, saberes y metas en común.

El objetivo de esta investigación es presentar los resultados de un trabajo etnográfico llevado a cabo en dos comunidades nahuas del BA: la comunidad nahuatlica que habita el poblado de Huitzilac, Morelos, así como en la de Mixquic, al sur de la Ciudad de México. La presentación de estos dos estudios de caso estuvo guiada por la idea de revisar las particularidades de la problemática que presenta el BA en diferentes contextos; para cada uno, hemos elegido estrategias metodológicas mixtas.

Para la comunidad nahua de Huitzilac, el objetivo de la labor etnográfica fue analizar un ejercicio altamente vinculado con el equilibrio ecosistémico del bosque: sus prácticas y saberes medicinales. Hemos puesto especial atención en el rescate de los saberes y haceres de la medicina tradicional, así como al proceso de mestización al que este conocimiento y estas prácticas medicinales están sometidos. Por su parte, el acercamiento a la comunidad nahua que habita Mixquic tuvo como objetivo analizar el rescate que se ha hecho del sistema agroproductivo chinampa, análisis que busca ampliar la mirada a este sistema, ya que involucra conocimientos ancestrales sobre los ciclos de agua, las relaciones biofísicoquímicas del suelo, de las especies nativas, de los insectos y roedores de la región, entre muchos otros.

Nuestra hipótesis de trabajo buscó enfatizar la idea de que la preservación de algunos elementos de su cosmovisión, de su pluriversalidad y de su patrimonio biocultural es clave para la preservación del BA mismo, pese a haber sido alterados por la urbanización y el proceso de modernización que se ha venido presentando en la región.

1. Metodología

El trabajo se ha dividido en tres secciones: en la primera realizamos un breve debate teórico guiado por nuestro interés en retomar la categoría analítica de patrimonio biocultural, propuesta por la perspectiva de la ecología política. Es una sección esencialmente teórica que nos servirá para, en una segunda parte, introducir la investigación documental sobre el BA mismo, donde exponemos algunas de sus características y que se cierra presentando información en particular sobre las dos comunidades analizadas.

Por último, en la tercera sección mostramos los resultados del trabajo etnográfico llevado a cabo en las comunidades, que se llevó a cabo de enero a mayo y de agosto a noviembre de 2019. Para el caso de Huitzilac, se aplicaron una serie de entrevistas no estructuradas a las y los especialistas en curación de la región, dos hombres y cuatro mujeres. Para el caso de Mixquic, se realizaron tres entrevistas a padres de familias chinamperas. Pese a que en las entrevistas no estructuradas “los sujetos tienen la libertad de ir más allá de las preguntas y pueden desviarse del plan original” (Díaz-Bravo et al., 2013, p. 163), buscamos acotarnos a un instrumento guía elaborado con base en indicadores claves.

Para el caso de Huitzilac, el enfoque fue alrededor del conocimiento y aplicación de la biodiversidad de la región para uso curativo por parte de las y los sabedores, así como las formas de transmisión oral de dichos saberes y haceres; para el caso de la comunidad nahua de Mixquic, el enfoque estuvo guiado por nuestro interés en comprender las tácticas comunitarias llevadas a cabo para la recuperación del sistema agroproductivo chinampa, así como el rescate de los conocimientos aledaños a este sistema.

A la par de esta serie de entrevistas, se llevaron a cabo acompañamientos y caminatas comunitarias en las dos localidades, siguiendo las pautas de la investigación acción-participativa (IAP). A este respecto y en virtud de la complejidad que acompaña a este método de investigación, seguimos a Ander-Egg al aseverar que, en tanto investigación, la IAP “se trata de un procedimiento reflexivo, sistemático, controlado y crítico que tiene por finalidad estudiar algún aspecto de la realidad, con una expresa finalidad práctica”; en cuanto acción “significa o indica que la forma de realizar el estudio es ya un modo de intervención y que el propósito de la investigación está orientado a la acción, siendo ella a su vez fuente de conocimiento”; y, por ser participación, “es una actividad en cuyo proceso están involucrados tanto los investigadores (...) como las mismas gentes (sic) destinatarias del programa, ya que no son consideradas simples objetos de investigación, sino como sujetos activos que contribuyen a conocer y transformar la realidad en la que están implicados” (Ander-Egg, 2006, pp. 4 y 5).

La bitácora de campo de esta labor incluyó la recuperación de datos básicos: para el caso de Huitzilac, sobre las especies de plantas, raíces, mirtos y hongos recolectados, nombre popular de la especie, sitio de recolección principal, método de almacenamiento, tipo de uso (medicinal, ritual o ambos) y descripción taxonómica. Se buscó su clasificación que, desde la ciencia occidental, se han realizado al respecto (UNAM, 2009). Para el caso de Mixquic, la bitácora tuvo como eje central de observación las técnicas mismas del sistema chinampero, así como la información que los chinamperos poseen sobre la supresión de enfermedades, tasa de producción y métodos de recuperación de suelos. Por último, finalizamos el trabajo con algunas conclusiones.

2. Debate teórico: análisis del patrimonio biocultural

Teóricamente, este estudio se sostiene en algunas categorías analíticas propuestas por la ecología política y el giro decolonial.

La ecología política es una perspectiva analítica compleja, de naturaleza multidisciplinaria, que se centra esencialmente en el estudio paralelo del metabolismo social y los conflictos ecológicos distributivos (Martínez-Alier, 2015). Asume una postura profundamente crítica sobre el discurso del desarrollo, así como el rol del uso del aparato tecnocientífico que lo respalda. Es una perspectiva analítica que ha logrado refrescar el análisis político de las relaciones de dominación institucionalizadas alrededor de la explotación de la naturaleza en contextos subalternizados (Alimonda, 2017), sosteniendo que la crisis ecológica que atestiguamos es, en el fondo, un síntoma de un problema más agudo, a saber, una crisis civilizatoria de la modernidad en su conjunto (Toledo y Alarcón-Chaires, 2018).

En este sentido, Arturo Escobar (2014) propone que la ecología política rompe con el paradigma científico eurocentrado, que reduce la compleja relación que el ser humano establece con los diferentes hábitats a binomios como el de sociedad/naturaleza, ser humano/reino animal, campo/ciudad, entre otros. Este reduccionismo binario ha sometido y desdenado otras formas de comprender y analizar estas relaciones y estos entornos, al mismo tiempo que ha limitado la comprensión humana de cómo sentimos y palpamos los ciclos naturales y a la naturaleza misma en términos generales; de ahí que se busquen reivindicar saberes plurales que han sido invisibilizados por el eurocentrismo, en lo que se denomina diálogo de saberes (De Sousa, 2011).

Enrique Leff, siguiendo esta línea de pensamiento, sostiene que la ecología política revaloriza racionalidades alternativas; es decir, aquellos saberes que tienen siglos de convivencia, observación y experimentación empírica con los diferentes hábitats, epistemes que fueron sistemáticamente desechados por el proceso de colonización que, desde los estudios decoloniales, se denomina: la colonialidad del saber (Quijano, 2014).

Este mismo diagnóstico es compartido por Víctor Toledo (2013), para quien nuestra época se caracteriza por múltiples crisis (desde la económica y la social, hasta la energética y la financiera, pasando, por supuesto, por la medioambiental), lo que obliga a una revisión de los fundamentos mismos de la civilización humana. Al hacerlo, dice Toledo, estamos obligados a reconfigurar el estudio de la biodiversidad y de las culturas como entes interdependientes.

Esto le permite a Toledo proponer lo que denomina el paradigma biocultural, el cual se basa en la integración de tres criterios: la biodiversidad (riqueza de flora y fauna), la etnodiversidad (culturas arraigadas al territorio) y la agrodiversidad (áreas de domesticación y diversificación de plantas y animales domesticados). El autor afirma que esta integración otorga a esta postura no sólo una vasta riqueza epistemológica y conceptual, sino que, al buscar generar espacios de enunciación, le otorga una clara postura política, lo que, en palabras de Héctor Alimonda, significa “hacer pie en el cuerpo analítico de la ciencia política” (Alimonda, 2017, p. 44).

Por tanto, la ecología política defiende la hipótesis de que salvaguardar el patrimonio natural de un país, de una región o de una localidad sin amparar a las culturas que le han dado forma y sentido significaría reducir la naturaleza a un ente estático, metabólicamente cercenado (Leff, 2017). En este orden de ideas, lo anterior significaría detener los procesos de destrucción de los ecosistemas donde éstas han perdurado por siglos y que les han servido para estructurar un complejo sistema/mundo que ha dado sentido a su existencia tanto material como espiritual, preservándolo (Escobar, 2012).

Para analizar este proceso coevolutivo es fundamental comprender la dimensión de territorialidad que los pueblos indígenas poseen en un espacio determinado. Boege (2008) propone que, para la definición de territorialidad, se deben contemplar los recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales, los agroecosistemas tradicionales que ahí se desarrollan, la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente, entre otros factores. En un territorio, por tanto, se establece el patrimonio de los pueblos, lo que, desde la ecología política se ha teorizado con la noción de patrimonio biocultural.

Con esta categoría se busca dar cuenta de las características culturales que definen a una comunidad, a una cultura, visibilizando cómo estas se encuentran profundamente relacionadas con los ecosistemas que la rodean, con sus elementos biológicos, así como con los ciclos fisicoquímicos que ahí se presentan (Toledo y Alarcón-Chaires, 2018). En este sentido, las comunidades desarrollan su patrimonio cultural en concordancia con el natural, imbricándose de manera constante. De esta manera, se presenta un continuo cultural que se estructura con base en el entrelazamiento de rasgos cosmogónicos, la materialidad biológica y la explicación espiritual de lo que se denomina el *tejido de la vida*.

Por ello, el patrimonio biocultural se encuentra representado tanto por la riqueza biológica presente en un territorio, es decir, la biodiversidad y las sinergias ecosistémicas y paisajísticas, así como por la variedad cultural, lingüística y patrimonial que alberga, es decir, por los productos tangibles e intangibles resultantes (Toledo, 2013) y los sistemas de vida involucrados (ciencia, alimentación y conocimiento medicinal, entre otras cosas) (Millán et al., 2016). Asimismo, relaciona los procesos biológicos y fisicoquímicos de una región, entretejiéndolo con la cosmogonía de los pueblos que la habitan, con su espiritualidad, así como la relación que establecen entre los seres vivos y los no-vivos (Ellison, 2020).

Por tanto, desde la ecología política el patrimonio biocultural es visto como el resultado de un proceso civilizatorio sociobiohistórico, en el cual los habitantes logran coevolucionar respondiendo a ciclos y patrones

bioenergéticos y productivos dados por el ecosistema (Boege, 2008). Este proceso genera un conocimiento en el que la riqueza biológica de una región, de un territorio, se asocia a la cultura y la cosmovisión de determinados grupos sociales. Así:

El patrimonio biocultural es el conocimiento y prácticas ecológicas locales, la riqueza biológica asociada (ecosistemas, especies y diversidad genética), la formación de rasgos de paisaje y paisajes culturales, así como la herencia, memoria y prácticas vivas de los ambientes manejados o construidos. (Lindholm y Ekbiom, 2019, p. 68)

Esta noción ha ayudado a la comprensión de diversas rutas que ha permitido que culturas ancestrales desarrollen su cosmovisión anclada a los ciclos biofísicos de sus hábitats, vinculando profundamente el equilibrio ecosistémico con su espiritualidad y su mundo de vida (Escobar, 2014).

Concluimos este apartado planteando que tanto la ecología política como el giro decolonial son perspectivas analíticas que han permitido erigir un aparato crítico conceptual que posibilita la comprensión, desde sentipensares no científicos, otras cosmogonías, otras epistemes. Como resultado, se han convertido en perspectivas adoptadas por grupos de campesinas y campesinos, indígenas, afrodescendientes y pobladores originales, al tiempo que se han introducido en las narrativas de movilizaciones sociales en defensa de sus territorios, de reivindicación identitaria, de lucha por los derechos humanos o de defensas comunitarias ante el despojo socioterritorial (Escobar, 2014).

Ello, gracias a que ha logrado dar voz a los sujetos explotados y subalternizados por el sistema capitalista moderno, argumentando que la crisis ecológica moderna no se reduce a un asunto distributivo, sino que responde a un esquema de poder que se ha ido configurando desde el proceso mismo de conquista, ahondándose en los primeros años de este siglo a través del esquema neoextractivista (Svampa, 2019).

Atestiguamos, en resumen, una crisis civilizatoria que nos obliga a replantear la episteme científica/moderna y a reconsiderar formas otras de ser, pensar, sentir y estar en el mundo (Walsh, 2013). Con este trabajo, buscamos aportar algunos elementos a este debate.

3. Características del Bosque de agua de la megalópolis de México

El BA forma parte de las regiones calificadas de mayor importancia biológica en México de acuerdo con el Índice de Importancia Biológica (IIB) (Conabio, 2007). También ha sido catalogada como una de las regiones de elevada biodiversidad, de acuerdo con la perspectiva biogeográfica y ecosistémica.² Este ecosistema alberga a más de 3 mil especies de plantas, 195 de aves y 350 que incluyen mamíferos, reptiles y anfibios, muchas de ellas de carácter endémico (Conabio, 2023). La composición esencial es de bosques primarios y secundarios (20% y 16%, respectivamente), aunque un alto porcentaje del paisaje que impera en esta región ha sido modificado por la acción humana, esencialmente por el uso agrícola (43%) y por pastizales inducidos (9%) (López-Morales y Mesa-Jurado, 2017).

Paradójicamente, la ausencia de una estrategia general de conservación la ha colocado como una región con los índices más altos de vulnerabilidad, con altos rangos de riesgo, los cuales son determinados por factores que amenazan la biodiversidad como el cambio en el uso de suelo, incremento de población con niveles elevados de marginación social, fragmentación, explotación de recursos, turismo masivo insostenible, etcétera (Conabio, 2007).

Esta contradicción se visibiliza cuando se comparan algunas cifras. Por ejemplo: pese a que en el BA se encuentran 21 áreas naturales protegidas (ANP) (entre ellas, la de mayor antigüedad en México: el Desierto de los Leones), el crecimiento urbano en la zona sur de la Ciudad de México ha aumentado entre 250% y 400% en los últimos 40 años (Schteingart y Salazar, 2005), generando una disminución de la cobertura vegetal cercana al 35% del BA (Semarnat, 2003).

Este fenómeno ha sido ampliamente documentado (Garzón, 2023; Alvarado-Durán et al., 2023), de forma tal que diversos especialistas coinciden en señalar que la ausencia de estrategias gubernamentales sostenidas y regionalizadas ha impedido la consolidación de un sistema eficaz para el manejo de las ANP, sumado al bajo número de personal calificado para su gestión, así como a los constantes recortes presupuestales (Coespo, 2015).

De ahí la importancia de los esfuerzos locales que realizan los pobladores originales, ya que ha sido gracias a la defensa territorial que llevan a cabo, tanto las comunidades como los ejidos y las autoridades locales, que el BA se ha logrado preservar.

(...) se ha encontrado una relación entre las zonas estratégicas de conservación ambiental y los territorios indígenas; se ha advertido que la presencia de estas comunidades es un factor determinante en la estabilidad y la capacidad de resiliencia de dichas regiones. (Luque et al., 2020, p. 11)

Para esto, es fundamental comprender que un gran porcentaje del territorio del BA, incluyendo las ANP, está bajo el régimen de propiedad social (comunal y/o ejidal), lo cual implica que gran parte de las decisiones sobre la gestión de los recursos, así como el manejo del territorio, recae sobre las autoridades comunales y ejidales. Cobran importancia entonces las herramientas con las que cuentan cuidadoras y cuidadores para su manejo eficaz, así como los recursos para su preservación.³

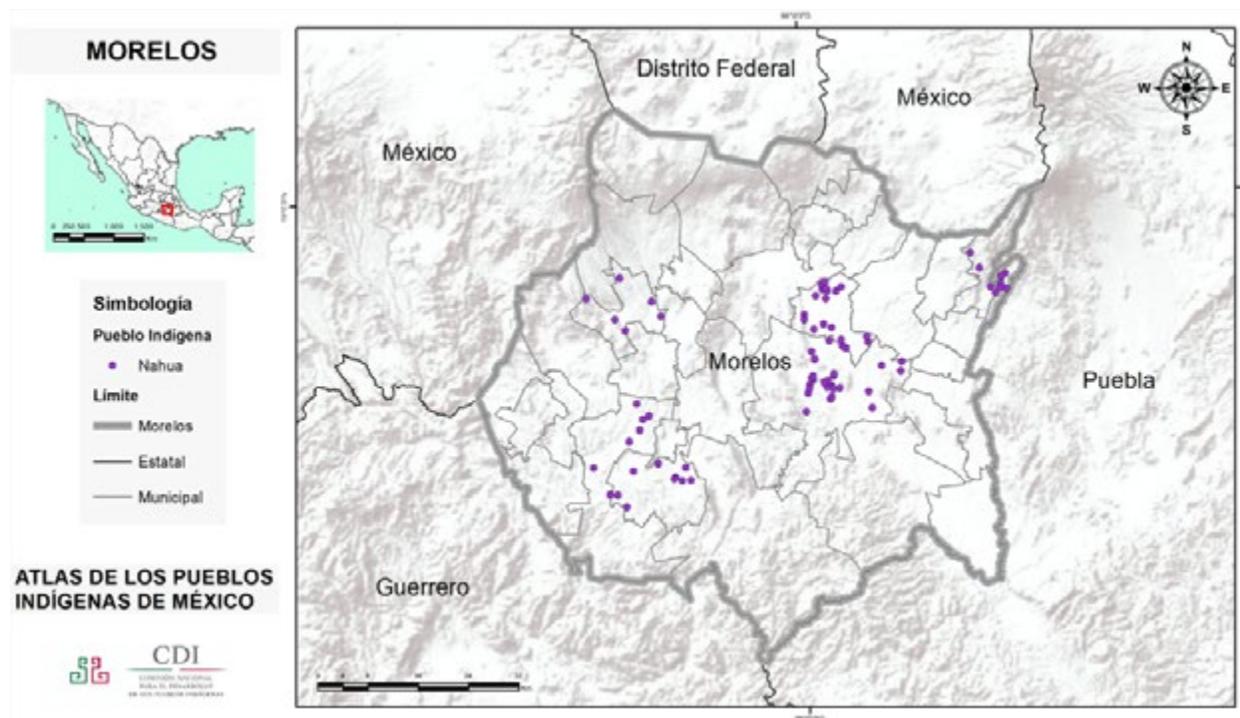
² Véase http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/bioseguridad/doctos/manual_analisis.html

³ La iniciativa Bosque de agua cobra aquí especial relevancia, al actuar como ejercicio de gobernanza ambiental. Para más información, véase ECOBA, 2012.

3.1. Comunidad nahua de Huitzilac, Morelos

En el estado de Morelos habitan 35,106 indígenas, predominantemente nahuas (alrededor del 70%) (mapa 2).

Mapa 2. Comunidades indígenas en Morelos



Fuente: Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas de México, 2021.

Nuestra labor etnográfica se centró en la comunidad nahuatlica perteneciente al municipio de Huitzilac, donde buscamos analizar una práctica altamente vinculada con el equilibrio ecosistémico y la *salud del bosque*, como ellas y ellos lo enuncian: sus saberes y haceres medicinales tradicionales.

Al igual que en diversas poblaciones indígenas y afrodescendientes en nuestro país, la salud involucra el equilibrio entre tres esferas: la física, la psíquica y la espiritual. Este equilibrio es fundamental, ya que les permite llevar a cabo sus actividades productivas y culturales, ambas ancladas fuertemente al territorio y al paisaje (Sandoval et al., 2019). La enfermedad es vista y tratada de manera individual, pero también de manera comunitaria, por lo que los saberes y haceres especializados recaen específicamente en las y los cuidadores.

El tratamiento de las enfermedades consiste, la mayoría de las ocasiones, en la aplicación de infusiones, tés, pomadas o vaporizaciones. Sin embargo, dependiendo de la naturaleza del malestar, estas pueden ir acompañadas de una serie de rituales cuyo fin es expulsar el espíritu

ofensivo (*ehecatl*) del cuerpo del paciente, lo que implica el acompañamiento de oraciones e invocaciones, en lo que denominan *limpieza ritual* (Smith-Oka, 2007). De esta forma, lo que buscan es restaurar el equilibrio entre espíritu y cuerpo haciendo ofrendas a los espíritus invasores para persuadirlos de salir del cuerpo enfermo. Los saberes de los rituales son, en última instancia, propiedad de las y los sabedores, aunque el saber tiene también un carácter comunitario.

Es por ello que estos rituales de acompañamiento no poseen un método *a priori*. Las y los curanderos *intuyen* el origen de la enfermedad, intuición que es resultado de la experiencia en el diagnóstico de los malestares, lo que genera una clasificación de acuerdo a las causas: las primeras son las naturales (aquellas enfermedades cuyos factores detonantes afectan de manera directa el estado fisiológico de la o el enfermo), las segundas son sociales (aquellas que se relacionan con las transgresiones a las normas colectivas, lo que conlleva a la aparición de algunos padecimientos), las terceras son de tipo calendárico (padecimientos que resultan de cierta posición

de los astros y que, en ciertos periodos de tiempo muy específicos, como temporadas de frío o calor, afectan la salud física, pero también espiritual de un individuo), y las cuartas son de carácter divino (aquellos malestares provocados por agentes divinos o seres sobrenaturales) (Jorand, 2008).

Es importante comprender, por tanto, que la salud corporal en esta cosmovisión se ancla a la espiritual, por lo que algunos padecimientos como el “espanto” (la pérdida del alma) o los “malos aires” (lo que en la medicina occidental podrían denominarse enfermedades somáticas) son tratados con rituales, donde el conocimiento en el uso de plantas, raíces, hongos y mirtos es fundamental.

Por tanto, la medicina tradicional es un conjunto de acciones tendientes a la cura tanto corporal como espiritual, cuya apropiación colectiva implica diversos procesos socioculturales que, vistos desde la medicina occidental hegemónica, son expresiones subalternizadas:

La confluencia resultante del proceso de mestización de la medicina indígena prehispánica y de la medicina ibérica colonial (...), no está restringida a los grupos indígenas, sino que forma parte del acervo curativo de los grupos campesinos mestizos y de ciertos sectores populares urbanos. Pero sigue siendo una medicina “no oficial”, “no legalizada”, “no civilizada” y “no universitaria” a los ojos de la sociedad dominante. (Anzures y Bolaños, 1983, pp. 105-106)

Paralelamente, se ha venido documentando cómo su conocimiento tradicional ha comenzado a combinarse con la medicina alópata (García et al., 2015) en un proceso de mestización, sin que ello sea visto de manera negativa por la comunidad (Estrada, 2002), lo que demuestra, por un lado, la gran capacidad sinérgica que estos pueblos poseen y, por otro, evita romantizar su saber médico como un elemento epistémico y ontológico anclado necesariamente a la tradición y al pasado.

El proceso de mestización de la medicina comunitaria nahua ha sido analizado con anterioridad y, en

ese sentido, seguimos la tipología sugerida por Barrera (2006). Esta tipología divide analíticamente este saber en tres grandes esferas: en primer lugar, se tiene la medicina mágico-religiosa, cuya técnica curativa se basa en la eficacia simbólica de las ceremonias curativas. Es un aspecto de la medicina tradicional nahua presente en varias regiones del país donde este grupo indígena persiste. Es un saber que recae en las y los sabedores llamados *tepabtibketl* (la/el que sabe curar) (Guzmán, 2005).

La segunda esfera abarca a las parteras, las y los hueseros y las y los yerbateros, seres cuyas habilidades curativas se sustentan en técnicas que, si bien se basan en aspectos místicos y religiosos, implican también un conocimiento profundo de las propiedades curativas de plantas, hierbas, flores, hongos, raíces, mirtos e incluso de animales (sobre todo insectos), preparados en infusiones, sopas, bálsamos, aromatizantes, etcétera.

Por último, la tercera tipología propuesta por Barrera se relaciona con la cultura comunitaria de la auto-sanación, donde se involucra el conocimiento familiar de adultos y ancianos en la elaboración de pomadas, tés, infusiones, entre otros, cultura que está claramente atravesada a razón de género, en las prácticas culturales del cuidado de las mujeres de la comunidad, y donde los procesos de sanación radican en la experiencia en el uso tanto de las propiedades curativas tradicionales, pero también de la medicina moderna/occidental. Este punto será retomado más adelante.

Como ya hemos mencionado, pese a ser labores con prácticas particulares y conocimientos específicos, entre las y los curadores nahuatlícos de Huitzilac, estas se dan de manera indiferenciada, salvo la labor de las parteras. Sin embargo, muchos de estos conocimientos son guardados con cierto celo por cada una y uno de ellos, ya que eso, arguyen, garantiza el *aura* que envuelve su labor. Por lo que, pese a que el uso medicinal de plantas, flores, hongos, mirtos y otros, es comunitario. El saber íntimo para curaciones específicas recae sólo en las y los sabedores.

La recolección en las caminatas en campo y en los huertos familiares arrojaron la tabulación de una gran cantidad de especies, de las cuales resaltamos algunas (cuadro 1).

Cuadro 1. Especies de plantas medicinales y su uso en Huitzilac, Morelos

NOMBRE CIENTÍFICO Y FAMILIA	NOMBRE COMÚN	MEDICINAL	RITUAL
<i>Euphorbia tanquahuete</i> , Euphorbiaceae	Pega hueso		√
<i>Tagetes erecta</i> L., Asteraceae	Cempasúchil	√	√
<i>Calea ternifolia</i>	Prodigiosa		√
<i>Amphypterygum adstringens</i>	Cuachalalate		√
<i>Elettaria cardamomun</i> , Zingiberaceae	Cardomomo	√	
<i>Eriobotrya japonica</i> , Rosaceae	Níspero	√	√
<i>Crescentia alata</i>	Cuatecomate	√	
<i>Sechium edule</i> , Cucurbitaceae	Chayote		√
<i>Salvia microphylla</i>	Mitro	√	
<i>Tamarix gallica</i> , Tamaricaceae	Taray	√	
<i>Vachellia farnesiana</i>	Huizache	√	
<i>Acacia leucocephala</i> , Fabaceae	Guaje	√	√
<i>Baccharis salicifolia</i> , Asteraceae	Azumiate		√
<i>Larrea tridentata</i> , Zygophyllaceae	Gobernadora		√
<i>Morinda citrifolia</i> , Rubiaceae	Noni	√	
<i>Randia echinocarpa</i>	Granjel	√	√
<i>Artemisia ludoviciana</i>	Estafiate		√
<i>Salvia elegans</i>	Mirto de flor roja	√	
<i>Salvia leucantha</i>	Algodoncillo	√	
<i>Salvia gesneriflora</i>	Mirto colorado	√	
<i>Salvia sessei</i>	Árbol de mirto	√	

Fuente: Elaboración propia y UNAM (2009).

Las y los curanderos coinciden en señalar que la medicina tradicional ha ido perdiendo terreno por este influjo de la medicina moderna. Sin embargo, no es este el mayor problema, sino que los impactos más profundos son resultado de las problemáticas socioambientales que se han venido presentando en sus territorios (Millán et al., 2016).

Como resultado de la labor de acompañamiento se constató que no sólo hay una labor de recolección en el bosque, recorridos donde gustan del acompañamiento de niñas y niños con el fin de transmitir su conocimiento de manera oral, sino que se observó cómo los y las curanderas han logrado la domesticación exitosa de algunas plantas en los solares de sus casas, algunos de los cuales se cercan alrededor de arroyos y riachuelos aledaños a su hogar.

Esto nos condujo a observar cómo se conforma lo que hemos mencionado anteriormente: la cultura comunitaria de la autosanación, donde se involucra el conocimiento familiar, cultura que se inclina claramente a la práctica del cuidado de las mujeres (madres de familia y ancianas) de la comunidad, y donde los procesos de sanación radican en la experiencia en el uso tanto de las propiedades curativas tradicionales como de la medicina moderno/occidental (Barrera, 2006). Para ello, hacemos referencia a lo obtenido mediante los recorridos de acompañamiento

Un porcentaje importante de la población asegura haber recurrido a la medicina tradicional, arguyendo cuestiones de salud, economía (es más barata que la medicina alópata) y por tradición. Padres y madres afirman inducir a sus hijas e hijos al uso de esta medicina,

aunque, con referencia al proceso de enseñanza familiar, sucede un hecho paradójico, ya que refieren que esta recae en los padres, aunque, en realidad, sean las madres las encargadas de las labores de cuidados.

Esta inducción al uso de medicina tradicional es más fuerte si en el núcleo familiar hay la presencia de abuelas. Un hecho importante es que un alto porcentaje de la población no sólo suministra el remedio y/o explica los componentes, sino que también se detiene en la enseñanza de los procedimientos para su elaboración. Y si bien es cierto que esto en sí mismo no garantiza la perpetuación de los saberes, sí permite que el modelo mixto de atención persista, ya que gran parte de la población opina que son prácticas que se complementan con la atención médica que reciben del Sistema Estatal de Salud, lo que corrobora lo dicho por las y los sabedores expuesto anteriormente.

Esta información nos conecta con la forma en la que obtienen estos recursos terapéuticos: un porcentaje significativo asegura que la adquisición de estas plantas se dio a través de recaudaciones colectivas y en mercados locales, aunque la gran mayoría son de los huertos familiares, lo que conlleva al análisis de la relación que sostienen estos espacios familiares con la conservación de la biodiversidad del bosque atada a esta práctica medicinal.

Los huertos familiares no sólo se encuentran aledaños a los hogares, sino que muchas veces conviven con territorios adjuntos a sus milpas e, inclusive, en algunos espacios dentro del bosque mismo, protegidos de manera familiar y en ocasiones comunitaria, donde se induce el cultivo de algunas plantas y mirtos para su uso medicinal. En estos espacios, conviven especies toleradas al lado de otras fomentadas y algunas más que son protegidas: las primeras especies, las toleradas, surgen de manera espontánea, la más de las veces como resultado de la siembra antropogénica inducida, o bien, surgen en el terreno (son aquellas que comúnmente se denominan como plantas silvestres), y cuyo cuidado se reduce a evitar su excesiva propagación, pero sin eliminarlas. Las segundas, las fomentadas, también son producto de las condiciones originales de los territorios, surgen de manera espontánea, pero reciben cuidados por parte de la o el agricultor, incluida la dispersión en huertos o en el bosque mismo. Por último, las especies protegidas son promovidas, cuidadas y diseminadas tanto en los terrenos de cultivo como en los bosques.

Sin embargo, estas prácticas y estos espacios están siendo seriamente trastocados debido a las problemáticas socioambientales que, en general, se observan en el estado de Morelos, y en particular en el poblado de Huitzilac. Hemos concluido que son tres los fenómenos que repercuten directamente en el equilibrio ecosistémico de la región: la introducción de la agroindustria, la terciarización de la economía y la tala ilegal. El análisis de estos fenómenos será motivo de futuros abordajes.

3.2. Comunidad nahua de Mixquic, Ciudad de México

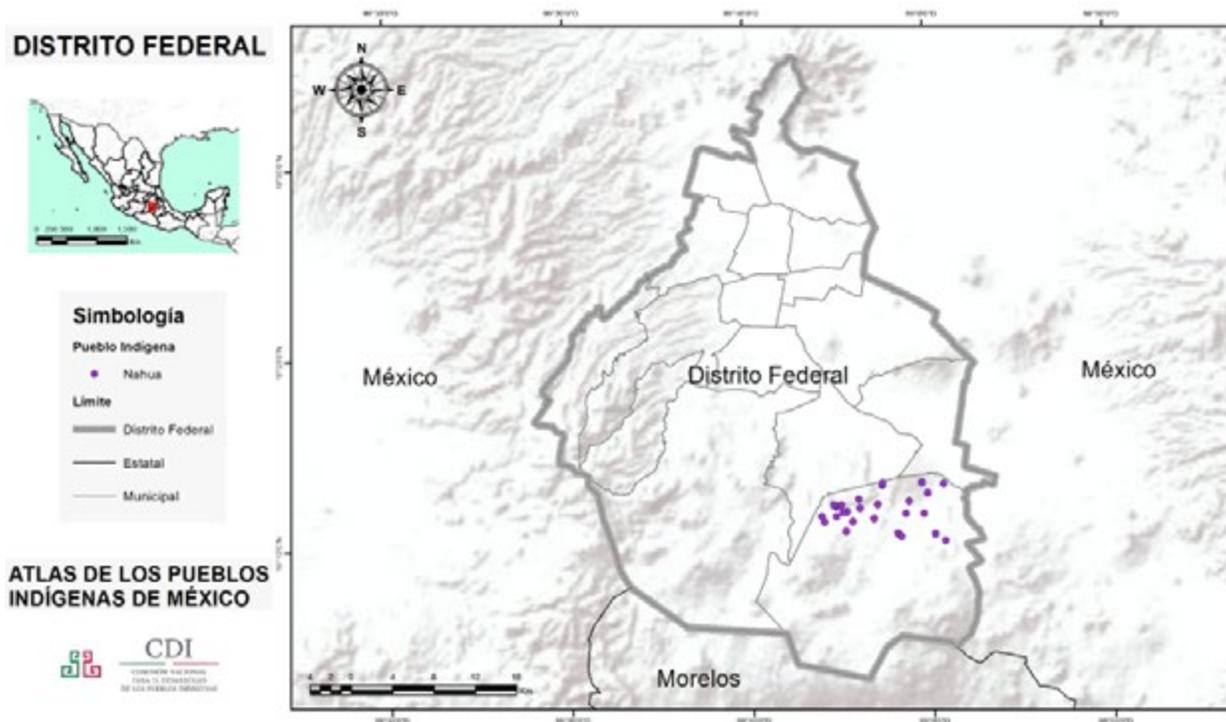
La información sobre la población indígena que habita la Ciudad de México (CDMX) es compleja y contradictoria, ya que obedece a diferentes criterios de selección.

Algunas metodologías reducen su presencia a un aspecto meramente lingüístico, lo que arroja que en esta región se reporten alrededor de 135,000 indígenas (INPI, 2021). Sin embargo, esta reducción lingüística está en debate debido a la presencia de indígenas en la capital del país cuya lengua materna es el español, pero que de alguna manera preservan algunas tradiciones y costumbres, la más de ellas adaptadas a las culturas urbanas (Albertani, 1999).

Derivado de este debate y bajo criterios no meramente lingüísticos, en la CDMX hay cerca de 785,000 personas que se auto adscriben como indígenas, lo que eleva a 8.8% del total de la población en esta región, lo que indica que 1 de cada 10 indígenas en México vive en la capital. Sin embargo, esta numerología es altamente variable debido a factores como la migración, la marginación y la pobreza (INPI, 2021).

Eso determina porqué el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) reporta sólo la presencia de nahuas en las alcaldías Tláhuac y Milpa Alta (mapa 3).

Mapa 3. Comunidades indígenas en la Ciudad de México



Fuente: Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas de México, 2021.

Otros autores han llegado a identificar que un gran porcentaje de indígenas en la CDMX se albergan en cinco alcaldías: Iztapalapa (arriba de 60,000), Gustavo A. Madero (cerca de 30,000), Cuauhtémoc (arriba de 15,000), Coyoacán (cerca de 15,000) y Venustiano Carranza (aproximadamente 10,000) (Albertani, 1999; Navarrete, 2019).

Los habitantes del pueblo de Mixquic han buscado conservar sus tradiciones con profundas raíces prehispánicas entre las que se encuentran sus formas de organización comunitaria, sus fiestas patronales como la del Día de Muertos y sus actividades agrícolas, como la chinampa, el cual ha recibido la atención de diversos estudios etnohistóricos de diversos organismos (Medina, 2000; Quintos y Quispe, 2004).

La chinampa posee una alta productividad y una baja huella ecológica, lo que ha permitido el viraje de grupos ambientalistas y de científicos para colocarla nuevamente en el centro de debate (Rojas, 1983). Sin embargo, el sistemático abandono del campo, la migración y la gentrificación, acompañado del profundo impacto a la región por la desecación y extracción de los mantos acuíferos que alimentaban la región desde mediados del siglo XX, imposibilitan una recuperación a corto plazo del valor agroproductivo que alguna vez caracterizó a la región.

Sin embargo, esta técnica está asentada en un profundo conocimiento de las estrategias de rotación de cultivo, del manejo de la técnica de *almacigo*, así como la construcción misma de la chinampa, que es una isla artificial construida manualmente a través de lodo, tierra y vegetación lacustre colocada en capas alternadas; es una técnica que requiere agua dulce alimentada constantemente de manantiales que facilite la circulación acuífera. El suelo es totalmente orgánico y, por tanto, extremadamente fértil. Al ser una superficie porosa, facilita el drenaje natural y la irrigación, presentando así las condiciones ideales para el crecimiento de cultivos con muy alta eficacia (Sanders, 1983). De ahí que la característica principal sea su carácter intensivo, con base en técnicas puramente manuales, con herramientas sencillas y de uso milenario como la coa, el *huictli*, el *cuauhcalli*, el *huitzoctli* y el *texpetlatatl*, entre otros.

A pesar de su parcial abandono y que las condiciones acuíferas han impactado profundamente en la salud ecosistémica en esta región, en Mixquic se calcula que existen cerca de 1,200 ha de tierras chinamperas bajo diversas modalidades: ejidal, pequeña propiedad y renta de tierras a comunidades vecinas. Esta última, en palabras de los chinamperos, ha crecido de manera acelerada en los años recientes, generando un retorno de agricultores a esta actividad.

Actualmente en la zona agrícola de Mixquic hay productores que rentan tierras desde San Juan Ixtayopan hasta Tulyehualco para la siembra de hortalizas, aunque tengan sus propias parcelas. (Don Ignacio Ramírez, chinampero)

Esto tiene un correlato en el aumento en el rendimiento de la región; según datos de la FAO,⁴ el valor anual de la producción en el Sistema Agrícola Chinampero de la Ciudad de México se estimó en 245 millones de pesos, que corresponden a 19,213 toneladas de alimentos, de las cuales: 13 corresponden a producción de hortalizas y maíz, principalmente, de donde se obtienen medio millón de elotes y 130 toneladas de grano. Para este organismo, el 80% de la producción chinampera se concentra en cuatro cultivos: 7,453 toneladas de lechuga, 3,132 de romerito, 3,334 de verdolaga y 1,352 de berza. En cuanto a plantas ornamentales, se producen anualmente entre 23 y 24 millones, destacando las aromáticas, la nochebuena y el cempasúchil.

⁴ Véase <https://www.fao.org/mexico/noticias/detail-events/es/c/1256562/>

Estos datos se complementan con lo aportado por el Gobierno de la Ciudad de México, el cual estima que, anualmente, se producen alrededor de 19 mil toneladas de alimento (cuadro 4).

Cuadro 4. Producción en zona chinampera de Mixquic, 2022

Cultivo	Producción (toneladas anuales)	Renta de propiedad (%)	Pequeña propiedad (%)	Propiedad ejidal (%)
Romero	4,680	36.5	14.1	49.4
Acelga	2,871	44.9	8.9	46.2
Remolacha	542	12.5	25.6	61.9
Brócoli	4,674	59.8	26.8	13.4
Rábano	1,587	24.2	28.9	46.9
Calabaza	1,284	36.8	35.1	28.1
Lechuga	4,187	51.1	28.7	20.2
Maíz	2,404	12.1	65.2	22.7
Apio	1,067	14.6	30.1	55.3
Espinacas	2,472	55.6	22.2	22.2
Col	575	11.2	41.2	47.6
Chilacayote	754	20.8	39.5	39.7
Verdolaga	1,776	36.5	39.7	23.8
Chile Verde	632	9.8	41.8	48.4

Fuente: Elaboración propia.⁵

Lo cierto es que, como resultado de este nuevo modelo productivo (combinación de tierras ejidales, pequeña propiedad y renta de terrenos), aunado a una dotación de agua tratada desde los años 90 por parte del Gobierno de la Ciudad, el retorno de la población campesina en los últimos años ha sido constante (Navarrete, 2019), incrementando el interés por parte de los pobladores por el rescate de su patrimonio biocultural.

De acuerdo con las labores de acompañamiento y las entrevistas no estructuradas a jefes de familias chinamperas, los cultivos hortícolas que predominan en la zona son: brócoli, romero, acelga, apio y verdolaga y, en menor proporción, maíz, calabaza y chile. Las y los chinamperos resaltan el creciente número de cultivos que son resultado de la lluvia de temporada, en parcelas pequeñas con flores de cempasúchil y alelí. Algunos productores tienen en los bordos de las parcelas especies frutales, principalmente duraznos, o bien, árboles como el sauce llorón o el ahuejote.

⁵ Véase <http://www.tlahuac.cdmx.gob.mx/>

Es importante resaltar esto, ya que la producción de brócoli de Mixquic representa cerca del 30% que se comercializa en la Central de Abastos de la Ciudad de México (INEGI, 2020). La de romerito es la más significativa, porque constituye el 100%, ya que esta localidad es la única que lo comercializa en grandes volúmenes.

Como resultado de lo anterior, se ha implementado una estrategia para mantener esta producción pese a basarse en el riego con agua tratada: la construcción de pozos cuadrados en el lecho de los canales para alimentar a sus cultivos. Con ello, se ha dado prioridad a su rotación y manejo, fomentando la diversidad en los sistemas de producción diversos e intensivos, manteniendo su suelo ocupado durante todo el año, lo cual logran repitiendo de tres a cuatro ciclos al año y manejando varios cultivos, dependiendo de la duración del ciclo de producción de cada uno de ellos.

Por último, algunas problemáticas que las y los mismos chinamperos resaltan son: falta de asesoría para control de plagas que resultan del uso del agua tratada, robo de plántulas y hortalizas, así como la falta de apoyo de autoridades derivado del bajo costo de compra de sus productos. La cercanía con la Ciudad de México es vista como un hecho contradictorio, ya que, por un lado, ofrece un mercado importante para la circulación de sus productos, pero al mismo tiempo está siendo cada vez más dominado por las fuerzas agroindustriales, en un juego mercantil desigual. Por último, la presión inmobiliaria en la zona es, de unos años a la fecha, el principal foco de atención por parte de las familias chinamperas, ya que representa la fuente más importante de extractivismo acuífero.

Pese a esto, la agricultura de Mixquic ha podido adaptarse a las condiciones que les confiere su cercanía con la ciudad, adoptando nuevos sistemas, readecuando la chinampa las condiciones edafoclimáticas y a los recursos disponibles. Han elaborado estrategias con novedosos patrones de cultivo adaptados a la tenencia de la tierra y a la disponibilidad de agua. Dicha dinámica se basa en un sistema de conocimientos tecno-productivos campesinos ancestrales y modernos, cuya lógica privilegia primeramente las necesidades de la familia, pero además garantizan la supervivencia de los agroecosistemas que les sirven de sustento. Las y los campesinos chinamperos de Mixquic han mostrado históricamente una tenacidad y sobre todo resistencia y organización para que su agricultura que la actividad se mantenga como el eje económico principal.

4. Conclusiones

El BA cumple una función ecosistémica fundamental para la región central del Valle de México. No sólo provee una serie de servicios ambientales vitales que ha logrado mantener el equilibrio cada vez más frágil y trastocado en este espacio, lo que ha permitido la coexistencia de los casi 25 millones de habitantes en la región, sino que ha albergado por siglos una vasta biodiversidad en sus territorios.

Pese a esto, hay una grave ausencia de planes integrales para su conservación, lo que ha permitido el avance de múltiples proyectos extractivistas, sobre todo del sector inmobiliario, en las tres ciudades que le rodean, planes que han caminado de manera paralela al desarrollo de industrias que violentan cuerpos y territorios de quienes le han habitado de manera ancestral: la agroindustria, la industria forestal y la de servicios turísticos.

Tras esta realidad, se han documentado los esfuerzos de los pobladores originales para salvaguardar el bosque, que han logrado visibilizar la conexión que muchos de sus saberes y haceres guardan con el equilibrio y el funcionamiento de los procesos biológicos y fisicoquímicos del área, amén de la capacidad de resiliencia que este espacio ha demostrado tener.

A través de diferentes estrategias metodológicas reunidas en un trabajo etnográfico al interior de dos comunidades, nuestra investigación ha tenido como uno de sus objetivos prioritarios analizar la importancia del equilibrio ecosistémico como pilar para la preservación de saberes y haceres alrededor de la medicina tradicional entre la población nahuatlca en Huitzilac, al tiempo que buscamos mostrar los esfuerzos comunitarios que realiza la población nahuatlca en Mixquic para conservar su patrimonio biocultural reflejado en el sistema agroproductivo chinampa.

Si bien algunos de estos saberes y haceres son altamente especializados y, por lo mismo, están en manos de sabedores y sabedoras de la comunidad, tanto la salud como el sistema alimentario entre los nahuatlcas se hospedan en los transmitidos de manera generacional, por lo que su preservación se ancla en factores socioespaciales vinculados fuertemente a la biodiversidad del BA, hecho que les coloca en altos niveles de vulnerabilidad.

Esto se pudo constatar a través del acompañamiento que realizamos en los recorridos en faenas y labores de recolección, prácticas que, pese a ser muy comunes, están perdiendo valía entre la población joven de los poblados, quienes también se desligan de haceres como el cuidado de huertos de traspatio, la milpa y el bosque mismo, donde sus plantas y hierbas son sembradas, domesticadas y difundidas.

Aunado a esto, se han presentado diversas problemáticas socioambientales que están poniendo en riesgo estos espacios (como la migración a las ciudades, el abandono del campo como resultado del arribo de la agroindustria y la terciarización económica). Hay esfuerzos comunitarios por detener estos procesos, que se conjugan en diversas organizaciones comunitarias donde la educación ambiental hacia los jóvenes y hacia las y los niños de la región juega un rol fundamental, y donde se busca afianzar un modelo de turismo no extractivo, verdaderamente sostenible, no de masas, no invasivo, cuyo fin es preservar la salud y el equilibrio del bosque.

Esto nos conduce a afirmar que, como prerrogativa que ha guiado nuestro trabajo, más allá de visibilizar la necesidad de un plan o programa integral para el BA que regule toda actividad en la región, que mediante un ejercicio de gobernanza ambiental otorgue herramientas jurídicas y legales a los pobladores originales de la región, nuestro interés fue analizar cómo el rescate del

patrimonio biocultural de estas poblaciones debería colocarse como la principal estrategia a seguir para conjuntar esfuerzos y experiencias que, hasta ahora, parecen desligados y sin coordinación.

Nos queda claro que perder el gran BA implicaría perder su biodiversidad, su valor ecosistémico, su captura de CO₂ de agua y recarga acuífera, los alimentos que proporciona a quienes habitan esta región, entre otros factores, anteponiendo sus saberes, sus prácticas y sentipensares tendientes a la conservación de un equilibrio con el entorno.

No es exagerado afirmar, entonces, que preservar este bosque garantizaría la subsistencia de los cerca de 25 millones de seres humanos que habitamos este espacio y los millones más de seres vivos que conviven con nosotros en este espacio vital. De ahí los esfuerzos que, desde la academia, buscamos aportar.

Referencias

- Albertani, C. (1999). Los pueblos indígenas y la Ciudad de México. *Política y Cultura*, 12, 195-221. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/267/26701211.pdf>
- Alimonda, H. (2017). En clave Sur: la Ecología Política Latinoamericana y el pensamiento crítico. En H. Alimonda, C. Toro y F. Martín (coords.). *Ecología Política Latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epidémica*. México: UAM, CLACSO.
- Alvarado-Durán, F., Cervantes-Aguilar, J. y Núñez, J. (2023). Análisis de intensidad de cambio de cobertura de uso de suelo y vegetación del Bosque de agua de la Megalópolis de México. En V. Ávila y T. González (coords.). *Científicos y Sociedad en Acción por la Biodiversidad y la Sustentabilidad del Bosque de agua de la Megalópolis de México*. México: UAEM, DAAD.
- Ander-Egg, E. (2006). *Repensando la investigación Acción-Participativa*. Buenos Aires: Lumen-Hvmanitas. Recuperado de <https://abacoenred.com/wp-content/uploads/2017/05/Repensando-la-IAP-2003-Ed.4-Ander-Egg-Ezequiel.pdf.pdf>
- Anzures, R. y Bolaños, J. (1983). *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismos y conflictos*. México: UNAM.
- Arizmendi, M. y Márquez-Valdelamar, L. (2000). *Áreas de importancia para la conservación de las aves en México*. México: ECOSUR.

- Barrera, I. (2006). Prácticas médicas tradicionales entre los nahuas de la región de Zongolica del estado de Veracruz, México. *Cuadernos de Antropología*, 16, 91-98. Recuperado de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/antropologia/article/view/20565/20765>
- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Recuperado de https://idegeo.centrogeo.org.mx/uploaded/documents/El_patrimonio_biocultural-Eckart_Boege.pdf
- Boyás-Martínez, E., González, F. y Paredes-Tavares, J. (2021). Determinación de sitios potenciales de recarga artificial de agua subterránea en cinco acuíferos de la Zona Metropolitana del Valle de México. *Cuadernos Geográficos*, 60(3), 73-94. Recuperado de DOI:10.30827/cuadgeo.v60i3.16226
- Coespo, R. (2015). *Rasgos demográficos de la población indígena, Estado de México*. México: Gobierno del Estado de México.
- Comisión Nacional de Agua (2021). *Acuíferos*. Recuperado de <https://sina.conagua.gob.mx/sina/tema.php?tema=acuíferos>
- Comisión Nacional para Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (2007). *Análisis de vacíos y omisiones de conservación de la biodiversidad terrestre de México: espacios y especies*. Nuevo León: Conabio, Pronatura, Facultad de Ciencias Forestales UANL.
- De Sousa, B. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17-39. Recuperado de https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Epistemologias_DelSur_Utopia_%20y%20Praxis%20Latinoamericana_2011.pdf
- Díaz-Bravo, L., Torruco-García, U., Martínez-Hernández, M. y Varela-Ruiz, M. (2013). La entrevista, recurso flexible y dinámico. *Investigación en Educación Médica*, 2(7), 162-167. Recuperado de <https://www.scielo.org.mx/pdf/iem/v2n7/v2n7a9.pdf>
- ECOA (2012). *Estrategia regional para la conservación del bosque de agua*. México: Fundación Gonzalo Río Arronte, Fundación Biósfera de Anáhuac A. C. y Pronatura México.
- Ellison, N. (2020). Altepet/Chuchutsipi: cosmopolítica territorial totonaca-nahua y patrimonio biocultural en la Sierra Nororiental de Puebla, México. *Trace*, 78, 88-122. Recuperado de DOI:10.22134/trace.78.2020.742.
- Escobar, A. (2012). *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Estrada, M. (2002). Cambio social y costumbres laborales: contradicciones entre uso y protección del bosque en Huizilac, Morelos. *Estudios Mexicanos*, 18(2), 323-350. Recuperado de <https://doi.org/10.1525/msem.2002.18.2.323>
- García, E., Cardoso, M., Serrano, C. y Ostiguín, R. (2015). Prácticas de cuidado tradicional y espiritual en una comunidad indígena nahua. *Cultura de los Cuidados* 19(41), 34-43. Recuperado de DOI:10.14198/cuid.2015.41.06
- Garzón, C. (2023). Situación de la actividad y la producción agropecuaria en la región del Bosque de agua. En V. Ávila y T. González (coords.). *Científicos y Sociedad en Acción por la Biodiversidad y la Sustentabilidad del Bosque de agua de la Megalópolis de México*. México: UAEM, DAAD.
- Guzmán, E. (2005). *Resistencia, permanencia y cambio. Estrategias campesinas de vida en el poniente de Morelos*. UAEM: Plaza y Valdés
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2021). *Atlas de los Pueblos Indígenas de México*. Recuperado de <http://atlas.inpi.gob.mx/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020). *Censos de población y vivienda 2020*. México: INEGI.
- Jorand, B. (2008). Formas de transformación del conocimiento de la medicina tradicional herbolaria de las comunidades nahuas del Municipio de Hueyapan, en la Sierra Norte de Puebla. *Cuicuilco*, 15(44), 181-196. Recuperado de https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-16592008000300009&script=sci_abstract
- Leff, E. (2017). Las relaciones de poder de conocimiento en el campo de la Ecología Política: una mirada desde el sur. En H. Alimonda, C. Toro y F. Martín (coords.). *Ecología Política Latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epidémica*. México: UAM, CLACSO.
- Lindholm, K. y Ekbiom, A. (2019). A framework for exploring and managing biocultural heritage, *Anthropocene*, 25. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S2213305419300062>

- López, J. (2021). Changes in the constituents of the “Bosque de agua” of the Sierra Cruces-Ajusco Chichinutzin, Mexico, an area with payment of environmental services. *Environmental Earth Sciences*, 80 (20). Recuperado de <https://doi.org/10.1007/s12665-021-10025-w>
- López-Morales, C. y Mesa-Jurado, M. (2017). Valuation of Hidden Water Ecosystem Services: The Replacement Cost of the Aquifer System in Central Mexico. *Water*, 9 (8), 571-580. Recuperado de <https://doi.org/10.3390/w9080571>
- Luque, D., Gay, C. y Ortiz, B. (2020). *Complejos bioculturales de México*. Puebla: BUAP.
- Martínez-Alier, J. (2015). Ecología política del extractivismo y justicia socio-ambiental. *Inter Disciplina*, 3(7). Recuperado de <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2015.7.52384>
- Medina, A. (2000). La textura india en la Ciudad de México. *Antropológicas*, 17(5), 5-16.
- Millán, L., Arteaga, T., Moctezuma, S., Velasco, J. y Arzate, J. (2016). Conocimiento ecológico tradicional de la biodiversidad de bosques en una comunidad matlazinca, México. *Ambiente y Desarrollo*, 20(38), 111-123. Recuperado de <https://www.academica.org/sergio.moctezuma/16>
- Navarrete, F. (2019). *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México: los altépetl y sus historias*. UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas.
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quintos, J. y Quispe, A. (2004). Estrategias de supervivencia de los productores agropecuarios en las áreas perturbadas de la Ciudad de México, el caso de San Andrés Mixquix y San Nicolás Tetelco. *Comunicaciones en Socioeconomía, Estadística e Informática*, 8(2), 1-16.
- Rojas, T. (comp.) (1983). *La agricultura chinampera*. México: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Sanders, W. (1983). El lago y el volcán: la chinampera. En T. Rojas, *La agricultura chinampera*. México: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Sandoval, A., Moreno-Muñoz, D., García-Marín, R. y Díaz, M. (2019). *Artisanal fishing and cultural heritage: territorial conflicts, resistances, and social transformation in Colombia, Mexico, and Spain*. Waterlat-Globacit Network. Working Papers TA6, 6(1), 2019.
- Schteingart, M. y Salazar, C. (2005). *Expansión urbana, sociedad y ambiente: el caso de la Ciudad de México*. México: COLMEX.
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (2003). *Regiones PRODERS: la deforestación*. México: Semarnat.
- Smith-Oka, V. (2007). *La medicina tradicional entre los nabuas: plantas medicinales contemporáneas y antiguas*. Recuperado de <http://www.famsi.org/reports/05063es/05063esSmithOka01.pdf>
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. México: CALAS, Universidad de Guadalajara.
- Toledo, V. (2013). El paradigma biocultural: crisis ecológica, modernidad y culturas tradicionales. *Revista Sociedad y Ambiente*, 1(1), 50-60. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/4557/455745075004.pdf>
- Toledo, V. y Alarcón-Chaires, P. (eds.) (2018). *Tópicos bioculturales*. México: UNAM.
- Universidad Nacional Autónoma de México (2009). *Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana*. Recuperado de <http://www.medicinatradicional-mexicana.unam.mx/>
- Walsh, C. (2013). Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. *Alteridad*, 9(1), 66-70. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/4677/467746223007.pdf>

<https://doi.org/10.55466/3.V4.TAT>

Original recibido: 28/09/2023

Aceptado: 18/01/2024

revistaincidencias.com

revistaincidencias@iberopuebla.mx

pp. 140~157

Turismo en armonía con el territorio: rutas sostenibles en una finca cafetalera en la reserva de biosfera Oxapampa Asháninka Yánesha, Perú

Amairani Morales Chilchoa¹

Resumen: La Reserva de Biosfera Oxapampa Asháninka Yánesha se encuentra ubicada a 259 kilómetros de distancia de Lima, ciudad capital de Perú. Debido a su designación y reconocimiento, desempeña un papel fundamental como promotor de la conservación y el desarrollo sostenible. Teniendo claro que el desarrollo territorial permite a las reservas la armonización del desarrollo humano con la preservación del patrimonio cultural y natural, así como la correcta planificación del uso del territorio, el presente texto narra la experiencia vivida en la finca San Alberto ubicada en el distrito de Oxapampa y anclada en parte del territorio de la Reserva de Biosfera Oxapampa Asháninka Yánesha. Esta narrativa fue posible gracias a la investigación de campo realizada con los locales de la región, así como con uno de los actores más importantes dentro de la finca. Este trabajo conjunto fundamenta una propuesta turística para potencializar el mercado científico en el inmueble. Dentro de los aportes más significativos, se encuentra el trazado de cuatro rutas turísticas dentro de la finca, plasmadas en un documento manual capaz de orientar el trabajo de los guías turísticos y brindarles una estructura ampliamente definida a los procesos.

Palabras clave: rutas turísticas, biósfera, territorio de reserva.

¹Estudiante de la licenciatura en Administración Turística y de la Hospitalidad por la Universidad Iberoamericana Puebla. Contacto: amairani.morales@iberopuebla.mx. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9441-9219>



Turismo en armonía con el territorio: rutas sostenibles en una finca cafetalera en la reserva de biosfera oxapampa asháninka yánesha, Perú

Dentro del contexto de las universidades mexicanas, las prácticas profesionales representan una etapa crucial en la formación académica de los estudiantes. Éstas involucran el desarrollo de actividades relacionadas con el área de estudio del alumno en una empresa u organización. Su propósito fundamental es la adquisición de experiencia práctica antes de obtener la titulación correspondiente. En esta vía, el proyecto presentado obedece a las mencionadas prácticas profesionales, específicamente las de *Esparcimiento y recreación* del quinto semestre de la licenciatura en Administración Turística y de la Hospitalidad. En este contexto, la Universidad Iberoamericana Puebla desempeñó un papel fundamental al facilitar la conexión con el proyecto en la Reserva de la Biosfera Oxapampa Asháninka Yánesha, gracias a los convenios activos que mantiene. Es de mencionar el valioso papel de mediación que desempeñó un profesor de la Ibero, de modo que, la inmersión de los estudiantes en Oxapampa (tres semanas), coincide con el periodo de estancia de él, quien además cumplió el rol de compañero, guía y enlace con la comunidad local.

La Reserva de la Biosfera Asháninka Yánesha, ubicada en Perú, es un tesoro natural y cultural que amerita ser explorado y apreciado. Rodeada de una exuberante selva tropical, es el hogar de dos grupos indígenas autóctonos, los Asháninka y los Yánesha, cuyas tradiciones ancestrales y conocimientos profundos sobre la naturaleza han moldeado el paisaje y la vida en la región durante siglos. Asimismo, parte de lo que caracteriza a la región es que dentro de la misma se llevan a cabo procesos agrícolas, turísticos, científicos y educativos que impulsan la economía sostenible aportando al desarrollo local.

Debido a lo anterior los mismos habitantes de los distritos que pertenecen a la reserva han estado en constante búsqueda para la implementación de alternativas económicas sostenibles que respondan a los criterios que se deben seguir por el simple hecho de pertenecer a una reserva de biósfera. San Alberto es una finca anclada en dicha región que ha logrado implementar procesos sostenibles dentro de sus instalaciones, en la medida que las actividades son amigables con el medio ambiente.

Por lo anterior, la finca San Alberto se ha convertido en el destino anhelado de quienes realizan turismo científico con el propósito fundamental de adquirir nuevos conocimientos o complementarlos mediante investigaciones de campo. En concreto, el turismo científico implica viajes educativos planificados y estructurados en torno a un tema científico específico (Comité Régional en Tourisme Scientifique du Saguenay-Lac-Saint-Jean, 2005, en Giuello, 2023).

De este modo, las solicitudes van desde eco-recorridos hasta aulas verdes en las que se les explique *in situ* temas mucho más especializados. La solicitud de este público especializado demandaba una estructura y logística adecuadas para brindar el atractivo turístico, dando paso así a un proyecto que permitiera cumplir con dichas necesidades. En esta línea, el trabajo adelantado consistió en la sistematización “manual” de rutas turísticas al interior de la finca San Alberto, que facilitara el uso de los trabajadores de la misma.

Para compartir de la mejor forma esta experiencia, el documento presentará, en un primer momento, detalles sobre la Reserva de la Biosfera Asháninka Yánesha, para después describir la finca San Alberto. En la tercera sección se presenta la metodología que guio la propuesta de las rutas y el manual, y cierra el documento un apartado de conclusiones.

1. Reserva de la Biósfera Asháninka Yánesha

De acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura las Reservas de la Biosfera “son áreas representativas de ambiente terrestre o acuático reconocidas internacionalmente por la UNESCO por su comprobado desarrollo sostenible, su ordenamiento territorial y su innovación” (UNESCO, 2021).

El ordenamiento territorial implica la estructuración y adaptación de áreas geográficas por parte de los gobiernos para alcanzar metas de progreso. Cada proceso refleja objetivos políticos y se plasma en un Plan de Desarrollo Territorial, que establece la dirección futura para la sociedad y organiza el espacio geográfico para facilitar la implementación de esa estrategia de desarrollo (Villagómez, Cuesta, Sili y Vieyra, 2020).

En la Reserva de Biosfera Oxapampa Asháninka Yánesha, los gobiernos y actores cuentan con un Plan de Acción que funge como una herramienta de gestión y está conformado de metas de progreso que tienen como objetivo promover el progreso socioeconómico de la comunidad local, administrar y preservar el entorno y los recursos naturales, así como fomentar la participación de diversas instituciones, organizaciones, comunidades indígenas y la sociedad civil (Portal BIOAY, s. f.).

Las reservas de biosfera fueron creadas para promover una relación equilibrada entre los seres humanos y la naturaleza. Son áreas que buscan conservar los ecosistemas, especies y paisajes, pero a su vez impulsar el intercambio de conocimientos, fomentar la investigación, la educación y la toma de decisiones participativas (UNESCO, 2021). López afirma: “El paisaje natural se convierte en un territorio cultural en sentido amplio; el legado material e inmaterial del hombre se combina con los valores del entorno natural para configurar un espacio presto a la interpretación de la historia de forma continua por las generaciones presentes y futuras” (2010, p. 178).

Perú es un país que cuenta con siete reservas de biosfera nacionales, entre las que destaca la Reserva de la biosfera Oxapampa-Asháninka-Yánesha. Se encuentra ubicada en el departamento de Pasco y ocupa un territorio de 1 millón 800 mil hectáreas, abarcando toda la provincia de Oxapampa.

Figura 1. Ubicación de la provincia de Oxapampa en la región de Pasco en Perú



Fuente: Wikipedia. Autor: Again Erick.

Figura 2. Ubicación de la Reserva Oxapampa-Asháninka-Yánesha

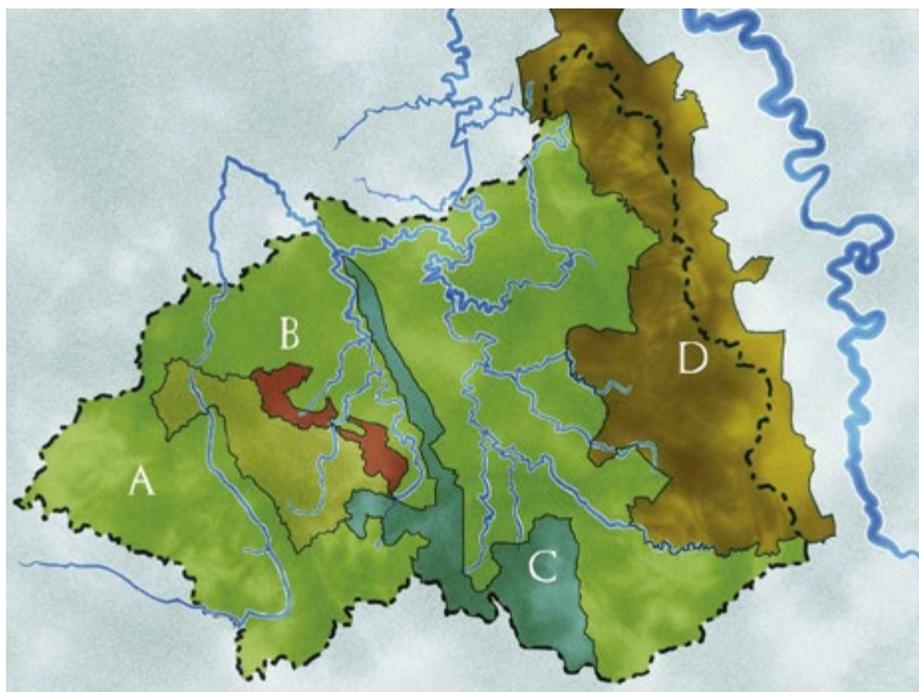


Fuente: Tomada de portal BIOAY.

Un tercio del territorio de la Reserva es ocupado por Áreas Naturales Protegidas de diferentes categorías, las cuales se mencionan a continuación (Portal BIOAY):

- A). Parque Nacional Yanachaga Chemillén
- B). Reserva Comunal Yánesha
- C). Bosque de Protección San Matías-San Carlos
- D). Reserva Comunal El Sira

Figura 3. Áreas Naturales Protegidas de la BIOAY



Fuente: Tomada del portal BIOAY.

Ahora bien, parte de lo que caracteriza a una reserva de la biosfera es su zonificación, es decir, su división en tres diferentes zonas: núcleo, de amortiguamiento y de transición. La zona núcleo tiene como principal función la conservación, por lo que necesita estar respaldada por un marco legal que asegure exista un control y protección del área destinada a la conservación de flora y fauna valiosas, sin una población establecida y con limitaciones de infraestructuras turísticas.

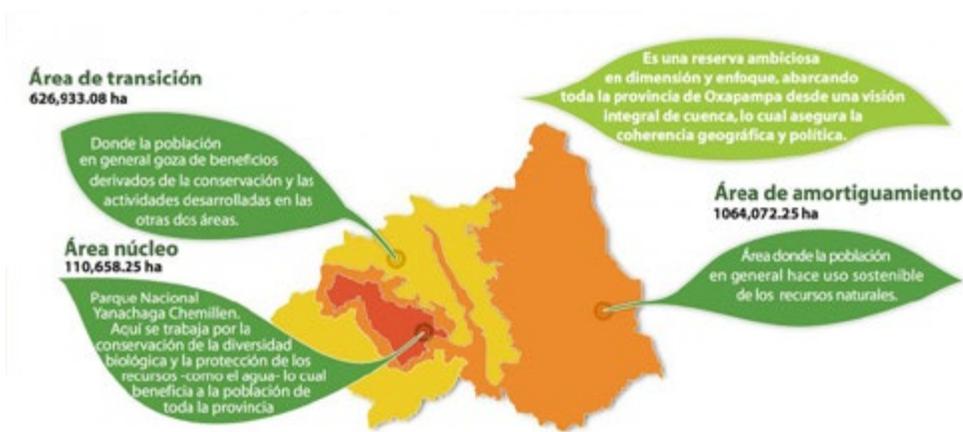
Desde una perspectiva más holística, lo óptimo sería que las áreas protegidas no se vieran amenazadas y se mantuvieran debidamente conectadas a través de corredores biológicos que atravesaran áreas humanas productivas, zonas de turismo y áreas de gestión de recursos naturales en ciertas partes de las zonas de conservación (Bugallo, 2018). El desafío no radica en la cuestión de tener o no presencia humana, sino en determinar dónde aplicar una planificación territorial adecuada para diferentes usos posibles y quiénes deben estar involucrados, dado que no se puede equiparar la actividad de los habitantes locales tradicionales con la de cazadores furtivos o la explotación ilegal de madera (Monjeau, 2008, en Bugallo, 2018, p. 33).

Como límites en cuanto a actividades, se tiene permitido realizar aquellas descritas como científicas, educativas y eco-turísticas, que por su magnitud no sean impactantes

(Melendo y Atarés, 2015). El área de amortiguamiento busca proteger las zonas núcleo de las acciones humanas, permitiendo ciertas actividades tanto científicas, educativas y turísticas no intrusivas, así como un uso rural de baja intensidad, con población establecida y la presencia de flora y fauna valiosa. La zona de transición se enfoca en impulsar actividades económicas sostenibles para el desarrollo local, incluyendo turismo, agricultura, silvicultura y ganadería, con asentamientos humanos y un paisaje no completamente transformado (Melendo y Atarés, 2015).

La BIOAY, al ser una reserva, cuenta con una zonificación que le permite cumplir con los cuidados y características que se requieren y dicta la UNESCO. A continuación se muestra la división que maneja:

Figura 4. Zonificación de la BIOAY



Fuente: Tomada de portal BIOAY.

La literatura indica que una de las tres funciones de una reserva de biosfera es la de desarrollo, en la medida que garantiza a las comunidades locales y vecinas formas de desarrollo sostenible compatibles con su conservación a largo plazo. Es por ello que la BIOAY promueve un desarrollo equilibrado entre las comunidades locales y su entorno ambiental. El logro de estos posibles beneficios depende de la colaboración tanto de las autoridades regionales y locales como de todos los habitantes de los ocho distritos de Oxapampa (Portal BIOAY).

Para garantizar un equilibrio en la relación de los seres humanos y la naturaleza, la BIOAY ofrece diversas oportunidades beneficiosas que brindarán resultados a la población local, científicos, organismos gubernamentales y agricultores. Para alcanzar este propósito, se recurre a la ecología política, un campo interdisciplinario que examina los impactos negativos de tecnologías y la generación de residuos que perturban los procesos ecológicos, a veces llegando a niveles críticos. En América Latina, se ha convertido en una herramienta vital para analizar y tomar medidas debido a la calidad de las resistencias emergentes y la creciente influencia de grandes capitales en la región (Orozco, 2020).

En el territorio, se promete trabajar para brindar una base económica estable y diversificada para la población local, oportunidad para investigaciones interdisciplinarias, estudios comparativos e intercambio de información, valorización de productos locales, protección del suelo y agua como recursos básicos, entre otras cosas (Portal BIOAY).

Otra de las características fundamentales de esta reserva es que busca brindar valor y reconocimiento a lo que se produce en ella, por medio de una marca de certificación llamada “marca BIOAY”, la cual avala que los procesos de producción agrícola son sostenibles. Básicamente es un distintivo que se otorga a productos y servicios destacados de Oxapampa que utilizan de manera responsable los recursos naturales y el entorno de la reserva de biosfera, contribuyendo a la protección del medio ambiente y la biodiversidad. Su objetivo es promoverlos para atraer inversiones, fomentar la innovación e investigación, y cumplir con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (Portal BIOAY).

La marca BIOAY garantiza que se promueve el uso responsable de recursos naturales, la conservación de la biodiversidad y el equilibrio entre humanos y naturaleza; fomenta el consumo sostenible; mejora la calidad de productos y servicios, respeta las tradiciones locales, impulsa el desarrollo de Oxapampa y se aumenta la competitividad y el reconocimiento internacional de la BIOAY.

La marca se encuentra disponible para cualquier individuo o empresa cuyo producto o servicio se ofrezcan en uno de los ocho distritos de Oxapampa. Desde luego, deben cumplir con ciertos requisitos, criterios de sostenibilidad y parámetros de calidad, así como con un procedimiento de cuatro etapas a saber: presentación de solicitud de obtención de la licencia de uso de la marca BIOAY, evaluación documentaria y visita al campo o planta, conformidad final y reevaluación (Portal BIOAY).

Al conceder la marca BIOAY a los productores o prestadores de servicios, se respalda la calidad y sostenibilidad de su oferta, lo que les permitirá destacar en un mercado de consumidores conscientes y mejorar sus ventas. También brinda la oportunidad de participar en eventos y ferias, aumentando sus transacciones y promoviendo el intercambio de experiencias, además, de una mayor visibilidad en redes sociales y medios de comunicación (Portal BIOAY).

2. Finca San Alberto

San Alberto es una finca cafetalera que se encuentra ubicada en el centro poblado del mismo nombre, Carretera Marginal km 2, Oxapampa, dedicada principalmente a la producción de café, miel y polen, además de que están incursionando en la producción de frutos secos, granolas artesanales, *snacks*, pulpas, néctares, mermeladas y licores, así como en ofertar “rutas turísticas” (Rodríguez, 2023).

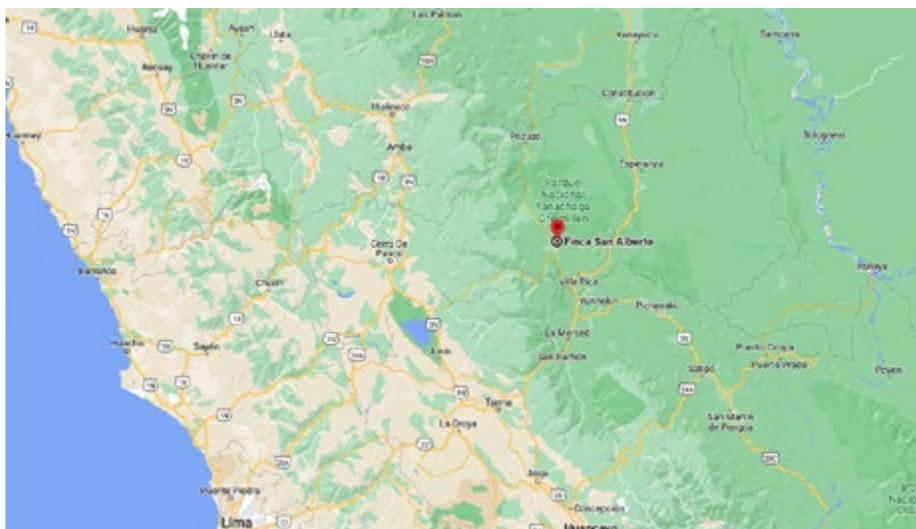


Figura 5. Ubicación de la finca San Alberto
Fuente: Tomado de Google Maps.

La empresa se distingue por ser una finca orgánica, ya que evita el uso de productos que dañan y alteran al medio ambiente, así como a las especies que habitan cerca. El producto estrella es el café, por lo que cuenta con variedades como el *blend kraft*, *typica*, *geisha*, *bourbon*, pacamara y caturra (Rodríguez, 2023).

La principal actividad es la producción de café, aunque también se lleva a cabo la apicultura. La cual, de acuerdo con la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (s. f.) es la crianza y cuidado de las abejas, por lo que a través de esta se obtienen productos como miel, jalea real, propóleo, cera y polen.

Asimismo, la finca se caracteriza por implementar acciones enfocadas en la agroforestería. La cual se define como “sistema de uso de la tierra antiguo y ampliamente practicado, en el que los árboles se combinan espacial y/o temporalmente con animales y/o cultivos agrícolas” (Altieri et al., 1999, p. 229).

Gracias al uso de la agroforestería, la finca cuenta con otro tipo de frutos que son resultado de la plantación de árboles para su combinación con los cultivos de café. Entre los que se encuentran: guayaba, quito quito, ciruela y pitanga. Estos frutos constituyen la materia prima para la fabricación de los *snacks*. Estos atractivos han llevado a los turistas hasta la Finca San Alberto en búsqueda de eco-recorridos, así como de saberes y conocimientos (Rodríguez, 2023).

En junio de 2023, la finca obtuvo la certificación BIOAY para su producto estrella: el café, como una forma de reconocimiento del manejo de procesos ambiental y socialmente responsables. Sin embargo, para dar cumplimiento a la totalidad de exigencias de la BIOAY fue necesario formular un plan de acción. En concreto se trata de atender funciones de conservación, desarrollo y apoyo logístico en la BIOAY, a través de cinco objetivos estratégicos: gobernanza colaborativa, gestión integral del territorio, conservación de paisajes y ecosistemas, actividades económicas sostenibles, y por último educación, investigación y saberes locales (Portal BIOAY).

López (2010) establece que: “la gestión inteligente de los recursos patrimoniales supone en diversos territorios uno de los factores clave para su desarrollo económico, porque atrae turismo e inversiones, genera actividades y puestos de trabajo, pero fundamentalmente, porque refuerza la autoestima de la comunidad” (p. 182).

Ahora bien, se constituye que para la conservación de paisajes y ecosistemas se requiere de la territorialidad, en la cual se busca establecer una conexión con el territorio a través de discursos que otorgan sentido de pertenencia, significado y control sobre la tierra y su preservación (Orozco, 2020).

3. Experiencia en la finca San Alberto

Con el fin de potenciar la finca como destino turístico, los responsables deciden disponer de un trazado de rutas turísticas correctamente estructuradas y soportadas por una logística adecuada, para superar la estrategia reactiva de unas rutas improvisadas y con bajo nivel logístico por las que optaron para poder atender la demanda de los turistas. Los nuevos trayectos, además de generar aprendizajes teóricos y prácticos sobre temas relacionados con el café, la apicultura, la agroforestería y los cultivos, deben concientizar sobre los procesos y actividades sostenibles. Recordando que el público objetivo prioritario sería el científico, interesado en la obtención de nuevos saberes, concretamente, se habla de los estudiantes universitarios, sin desconocer a los turistas convencionales, tanto nacionales como internacionales, interesados en el turismo de naturaleza o rural, y en involucrarse

en las actividades de los locales. Además, para la finca resultan interesantes visitantes profesionales de disciplinas como:

Ciencias ambientales: Personas que se caracterizan principalmente por responder a la problemática medioambiental, que la diagnostica y propone soluciones para resolverla y minimizar a la vez que gestiona y planifica las actividades humanas para hacerlas compatibles con el medio ambiente.

Agronomía: Actores con competencias que les permiten evaluar, planificar, gestionar, dirigir y optimizar procesos productivos agrarios en forma sustentable, basadas en una sólida formación humanística y científica básica y aplicada.

Biología: Personas que cuentan con competencias para aplicar el método científico, con el propósito de conocer la biodiversidad, analizar los procesos biológicos y contribuir al aprovechamiento sostenible de los recursos naturales.

Ingeniería ambiental: Personas que se caracterizan por tener la capacidad de identificar, comprender y proponer alternativas de solución a problemas medioambientales empleando conocimientos científicos y tecnológicos.

La necesidad expresada por los responsables de la finca da origen al objetivo de la experiencia, centrado en el trazado de rutas turísticas materializadas en un manual capaz de apoyar la labor de los empleados. Este objetivo exigió la identificación de los procesos de mayor atractivo y relevancia dentro de la propiedad. En conjunto con la encargada se establecieron las fases para dar cumplimiento a la propuesta:

- Vivir la experiencia que permitiera identificar errores, puntos a mejorar y posibles propuestas.
- Identificar cada uno de los procesos que se llevan a cabo en la finca, así como los espacios de la misma.
- Reconocer la idea principal de la encargada de la finca.
- Identificar los procesos con mayor fuerza y relevancia.
- Reconstruir o modificar por completo las rutas que ya existían.
- Recopilar información indispensable para la elaboración de las rutas.
- Diseñar propuestas y la presentación de las mismas.
- Redactar el manual.

4. Actores clave

Como se mencionó previamente, la finca es parte integral de un distinguido grupo de productores locales en la reserva, todos ellos orgullosos poseedores de la reconocida marca BIOAY. Esta fue la motivación principal para seleccionarla como colaboradora, ya que se distingue como una entidad que ha avanzado notablemente en la implementación de prácticas sostenibles. Su incursión inicial en el turismo añadió un componente estratégico, revelando una oportunidad estratégica que no pasó desapercibida.

Para poder llevar a cabo la obtención de información, se requirió de la colaboración de la Mtra. Diana Noemí Rodríguez Mucha, actual responsable de finca San Alberto, quien se encarga de supervisar meticulosamente todos y cada uno de los procesos que

se realizan dentro de la empresa, así como también funge como encargada de algunos de ellos. Dentro de sus responsabilidades clave, Diana garantiza la ejecución correcta de todo el proceso de elaboración del café, desempeñándose como la principal actora en dirigir y supervisar cada fase de la producción. Así mismo, al ser la persona más familiarizada con cada rincón de la finca y todos sus procesos, ha desempeñado un papel crucial en los primeros momentos al brindar recorridos y sesiones educativas, como aulas verdes, ambas actividades relacionadas al turismo.

Simultáneamente, Diana se encuentra en un proceso constante de capacitación para administrar la finca de manera más efectiva. Además, debe cultivar relaciones significativas con otros actores locales. En este contexto, actualmente Diana se apoya en la municipalidad de Oxapampa y en los actores clave vinculados a la marca BIOAY para buscar mejoras. Este respaldo le permite ser escuchada y obtener elementos importantes durante las reuniones, capacitaciones, presentaciones y sesiones educativas coordinadas por la marca. Fue precisamente en este punto donde se estableció la conexión. En el momento en que San Alberto estaba a punto de recibir la distinción de la marca BIOAY y destacaba como uno de los productores más prominentes, se seleccionó específicamente para recibir apoyo en la estructuración de sus rutas turísticas.

Durante el proceso, se determinó que definitivamente la estructuración y el plasmado de las rutas en un manual iba a ser de gran ayuda a la finca en cuanto a logística y eficacia, ya que como se mencionó, Diana es la principal actora para la realización de procesos, por lo que un documento para los futuros guías sería una ayuda fundamental e indispensable para evitar que ella fuera la única capacitada para brindar los recorridos.

La estancia en Oxapampa no solo consistió en visitar finca San Alberto, también otras para convivir principalmente con dos productores locales más que destacan en la región. Estas visitas se llevaron a cabo los días 29 y 30 de junio de 2023, con el objetivo principal de conocer a fondo las operaciones de estas propiedades, proporcionando así un contexto más amplio para la investigación.

Durante los recorridos se logró confirmar información ya obtenida en la investigación de campo en San Alberto. Entre los hallazgos destacados, se confirmó que los tipos de turistas que predominantemente visitan las fincas productoras de diversos productos en Oxapampa y las provincias circundantes son de índole científica. Estos visitantes buscan servicios especializados y personalizados, destacando la necesidad de ofrecer experiencias adaptadas a sus intereses específicos.

5. Itinerario de trabajo

El proceso inició a mediados de mayo de 2023, mediante un primer acercamiento virtual con la encargada de finca San Alberto tocando los términos generales del proyecto y el procedimiento a seguir, además de temas de logística para el viaje que se realizaría. Posterior a eso, el primer encuentro presencial tomó lugar el día 29 de mayo en el marco de la primera visita.

Para dar continuidad al proyecto, se programaron días y horarios para avanzar de manera gradual en cada una de las fases. Durante este proceso, se llevaron a cabo visitas a la finca y entrevistas con la encargada. Además, surgió la oportunidad de entrevistar a la hija del propietario, quien fue una fuente de gran relevancia para obtener datos adicionales. La reunión con esta actora no estaba inicialmente planificada, ya que no reside actualmente en Oxapampa. Sin embargo, coincidió en viajar al destino en las mismas fechas, por lo que se aprovechó la oportunidad para confirmar su participación y obtener su respaldo.

Cada dato recabado se registró en un documento, por lo que las grabaciones de las entrevistas se transcribieron para facilitar su posterior interpretación y análisis. Toda la información se estructuró, dividiéndola en secciones temáticas relevantes, como aspectos destacados de la finca, ubicaciones, público objetivo, procesos y contexto de la propiedad, entre otros. Esta organización se realizó con el propósito de simplificar el análisis de los datos y, posteriormente, permitir su integración para elaborar posibles propuestas de rutas. Se crearon varios borradores del manual, los cuales se revisaron en colaboración con la persona a cargo de la finca, proceso durante el que se realizaron modificaciones y se añadió o eliminó información según fuera necesario. Finalmente, se preparó un borrador definitivo que se presentó a la encargada y una vez obtenida su aprobación, se procedió a la creación del manual final en formato digital.

6. Las rutas y su justificación

Para la identificación de cada una de las rutas se tomaron en cuenta aspectos como tiempos, espacios y procesos destacados de la finca, lo que permitió estructurar eficientemente el recorrido de cada una. Los trayectos identificados son recorridos al interior de la propiedad. De este modo, los turistas agendan su visita por teléfono o por redes sociales, y eligen la ruta o rutas deseadas. La eficiencia logística se lograría en la medida que se recorrieran en grupos, máximo 20 personas, con intereses similares, garantizados en el momento de agendar las visitas. El número de personas se decidió a partir de la capacidad instalada de cada área de la finca. Además de la descripción del recorrido se ofrece un apartado detallado de los temas que toca cada ruta, como apoyo a los futuros guías de cada recorrido.

Todas las actividades de las rutas dan origen a los temas relevantes de la finca: producción de café, agroforestería, apicultura, manejos agronómicos y cultivos, por eso se propusieron cuatro trayectos.

7. Ruta *Typica*

Esta ruta fue trazada única y exclusivamente para los turistas convencionales, ya que son personas que no expresan interés en un tema en particular, tampoco buscan un recorrido personalizado o especializado. Esto obedeció al incremento de turistas convencionales que viajan a estas zonas del Perú, en busca de experiencias en fincas o cercanas a la naturaleza. Los puntos se recorren y su duración son:

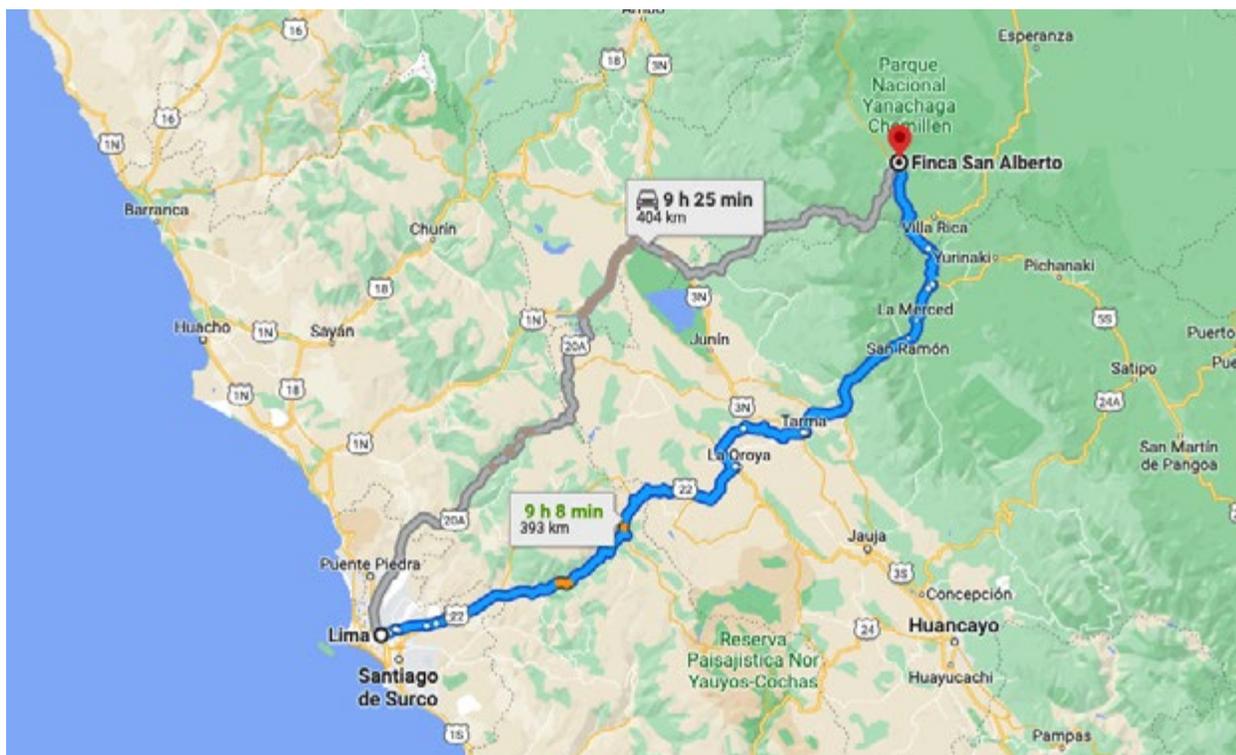
- La parcela de demostración "Julia" en donde se brindará como opción a los visitantes tomar un limón y untar el jugo como repelente para insectos (5 minutos).
- En la misma parcela, se ofrece una explicación sobre las propiedades de la planta de plátano (5 minutos).
- Apiario en donde se hablará de la apicultura (15 minutos).

- Parcela de demostración "Almendra" que es en donde tienen las plantas de café Geisha, por lo que aquí se brindará una breve explicación de las variedades de café que se manejan y la diferencia entre éstas (15 minutos).
- Tránsito por el camino a un lado de la carretera que ofrece una hermosa vista, incluye un momento en un paraje para dar espacio a preguntas y dudas de los turistas (5 minutos).
- Cerecero con explicación sobre el proceso de reposado, despulpado y lavado del café (15 minutos).
- Secadores para explicar el proceso de secado y enseñar las muestras del café disponibles en el momento (10 minutos).
- Exterior del cuarto de tostado del café para explicar dicho proceso (10 minutos).

8. Ruta *Bourbon*

Sus principales temas son los cultivos, la agroforestería y los manejos agronómicos, por lo que su recorrido no requiere grandes desplazamientos en la finca. Se enmarca en el turismo científico, por tanto, es especializada y personalizada. Obedece a la demanda, puesto que universidades o escuelas en Oxapampa y alrededores, e incluso de Lima, han solicitado este tipo de recorridos por considerarlos enriquecedores para los alumnos. Un desplazamiento de 403 km (figura 6) desde la ciudad capital, habla de la importancia del servicio que estaría prestando la finca a los estudiantes que se están formando en temas agrícolas.

Figura 6. Distancia entre Oxapampa y Lima



Fuente: Google Maps.

El recorrido incluye dos actividades y locaciones:

- Germinadero/vivero en donde se responden interrogantes como ¿qué es un vivero?, ¿cómo cuidarlos? y lo que es la postcosecha. Incluye muestra y charla sobre las plantas disponibles en el vivero (20 minutos).
- Parcela de demostración “Panchita” que adquiere las características de aula verde abordando temas de agroforestería y de manejos agronómicos (30 minutos).

9. Ruta Geisha

Centrada en la producción del café y enmarcada en la clasificación de turismo científico, en la medida que ofrece información especializada en los frentes: científico, químico, agronómico e industrial. En esta ruta se brinda una experiencia mucho más vivencial, ya que se permite la participación del visitante en uno de los procesos productivos del café. Su recorrido incluye los siguientes puntos:

- Planta de beneficiado húmedo y seco conocida como la planta procesadora para café cerezo “Abigail”, allí se explica el manejo de la maquinaria y el proceso de secado. Por obvias razones, esta ruta se ofertará durante los días en que se lave y despulpe el café, garantizando así la experiencia de beneficiado (80 minutos).
- Almacén de café pergamino en donde se muestran las formas de almacenar el grano y los puntos importantes a tomar en cuenta (15 minutos).
- Cuarto de tostado de café en donde se dará una explicación del proceso de tostado, la maquinaria involucrada y aspectos fundamentales, también se tratan temas relacionados con el control de calidad, el molido y el empaquetado (15 minutos).

10. Ruta Pacamara

Está mucho más enfocada en el proceso del cultivo del café y las técnicas de agroforestería aplicadas en la finca. Combina las rutas Bourbon y Geisha, representando una opción más integral y evidenciando las posibilidades de producción orgánica de la finca. Incluye los siguientes puntos:

- Los cafetales que se encuentran en la parte superior, es decir, principalmente en las parcelas "Diana" y "Almendra". La idea principal del recorrido es brindarles una explicación sobre la producción del café y el manejo productivo bajo sistemas agroforestales, al tiempo en el que se recorren la mayoría de las parcelas (45 minutos).
- Punto más alto de la finca que funge como mirador con vista a todo el distrito de Oxapampa (20 minutos para subir, más 15 minutos para llegar al jardín).

El trazado de las rutas en un manual se acompaña de un guion y algunos diálogos sugeridos para los guías de la finca. Esto garantiza un proceso más formal, efectivo y planeado, evitando una mala improvisación frente a inquietudes de los turistas. Así mismo, ofrece una sensación de orden en los procesos y de programación, en la medida que los tiempos de los recorridos se cumplen. Dentro de las cuatro rutas se aplican dos momentos importantes: el previo y el concurrente (durante el recorrido), a continuación, se presentan las etapas para cada uno.

11. Previo a la ruta

1. **Preparación del material.** Disposición ordenada, en el jardín principal de la finca, de todo el material necesario por constituir el punto de inicio y final de la ruta. Incluye:

- Repelente de insectos para proporcionarles a los turistas en caso de que no cuenten con uno.
- Pequeño kit de primeros auxilios para atender casos menores como picaduras de insecto, caídas, dolor de cabeza, etcétera.
- Cámara fotográfica o de celular.
- Botas de agua.

2. **Preparación del contenido teórico.** Es fundamental gestionar y/o planificar muy bien el contenido que se proporcionará, de acuerdo a las temáticas que aborda cada ruta. También será necesario tener a la mano una lista con los nombres de todos y cada uno de los visitantes para garantizar que quienes inician el recorrido también lo terminan.

12. Durante las rutas

1. Bienvenida (diálogo)

Buenos días damas y caballeros, bienvenidos a “finca San Alberto”, mi nombre es _____ y el día de hoy seré su guía. A continuación, daremos inicio de nuestro recorrido así que nos dirigiremos a la entrada principal para que les cuente un poco de nosotros, de nuestra historia, los procesos que realizamos y cómo los hacemos, así como un poco de las certificaciones con las que contamos.

2. **Indicaciones.** En el jardín principal se giran las siguientes indicaciones:

- No separarse del grupo en ningún momento.
- Respeto y cuidado de todas las especies de flora y fauna.
- Explicación breve de los espacios que se visitarán, de los tiempos y las actividades a realizar.
- Ubicación de los servicios sanitarios.

3. **Introducción (diálogo)**

San Alberto es una empresa 100 % orgánica, lo que significa que todos los procesos que realizamos dentro de ella van enfocados a utilizar al máximo sus recursos, siempre brindándole importancia a la fertilidad del suelo y la actividad biológica y al mismo tiempo, a minimizar el uso de los recursos no renovables, así como evitar el uso de sustancias que dañen el medio ambiente.

En este lugar nos dedicamos principalmente a la elaboración del café, desde el proceso de cultivo, cosecha, postcosecha que implica el lavado, despulpado y secado, hasta el de tostado y empaquetado e incluso la preparación y el servicio, ya que contamos con nuestra propia cafetería denominada *Heidinger* en la que ofrecemos nuestro café empaquetado y también para su consumo inmediato.

Aquí también hemos logrado cultivar una variedad de frutos, por lo que elaboramos y ofrecemos los siguientes productos: licor de naranjilla quito y café, coctel de café, pulpa y mermelada de naranjilla quito, *snacks chips* de plátanos, pituca y arracacha, además de miel, polen, granola y frutos secos.

Ahora bien, para tener una experiencia completa y llevarnos un pequeño recuerdo de nuestro recorrido, a continuación, les brindaré estas bolsitas que por el momento guardarán, pero que a lo largo del camino utilizarán para guardar algunas hojas o semillas que iremos recolectando, ya que tienen y tendrán para ustedes un valor significativo. Atención: es importante tomar las hojas o semillas que yo les vaya indicando y no arrancar las que se vayan encontrando por todo el camino.

4. **Aspectos importantes a informar**

- Detalles sobre la empresa como: prácticas sostenibles, sellos con los que cuenta, historia y productos ofertados.
- A lo largo del recorrido, siempre destacar las especies de flora adicionales y con gran importancia para la finca.
- Continuar con la respectiva ruta en la que se les brindará toda la información fundamental de los temas ya establecidos.
- Durante los recorridos, dar espacios para responder preguntas que tengan los turistas.

5. **Degustación**

Como valor al servicio, se buscó la forma en la que al final de cada recorrido los turistas pudieran probar el café producido en la finca y tuvieran la experiencia completa. Así que se agregó una degustación con explicación en la cafetería *Heidinger Coffee* del mismo dueño de finca San Alberto.

6. *Despedida (diálogo)*

Para finalizar nuestro recorrido, aquí mismo y como podrán observar, tenemos todos nuestros productos ya empaquetados para que, si gustan, puedan adquirirlos. Les prometemos que no se arrepentirán. Y bueno, eso sería todo de mi parte, fue un placer ser su guía el día de hoy, muchas gracias por escogernos y visitar finca San Alberto. Si suben fotos a su Instagram o Facebook, no se olviden de etiquetarnos. ¡Espero sigan disfrutando de su estadía en Oxapampa!

13. Desafíos de la experiencia

La presente práctica no encarnó mayor dificultad, sin embargo, visitar un país nuevo, siempre generará una serie de temores y emociones de distinta índole. Visitar un territorio desconocido implica principalmente asimilar diferencias culturales y sociales, sumado a la aportación comunitaria que demanda la práctica, compartiendo el conocimiento adquirido a lo largo de la licenciatura en Administración Turística y de la Hospitalidad.

El principal reto fue aceptar que las acciones, actitudes, formas de trabajo y perspectivas de los peruanos, son diferentes a la de los mexicanos. Por tanto, es necesario adoptar una actitud flexible, con disposición de ayudar, así como interés en los problemas, necesidades y requerimientos de aquellos con los que se convive en este nuevo territorio. Algo que dejó una grata impresión fue que, a pesar de ser estudiantes extranjeros, el trabajo y experiencias compartidas fueron valorados por los habitantes en Oxapampa. Al inicio fue una sensación extraña, debido a que en México no es tan común que eso suceda y mucho menos en zonas rurales. Sin embargo, al momento de decidir trabajar en conjunto con un colectivo y en un proyecto que demanda garantizar el equilibrio social, económico y ambiental, definitivamente aflora el sentimiento de compromiso con los miembros de la comunidad.

El segundo reto radicó en el desempeño de actividades dentro de la finca y con la comunidad de Oxapampa, ello en la medida que la disponibilidad y disposición de trabajo debían ser absolutas, por lo que se asumieron las siguientes actividades adicionales:

- Brindar un aula verde con el tema servicio al turista
- Compartir alternativas de actividades complementarias (apiturismo)
- Apoyar en la logística de reuniones de la comunidad
- Dar acompañamiento y asistir en salidas de campo
- Fungir como traductores en un curso de café
- Elaborar material promocional como carteles
- Generar una propuesta de mejora para una de las rutas del Parque Nacional Yanachaga Chemillén

Al final más que un reto, la estancia en Oxapampa, se asumió como un aprendizaje enriquecedor debido a la perspectiva mucho más amplia que ofreció, y no podría ser de otra manera, ya que brindó la oportunidad de conocer una comunidad, su cultura, la forma de trabajo y principalmente, las ideas que tienen para aportar en procesos de mejora. Aunado a lo anterior, un itinerario tan diverso privilegió el intercambio de saberes entre países (Perú y México). Sin mencionar que el proyecto dio la oportunidad de aportar en actividades de último momento, pero, relacionadas con la licenciatura en Administración Turística y de la Hospitalidad. En virtud de esto, a continuación, se dedicará un espacio para narrar la propuesta de mejora de la ruta El Cedro del Parque Nacional Yanachaga Chemillén.

El Parque Nacional Yanachaga Chemillén es un espacio natural conformado por una inmensa biodiversidad y considerado la zona núcleo de la Reserva de la Biosfera Asháninka Yánesha. La propuesta de mejora parte del concepto de ‘interpretación ambiental’, cuyo principal objetivo es la transmisión de mensajes que evoquen la empatía del visitante, a fin de que se apropie del sentido de la conservación del territorio y tenga una experiencia mucho más vivencial. Se considera que la pérdida de biodiversidad justifica proyectos de conservación en un contexto desigual de poder y transferencia de recursos genéticos de países biodiversos a naciones industrializadas para su patentamiento (Vallejo y Rodríguez, 2022).

Si bien, la ruta es adecuada en cuanto a recorrido y tiempo, se puede adaptar para brindar una experiencia más enriquecedora, así que la propuesta va enfocada al turismo científico. Implicó adaptar un chaleco equipado o mochila del guía con algunas herramientas como:

Cintas métricas y/o clinómetros. Al momento de presentar árboles como el matapalo, cedro de altura o diablo fuerte, facilitarán la demostración y explicación de técnicas para medir la altura, diámetro y circunferencia de los árboles, permitiendo el involucramiento de los visitantes.

Medidores de caudal (caudalímetro) y métodos de muestreo. En ciertos puntos del río permite a los visitantes conocer su caudal y características físicas, determinando la velocidad de la corriente y el volumen del agua.

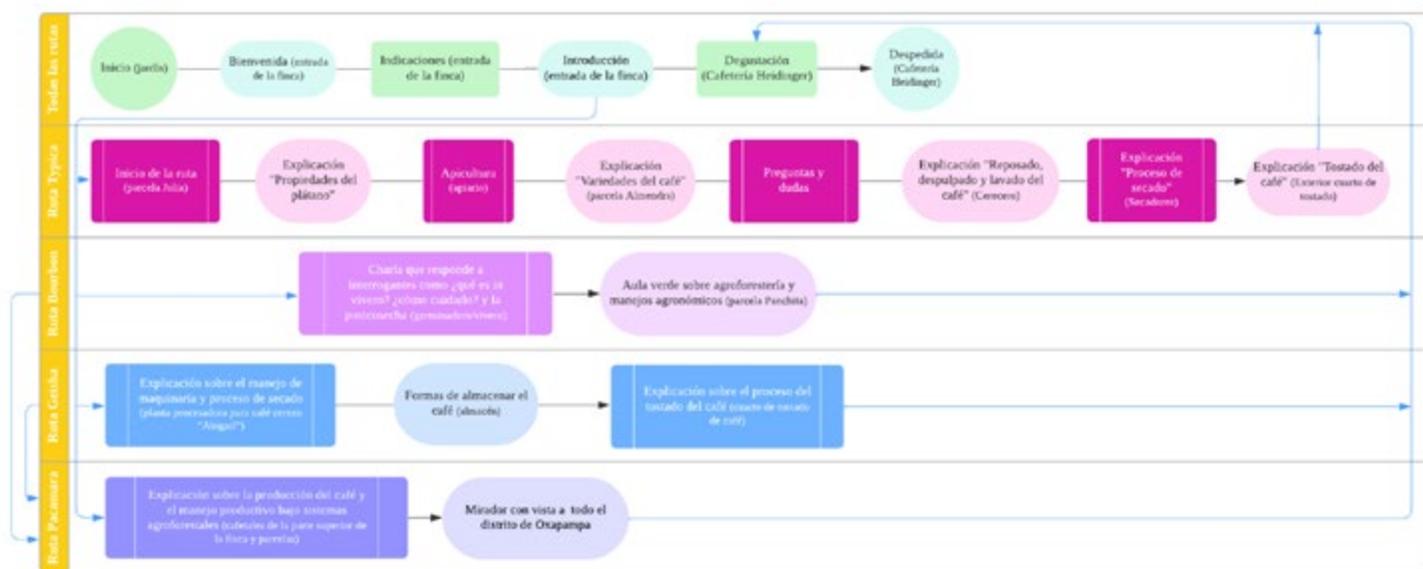
Lupa. Soporta la observación y reconocimiento de especies minúsculas durante el recorrido.

Aunque no se considera una herramienta, el guía llevará una cámara fotográfica para registrar momentos particulares de la experiencia de los visitantes

14. Manual para colaboradores

El producto final plasmó las cuatro rutas y aquello que las complementa en un manual digitalizado con una extensión de 37 cuartillas, entregado a la encargada de la finca San Alberto vía correo electrónico, debido a que las tres semanas en campo, no fueron suficientes, por lo que se concluyó de regreso en México. A manera de síntesis y para temas de la presente narrativa, se elaboró un diseño gráfico que sintetiza los recorridos y espacios a visitar en cada una de las rutas trazadas en el manual digital (figura 7).

Figura 7. Detalles de las rutas



Fuente: Elaboración propia.

En líneas generales, el diseño gráfico proporciona una representación visual que presenta información de manera clara y precisa acerca de los pasos que son comunes a todas las rutas, así como aquellos que son exclusivos de cada una. Sin embargo, es importante destacar una característica específica en relación con la última, ya que se configura como una conjunción de las dos. En otras palabras, la última se relaciona con las dos previas, lo que implica que comparten ciertos segmentos o elementos, generando una interconexión importante. Este enfoque de diseño busca brindar una comprensión más completa de la relación y la continuidad entre las rutas y sus respectivos puntos de interés.

15. Conclusiones

El trazado detallado de los recorridos sobre rutas turísticas en la finca San Alberto permitió nuevas consideraciones y alternativas, para fundamentar un potencial producto turístico, incursionando en otros ámbitos del turismo, complementando así, la actividad cafetalera sostenible. El fomento del turismo en las fincas de Oxapampa es complementario a la vocación agrícola del territorio rural, esta era la directriz fundamental para la propuesta que garantiza la pluriactividad, caracterizando a las unidades productivas, no sólo en Perú, sino en todo Latinoamérica.

Precisamente, la inmersión y el trabajo en territorios desconocidos genera opciones y alternativas para conocer actividades, herramientas, formas de trabajo e ideas, enriqueciendo significativamente la perspectiva y conocimientos previos, especialmente en comparación con las prácticas conocidas es México. No queda duda que el aporte de la propuesta de las rutas fue valorado, ya que, en colaboración con Diana, se subrayó la importancia del manual como una herramienta clave para optimizar y gestionar los nuevos procesos de manera más eficiente. Esto permitiría llevar a cabo las acciones necesarias para ofrecer un servicio excelente sin depender exclusivamente de la presencia de ella. Sin embargo, se identificaron áreas que requieren mejoras y se destacó la necesidad de una comunicación más efectiva, flujo de información constante y un acompañamiento más detallado. Estas sugerencias son vitales para potenciar plenamente las posibilidades de la finca San Alberto y asegurar el éxito continuo de la iniciativa turística en este contexto. Con un enfoque proactivo en estas áreas, se pueden superar desafíos y optimizar los beneficios económicos y sostenibles para la comunidad local y el territorio en general.

Referencias

- Altieri, M. A., Hecht, S., Liebman, M., Magdoff, F. y Norgaard, R. (1999). *Agroecología: Bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Bugallo, A. I. (2018). Cuidado socio-ambiental y economía de los recursos. Tensiones y controversias hacia una ética ambiental. *Cultura Económica*, 36(96), 15-42. Recuperado de <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/CECON/article/view/1523>
- Giuello, O. (2023). Turismo Científico. Un acercamiento a su caracterización, definición y práctica en Argentina, de 2012 a 2022. Rosario: Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales.
- López, S. Y. (2010). La Conservación del patrimonio cafetalero en el sudeste de Cuba: El Plan de Manejo Integral de un Paisaje Arqueológico. *Apuntes* 22(2):172-183. Recuperado de <https://es.scribd.com/doc/53668270/La-conservacion-del-patrimonio-cafetalero-en-el-sudeste-de-Cuba>

- Melendo, J. y García Atares, S. (2015). Las Reservas de la Biosfera: modelo de equilibrio entre desarrollo y conservación. El caso de la RB de Ordesa Viñamala (Huesca). *Análisis espacial y representación geográfica: innovación y aplicación* (pp. 1579-1587). Departamento de Geografía y Ordenación del Territorio. Recuperado de https://congresoage.unizar.es/eBook/trabajos/167_Del%20Valle%20Melendo.pdf
- Orozco, L. E. (2020). Apropiación territorial y construcción de identidad colectiva frente al despojo de recursos. El caso del Geoparque Mundial Mixteca Alta, Oaxaca, México. *Revista de Metodología de las Ciencias Sociales* (48), 67-93. España: Universidad de Guadalajara.
- Portal BIOAY (s. f.). *BIOAY*. Recuperado de https://bioay.org/?page_id=1716
- Rodríguez, D. (2023). *Contexto de Finca San Alberto / Entrevistada por Amairani Morales*.
- Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (2015). ¿Qué es la apicultura? Recuperado de <https://www.gob.mx/agricultura/es/articulos/que-es-la-apicultura>
- UNESCO (2021). *Reservas de Biósfera en Perú*. Recuperado de <https://www.unesco.org/es/articulos/reservas-de-biosfera-en-peru>
- Vallejo Román, J. y Rodríguez-Torrent, J. C. (2022). Áreas naturales protegidas y co-gestión: aspectos críticos en el Parque Nacional Cofre de Perote (Veracruz, México). *Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales* (31), 25-41.
- Villagómez, M., Cuesta, R., Sili, M. y Vieyra, A. (2020). Metodología para el análisis de las prácticas y políticas de ordenamiento territorial en América Latina. El caso de Argentina, Ecuador, México y Paraguay. *Revista Geográfica* (160), 57-89.

<https://doi.org/10.55466/3.V4.TCN>

Original recibido: 28/09/2023

Aceptado: 12/01/2024

revistaincidencias.com

revistaincidencias@iberopuebla.mx

pp. 158-177

Travesías Corporales: narrativas menstruales de migrantes irregulares en México

María Fernanda Rodríguez Guerrero¹

Resumen: La menstruación no es simplemente un proceso biológico, sino también un fenómeno social y cultural que repercute en el cuerpo de las personas. Este texto presenta historias de vida, a través de entrevistas semiestructuradas sostenidas con migrantes irregulares en tres puntos de su tránsito por México y que arrojan luz sobre las experiencias menstruales que están atravesadas por la denominada *anatomía del asco*. En el texto se denota la importancia de la salud menstrual de las personas migrantes y la vulneración de sus derechos humanos cuando esta salud está en riesgo. Quienes migran, enfrentan en el tránsito desafíos particulares en relación con su salud menstrual debido a su situación de movilidad y vulnerabilidad, asunto que además pone en perspectiva las responsabilidades de los Estados hacia la preservación de la dignidad humana y lo que se piensa como derechos humanos y sus beneficiarios.

Palabras clave: migración, menstruación, salud menstrual y derechos humanos.

¹ Maestrante en Derechos Humanos por la Universidad Iberoamericana Puebla. Contacto: maferrodriguezgro@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-8255-3208>



Travestis corporales: narrativas menstruales de migrantes irregulares en México

Los derechos humanos han tenido un sesgo de género que no permite ver el derecho a la salud menstrual, el cual se define como “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades, en relación con el ciclo menstrual” (Hennegan et al., 2021, p. 32). Esta condición se agrava durante el tránsito migratorio debido a los desafíos que la condición migrante les impone a las personas.

La *anatomía del asco* es un concepto propuesto por William Ian Miller (1999) que indica que “el asco invita a debatir asuntos tabúes que tienden a rebajar ciertas pretensiones y convicciones que deseamos mantener acerca del sexo, la buena presencia y la dignidad humana en general” (p. 9). Se entiende por anatomía del asco a lo que Miller caracteriza: “[...] como un rasgo reiterado en algunas de nuestras ordenaciones sociales más habituales. Aparece en las clases, las castas, las razas, las religiones y el género” (p. 349). La anatomía del asco transgrede la dignidad humana de las personas menstruantes, se relaciona con las dificultades para garantizar la salud menstrual puesto que el tabú, el secretismo y la vergüenza impide que exijan y busquen la garantía de su derecho a ella. Ahora bien, cuando ponemos a las personas en un escenario de vulnerabilidad, como es la circunstancia de migrante irregular en tránsito, notamos que esta anatomía del asco sumada a la condición transgrede el goce a sus derechos humanos; dentro de los cuales está la salud menstrual. Así las cosas, la migración se convierte en un campo social permeado por desigualdades y jerarquías de género” (González, 2018, p. 32). Las personas menstruantes al migrar se enfrentan a numerosos desafíos en el manejo de su menstruación: pueden no tener los medios para hacerlo o enfrentarse a prácticas o normas culturales discriminatorias que dificultan mantener una buena higiene menstrual.

Para poder captar las limitaciones reales que enfrenta una persona menstruante en condiciones de migración irregular, y diagnosticar la profundidad de la anatomía del asco que prevalece en América Latina, me propuse recopilar testimonios con miras a conformar historias de vida que nos permitan reflexionar en torno a esta vivencia. Realicé el trabajo de campo a lo largo del 2022 y, pensando en que el tránsito de los migrantes atraviesa México, elegí tres puntos a lo largo del país para realizar las entrevistas: frontera sur, pasando por el centro del país y hasta llegar a la frontera norte. Con ello en mente, decidí enfocarme en la experiencia de la persona y el cuerpo durante su menstruación, observando cómo el entorno y el contexto migratorio impactan en éste a través del manejo de su menstruación. Así, recopilé estos testimonios que hacen evidente el proceso de la invasión de los cuerpos-territorios de las personas migrantes por tabúes como la anatomía del asco.

1. Frontera Sur de México: Tapachula

A primera vista, el albergue *Hospitalidad y solidaridad* tiene buena pinta, la estructura es limpia y pareciera nueva. Se encuentra fuera de la ciudad, muy cerca del aeropuerto y de la carretera, el clima es húmedo, tropical y hace bastante calor en la zona. Los niños pasan corriendo, ríen jugando con pelotas, peluches y muñecas gastadas. Sus madres en cambio buscan ropa para sus hijos y los tenis se vuelven un artículo escaso; incluso los buscan rotos.

En cuanto a la población del albergue, me comentan los encargados que la mayoría es de Centroamérica, sin embargo, el velo y atuendo de una señora no pasa desapercibido “son de Afganistán”, comenta el guardia de la entrada quien me acompaña. Mientras sigue caminando, giramos y conforme vemos a nuevas personas él va contándome un poco de su historia. “Ellos son de Ghana, es muy difícil porque no hablan ni español

ni inglés y no les entendemos nada. Dicen que su historia es muy triste sobre todo la parte de la selva. La selva ya tiene fama de ser brutal. Una vez tuvimos un señor que necesito terapia psiquiátrica cuando llegó al albergue porque tenía ataques por su experiencia en la selva; nosotros lo ayudábamos hasta que un día se paró y se fue de aquí, tristemente ahora está en situación de calle, pero qué se le va a hacer”. Suspira y cambiamos de tema, porque así es la realidad migrante, cada historia triste puede tomar un minuto de silencio, un suspiro quizá pero después se pasa al siguiente tema porque hay más gente a la que atender.

Fotografía 1. Migrantes acampan en las calles



Fuente: Fotografía propia, 8 de agosto de 2022.

De más de treinta historias que levanté a lo largo de la primera etapa del trabajo de campo en la Frontera Sur, las siguientes fueron seleccionadas ya que en ellas se observa el cuerpo atravesado por la migración que experimenta la menstruación durante la misma, en el tránsito y debido a se transforma a lo largo de sus historias, de un ser un suceso biológico del cuerpo a un territorio que alberga a los sucesos del cuerpo.

“Yo me lo podía aguantar, pero mi bebé no”

ARA MACAO, HONDUREÑA (33)²

A la señora Ara (seudónimo) la conocí en el albergue *Hospitalidad y solidaridad* el primer día que llegué a levantar trabajo de campo. Fue la primera persona que entrevisté, desde el primer vistazo me pareció con una facha alegre, abierta y carismática: una señora de estatura de alrededor de 1.60 cm, compleción robusta, piel morena y que aparenta más edad de la que tiene, con un brillo en los ojos y un rostro amable. A pesar de ser fin de semana no sale del albergue: “¿Para qué? Si aquí ya estamos seguros”, dice. Muchas personas del albergue aprovechan los fines de semana escapando del calor, van a la playa a distraerse y pasar un buen rato, ella no. Su historia marca sus razones:

La intención es llegar hasta la frontera. A los Estados Unidos. De aquí hasta Monterrey y a cruzar al otro lado hacia California; ahí tengo un hermano. Estoy en trámites de la permanencia de acá [en México] para poder moverme de manera más segura. No tanto por mí, sino porque vengo con mi hija.³ Vengo escapando, por el peligro que viví en mi país. En mi país hay una inseguridad tremenda. O sea, a veces a lo mejor porque le caigas mal a alguien ya te dan en tu madre. Yo tengo cicatrices en mi boca de lo que a mí me ha pasado. Y eso que yo aguanté bastante tiempo en el país porque no quería emigrar. Desde el 2013 empezó mi martirio. Hasta hoy, ya hoy dije: “Yo ya no puedo más”. Entonces, como pude, como Dios me ayudó, porque Dios nunca lo desampara a uno, me trajo acá.

Yo estaba siendo acosada por unos mareros, recibía amenazas casi todos los días. Ellos ponen una persona que te siga, por si representas un peligro para ellos, te siguen por si acaso te da por hablar o por denunciar; si en caso uno va y ponen la denuncia, ellos tienen gente allá adentro, se dan cuenta y te matan o te golpean como un aviso. O a veces te matan un pariente, para que veas que si sigues hablando te van a pasar cosas peores.

Estuve en una relación con un criminal que me tenía sometida. A él lo asesinaron [la pandilla rival Mara Barrio 18] y quedé a la deriva. Yo no sabía que él tenía relación con los de la SM 13⁴ hasta que me dijeron que ya no había quien pagara mi tarifa. Empecé a pagar, pero yo pago los medicamentos de mi hija, tenía que pagar renta, comida, terapias y llegué a estar colapsada. Ya no era ni opción para mí prostituirme porque igual no me iba a dar, si me ponía a hacer números no podía.

² Ara Macao (Comunicación personal, 7 de agosto de 2022).

³ La señora Macao tiene una hija de ocho años con discapacidad.

⁴ La Mara Salvatrucha (MS 13) es quizás la pandilla callejera más conocida en Occidente. Tuvo sus orígenes en la década de los ochenta en los barrios pobres de refugiados de Los Ángeles, la pandilla ahora se extiende desde países centroamericanos debido a la deportación de Estados Unidos de los pandilleros. Se conocen como una organización criminal depredadora, que vive mayormente de la extorsión y por sus actos de violencia contra sus rivales y entre sí. Sus actividades han contribuido a hacer del Triángulo Norte de Centroamérica — Guatemala, El Salvador y Honduras— uno de los lugares más violentos en el mundo (Crime, 2021).

Cuando ya no tienes cómo pagar, entonces ¿qué haces? Me decían: “Desbázte de tu fenómeno”, así me decían de mi bebé para ponerme a trabajar para ellos. Porque como en Honduras no hay ley, es la mara y como matar a un niño es bien fácil, tenía miedo. Pero he luchado mucho con la vida de mi hija para que no le hagan nada. “Tienes dos semanas”, me dijeron, dos semanas o me mataban. Hui, salí con mi hermano, porque me iba a venir sola, pero me dijo que no podía irme sola, una mujer sola está muy peligroso. Y es cierto, sentí la diferencia por venir con un hombre. Salí un domingo como a las 11:30 de la noche, cuando ellos andan de fiesta, son momentos en los que lo pierden de vista a uno. Creo que en llegar hasta aquí me tarde como unos diez días, por mi niña vengo más lento.

Fue difícil el camino, en mi caso cuando yo llegué a Tapachula ya no tenía dinero. Y de remate me asaltaron los policías del retén entrando a México. Nos quitaron todo, un teléfono fue lo único que no me quitaron porque lo metí en el pañal de mi bebé. Nos agarraron, nos tuvieron un rato ahí [en el camino a la orilla] nos dijeron que nos podían llevar detenidos, nos golpearon, en ese momento la niña se convulsionó y se detuvieron. Yo temía que fueran a abusar sexualmente de nosotras. Es bien conocido. Yo me lo podía aguantar, pero mi bebé no.

Venía con la menstruación. Me había bajado creo que un 26 de julio y como he tenido irregularidades porque estaba con las pastillas, esas que se llaman Plan B⁵ y me ocasionaron un problema hormonal, entonces mi menstruación se iba y venía, estuve así aproximadamente hasta como el hasta el 3-4 de agosto que llegué aquí porque ya aquí ya suspendí el uso de las pastillas.

Tuve un cambio en el ciclo porque venía muy estresada, con mucho dolor de cabeza y aparte vengo cargando a mi bebé que es una niña que pesa (80

libras). No me pude cambiar nunca, únicamente en dos ocasiones pude hacer cambio de toallas en lo que iba a algún baño, tampoco traía toallas, en Guatemala una muchacha de un puesto de comida me regaló a mí y a mi bebé unas dos toallas a cada quien. Creo que venía con depresión, lloraba supuestamente sin motivo se podría decir, lloraba casi todo el tiempo. Tenía como una presión en el pecho y era un sentimiento bien complicado. Pensaba que en cualquier momento se iba a venir todo para abajo, nos iban a alcanzar, pero yo miraba a mi bebé y agarraba fuerza. Cuesta bastante volver a sonreír o se sonríe por obligación hasta que llegas.

Pienso que si no hubiera venido menstruando hubiera sido más liviano para mí. Lo venía viendo no como la menstruación sino como una enfermedad que me venía molestando en el camino. Me sentía estresada, frustrada e incómoda. Las pastillas Plan B las tenía por si me pasaba algo en el camino.

No es secreto que las mujeres sufren de violencia sexual en el camino. Desde hace casi una década la Organización de las Naciones Unidas (ONU) ha documentado casos de violencia contra las mujeres migrantes que transitan por México, refiriendo que la violencia sexual en particular es utilizada por agentes estatales, así como por civiles a cambio de la no deportación (Kuhner, 2011, p. 24).

Después de escuchar a la señora Macao pude entender que la menstruación incomoda a las personas que migran y que los anticonceptivos repercuten en el ciclo menstrual de las personas migrantes. Su historia nos indica que las mujeres migrantes no utilizan anticonceptivos por planificación familiar sino porque saben que el cuerpo de una mujer migrante es con frecuencia víctima de violencia sexual en el camino. Su menstruación se convierte entonces en una moneda de dos caras, donde una de ellas es un alivio por no estar embarazada después de una violación. Además, que el cuerpo al estar atravesado por un contexto de movilidad cambia debido a las condiciones a las que se somete: el flujo menstrual de la señora se alteró.

⁵ Plan B es una pastilla que se usa para no quedar en embarazo después de tener relaciones sin protección. La pastilla del día siguiente Plan B funciona mejor cuando te la tomas dentro de los 3 días después de tener sexo sin protección.

“Para prevenir en el camino.”

GAVIOTA, VENEZOLANA (20)⁶

Afuera de las oficinas del Instituto Nacional de Migración (INM) en Tapachula se hacen filas tan grandes que la gente acampa por días para realizar sus trámites migratorios, también en el lugar se vuelve una especie de campamento para los migrantes que vienen llegando a México. Ahí pude ver a un grupo de mujeres jóvenes que venían acompañadas por hombres. Eran cuatro chicas, jóvenes que estaban platicando sentadas en la banqueta, vestían shorts o pantalones cortos, playeras de tirantes y estaban todas bañadas en sudor por el calor de Tapachula. Comencé preguntándoles que era lo que venía a su mente cuando pensaban en su experiencia menstrual. “Horrible”, dijo Gaviota mientras hizo un gesto de disgusto. Así comenzó su testimonio en una charla con sus amigas afuera del INM:

Tengo veinte años y vengo de Venezuela, salí de mi país con mi novio, pero él se quedó en el camino, por Costa Rica, yo quiero seguir hasta Estados Unidos. Encontré un grupo que igual va para allá y nos vamos a ir juntos para no andar solas porque si no sí está más difícil.

Yo creo que [menstruar] es algo bueno para las mujeres porque sacas las impurezas del cuerpo, se limpia uno y tiras todo lo malo que traes adentro cargando. Desde antes de salir me puse un implante anticonceptivo para prevenir en el camino.

Después de responder guarda silencio y gira la cabeza, no pregunto más. El efecto secundario más común es tener sangrado irregular (manchado), especialmente en los primeros seis meses después de haberse puesto el implante.

Desde el principio del diálogo puedo percibir una serie de mitos y tabúes que acompañan a la menstruación para ella y sus amigas, dicen que el cuerpo se limpia, que saca lo sucio que acumula, lo que nos dice que perciben al cuerpo menstruante como un cuerpo que se purga porque se encuentra sucio. Conforme seguimos conversando afuera de las oficinas del INM en la banqueta se abre más el diálogo entre el grupo y es entonces que Gaviota menciona que la menstruación tiene un lado bueno: sabes que no estás embarazada.

Es un alivio porque, bueno, aunque un hijo es una bendición [se gira a ver a su amiga que trae un bebé en brazos], si te sientes más tranquila cuando te llega [la menstruación].

Las demás concuerdan y se ríen, la charla se ha vuelto cómoda, relajada incluso a pesar de que estamos bajo el sol, un poco sudadas y en la banqueta. A pesar de la risa, su declaración resulta sumamente importante en un contexto en el cual es posible que sean o hayan sido víctimas de abuso sexual. Conversamos un rato más y me comenta que efectivamente ha escuchado algunas de las tantas historias de mujeres violadas al cruzar el Darién y a lo largo del trayecto.

La selva el Darién se cruza en alrededor de ocho días, la travesía es difícil y las historias de quienes han sido testigos de este camino son suficientes para asustar

⁶ Gaviota (Comunicación personal, 8 de agosto de 2022).

a las personas, sin embargo, no son suficientes para hacer que dejen de intentarlo y cruzan. Pasan por esa región en el que “están expuestas a la violencia, incluidos los abusos sexuales, la trata y la extorsión de las bandas criminales. Y también a los animales salvajes, los insectos, el calor y la humedad extremos y las fuertes corrientes de los ríos” (UNICEF, 2021).

Por si acaso me tocaba [menstruar] en el camino traía en mi mochila un paquete de toallas, aunque no me sirvieron mucho porque cruzando un río se me mojaron, las hubiera puesto adentro de una bolsa pensé, pero ya muy tarde. En la selva no hay que separarse nunca de las personas con quien vienes, en mi caso venía con mi novio y otro chico así que nunca estaba sola. Aunque lo malo de que nunca andas sola es que no hay donde cambiarse ni bañarse, tienes que ir rápido mientras alguien vigila. La ropa se moja y lastima, te rozas caminando y andas bien sucia. La selva es la peor parte.

Pues da vergüenza andar lidiando con todo lo de la menstruación frente a todos. Esto demuestra algo significativo, porque quizá por intentar ocultarlo pudiese no realizar el cuidado adecuado o no realizarlo en absoluto, por querer evitar que alguien se entere que estaba menstruando. Contextos como este, con zonas vulnerables en el trayecto, me recordaron a una de las tantas noticias que narran la experiencia de mujeres en esa zona, de una joven a quien no violaron gracias a que los agresores sintieron asco hacia su menstruación.

Nos quitaron la comida, el dinero. A mí me registraron y me tocaron. Tenía la menstruación y me dejaron en paz. Fue todo muy agresivo, muy sucio. A una jovencita de unos 20 o 25 años la violaron toda la noche, contó Nadine, dominicana de 40 años, que viajó desde Chile acompañada de su hija de seis años y de su compañero. (Oquendo, 2021)

Así mismo, una trabajadora humanitaria reafirma lo anterior en una nota para El País:

¿Cuándo estaban cruzando la selva, les preocupó si les llegaba la menstruación ahí?, al unísono me respondieron “Sí”. “Mi mamá quería que nos llegara la regla mientras cruzábamos la selva del Darién, nos dijo que así nadie nos violaría. Cuando me llegé en el viaje, me sentí aliviada”, sentenció mirando a su hermana que estaba su lado y asentía también. (El País, 2023)

Así que a veces en el contexto patriarcal, ese asco puede ser una protección para evitar que ciertas personas deseen tocarte. Sin embargo, en este mismo contexto la salud menstrual continúa siendo un suceso considerado necesario esconder, es un tabú repleto de mitos que aumenta vulnerabilidades; “yo pensé que a las blancas no les llegaba la regla. Siempre nos discriminaban a nosotras, entonces yo pensaba que sólo nos pasaba a las haitianas” (El País, 2023).

Con Gaviota y las otras estuve platicando en círculo como si estuviéramos discutiendo un tema secreto y aún en ese círculo de cuatro chicas la voz de Gaviota era la que sonaba, las demás escuchaban, se reían, se sonrojaban y asentían. Esta historia nos refleja las consecuencias del tabú en la salud menstrual: falta de atención, información

e higiene. En el camino a las personas migrantes les es difícil llevar una buena higiene, especialmente una menstrual. No obstante, esta vergüenza dificulta que la persona puede asearse libremente o buscar artículos de higiene menstrual por sentir vergüenza debido a que se percibe como un tema íntimo. Este secretismo tiene como consecuencia para su cuerpo posibles padecimientos negativos del ciclo menstrual por falta de consulta e información al respecto de su salud menstrual. Tal es el caso presentado a continuación.

«No quería que nadie me viera así: sucia»
M. MONARCA, SALVADOREÑA (29)⁷

La señora M. Monarca me pareció una persona neutral y casi indiferente, me contó su historia con la mayor tranquilidad del mundo, sin casi ninguna expresión narraba aquellas partes que me sorprendían y los detalles que podría considerar violentos y dignos de susto, ella describía con calma, como si fuera una receta de cocina: un dedo cortado, amenazas de muerte, huir del país, hornear a temperatura baja. No obstante, el tema central es la experiencia menstrual y en eso se centrará su testimonio.

Estoy en un programa que de reasentamiento, vamos al centro de México con una organización no gubernamental [no se menciona por privacidad], mi hijo va a un programa de atención psicológica debido a todo lo que pasó en nuestro país; casi me lo matan, le cortaron unos dedos (tiene 12 años); necesita un año de atención psicológica y esperamos que nos lleven a otro país a reasentarnos. Me vine sola con mis niños caminando, entré por Tucumán y me hice como unos cuatro días.

Tenía once años cuando tuve mi primera menstruación, me asusté y le dije a mi papá y él me dijo que era normal pero que ahora ya me tenía que cuidar mucho: no tener relaciones con hombres porque podía quedar embarazada. Desde que empecé a menstruar me sentía incómoda. Me tarda como unos siete días en los que estoy menstruando, los primeros cuatro me viene bastante flujo.

Todo el camino me sentía incómoda, porque no había dónde asearme ni cambiarme. Los primeros dos días sí pude entrar a unos baños y ahí me podía limpiar, pero llegando a Guatemala no pude limpiarme jamás. Al día yo creo que una o dos si tenía suerte me podía asear durante el camino, una toalla me duraba casi un día entero [24 horas] a menos que viera una gasolinera en la que me dejaran pasar.

Una vez me manché, ese día venía con bastante flujo. Venía sentada en el bus y sentí que me manché, no me podía cambiar y así me tuve que quedar, el camión en El Salvador los choferes paraban a comer y aprovechábamos para ir al baño, pero ya llegando a Guatemala no se paran los choferes. Eso para mí molestaba, me daba pena porque no quería que nadie me viera así: sucia. Porque estaba manchaba y esa mancha era de sangre menstrual.

⁷ M. Monarca (comunicación personal, 7 de agosto de 2022).

El que una mancha sea de sangre menstrual para M. Monarca significaba algo más que una simple mancha. No es lo mismo [según ella] una mancha de flujo menstrual que una de lodo, tierra o chocolate, cambia el significado porque la menstruación tiene un significado distinto para ella; es algo que considera que no deberían ver las demás personas.

Creo que sí tuve un cambio en el ciclo menstrual, noté que tuve más flujo. De repente sentía que me dolía mucho el estómago, como que se me inflamó más el cuerpo. Pero no he visitado a algún médico ni le he preguntado al respecto por eso, yo creo que fue el estrés.

Como la señora Monarca, muchas más personas migrantes manifestaron no tener conocimiento acerca de su ciclo menstrual ni haber acudido a un médico por cuestiones de cuidado del mismo, ni tras haber notado alguna irregularidad. Newbery et al. (2019) remarcan la importancia de la atención del ciclo menstrual y el entendimiento de lo que es uno normal, así como también el diagnóstico temprano de una anomalía en él. La ausencia de la menstruación puede ser un síntoma de problemas hormonales como la amenorrea o el síndrome de ovario poliquístico, también podría significar cambios en el ciclo menstrual que pueden ser síntomas del estrés en el cuerpo. Además, esta situación puede derivar en problemas más graves de salud si no se detectan y tratan adecuadamente, la falta de seguimiento del ciclo menstrual también puede dificultar la detección temprana de posibles problemas de salud reproductiva, como los quistes ováricos o los fibromas uterinos (Maki, 2021). En general, es importante prestar atención al ciclo menstrual y consultar a un profesional de la salud si se presentan cambios significativos en su duración, frecuencia o intensidad (Newbery et al., 2019).

Siendo así, tras haber recolectado esas historias de vida podemos determinar que la menstruación es un tema tabú que reprime a los cuerpos de las migrantes, aún en momentos de tránsito. Vemos que por un contexto de movilidad no se abandona el pudor, sino que se intenta mantenerlo a costa de la salud menstrual de la persona, lo que nos indica que estos cuerpos han sido acondicionados por la sociedad a reprimir cualquier manifestación que no sea considerada correcta, como la menstruación.

Aunado a esto, la falta de acceso a información y servicios de salud menstrual para las personas migrantes constituye una violación de los derechos humanos.

Así, avanzamos a la zona centro de México para conocer las historias experiencia menstrual de otras migrantes para identificar si existe alguna variación o si el tabú se mantiene y continúa poniendo en riesgo su salud menstrual.

2. Centro de México: Querétaro

En estos últimos años llegar hasta Estados Unidos se ha hecho cada vez más difícil, el sueño americano se convierte cada vez en eso, un sueño nada más. México es un país que expulsa migrantes, uno por el que transitan y destino final de algunos que buscan evitarse mayores complicaciones al intentar llegar a Estados Unidos. Como mencioné anteriormente, seguimos el camino adentrándonos al centro del país.

2.1 Querétaro

El albergue en el que me brindó la oportunidad y espacio para realizar las entrevistas presentadas a continuación fue CAMMI. Se encuentra alejado de la ciudad y la metrópoli de Querétaro. Está en las afueras, pero en una zona tranquila. Es pequeño, no es un albergue al que los migrantes puedan llegar caminando y tocar la puerta, no es posible divulgar la ubicación por protección a los solicitantes de la condición de refugiado que se encuentran ahí. Llegué por la mañana a principios de semana en agosto, el clima estaba templado, fresco y soleado. El interior era como una casa con un amplio jardín y salón de escuela. Mi primera observación era la gran diferencia entre CAMMI y el albergue de Tapachula, *Hospitalidad y Solidaridad*, parecía que al primero le sobraba espacio y le faltaba gente.

Pude entrevistar a dos mujeres, por cuestiones de protocolo por Covid-19. Una de las historias me pareció fundamental, la de la señora Garza, que considero importante debido a que demuestra la manera en la que la menstruación se relaciona con el constructo social de lo que significa ser mujer en relación con la vida sexual y reproductiva, estrechamente vinculada con la menstruación, al marcar un partearguas en la vida reproductiva de las personas, así como las consecuencias de que alguien no cumpla con las características deseadas por la sociedad.

“Cuando uno viene en esos trayectos sufre mucho.”
Garza, hondureña (32)⁸

La señora Garza es originaria de Comayagua, Honduras, originalmente quería llegar hasta Estados Unidos pero mucha gente le dijo que se quede en México porque está más cerca y es más fácil ir y venir, además de que solamente habla español y le dicen que allá “está muy difícil”. Le asigné el seudónimo de “Garza” porque en la mitología egipcia, las cigüeñas están asociadas con el nacimiento del mundo, pero históricamente esa criatura legendaria era en realidad una garza y curiosamente la maternidad fue lo que la empujó a huir de su país.

Tenía una vida relativamente normal en mi país, estudié hasta sexto grado y trabajaba en tiendas y en casas limpiando. Cuando menstrué por primera vez tenía 13 años, no sabía que era, no me habían dicho nada y el día que sucedió me asustó mucho. Estaba en casa con mi mamá, pero no le dije nada, solamente a mi hermana mayor y ella me dijo: “Ponte esto”, y me dio una toalla hecha con trapos. Desde los 22 años no menstruo porque tengo síndrome de ovario poliquístico,⁹ a veces cada cinco meses puedo menstruar o solamente se me mancha la ropa. He ido a lugares y hasta he tomado medicina natural, pero parece que no hay remedio. Me preocupa porque tengo entendido que la menstruación es algo que hace a la mujer una “señorita” y el flujo menstrual es eso que la mujer tiene que botar: lo que es malo se tira. También me dijeron una vez que por no menstruar quedaría loca porque se me va a ir la sangre a la cabeza.

Como sea, era algo que no me preocupaba hasta que me hicieron un ultrasonido y ahí determinaron que por tener un ovario más grande que el otro yo no podía tener hijos. Me recetaron metformina para el azúcar, pero me provocaba náuseas y mareos; el doctor suspendió el tratamiento. Decidí que fue Dios quien no quiso que tuviera hijos y por eso me sucedió esto.

En un inicio, mi esposo me ayudaba con mi tratamiento, pero cuando él vio que yo no le daba hijos empezó el problema. De ahí me quise separar, pero se le metió una locura y fue que [silencio] (salió y se fue de su país). Comenzó con violencia física y maltrato en casa por la infertilidad y frustración de que no le diera un hijo, más tarde se volvieron amenazas de muerte. El año pasado murió mi mamá y con la depresión y desespe-

ración decidí salir huyendo. Yo no pensaba venir, quería luchar ahí en Honduras y salir adelante, pero fue por esas amenazas que quise salir. Cogí una mochila y salí de casa caminando sin rumbo para no volver jamás. Afortunadamente, no me tocó menstruar en el camino porque hubiera sido incómodo y molesto. Pasas días sin comer ni poder asearte, dependiendo enteramente de qué tan lejos te llevan tus propios pies si es que nadie accede a llevarte, todo ello me lleva a una conclusión.

Si pudiera, les diría a las personas que no salgan [de su país] porque cuando uno viene en esos trayectos sufre mucho. Hambre, sed y nadie te da un vaso de agua ni un plato de comida. Se duerme en el suelo. Yo no sufrí tanto, me insultaban en el camino y agachaba la cabeza y ya pasaba como si nada. Me pudo ir peor.

¿Menstruar significa ser mujer? Una pregunta que vale la pena plantearse tras escuchar a la señora Garza. Si bien buscaba conocer sobre la experiencia menstrual de los migrantes, me pareció alarmante que el no menstruar por causa de un trastorno hormonal, hubiera orillado a alguien a migrar. Menstruar, el género/cuerpo femenino y la fertilidad se han supuesto como conceptos que pertenecen a una misma categoría, incluso si lo analizamos las toallas sanitarias desechables con frecuencia se catalogan como “toallas femeninas” y la menstruación está directamente relacionada con la ausencia de un embarazo. Eugenia Tarzibachi en su libro *Cosas de Mujeres* (2017) señala que menstruar tiene una demarcación seco-genérica y que pasa a ser un rasgo de identidad, al asociarse con la feminidad y la fertilidad.

⁸ Garza (comunicación personal, 22 de agosto de 2022). En este espacio realicé cuatro entrevistas, opté por esta por lo significativa que fue al mostrar la relación entre la menstruación y la concepción de lo femenino.

⁹ El Síndrome de ovario poliquístico (SOP) es una disfunción endocrino-metabólica altamente prevalente en mujeres en edad reproductiva. De etiología incierta, se manifiesta de formas muy variadas, entre las que destacan irregularidad menstrual, oligo o anovulación, hiperandrogenismo clínico, imagen ecográfica de ovario poliquístico, obesidad, insulinoresistencia e infertilidad (Silva, 2010).

Bajo ese supuesto y con un esquema patriarcal es que se espera que si el sujeto es mujer menstruante sería natural que pudiera cuidar de su salud menstrual pues sería su estado de naturaleza. Este tipo de prejuicios marcan la relación de la persona con su cuerpo y el significado que le puede dar a su menstruación en base a un tabú: es un tema personal, de mujeres e íntimo. Lo que le otorga la responsabilidad completa al individuo por su cuidado y por ende su salud menstrual, aunque en realidad la garantía de la salud es responsabilidad del Estado.

La OMS apoya políticas que brinden servicios de salud a migrantes y refugiados, independientemente de su estatus legal [40], siendo importante para la salud de la población y fundamental para la protección y promoción de los derechos humanos tanto de los refugiados y migrantes y las comunidades de acogida. Si bien el principio de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la ONU de <no dejar a nadie atrás> incluye a los migrantes y refugiados, la realización de la atención médica universal para migrantes y refugiados requiere políticas inclusivas basadas en evidencia que equilibren los costos y beneficios de <salud para todos> en una perspectiva de salud pública y desarrollo [41]. En la actualidad, existe una falta de gobernanza global efectiva para la salud pública y la necesidad de nuevas estructuras de gobernanza que están más allá de las capacidades actuales de la OMS y pueden tener que evolucionar desde otros lugares, como las bases. (Matlin et al., 2018, p. 6) [Traducción propia]

De esta manera se protegerían los derechos humanos a la salud, evitando que la falta de recursos comprometa la dignidad de las personas. En lugar de responsabilizar únicamente a las personas menstruantes por su propio cuidado es crucial que el Estado asuma su rol en la garantía de la misma. Esto implica no sólo brindar acceso equitativo a productos y servicios relacionados con la menstruación, sino también implementar políticas educativas que promuevan una comprensión integral, tanto de la menstruación como de la salud sexual y reproductiva.

El siguiente punto del recorrido en nuestra ruta para la recolección de las experiencias menstruales resulta importante ya que pone en relieve que los migrantes no van lento, sino que se han quedado completamente detenidos. Tal es el caso de aquellos en las estaciones migratorias, como el caso de la de Puebla. Cuando las personas migrantes irregulares son detectadas por las autoridades migratorias o incluso autoridades gubernamentales como la policía, pueden ser detenidas en estaciones migratorias que no son albergues y parecen más una cárcel, por ser centros de detención.

A lo largo del siguiente subapartado, vemos los desafíos para mantener la salud menstrual en la estación migratoria de Puebla. Esta sección del recorrido nos permitirá observar cómo un lugar y contexto pueden contribuir a la vulneración del cuerpo y de la dignidad humana.

2.2 Puebla

Uno de los miedos de los migrantes en tránsito es ser detenidos por migración, que “te agarre la migra” como dicen muchos de ellos. Cuando te detienen te pueden llevar a una estación migratoria, por lo que en el Estado de Puebla se tomó como objeto de estudio la experiencia menstrual en espacios de detención migratoria. Se retoman testimonios sobre experiencias menstruales elaboradas por la Universidad Ibero Puebla, al interior de la estación migratoria de este estado, para denunciar la falta de garantía a la salud menstrual en una institución como una forma de tortura hacia las personas menstruantes.

Varias ONG han denunciado ante las autoridades en diversas ocasiones las violaciones de derechos humanos que sufren los migrantes en esos centros de detención. Existen distintos tipos de tortura, una es a través de los tratos crueles, degradantes e inhumanos mediante contextos y acciones que atentan contra la dignidad de la persona.

En estos lugares se crean condiciones de insalubridad que generan asco en las personas migrantes por tener que dormir en colchonetas sucias, ir a baños inservibles o desparramados de desechos, comer comida que les enferma, no tener acceso a suficientes pañales o toallas sanitarias.

El asco no sólo se experimenta como forma de castigo, sino que forma parte de una serie de prácticas de humillación en instituciones como el Instituto Nacional de Migración, que funcionan dentro de un Estado de excepción que estereotipa y trata a las personas migrantes como sucias, enfermas y criminales. (de la Reguera, 2021, citado por Pérez, 2022)

La tortura se manifiesta en casos en los que la salud menstrual de la persona es comprometida por el Estado cuando las autoridades de la estación migratoria niegan el acceso a una correcta higiene y salud menstrual, castigando al cuerpo menstruante. Tal fue el caso que el proyecto “Menstruación digna en estaciones migratoria” narró en un dossier publicado en 2022:

Evelyn, migrante con situación irregular en México, fue detenida e ingresada a la Estación Migratoria (EM) de Puebla en 2022. Al estar detenida no solo se violó su derecho a la libertad y a migrar libre y dignamente. También violaron sus derechos sexuales y reproductivos; específicamente, su derecho a menstruar con dignidad. Aunque Evelyn estuvo 46 días en la EM y tuvo su regla [menstruación] dos veces, funcionarios del INM sólo le proporcionaron una toalla sanitaria al día. Además de la incomunicación con sus familiares, la mala calidad de la comida y de no tener acceso a cobijas, a Evelyn no se le permitía lavar su ropa ni su colchón en caso de mancharse. Tampoco le proporcionaban jabón ni acceso suficiente al agua. (Pérez, 2022, p. 172)

Al respecto de las condiciones de insalubridad y la privación a una buena higiene dentro de las estaciones migratorias como una forma de tortura, tratos crueles, degradantes e inhumanos, recordamos que la tortura puede ser ejercida en distintos niveles y no necesariamente es un tipo de agresión física, sino que puede darse a través del condicionamiento de los cuerpos. A partir de la cita de Fernández de la Reguera se hace una lectura de su trabajo *Detención Migratoria. Prácticas de humillación, asco y desprecio* donde señala el impacto de las emociones para interpretar el asco generado hacia las personas migrantes como una práctica de tortura:

Un hallazgo en particular es el desprecio y la humillación de las personas migrantes mediante el asco; es decir se generan condiciones de insalubridad y se castiga a las personas a partir de limitarles el agua, el acceso a los sanitarios, la ventilación, la privacidad, obligarlas a dormir en hacinamiento y en colchones sucias y plagadas de bichos. (de la Reguera, 2021, p. 137)

El asco es una emoción calificatoria que desde una perspectiva moral, cultural, social y subjetiva justifica el desprecio, ya que se llega a interiorizar como una emoción de supervivencia, lo que obstaculiza un proceso de reflexión y genera más bien una reacción inmediata y visceral ante el objeto/sujeto. (Fernández de la Reguera, 2021, p. 172)

La menstruación se transforma en un símbolo que oprime a sus cuerpos, manipula sus emociones y las envuelve en un ambiente vulnerable de asco y vergüenza. No sienten asco porque están sucias, sus cuerpos están sucios y sienten asco porque son migrantes. Esta construcción social de la menstruación afecta no sólo la salud menstrual de las personas migrantes, sino que también influye en su bienestar emocional y psicológico. La cultura patriarcal que rodea la menstruación se ve agravada por el contexto de la migración, lo que lleva a la estigmatización y marginación de las personas migrantes mediante el acceso a recursos y servicios de salud menstrual. Es importante entender que el asco y la vergüenza asociados con esto no son naturales, sino que son construcciones sociales que refuerzan la opresión de ciertos grupos y la discriminación de aquellos que no encajan en los estándares sociales y culturales dominantes.

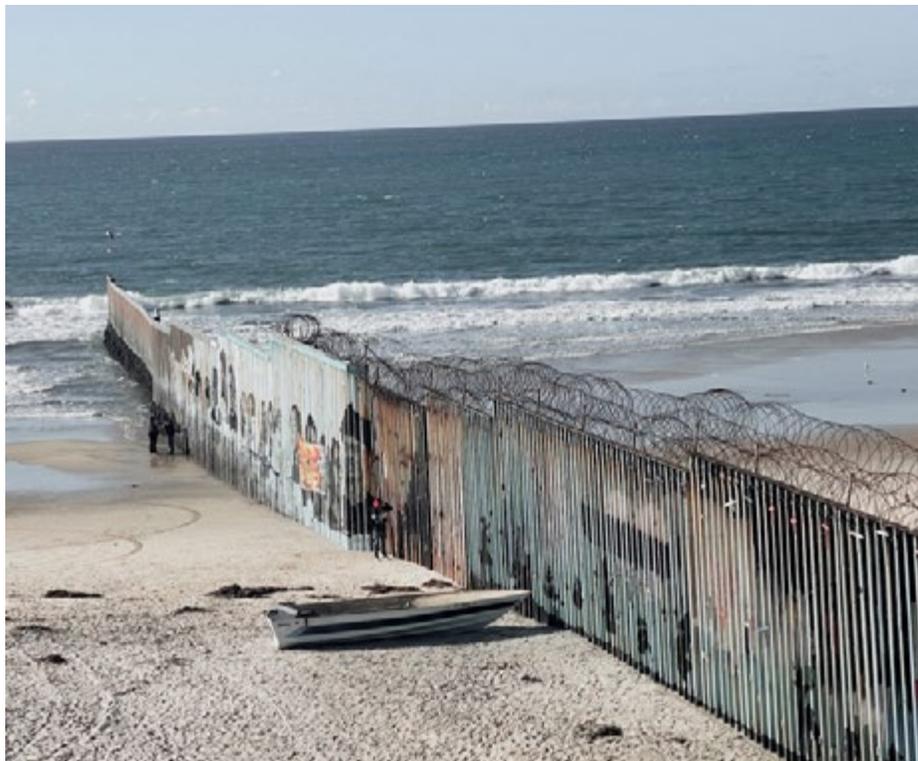
El asco experimentado por las personas en detención y por los guardias y/o agentes de migración permite mantener el rango y la jerarquía en la interacción social y una especie de nacionalismo. Cuando esta emoción se vuelve parte de la norma social “lo que cuenta es que los inferiores son repulsivos en lugar de simplemente ridículos, y asquerosos en lugar de invisibles”. (Miller, 1999, p. 346)

Entonces, la salud y por ende la salud menstrual de las personas es un derecho humano. El Comité de Derechos Humanos en sus observaciones generales al artículo 12 del Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC), ha sostenido: La salud es un derecho humano fundamental e indispensable para el ejercicio de los demás derechos humanos. Todo ser humano tiene derecho al disfrute del más alto nivel posible de salud que le permita vivir dignamente (Sommer y Valcarce, 2017).

La falta de garantía de una menstruación digna en las estaciones migratorias de Puebla es sólo un ejemplo de cómo el contexto transforma el significado de la menstruación para las personas migrantes en su tránsito. Esto no es exclusivo de un centro de detención, sino que sucede en el tránsito también cuando algún suceso torna el significado de la menstruación en algo que puede afectar no sólo al cuerpo sino a la persona, ya sea a nivel emocional o en torno a su percepción de la menstruación misma.

En el siguiente apartado se explorarán algunas historias de migrantes en Tijuana y se podrá ver cómo la menstruación va transformándose, dependiendo de las experiencias del cuerpo menstruante a lo largo de su tránsito migratorio donde las personas le dan otro significado a esto; ya sea que la vean como algún objeto de protección o un reto más durante su tránsito, haciendo de su ciclo menstrual un inconveniente más a lo largo del camino.

Frontera Norte de México: Tijuana



Fuente: Fotografía propia, 8 de diciembre de 2022.

En la Frontera Norte del país las cosas son distintas, los migrantes no están en todas partes como en el Sur, donde se ven grupos conglomerados en las calles. La gente busca moverse rápido o establecerse buscando empleo recién llegados a la ciudad. A pesar de no ser tan visibles como en Tapachula, eso no quiere decir que no estén en Tijuana, donde están, pero con un tránsito apresurado. Los albergues están a tope, dejan de recibir personas (véase fotografía 3). La desesperación crece en la Frontera Norte, la gente se mueve rápido, se quiere ir.

De acuerdo con el Comunicado No. 536/22 del Gobierno de México, el Instituto Nacional de Migración “[...] en Baja California [identificó] a 31 mil 907 personas migrantes irregulares en lo que va del año [2022]. En el mismo periodo del año anterior fueron 25 mil 155 personas migrantes, lo que evidencia una tendencia al alza. De enero a agosto de 2022 se contabilizó un millón 436 mil 387 ingresos terrestres. Se recibió en repatriación a 99 mil 918 connacionales procedentes de Estados Unidos” (INM, 2022). De la misma manera, de enero a septiembre del 2022 se recibieron 14 mil 154 trámites migratorios en las oficinas del INM ubicadas en Tijuana, Rosarito, Mexicali, Ensenada, San Felipe y Tecate (INM, 2022).

Al llegar al lugar lo primero que sentí fue el frío que hacía en Tijuana, donde incluso con chamarra se sentía muy baja la temperatura y me imaginé que las personas que no estuvieran abrigadas la pasarían muy mal en este clima. La fachada del albergue al que me dirigía era de una casa azul, más que albergue u edificio parecía una casa pequeña y pintoresca, muy distinta a la de un albergue “común”. Este albergue recibe a muy poca gente que llega caminando a su puerta; la mayoría de las personas llegan por dirección del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) o de alguna otra institución que las canaliza, además recibe únicamente mujeres y niños. Es un albergue al que se llega teniendo cierta suerte. Distinto al albergue que se encuentra en la misma calle, cuyo tamaño es mayor y recibe gente de ambos sexos, es el más popular en la ciudad, tanto que se encontraba sin capacidad de recepción, el gobierno colocó un anuncio: no hay capacidad y está prohibido acampar afuera; quien no logró llegar a tiempo está a su suerte, en las calles, pero sin poder acampar ¿a dónde se va esa gente? El mensaje de la manta que se ve en la fotografía 3 es claro: Tijuana desborda migrantes.

Fotografía 3. Aquí ya no caben más



Fuente: Fotografía propia, 7 de diciembre de 2022.

Las entrevistas fueron realizadas gracias al albergue *Madre Asunta* de Tijuana quien me brindó el espacio y tiempo para hablar con las mujeres que se encontraban ahí. El lugar parece más un hogar que una institución; las decoraciones navideñas no pasan desapercibidas e incluso roban mi atención a primera vista, un nacimiento y un árbol de navidad. Una Madre encargada y con quien coordiné la visita me muestra el lugar y puedo notar que las instalaciones están en perfecto estado, el lugar es limpio y las personas se ven tranquilas y contentas: la población son mujeres y niños.

Al principio, Ampelis no quería participar en las entrevistas porque a sus cincuenta años ya no menstrua, sin embargo, la Madre encargada del albergue le comentó la importancia de saber cómo había sido su experiencia. Ella está en Tijuana esperando a que la dejen regresar a Estados Unidos donde ha vivido casi toda su vida, desde que salió de su país a los 24 años. Hace unos años la regresaron.

Recuerda la primera vez que fue a Estados Unidos y su experiencia al menstruar en el camino.

“Yo creo que Dios me lo mandó como una protección en el camino.”
 AMPELIS, GUATEMALTECA (55)¹⁰

Hay cosas que se me olvidan, pero ese es un momento del que jamás me voy a olvidar. Era una chamaca. Fue hace muchos años, pero yo lo recuerdo como si hubiese sido hace una semana. Me vine en puro milagro porque yo venía sin dinero y un personaje que él supuestamente iba a cruzarnos, iba a traer a otra doña y a mí, juntamos un dinerito y sólo nos robó. Era un coyote falso, me dejó ahí en un lugar cercano a la frontera de México, con su familia, con su mamá de él y yo me aferré ahí dije: “Yo de aquí no me regreso para mi casa”, y me quedé ahí hasta que me llevaran. Un día llegó un hombre de aquí de Los Ángeles a traer una familia creo que de El Salvador, era amigo del supuesto coyote y le dijo la mujer con la que me estaba quedando: “Mira esta muchacha mi hijo no se la pudo llevar y su familia está en Los Angeles le va a pagar allá el pase,” y pues el hombre aprovechó, yo con 24 años y él como de unos 30-35 años se me quedó

viendo de una pieza y claro, siempre la intención se le veía [sexual]. Aunque la señora dijo: “Ella no lleva un centavo, a ella su familia la recibe”, yo menté mi familia ni sabía que yo venía, por eso digo que llegué por milagro de Dios.

Fueron varios días para llegar y en el trayecto del camino él traía unas camisas extras y me las dio para que me las pusiera porque las toallas ya se habían acabado. Venían los pantalones manchados y pues horrible, aparte de la vergüenza es una sensación que no sé describir porque aparte estás cansada. En el monte no te limpias, muy apenas llevábamos agua para beber. Una noche quizá como eso de las dos de la mañana me desmayé en el camino, yo pienso que porque el flujo fue mucho, yo me acuerdo que me quedé viendo para arriba pues tantas horas de esperar para cruzar en los montes. Tal vez muchos no me lo crean, no sé, pero a mí un hombre no me tocó en el camino y eso es lo que la gente no me cree es que es muy común las violaciones por ahí.

Total, llegué hasta a Mexicali él me dice yo quiero que vivas conmigo tres meses en Los Ángeles y le aclaré, le dije que yo no venía buscando yo estaba buscando un futuro para mis hijos que entonces me dijo: “Pues te quedas tirada aquí”. Pues ahí me quedé y luego ahí veo a un muchacho que se me quedaba mirando, se acercó y me dijo: “Oye muchacha, ¿tú vas hasta el otro lado? Yo también, mira yo tengo mis papeles, pero por ti me dijo me cruzó por la línea”. Y pues una jovencita pues no piensa como pienso hoy que no me soltaría en manos de alguien, hoy que soy más vieja tengo más, no miedo, sino experiencia, pero estaba jovencita.

Nos cruzamos por un basurero entramos seis de la tarde bien y no sé si fue un doce de agosto, caminamos toda una noche, todo el día siguiente nos quedamos dos noches en el monte y de ahí cruzamos. En esos momentos del monte, ya ni siquiera piensa uno [en su cuerpo/salud/higiene] lo que único que piensas es en llegar. Ya llegando curiosamente se me quitó [la menstruación], por eso creo que Dios lo usó como para protegerme, como una protección de los hombres.

¹⁰ Ampelis (comunicación personal, 7 de diciembre de 2022).

Yo creo que me ayudó ir menstruando en el camino, el día que me desmayé traía todo el pantalón manchado y ya que desperté el señor que me llevaba nada más me vio con asco y me dijo: “Ay, mira nada más cómo estás,” y él llevaba su maleta con ropa, me dijo: “Pues mira ponte mi ropa me dijo ponte mis camisas”. Entonces, yo pienso que fue el escudo porque se imagina hoy en día no sé, podía haberme agarrado y si yo no hubiera querido me hubiera golpeado, me hubiera hasta matado. Pues en ese momento no pensaba en eso, ya después quizás con los años recapacité y pensé: “bueno esto me salvó”. En el camión, hasta en el tren medio puedes traer un cambio de ropa o algo, pero ya cuando toca caminar cambia. Eso sí me había acercado con el coyote, yo le había preguntado si me podía comprar las toallas. Yo pienso que no me forzaron a nada [sexual] por eso.

Llegué sin zapatos, descalza, hecha un asco, pero ya en Estados Unidos. Él me había dicho que Los Ángeles estaba lejos y como no tenía dinero para llevarme me iba a poner a trabajar quince días [no dijo en qué].

Sentí que tenía que irme de ahí, cuando él entró a una tienda y yo estaba afuera esperando, pasó un señor y se me quedó viendo, me dijo: “¿vienes del otro lado?”, y le dije que sí, que con quien iba me llevaría a Los Ángeles hasta quince días después, porque está lejos y me va a poner a trabajar, y él se quedó pensando. Me dijo que estaba cerca, lo pensó y me dijo: “yo no soy coyote, pero algo de mi corazón me dice que te ayude, yo te llevo hoy si quieres”. Me fui con él corriendo, era un hombre grande, yo creo que le daba asco, se le veía y es que desde que salí de Guatemala un 28 de julio de 1991 no sé qué provocó, pero mi menstruación no se quitó todo el camino. De andar parada en el tren, sudada, sin bañar, sin zapatos. Y me llevó este señor, hasta la puerta de la casa de mis tíos ahí en Los Ángeles el 16 de agosto, cuando me vio mi tío me dijo: “ay, niña, ya hasta te habían dado por muerta tus papás”.

La menstruación en la historia de Ampelis tiene un papel clave, por un lado, es para ella un escudo contra los hombres; algo tan poderoso que la cuida porque tiene el poder de repelerlos de su cuerpo. Pero esa misma historia ignora que el menstruar por un periodo tan prolongado de días podría tener consecuencias en su salud, nuevamente

se ve a la menstruación como algo mítico, un símbolo y un tabú. La menstruación de las personas migrantes en tránsito está siendo desatendida, no le pareció alarmante el menstruar por más días de lo usual al migrar, sino que se lo atribuyó a una protección simbólica.

En el siguiente testimonio notamos la falta de diálogo abierto y educación sobre la menstruación que puede llevar a que las personas menstruantes desconozcan los signos de alerta en su ciclo y retrasen la búsqueda de atención médica necesaria.

*“Cuando reglo siento que se me sale todo,
no puedo ni caminar.”
YUBARTA, GUATEMALTECA (26)¹¹*

Salí porque me estaban extorsionando, ahí hay mucha inseguridad y además somos gente indígena, no tenemos mucho; nada más una tienda de abarrotes con esfuerzo, pero llegaron los Maras. Yo vivía en donde le llaman “zona roja” y ahí matan a quien no pague la extorsión. Un día me aventaron el celular, me llamaron y me dijeron que querían \$1500 y que si iba a decirle a la policía me mataban. Fui a hacer la denuncia y se enteraron, me dijeron que si me encontraban me quebraban [asesinaban]. Decidí irme, primero me quise ir a mi pueblo, pues yo soy indígena, pero no iba a ser suficiente y me salí del país con mi niño.

Me vine por el lado de Tecun Umán, estuve en Chiapas como quince días y ahí armamos un grupito de gente que venía para el Norte y nos vinimos en camión, pasamos como unos cinco días en bus y en el camino se suben a quitarnos el dinero. Llegué aquí [a Tijuana] y quería cruzar al otro lado, según estaba dando asilo ya ahí y estuve buscando cómo hacerle para pasar. Encontré un grupo de personas, me fue mal. Una madrugada nos llevaron al muro, me dijeron que me brincara para Estados Unidos con el niño en brazos [un bebé de tres años] me obligaron a brincar y yo no quería estaba muerta de miedo porque el niño se me hubiera caído y lo mataba. Al final de todo me entregaron a migración y al día siguiente me regresaron. Llevo un mes aquí en el albergue, ya me hicieron entrevista y todo. No me van a dar [los papeles], ya me dijeron que no.

¹¹ Yubarta (comunicación personal, 8 de diciembre de 2022).

No me quiero quedar en México, en Estados Unidos tengo familia, ahí está mi papá, bueno es mi padrastro porque mi papá también vino a morir aquí a México, me lo mataron en Tamaulipas [migrando también]. Sigo intentando, ya entregué pruebas de las amenazas, mi mamá me ha mandado los testimonios y pruebas, ella se fue y ahora anda en el pueblo, pero yo le quiero mandar dinero.

Ahora me da miedo que me regresen hasta Guatemala. Mi mamá también teme por mi vida, me dice: “hija si aquí te ven te matan”.

El camino fue feo hasta aquí. Cuando tengo mi regla siento que se me sale todo, no puedo ni caminar. Cuando tuve mi primera menstruación estaba con mi abuelita, mi mamá estaba en la capital para trabajar, me dio unos trapitos y me dijo que era algo que les pasaba a todas las mujeres, tenía 13 años. A mí me da mucho dolor menstruar, no sé también me da miedo porque me da mucho dolor de vientre. Solamente quiero estar acostada y pues no puedo. Ojalá no la tuviera, cinco o tres días, con toallas de noche porque aparte mi flujo es abundante, “ay, qué terrible”.

Por migrar se me adelantó mucho [la menstruación], como unos diez días y yo soy una persona muy regular siempre me baja en la misma fecha. Yo creo que por venir sentada todo el tiempo o no sé. Me sentía mal porque como me había puesto a hacer cuentas y no debía pasar ahorita y luego andar así y en este lugar con mucho dolor era feo.

Me tocó menstruar unos tres días en el camino, incómoda por estar sentada, a veces se traspasa el flujo y en los buses vas incómoda. Traía mis toallitas, pero después de tanto tiempo sentada se sale y me tenía que cambiar. Vamos en los camiones, pero sucios y con el frío me daba más dolor. Una noche tuvimos que pasar extra en la estación de camiones, lo bueno que traía unas pastillas para el dolor y eso fue lo que me ayudó. Andábamos en lugares bien sucios. Fue bien incómodo y no conocía a las personas, me sentía bien apenada, me daba miedo mancharme y que la gente me viera mal, aparte de que en el trayecto traes mucho miedo de por sí. A mí lo que me afecta es que aparte del dolor me dan muchas, pero muchas náuseas en esos días. Con dolor por el frío y a mí aparte me salen muchos coágulos que me dan un dolor insostenible. La verdad nunca me he revisado [los coágulos], no lo había comentado hasta ahora que platicamos.

Los cambios en el ciclo menstrual han estado presentes en las historias de las personas desde la Frontera Sur, ahora vemos que esto sucede nuevamente en la Frontera Norte. A pesar de que personas en la Zona Centro del país lo experimentaron, no lo vieron de manera tan drástica como en la historia de Yubarta y Ampelis. Migrar es un cambio no solamente de lugar geográfico, sino emocional y psicológico que afecta su cuerpo, teniendo fuertes consecuencias en su ciclo menstrual. Si bien varias mencionan incomodidad, ese silencio alrededor de la menstruación ocasiona que muchas no acudan a una revisión médica o le den atención a algún cambio o irregularidad en su ciclo.

La idea del desagrado a la menstruación, pone un planteamiento sobre la mesa de que es mejor no menstruar, aunque sea porque el cuerpo está bajo un fuerte estado de estrés. Nuestra conversación concluyó de la siguiente manera: *recomendaría que mejor espere a que le pase, es mejor decidirse venir por el camino sin la menstruación, con la menstruación el camino se hace más difícil.*

3. Conclusión

Gracias a los testimonios recopilados en el recorrido de las personas migrantes por México, elemento y propósito fundamental de este escrito, podemos notar que el tabú se mantiene a pesar de la condición migratoria irregular. También notamos que, en su tránsito migratorio, desde que entran al país por la Frontera Sur hasta poder llegar a la Frontera Norte de México, la mayoría de las personas menstruantes lo hacen por lo menos una vez en el tránsito. Durante el mismo, esta investigación arroja como resultado que las personas buscaron mantener, en lo mayor posible, un pudor y secretismo de su menstruación, reforzándola como un tema privado del individuo, condicionando a sus cuerpos a reprimir los signos, aunque esta dinámica les provocó no atender posibles cambios y/o trastornos en el ciclo menstrual.

Esto arroja una luz sobre los cambios en los cuerpos de las personas migrantes y revela una realidad marcada por tabúes, secretismo en torno a la menstruación y la precariedad de su situación. Los testimonios indican que la falta de menstruación, atribuible al estrés en el camino o al uso de anticonceptivos como medida preventiva ante posibles violaciones sexuales, afecta significativamente la salud de estas personas. Así pues, las condiciones extremas del tránsito y la falta de acceso a servicios básicos contribuyen a la vulnerabilidad de estos cuerpos. El Estado, en su papel de garante de los derechos humanos, tiene la responsabilidad de salvaguardar la salud y la dignidad de las personas migrantes, lo que destaca la necesidad de abordar la migración desde una perspectiva integral que considere también la salud menstrual de quienes se desplazan. La protección de estos cuerpos no sólo se traduce en medidas de seguridad en el trayecto, sino también en la promoción de un entorno que respete y reconozca la dignidad de la persona, reconociendo el derecho a menstruar dignamente, salvaguardando la salud de su cuerpo; así la defensa de territorios debe extenderse al cuerpo como territorio político.

Esta noción del cuerpo es señalada en el texto de Dorotea Gómez Grijalva (2012), *Mi cuerpo es un territorio político*, en el que menciona:

[...] [A]sumo a mi cuerpo como territorio político debido a que lo comprendo como histórico y no biológico. Y en consecuencia asumo que ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. De esa cuenta, reconozco a mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal. (Gómez, 2012, p. 6)

Con ello se refuerza la idea de la defensa del cuerpo como un territorio que es político. Las historias de vida nos muestran que esos cuerpos, sujetos de derecho y dignidad humana, debido a los tabúes y estigmas que la sociedad ha impuesto sobre ellos, son reprimidos, evitando que puedan gestionar su menstruación en el tránsito migratorio. Además, este secretismo invisibiliza el tema, lo que ha perpetuado la irresponsabilidad del Estado en la protección de su derecho a la salud menstrual, perpetuando su cuidado en manos del individuo. No obstante, es a través de reflexiones como esta investigación, que podemos reconocer al cuerpo como un territorio político (espacio de inscripción de relaciones de poder y de ideologías) y que por ende exige una vigilancia para la deconstrucción de las lecturas que sobre él se hacen y la protección/reconfiguración de sus derechos.

Referencias

- Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (2015). *Observación general núm. 22 sobre el derecho a la salud sexual y reproductiva (No. E/C.12/GC/22)*. Recuperado de: https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CESCR/GC/E.C.12.GC.22_spn.docx
- Crime, I. (2021). Mara Salvatrucha (MS 13). *InSight Crime*. Recuperado de <https://es.insightcrime.org/noticias-crimen-organizado-el-salvador/mara-salvatrucha-ms-13-perfil/>
- Fernández de la Reguera, A. (2021) *Detención migratoria: prácticas de humillación, asco y desprecio*. Ciudad de México: Secretaría de Desarrollo Institucional.
- Gómez, D. (2012). *Mi cuerpo es un territorio político. Brecha Lébrica*. Recuperado de <https://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf>
- Hennegan, J., Winkler, I. T., Bobel, C., Keiser, D., Hampton, J., Larsson, G., Chandra-Mouli, V., Plesons, M., y Mahon, T. (2021). Menstrual Health: A Definition for Policy, Practice, and Research. *Sexual and Reproductive Health Matters*, 29(1), 31-38. Recuperado de: <https://doi.org/10.1080/26410397.2021.1911618>
- Instituto Nacional de Migración (2 de octubre de 2022). Identifica INM en Baja California a 31 mil 907 personas migrantes irregulares en lo que va del año. [Comunicado de prensa]. Recuperado de <https://www.gob.mx/inm/prensa/identifica-inm-en-baja-california-a-31-mil-907-personas-migrantes-irregulares-en-lo-que-va-del-ano-316018>
- Kuhner, G. (2011). La violencia contra las mujeres migrantes en tránsito por México. *CIDH*. Recuperado de <https://corteidh.or.cr/tablas/r26820.pdf>
- Maki, P. M. (2021). Menstrual cycle irregularities and gynecologic diseases: Effects on cognition. *Fertility and Sterility*, 116(3), 534-542. Recuperado de <https://doi.org/10.1016/j.fertnstert.2021.05.021>
- Matlin, S. A., Depoux, A., Schütte, S., Flahault, A. y Saso, L. (2018). Migrants' and refugees' health: towards an agenda of solutions. *Public health reviews*, 39(27), 1-55. Recuperado de <https://doi.org/10.1186/s40985-018-0104-9>
- Miller, W. I. (1999). *Anatomía del asco*. Madrid: Taurus.
- Newbery, G., Neelakantan, M., Cabral, M. C. y Omar, H. A. (2019). Amenorrhea in adolescents. *Pediatric Medicine*, 2(30), 1-9. Recuperado de: <https://doi.org/10.21037/pm.2019.06.06>
- Pérez, S. (2022). *Menstruación digna en estaciones migratorias*. Recuperado de https://cdn.flowcode.com/prod-assets/Dossier_MDEM.pdf?ts=1665443838990397149
- Silva, R. (2010). Síndrome de ovario poliquístico e infertilidad. *Revista Médica Clínica las Condes*. Vol. 21, Núm. 3. Recuperado de <https://www.elsevier.es/es-revista-revista-medica-clinica-las-condes-202-articulo-sindrome-ovario-poliquistico-e-infertilidad-S0716864010705496>
- Sommer, C. y Valcarce, G. (2017). *Dignidad humana como valor fundante de los derechos humanos. DELSL*. Recuperado de <https://salud.gob.ar/dels/entradas/dignidad-humana-como-valor-fundante-de-los-derechos-humanos#:~:text=En%20el%20p%C3%A1rrafo%201%C2%B0,y%20los%20servicios%20sociales%20necesarios>
- Tarzibachi, E. (2017). *Cosa de mujeres: menstruación, género y poder*. Buenos Aires: Sudamericana.
- UNICEF (2021). *Los dibujos de niños y niñas migrantes que ilustran los peligros de la selva del Darién*. Recuperado de <https://www.unicef.org/lac/los-dibujos-de-ninos-y-ninas-migrantes-que-ilustran-los-peligros-de-la-selva-del-darien>
- Zapata, S. (3 de enero de 2022). Menstruar mientras cruzas la selva más peligrosa del mundo. *El País*. Recuperado de <https://elpais.com/planeta-futuro/en-primer-linea/2022-01-03/menstruar-mientras-cruzas-la-selva-mas-peligrosa-del-mundo.html>

Testimonios

- Ara Macao (comunicación personal, 7 de agosto de 2022)
- Gaviota (comunicación personal, 8 de agosto de 2022)
- M. Monarca (comunicación personal, 7 de agosto de 2022)
- Garza (comunicación personal, 22 de agosto de 2022)
- Ampelis (comunicación personal, 7 de diciembre de 2022)
- Yubarta (comunicación personal, 8 de diciembre de 2022)

<https://doi.org/10.55466/3.V4.CEU>

Original recibido: 05/02/2024

Aceptado: 12/02/2024

revistaincidencias.com

revistaincidencias@iberopuebla.mx

pp. 178-183

Cuerpos invadidos: la invasión de Estados Unidos en Afganistán desde la experiencia, dolor y resistencias de las mujeres afganas

Mariana Marín Mendoza¹

En 2001, Estados Unidos utilizó a las mujeres afganas como una estrategia política para legitimar la invasión a Afganistán. Laura Bush, la esposa del entonces presidente George Bush, fue quien declaró en una transmisión radiofónica el 17 de noviembre que “la guerra contra el terrorismo es también una guerra por los derechos y la dignidad de las mujeres” (The Washington Post, 2001). El discurso de la primera dama fue apoyado por el gobierno de los Estados Unidos a través del *Report on the Taliban’s War Against Women* (2001) emitido el mismo día por la Oficina de Democracia, Derechos Humanos y Trabajo. En dicho documento expusieron la situación de opresión y violencia que vivían las mujeres en Afganistán y argumentaron la necesidad de intervención humanitaria. La retórica estadounidense retrataba a las mujeres afganas como víctimas pasivas del yugo musulmán, del cual debían ser salvadas, además, el *burka*² se convirtió en el símbolo de la opresión total de la mujer practicada en esas latitudes. Con tal discurso legitimador se las reducía a un rol pasivo en el plano político, negando su agencia y autodeterminación e invisibilizando sus resistencias, mientras que los Estados Unidos y la misión occidental se proclamaron sus defensores (Ariño, s. f.).

¹ Estudiante investigadora de Relaciones Internacionales en la Universidad Iberoamericana Puebla. Ha participado en proyectos de investigación nacionales e internacionales en materia de género, feminismos, derechos sexuales y reproductivos, seguridad, crimen organizado y migraciones internacionales. Contacto: mariana.mar.mendoza@gmail.com.

² Velo largo de una sola pieza que cubre todo el cuerpo y el rostro, tiene una rejilla o malla a la altura de los ojos que permite ver a través. Es diferente al *hiyab*, el cual es un pañuelo que cubre la cabeza y el cuello, dejando ver el rostro.



Cuerpos invadidos: la invasión de Estados Unidos en Afganistán desde la experiencia, dolor y resistencias de las mujeres afganas

La invasión tomaba así la bandera de los derechos humanos y de la liberación de los pueblos, representada en los cuerpos de las mujeres subyugadas. Este argumento otorgaba una razón moral para intervenir y justificaba la violencia ejercida en el territorio oriental. El objetivo era ganar apoyo político, tanto al interior como al exterior, a través de la empatía, pero ¿realmente las mujeres fueron “rescatadas”? ¿Mejoraron las condiciones de vida de las mujeres? ¿Qué efectos tuvo para ellas la intervención de los Estados Unidos en su país?

Cuando los talibanes³ tomaron el poder de Afganistán en 1996, impusieron un régimen basado en la interpretación estricta de la *sharia* —la ley islámica—, un riguroso control de los cuerpos y la institucionalización de la exclusión de las mujeres. Se estableció una división estricta entre el espacio público y el privado. Las mujeres quedaron completamente relegadas del espacio público, no sólo políticamente —es decir, no sólo su participación—, también físicamente ya que se les prohibió transitar por las calles sin la compañía de un hombre. Se establecieron códigos morales y estéticos específicos para hombres y mujeres. Para ellas el uso del *burka* se volvió obligatorio. Los derechos con los que ellas contaban antes del régimen fueron suspendidos: la educación y el trabajo quedaron prohibidos para las mujeres, así como la libertad de tránsito, asociación y participación. Además, se les negó el acceso a servicios básicos de salud. Estas restricciones a los derechos fue un elemento clave para la historia de las mujeres y del país en general, postula María Vilellas Ariño (s. f.).

Ahora bien, los atentados del 11 de septiembre de 2001 fueron un momento clave para las relaciones internacionales, la geopolítica, los estudios de seguridad y, sin duda, para la producción de identidades. Tras los ataques a las Torres Gemelas, Estados Unidos construyó un nuevo enemigo, el cual posicionó como una amenaza a su seguridad nacional, este enemigo fue el terrorismo. Sin embargo, para poder construir la identidad del terrorismo, también formuló una lógica de equivalencias en la que Medio Oriente y los musulmanes eran sinónimos de terrorismo y todos estos conceptos, a su vez, antónimos de Occidente. Bush convirtió la territoriali-

zación del peligro y de la amenaza nacional en un binarismo del bien y el mal (Sharp, 2005). Las mujeres afganas a su vez, fueron producidas por un discurso que es orientalista y patriarcal. Es decir, la imagen de “la mujer afgana” respondía a una serie de ideas y construcciones políticas, sociales y culturales sobre lo que se creía que era “ser de Medio Oriente”, “ser musulmana” y ser “mujer” desde la mirada externa occidentalizada.

Menos de un mes después de los ataques del 11 de septiembre, Estados Unidos invadió Afganistán con el apoyo de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y uno de los argumentos utilizados fue el de ‘proteger’ a las mujeres afganas. Como señala Carmen Marina Vidal Valiña (2013, p. 160) “[...] las mujeres son a menudo utilizadas, y más todavía en contextos de guerra, para trasladar ciertos mensajes al exterior convirtiéndose en instrumento de política nacional e internacional”. En este caso el cuerpo femenino fue utilizado para legitimar la guerra, y el *burka* se convirtió en un símbolo que, de acuerdo con Occidente, representaba la condena/la subyugación femenina. Con este discurso se convenció a la comunidad internacional de que era necesario intervenir, no sólo por la lucha global contra el terrorismo, sino también por la salvaguarda de los derechos humanos de las mujeres y su liberación del sufrimiento.

Este discurso tiene que ser analizado cuidadosamente. No se puede negar, ni debe minimizarse, la violencia hacia las mujeres durante el régimen talibán y la gravedad de las restricciones a sus derechos fundamentales. Sin embargo, el papel de las mujeres afganas no se reduce a víctimas pasivas condenadas y resignadas. El retrato del cuerpo femenino y musulmán como débil, sumiso y dependiente de una masculinidad ‘yihadista’⁴ —también construida por Occidente— ha victimizado a la mujer afgana quitándole su poder de acción propia, invisibilizando sus luchas, ocultando su activismo sociopolítico, apropiándose de su territorio de resistencia y silenciando su autodeterminación.

Las mujeres afganas no son sólo víctimas: a pesar de todas las restricciones que tenían y los peligros que corrían, articularon y consolidaron movimientos de resistencia. Los cuerpos femeninos en Afganistán se han

³ Organización política, religiosa y militar basada en el fundamentalismo islámico. Es decir, en una interpretación ultraconservadora de los principios del islam en los ámbitos político, legal y social, con una visión muy estricta de la vida musulmana. Surgió en Afganistán en la década de 1990 e impuso un gobierno radical basado en la ley islámica.

⁴ La *yihad* es un concepto del islam proveniente del árabe que significa “esfuerzo”, se refiere a la lucha por la causa de Dios y la defensa del islam. De acuerdo con diversas interpretaciones, su significado no necesariamente implica guerra o violencia. Por otro lado, el *yihadismo* es un neologismo que hace referencia al uso del terrorismo en nombre de la *yihad*.

defendido siempre. Como ilustra Ariño (s. f.), durante el régimen talibán ellas crearon redes clandestinas de solidaridad para ayudar a mujeres que se encontraran en situación de pobreza, exclusión y necesidad. Algunas mujeres con acceso a educación formal abrieron escuelas clandestinas en sus casas, llegaron a tener muchas alumnas a las que alfabetizaron con el riesgo de ser descubiertas. Otras prestaron sus servicios de medicina y enfermería para mujeres que necesitaban atención médica, a la cual no podían acceder. Además, las luchas se dieron en varios frentes y por varios motivos. Algunas mujeres decidieron quedarse en Afganistán para mejorar la situación desde el interior, otras trabajaron desde campos de refugiados en Pakistán y ayudaban a mujeres que también habían logrado escapar. Unas resistencias se dieron más por supervivencia que por oposición, muchas se veían obligadas a romper las reglas para poder sostener a sus familias; este fue el caso de algunas viudas, por ejemplo. Otras más lo hacían en nombre de la democracia, la dignidad y la libertad, ellas exigían sus derechos y su ciudadanía. Asimismo, algunos grupos de mujeres luchaban desde posicionamientos feministas, tal es el caso de la *Revolutionary Association of the Women of Afghanistan* (RAWA). La cual, además, hace una distinción entre su versión de ‘su feminismo’ y el feminismo occidental, afirmando que la base de sus ideas y sus resistencias surge desde su experiencia, cultura, territorio y la represión sufrida, por lo cual reconoce que sus demandas y sus luchas son distintas.

Con lo que respecta al uso del *burka*, concebirlo como un símbolo de opresión generalizada es una visión orientalista —es decir, prejuiciada desde una especie de “exotización” de esos territorios—. Decimos esto porque, en primera instancia, esta percepción crea una división excluyente entre la religión y la libertad, como si fuera imposible conciliarlas. En otras palabras, es como si forzosamente al usar *burka* se les arrebatara la libertad a las mujeres o al no usarla automáticamente fueran libres. Esta suposición también condiciona los cuerpos. En realidad, el problema de la opresión de la mujer es mucho más complejo. Además, ¿se les preguntó a las mujeres sobre su relación con el *burka* o sólo se asumió? Joanne Sharp (2005) advierte que, en realidad, muchas mujeres reclaman el *burka* y/o el *hiyab* como parte de su propia identidad. Varias mujeres han encontrado en estas prendas una forma de oposición antiimperialista: al

usarla se manifiestan en contra de los cánones occidentales. Otras mujeres musulmanas, alrededor del mundo, también lo portan como un símbolo de hermandad y solidaridad. En realidad, hay muchos ‘funcionamientos del género’ y muchas concepciones de los símbolos, estos se viven y se entienden diferente en diferentes contextos y por diferentes mujeres y, por supuesto, también aplica para los significados entregados al *burka* o el *hiyab*.

Cabe mencionar que estos imaginarios sobre la opresión del régimen materializado en las limitaciones impuestas a las mujeres trajeron consecuencias para todas las musulmanas en el mundo, no sólo para las habitantes de Afganistán. Las construcciones identitarias de las musulmanas se globalizaron y se materializaron en políticas de varios países que prohibieron el uso del *burka*. Estas políticas también simbolizan batallas por el territorio que es el cuerpo (Sharp, 2005).

Por otro lado, es importante destacar que, incluso si la invasión realmente hubiera sido por la defensa de las mujeres, tal cometido no se logró. Las inseguridades para las mujeres no cesaron con la invasión aliada, más bien, la violencia se diversificó e incluso aumentó. Además de las condiciones bajo las que ya estaban, durante el conflicto armado se sumaron crímenes de guerra tales como las violaciones sexuales colectivas. Los cuerpos femeninos están asociados con el honor, al ser los cuerpos reproductores, en ellos recae la carga histórica y tradicional de la perpetuación de las culturas y la nación. Por esta razón, las violaciones sexuales suelen ser utilizadas como un instrumento de guerra (Anctil, 2015) pues simbólicamente implica la exterminación de la comunidad adversaria. Los aliados tampoco tomaron en cuenta las peticiones de las mismas mujeres que supuestamente buscaban proteger: durante el bombardeo de Afganistán, RAWA suplicó que se detuviera el bombardeo, sin embargo, el ataque no cesó (Sharp, 2005). Kathy Gannon (citada en Hyndman, 2003, p. 10) incluso afirma que “la Alianza del Norte no tiene mejor historial en el trato a las mujeres que los talibanes”. También se registró que hubo un aumento en la violencia doméstica debido a las masculinidades militarizadas por los conflictos que buscaban fuentes de poder a través del control de los cuerpos femeninos. El espacio doméstico tampoco era seguro, la cultura de la guerra permeó los hogares. Se observó pues una ‘militarización de lo privado’ (Anctil, 2015).

En enero de 2002, el entonces presidente George W. Bush declaró en un discurso: “Hoy las mujeres de Afganistán son libres” (Ariño, s. f., p. 10). Las imágenes televisadas de mujeres caminando por las calles representaban el nuevo símbolo de un Afganistán democrático. Hay que reconocer que sí se obtuvieron algunos derechos. La constitución de 2004 reconoce la importancia de los derechos humanos y declara que “hombres y mujeres tienen iguales derechos y obligaciones ante la ley” (Barrera y Jaramill, 2011, p. 39). No obstante, afirmar que hay libertad y justicia por una acción simbólica o una ley no significa que realmente en la práctica esto se cumpla. Muchas mujeres continuaron viviendo violencias y obstáculos para acceder a sus derechos. Como argumenta Ariño (s. f.), la imagen de la ‘mujer liberada’ recae en totalizar la experiencia femenina a partir de los cánones occidentales. Esa no era la realidad de todas las mujeres afganas y la generalización invisibiliza las violencias que aún existen. El problema estructural de la violencia patriarcal y colonial es mucho más complejo.

Tras el fin de la invasión estadounidense en Afganistán la situación de las mujeres dista mucho de ser libre y justa. Uno de los problemas fundamentales que se debe señalar es que la geopolítica y los estudios de seguridad han sido construidos a partir de lógicas masculinas y de una estructura patriarcal, lo cual tiene un impacto directo en las políticas internacionales. En respuesta a este problema, la geopolítica feminista propone un marco de análisis crítico y con perspectiva de género, con la intención de explicar las inquietudes de las mujeres que han presenciado cómo el género permea incluso en las esferas más altas, como la política exterior, las relaciones internacionales y la geopolítica.

En esta línea de pensamiento, Sharp (2005) plantea una geopolítica feminista que “ponga cuerpos y prácticas cotidianas en el centro de la geopolítica” (p. 29), para ello retoma el concepto de Gearóid Ó Tuathail (1996) de “ojo anti-geopolítico”. La anti-geopolítica tiene una visión geográfica del mundo, corporeizada y situada, que retoma la agencia y los actos de la gente, así como la materialidad de la violencia, pues afirma que los impactos de la geopolítica no son solamente palabras o discursos sino también dolor, pena y muerte que personas concretas viven en carne propia (p. 36). Al retomar este concepto y disponerlo a la geopolítica feminista, Sharp argumenta que es necesario pensar los cuerpos como territorios donde la geopolítica sucede: “Los cuerpos de las mujeres literalmente se convierten en una parte de hacer ‘lo internacional’” (2005, p. 36). Asimismo, hace énfasis en la importancia de los cuerpos como sitios de actuación vital, con agencia propia, con capacidad potencial para afectar y ser afectados.

Si partimos desde este punto de análisis, las mujeres musulmanas en Afganistán y en el resto del mundo corporeizaron la geopolítica post 11 de septiembre. Sharp (2005) remarca que esta dimensión de análisis no sólo reconoce las implicaciones de las relaciones internacionales a nivel de Estados, sino que posibilita el estudio de los efectos de la seguridad y la geopolítica en las vidas cotidianas. Asimismo, reconoce que los cuerpos en su cotidianidad pueden generar cambios estructurales y nos llama a dejar de mirarlos como simples territorios de inscripción discursiva.

En suma de lo dicho aquí, podemos concluir que los cuerpos de las mujeres afganas han sido territorios de violencias y opresión, pero también de lucha y resistencia antes, durante y después de la invasión aliada a Afganistán. Es sumamente importante resaltar cómo los discursos y la guerra se apropian de cuerpos ajenos despojándolos de su agencia política y social, produciéndolos como simples receptores de políticas internacionales dictadas por aquellos que tienen el poder. Frente a ello resulta necesario reconocer

la autodeterminación y las luchas desde la conceptualización y la experiencia propia de las mujeres de Afganistán que viven y resisten las guerras y las estructuras patriarcales nacionales e internacionales. El discurso y la ideología orientalista, colonialista, patriarcal y simplista utilizados por los Estados Unidos para invadir Afganistán generaron grandes cambios, tanto a nivel internacional como a nivel corporal, vital y cotidiano para las mujeres musulmanas afganas y del resto del mundo.

La propuesta feminista sobre “repensar el lugar del cuerpo en la política global y el análisis de las guerras contemporáneas” (Butler citada en Anctil, 2015, p. 17) es un enfoque que ayuda al análisis y comprensión de este y muchos otros fenómenos de la realidad internacional. Hoy, en una realidad con múltiples guerras en el mundo —pensemos en Ucrania, Palestina, Burkina Faso, Sudán, entre muchas otras— es necesario integrar los cuerpos al análisis y la discusión, pues la geopolítica, las políticas internacionales y las resistencias se sienten en cuerpos concretos.

Referencias

- Anctil, P. (2015). Cuerpos femeninos en Afganistán: territorios de inseguridades y resistencia. *Revista Corpo-grafías: Estudios críticos de y desde los cuerpos*, 2(2), 14-28.
- Ariño, M. V. (2007). Bajo el *burka*: experiencia, supervivencia y resistencia de las mujeres afganas durante el conflicto armado.
- Barrera, M. J. R. y Jaramill, S. S. (2011). El futuro de las mujeres en Afganistán ¿cómo proteger sus derechos? *Journal of International Law*, 2(1), 32-50.
- Hyndman, J. (2003). Beyond either/or: a feminist analysis of September 11th. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*, 2(1), 1-13.
- Oficina de Democracia, Derechos Humanos y Trabajo (2001). Report on the Taliban's War Against Women, U. S. Department of State. Recuperado de <https://2001-2009.state.gov/g/drl/rls/6185.htm>.
- Ó Tuathail, G. (1996). An Anti-geopolitical Eye: Maggie O'Kane in Bosnia, 1992-93. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 3(2), 171-186.
- Sharp, J. (2005). Guerra contra el terror y geopolítica feminista. *Tabula Rasa*, (3), 29-46.
- The Washington Post (2001). Text: Laura Bush on Taliban Oppression of Women. *The Washington Post*. Recuperado de https://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/laurabushtext_111701.html.
- Valiña, C. M. V. (2013). La invasión estadounidense de Afganistán en la cobertura de las enviadas especiales de TVE: un enfoque de género. *Historia Actual Online*, (32), 155-161.

<https://doi.org/10.55466/3.V4.LGC>

Original recibido: 05/02/2024

Aceptado: 08/02/2024

revistaincidencias.com

revistaincidencias@iberopuebla.mx

pp. 184~187

Las geografías imaginarias y el conflicto en Gaza

Elvia Lajja Olmedo¹

Resumen: El siguiente texto es una breve reflexión acerca del conflicto entre Israel y Palestina, derivada del ataque perpetrado por el grupo extremista Hamás sobre Israel y la respuesta militar desproporcionada de este último. El análisis está enmarcado en la relación entre la construcción de identidades sociales y el territorio, bajo la idea de *geografías imaginarias* introducida por Said. La creación de realidades familiares ancladas al espacio físico que ocupan los pueblos siempre está sujeta a la exclusión y al binarismo de referencias frente al otro. La apropiación que Israel hizo del territorio significó la desposesión para los palestinos y lo sucedido en octubre de 2023 sólo ha exacerbado esta dinámica histórica.

Palabras clave: Israel, Palestina, territorio, identidad, conflicto.

¹ Maestra en Estudios Internacionales por el Tecnológico de Monterrey y licenciada en Relaciones Internacionales por la FCPYS de la UNAM. Ha sido profesora en diversos programas académicos en el Tecnológico de Monterrey, campus Ciudad de México y en la UPAEP. Sus áreas de interés son los estudios regionales de Europa y Rusia. Actualmente colabora como académica de tiempo en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana Puebla. Contacto: elvia.lajja@iberopuebla.mx. ORCID: 0009-0003-0860-3404



Las geografías imaginarias y el conflicto en Gaza

El 7 de octubre de 2023, miembros del grupo extremista Hamás, con base en la región palestina de Gaza, llevaron a cabo un inaudito ataque en Israel secuestrando civiles, lo que resultó sorprendente por la respuesta ineficiente de uno de los países que más invierte en seguridad (Al Jazeera, 2023). La pregunta que surge es: ¿cómo pudo planificarse un ataque de tal envergadura sin que, en la Agencia para la Inteligencia y Operaciones Especiales, Mossad, reconocida por la alta preparación de sus miembros y la sofisticación de su equipo, se tuviera un plan de defensa?

Israel respondió el ataque de forma contundente bombardeando “cada uno” de los 365 km² que habitan los palestinos en la franja de Gaza. Estas acciones militares están lejos de sujetarse al principio de proporcionalidad, ya que la represalia está provocando una crisis humanitaria al enfocarse en la destrucción de la infraestructura, haciendo evidente la falta de consideración hacia la seguridad de los civiles. Además, los palestinos en Gaza se encuentran atrapados, pues Egipto, por otro lado, ha cerrado sus fronteras.

Muchos dentro de la comunidad internacional han levantado la voz buscando contener la tragedia humana, como lo muestra la resolución de la Corte Internacional de Justicia del 26 de enero que, aplicando la convención contra el genocidio, ordena a Israel suspender todas las acciones militares en y contra Gaza (Corte Internacional de Justicia, 2024). Mientras, otros se alían a Israel con estrategias tan irracionales como bloquear los fondos a la Agencia de Naciones Unidas para la Ayuda a Refugiados (ACNUR) alegando acusaciones que señalan que miembros de esta agencia están involucrados en los ataques del 7 de octubre (EE.UU. suspende subvención de UNRWA por vínculo con Hamás, 26 enero de 2024).

El conflicto entre Israel y Palestina es uno de los más prolongados, sin embargo, a lo largo de casi 80 años, persiste una solución: *un* territorio, *dos* Estados. Pero ¿por qué no se ha concretado esta propuesta? Una posible respuesta radica en la concepción del territorio.

Desde la perspectiva de las relaciones internacionales, la constitución de los Estados modernos se fundamenta en un espacio territorial que delimita el ejercicio de la soberanía. Bajo esta lógica occidental clásica, no puede existir un Estado sin territorio y sin el reconocimiento de esos límites por parte de otros. En consecuencia, las identidades colectivas de los pueblos se forjan ancladas al territorio.

Las sociedades asignan funciones y significados a los lugares y a los objetos, estableciendo un orden basado en las diferencias. Esta relación da como resultado una configuración geográfica que, según Edward Said, tiene una carga emocional, ya que se establece en la mente un espacio familiar (*nuestro*) y uno no familiar (*suyo*): “A ‘nosotros’ nos basta con establecer esas fronteras en nuestras mentes; así pues, ‘ellos’ pasan a ser ‘ellos’ y tanto su territorio como su mentalidad son calificados como diferentes de los ‘nuestros’” (Said, p. 87).

El movimiento sionista logró, a partir de la Declaración Balfour, obtener un “hogar nacional” para los judíos, pero esta tierra ya estaba habitada por otros. Esos *otros* pasaron de estar dominados por el imperio británico a la indefensión jurídica internacional, pues el tan ansiado reconocimiento de sus fronteras nunca llegó.

En esta relación, la mezcla ‘tiempo y espacio’ adquiere especial relevancia. Para los sionistas, el asentamiento de los primeros hebreos en el año 1200 a.C. en Canaán justifica su reclamo sobre esa tierra, especialmente en el contexto del antisemitismo y el Holocausto. Así, los lugares de Palestina se convierten en elementos esenciales de las historias que construyen la identidad de los pueblos. Tanto árabes como judíos se aferran a las edificaciones ancestrales en la región para reivindicar su derecho sobre el territorio, destacando la importancia de Jerusalén.

Aunque para Israel el *espacio familiar* estaría en el 56% del territorio de Palestina, a partir de 1948, la construcción de identidades de estos dos pueblos en el mismo territorio tomó caminos divergentes: la de unos se basó en el control y dominio del espacio físico, y la de los otros estuvo marcada por el despojo y la diáspora. Desde ese momento, más de la mitad de la población árabe en Palestina se vio forzada a emigrar, generando una nueva narrativa: la de la catástrofe o Nakba, para los árabes.

Los innumerables enfrentamientos entre árabes y judíos fortalecieron a Israel y debilitaron a los palestinos, pues siempre se ha tratado de una lucha asimétrica: un Estado reconocido y defendido por el sistema internacional contra un pueblo al que se le impide consolidarse bajo la categoría de Estado. El que los palestinos sólo tengan el reconocimiento, a lo sumo, de proto-Estado, les dificulta proteger su *espacio familiar*, ese territorio que nació fragmentado y que, a su vez, terminó por definir dos identidades entre los palestinos: por un lado, la de la resistencia extrema representada por Hamás en la franja de Gaza y, por otro, la de Cisjordania,

donde se asientan los poderes políticos reconocidos internacionalmente y que aprendió a sobrevivir en la convivencia forzada.

Desde su triunfo en la Guerra de los seis días en 1967, Israel sofisticó su proceso de desposesión al instalarse en el espacio del *otro* y, con ello, complicando aún más la consolidación de una solución. Para Reham Owda, los colonos israelíes en Cisjordania violan la soberanía palestina, amenazan la paz y seguridad civiles, ponen en peligro los recursos hídricos y bloquean el desarrollo agrícola (Owda, 2023).

Israel ha quebrado no sólo el lazo tierra-identidad del pueblo árabe en Palestina, sino su vínculo con los recursos, ya que fue tomando el control de los acuíferos paulatinamente en la región (Marci, 2023) y utilizando el acceso a este recurso como un arma más para forzar el desplazamiento de los palestinos. Así mismo, decidió establecer su capital política en Jerusalén pese a que este espacio fue designado como “*corpus separatum*”² bajo un régimen internacional. Lo anterior complicó el acceso a lugares sagrados añadiendo un motivo más de inestabilidad, como ocurrió con el surgimiento, en el año 2000, de la segunda Intifada,³ conocida como “el levantamiento de Al-Aqsa” en referencia a la mezquita. Palestina se fue convirtiendo en lo que Bachelard describe como una casa embrujada, no en un hogar sino en una prisión (Bachelard, citado por Said, 2008, p. 87).

A partir de octubre de 2023 todos los factores arriba mencionados adquirieron una nueva dimensión. Los que fueron expulsados de su *espacio familiar* son designados como los *otros*, los salvajes, peligrosos y tan bárbaros que es imposible negociar con ellos, con ellos la única solución es la expulsión o, incluso, la aniquilación. El ataque perpetrado por Hamás da un nuevo argumento para expandir la *geografía imaginaria* de Israel, basada en la demonización del *otro* aquel con el que cohabita incómodamente.

Se puede concluir que el conflicto en Gaza es el de comunidades imaginadas a través de historias ligadas a la tierra o la carencia de ella, historias que requieren

de un espacio físico en donde asentar lo conocido pero, sobre todo, que marcan lo excluido, lo desconocido, lo temido, lo bárbaro.

AJLabs (11 de octubre de 2023). How big is Israel's military and how much funding does it get from the US? *Al Jazeera*. Recuperado de <https://www.aljazeera.com/news/2023/10/11/how-big-is-israels-military-and-how-much-funding-does-it-get-from-the-us>.

Beauchamp, Z. (9 de noviembre de 2023) What are settlements, and why are they such a big deal? *Vox*. Recuperado de <https://www.vox.com/2018/11/20/18080052/israel-settlements-west-bank>.

Corte Internacional de Justicia (24 de enero de 2024). Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel). Recuperado de <https://www.icj-cij.org/case/192>.

Deutsche Welle (26 de enero de 2024). EE.UU. suspende subvención de UNRWA por vínculo con Hamás. Recuperado de <https://www.dw.com/es/eeuu-suspende-financiamiento-de-la-unrwa-por-supuestos-v%C3%ADnculos-con-ham%C3%A1s/a-68099108>.

Marci, A. (12 de diciembre de 2023). Water as a tool of conflict and cooperation: The Israeli-Palestinian case. Instituto Análisis Relaciones Internacionales IARI. Recuperado de <https://iari.site/2023/12/12/water-as-a-tool-of-conflict-and-cooperation-the-israel-palestine-case/>.

Owda, R. (7 de marzo de 2023). How Israeli Settlements Impede the Two-State Solution. Middle East Analysis, SADA, Carnegie Endowment for International Peace. Recuperado de <https://carnegieendowment.org/sada/89215>.

Said, E. (1997). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.

² Cuerpo separado: según el Informe de la Comisión Especial de las Naciones Unidas para Palestina (1947) se preveía “una Jerusalén desmilitarizada bajo la égida del Consejo de Administración Fiduciaria de la ONU”.

³ Palabra árabe que significa levantamiento o agitación, y sirve para referirse a las manifestaciones del pueblo palestino contra la ocupación israelí. La primera revuelta ocurrió en 1987 y la segunda en el año 2000.

Reseña de *Otro derecho es posible. Diálogo de saberes y nuevos estudios militantes del derecho en América Latina*. Orlando Aragón Andrade, Érika Bárcena Arévalo. Coordinadorxs¹

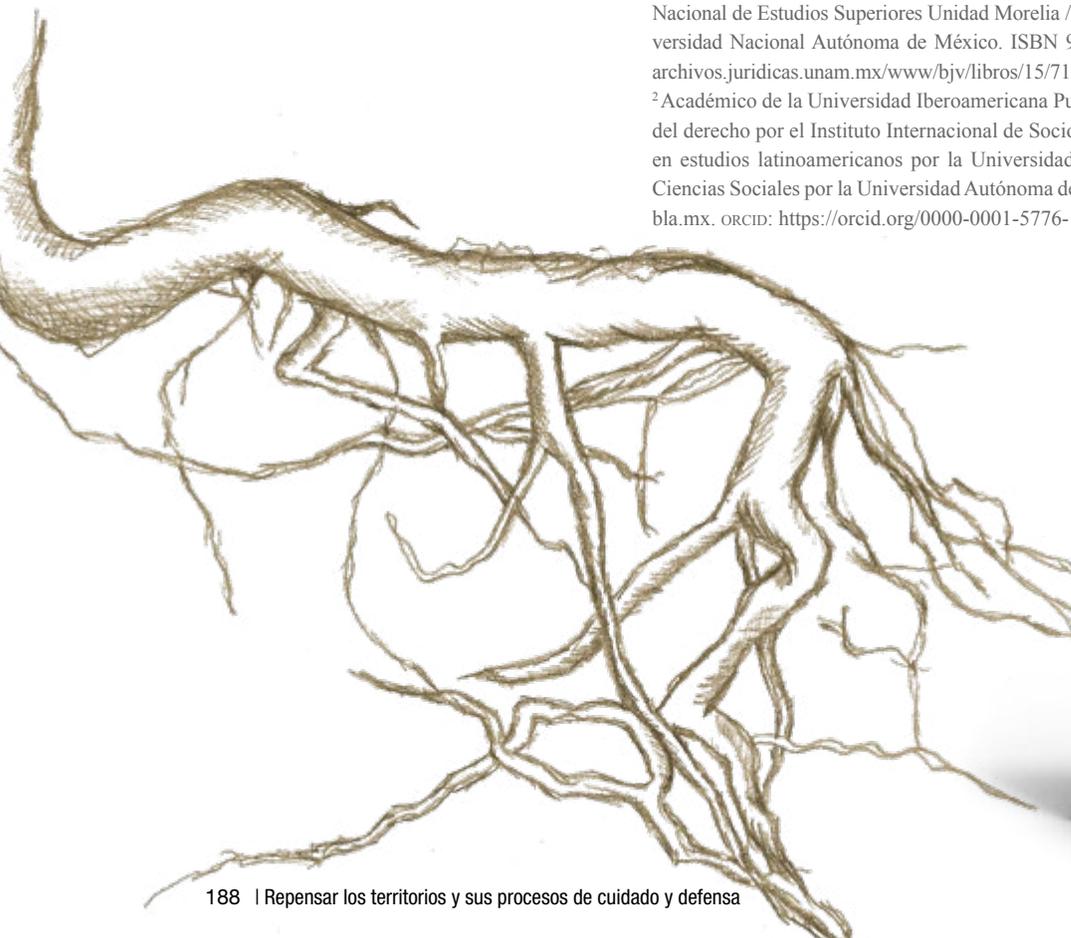
Julio César Ávalos Huerta²

<https://doi.org/10.55466/3.V4.ROD>
Original recibido: 20/09/2023
Aceptado: 11/01/2024
revistaincidencias.com
revistaincidencias@iberopuebla.mx
pp. 188~190

Al iniciar el siglo XXI, el Foro de Porto Alegre proclamaba que *otro mundo es posible*. La obra que aquí comentamos, parafraseando aquella expresión que se pretendía rupturista con el paradigma neoliberal que inundó al planeta en los años 1990s, nos anuncia que *otro derecho es posible*. El título de la obra de Aragón y Bárcena, al igual que su antecedente de Porto Alegre, lleva implícita la idea de que lo que existe hoy no es satisfactorio, que un cambio es necesario y deseable, y que esa otra realidad nueva está a nuestro alcance. Más aún, se sugiere que una nueva realidad está en construcción y se pretende construir y presentar una propuesta al respecto con el contenido de la obra.

¹ Aragón Andrade, O. y Bárcena Arévalo, K. (coords.). (2022). *Otro derecho es posible. Diálogo de saberes y nuevos estudios militantes del derecho en América Latina*. México: Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Morelia / Instituto de Investigaciones Jurídicas- Universidad Nacional Autónoma de México. ISBN 978-607-30-6454-5. Recuperado de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/15/7120/21.pdf>

² Académico de la Universidad Iberoamericana Puebla. Abogado, con maestría en sociología del derecho por el Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati (España), maestría en estudios latinoamericanos por la Universidad Complutense de Madrid y doctorado en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Correo: julio.avalos@iberopuebla.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5776-1677>



El perfil intelectual no-convencional de lxs coordinadorxs de la producción de este documento se advierte desde el uso de la “x” para sustituir el masculino genérico. La contravención de las normas gramaticales, en contra de lo que podría suponerse, no es sólo un gesto de adhesión al lenguaje inclusivo de género, representa una expresión de congruencia que no debe pasarse por alto.

Otra expresión notable por su no-convencionalidad es el uso del concepto “militante” para referirse a abogadxs y académicxs que toman partido activamente por “las luchas de lxs oprimidxs”. Además, se hace énfasis respecto a que estxs militantxs realizan su labor *con* los actores sociales en lucha, en diálogo constante con ellos para tomar decisiones en colectivo.

Aunque reconocen que ha cumplido un rol importante, se distancian de forma expresa del activismo de derechos humanos que, consideran, está basado en el enfoque liberal dominante y que centra sus esfuerzos en métodos de litigio estratégico. A juicio de Aragón y Bárcena, muchas de estas prácticas, de manera consciente o no, despolitizan las luchas y terminan invisibilizando a los movimientos sociales y a sus actores.

Es oportuno comentar que, ciertamente, los debates judiciales propios del litigio estratégico suelen desarrollarse en una arena y con un lenguaje que margina la participación de los sectores populares directamente afectados por los actos o situaciones injustas. Los litigios en tribunales se despolitizan en la medida en que el lenguaje jurídico y los actores legales se apropian del conflicto. Judicializado el debate, se desarrolla en espacios limitados, en escenarios solemnes y de corbata, con una semántica muchas veces incomprensible para las mayorías, en clave de intereses nacionales, privilegiando la legalidad sobre el sentido de justicia y, por si no fuera suficiente, a la velocidad desesperante de las instancias de administración de justicia del Estado.

Frecuentemente, el resultado indeseable de la despolitización de las luchas es, primero, el desgaste de los actores sociales y después, la imposición de una resolución que las más de las veces no satisface los intereses populares, pero legitima el uso de la fuerza pública para reprimir a los insatisfechos.

Al describir “las prácticas jurídicas militantes”, lxs coordinadorxs no pierden de vista que su papel también es producir conocimiento. Reconocen que la finalidad de dichas prácticas son los objetivos de las luchas sociales que acompañan, pero su propuesta es que, al mismo

tiempo, este ejercicio militante sea fructífero para dar lugar al *otro derecho* que se anuncia en el título de la obra.

Esta discusión sobre la militancia académica o legal no se agota en el libro. A lo largo del desarrollo de la obra puede observarse que las personas directamente afectadas por las injusticias están en una posición, en sí misma, mucho más comprometida que lxs abogadxs y académicxs; a diferencia de éstos últimos, aquellos suelen jugarse la vida, sin metáforas, en el desenlace de las luchas que libran. Por su parte, lxs abogadxs y académicxs militantes, pueden pretender que correrán la misma suerte, pero sólo excepcionalmente es así. Su vida puede continuar, para bien o para mal, al margen de lo que ocurre con los actores sociales. Esta “tabla de salvación en el naufragio” es un elemento de análisis que, desde mi perspectiva, deberá ser cuidadosamente considerado por lxs lectorxs. Y seguramente también por lxs coordinadorxs del libro.

La obra que se reseña propone una categoría conceptual que denomina “Nuevos Estudios Militantes del Derecho” (NEMD). Se admite que la propuesta está influida e inspirada en estudios previos de antropología jurídica, sociología jurídica crítica y las epistemologías del sur. En efecto, en el planteamiento del trabajo se sigue la escuela sociojurídica de la Universidad de Coimbra que inauguró el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, especialmente en cuanto se refiere a la pretensión de un uso contrahegemónico del derecho y a la existencia de formas alternativas de producir conocimiento o epistemologías del sur global.

Lxs coordinadorxs distinguen una serie de ejes de articulación de la propuesta de los NEMD, extraídos de las 17 experiencias o *prácticas jurídicas militantes* que son analizadas en la obra. Sin pretensión abarcadora, intentaremos sintetizar los ejes que integran los NEMD en los siguientes términos: se trata de una propuesta epistemológica dialógica e interdisciplinaria basada en las luchas sociales que procura el desarrollo del conocimiento sobre el fenómeno jurídico y el empleo del derecho como instrumento de emancipación. Se intenta trascender la noción de la investigación-acción participante para dar paso a la militancia abogadil y académica. En ésta, el objetivo fundamental es la satisfacción de las demandas de la sociedad movilizadora al mismo tiempo en que se crea, junto a los actores sociales, conocimiento sobre el derecho y las formas en que la institucionalidad jurídica puede servir a los intereses de los oprimidos. Es destacable

el interés de lxs coordinadorxs de *Otro derecho es posible*, para que el conocimiento que se produzca en el marco de los NEMD sea inteligible, aprovechable y se ponga al servicio de los sectores populares movilizados.

Es pertinente mencionar que los NEMD reivindican la contribución de los actores sociales en lucha en la tarea de comprender y desarrollar una teoría y una metodología sobre el uso alternativo del derecho, en oposición al uso que se hace de la institucionalidad política y jurídica desde los espacios de poder hegemónico. Esto es especialmente relevante desde la perspectiva académica, que suele desestimar la capacidad de generar conocimientos más allá del paradigma científico dominante.

Asimismo, lxs coordinadorxs advierten la necesidad de realizar un análisis crítico y autocrítico de la militancia en los campos jurídicos, así como la posibilidad de que el diálogo que se produzca permita el encuentro no solamente de epistemologías, sino de perspectivas desde las luchas diversas que se libran para enfrentar expresiones diferentes de la desigualdad social, ya sea económica, de género, étnica, cultural, entre otras.

Otro derecho es posible está estructurado en cuatro secciones y 17 capítulos, escritos por 28 personas académicas y luchadoras sociales con formación y experiencias diversas en México (Michoacán, Ciudad de México, San Luis Potosí, Aguascalientes, Estado de México, Hidalgo, Chiapas y Nuevo León), Brasil, Ecuador, Perú, Colombia, Bolivia, Estados Unidos, España, Francia, Japón y Canadá.

La primera sección se integra por cinco capítulos en los que el foco de atención es la búsqueda de nuevos conocimientos *desde y para las prácticas militantes*. En realidad, prácticamente todos los capítulos de la obra implican una contribución en este sentido, no obstante, los textos de esta sección destacan por el ejercicio de teorizar o *coteorizar* con los actores involucrados (como lo propone Aragón), en torno a las luchas que se libran desde diversos movimientos sociales, principalmente, indígenas y campesinos sin tierra. Lxs lectorxs encontrarán aquí una serie de propuestas novedosas sobre el trabajo con comunidades y conceptos que, si bien podrían inscribirse en lo que se ha denominado pensamiento decolonial, no carecen de originalidad.

Tres capítulos (de autoría femenina, a juzgar -quizá precipitadamente- por los nombres que aparecen bajo

cada epígrafe) componen la segunda sección. Se titula: *El diálogo mediado. El género en las prácticas jurídicas militantes*. Aborda análisis críticos (y autocríticos) sobre las relaciones de poder vinculadas con el género y la violencia contra las mujeres en el contexto de los diálogos que se producen dentro de los movimientos sociales comunitarios en lucha por su autonomía. Lxs lectorxs podrán apreciar la importancia de los aportes de mujeres no vinculadas con la academia en el proceso de construcción de conocimientos.

La tercera sección explora *los límites del diálogo de saberes*. Está integrada por seis capítulos relacionados con experiencias en cuatro países latinoamericanos (México, Colombia, Bolivia y Perú). Se analizan las posibilidades de la traducción cultural, que implica la labor de los peritajes antropológicos y los debates sobre los derechos colectivos indígenas en contextos no-indígenas. En la sección se advierte sobre el reducido margen que tienen lxs antropólogos y abogadxs, aún cuando buscan trascender los paradigmas colonialistas y positivistas que caracterizan a las prácticas hegemónicas en el campo jurídico. Lxs lectorxs tendrán la oportunidad de evaluar los límites del diálogo intercultural en el ámbito de las disputas judiciales, la defensa de los sistemas jurídicos indígenas y la interlegalidad, la reparación de daños a comunidades por efecto de la violación a sus derechos territoriales, los debates sobre el uso de organismos genéticamente modificados o las relaciones con autoridades políticas que se autodefinen como progresistas.

La cuarta y última sección contiene tres capítulos centrados en el debate sobre el papel de lxs abogadxs y académicxs militantes; se pretende dar pasos hacia la construcción de *un mapa crítico del activismo y la militancia en América Latina*. Lxs coordinadorxs retoman en este último apartado la preocupación que dio origen a este esfuerzo colectivo: debatir y desarrollar una teoría (auto)crítica de las prácticas jurídicas militantes desde una perspectiva interdisciplinaria y que sea producto del diálogo de saberes.

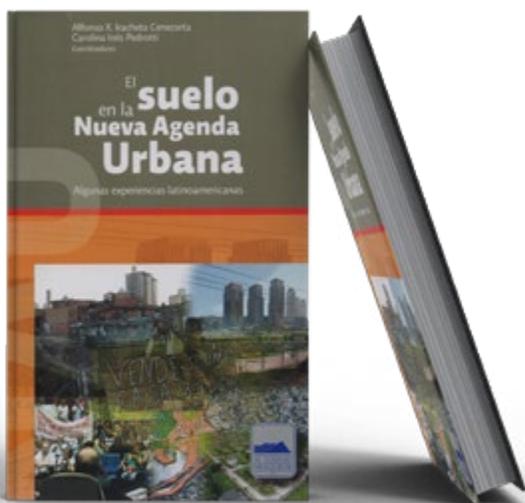
En conclusión, *Otro derecho es posible* es un trabajo destacado por su originalidad y su sentido del compromiso. Su lectura amplía la frontera sobre el rol de la academia y la abogacía hacia nuevos espacios, nuevos modos de proceder y pensar en colectivo y, sobre todo, nuevas formas de crear conocimientos y realidades.

Reseña de *El suelo en la Nueva Agenda Urbana. Algunas experiencias latinoamericanas*. Alfonso X. Iracheta Cenecorta, Carolina Inés Pedrotti (coords.)¹

Lorena Cabrera Montiel²

<https://doi.org/10.55466/3.V4.RES>
 Original recibido: 29/09/2023
 Aceptado: 26/01/2023
 revistaincidencias.com
 revistaincidencias@iberopuebla.mx
 pp. 191-195

El libro, surgido del Tercer Congreso Iberoamericano de Suelo Urbano, explora el papel estratégico del suelo en la creación de ciudades inclusivas y equitativas, considerando un cambio de paradigma alineado con los principios de la Nueva Agenda Urbana (NAU). Para ello, se abordan experiencias locales de planificación y regulación urbana, señalando desafíos como la expansión, la irregularidad, la especulación del suelo y la falta de instrumentos efectivos; también se destacan la necesidad de nuevos enfoques económicos y normativos, la importancia de la transparencia y la rendición de cuentas en la implementación de políticas urbanas, la urgencia de una coordinación más estrecha entre diversos actores, así como la inclusión de alternativas participativas y cooperativas para la gestión del hábitat. En resumen, el libro ofrece una reflexión crítica sobre la implementación de la NAU en contextos latinoamericanos, proponiendo alternativas y destacando la necesidad de abordar los desafíos actuales con enfoques inclusivos, equitativos y sostenibles; asimismo, enfatiza el postulado sobre el derecho a la ciudad y la importancia de priorizar el interés colectivo en la planificación urbana, considerando la crisis multidimensional.



¹ Iracheta Cenecorta, A. y Pedrotti, C. (coords.). (2021). *El suelo en la Nueva Agenda Urbana. Algunas experiencias latinoamericanas*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense. isbn: 978-607-8509-82-9 (edición impresa), ISBN: 978-607- 8836-13-0 (edición electrónica).

² Doctora en Geografía (UNAM). Académica de Tiempo del Departamento de Arte, Diseño y Arquitectura de la Universidad Iberoamericana Puebla. Líneas de investigación: Producción de vivienda, sector inmobiliario, mercantilización del espacio urbano, Gestión Integral del Riesgo y vulnerabilidad urbana. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores CONAHCYT. Correo de contacto: lorena.cabrera.montiel@iberopuebla.mx. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2955-1936>

Los congresos iberoamericanos de Suelo Urbano han representado un gran esfuerzo de vinculación, que han facilitado el debate y la colaboración entre profesionales, funcionarios públicos, representantes de la sociedad civil, academia, consultores y sector privado de la comunidad iberoamericana. El resultado del trabajo conjunto de estos eventos ha dado pie a una importante producción científica en el ámbito urbano y como consecuencia de la difusión se ha podido compartir el conocimiento surgido de estas reuniones por medio de trabajos que esbozan una ruta tanto para la investigación como para la aplicación de este conocimiento, útil para el ámbito académico, las instituciones y la ciudadanía en general. Desde las primeras ediciones de estos congresos, celebradas en Buenos Aires y La Habana, se estimuló la discusión en torno a los problemas cruciales de acceso al suelo y las políticas públicas y acciones para enfrentar los complejos procesos de urbanización.

Este libro recoge los debates del III Congreso Iberoamericano de Suelo Urbano, realizado en Curitiba en 2017, en el que se exploró el papel del suelo como recurso estratégico para alcanzar espacios más inclusivos y ciudades equitativas en el contexto actual. Esto, a partir de la discusión de los alcances de la Nueva Agenda Urbana (NAU) promulgada en 2016, que tiene en cuenta los acuerdos derivados de la reunión Hábitat III en Quito. Asimismo, se consideraron iniciativas como los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), en particular el objetivo 11 sobre “Ciudades y comunidades sostenibles”, y otros documentos internacionales relacionados con las ciudades y la sostenibilidad. En este libro se recopilan 15 trabajos, de entre otras contribuciones presentadas en el congreso, en los que se contrastan los postulados de la NAU y otros acuerdos internacionales que sirven de pauta para desarrollar políticas públicas relacionadas con el hábitat y su vínculo con los mercados de suelo urbano en distintos contextos nacionales y locales. Los textos seleccionados se presentan en tres capítulos: I. La NAU y el panorama latinoamericano actual de los problemas vinculados con el suelo urbano, II. El manejo del suelo urbano en experiencias locales específicas y III. Localizando la NAU. Algunos ejemplos para una nueva generación de instrumentos político normativos del suelo-urbano.

En el primer capítulo, se revisa el panorama de las ciudades en América Latina con respecto a los tratamientos de la NAU y las otras iniciativas, seguido de ejemplos concretos de manejo de suelo en varias ciuda-

des latinoamericanas, así como de la revisión, en el último bloque, de una nueva generación de instrumentos normativos que intentan adecuarse a la dinámica actual en la que están inmersas nuestras ciudades.

En esta perspectiva, la Nueva Agenda Urbana plantea tres conceptos básicos, busca promover ciudades *más incluyentes, más compactas y más conectadas*. Además, tanto en la NAU como en otros acuerdos regionales, se destacan puntos relevantes: la discusión e inclusión de conceptos clave, el *derecho a la ciudad*, como parte del ideal compartido; la incorporación de la *perspectiva urbana local* y de la *vivienda*, y los *servicios urbanos* que no pueden ser tratados como mercancías; la perspectiva de *gobernanza* y la integración urbano territorial, y una legislación urbana asociada con esa gobernanza, utilizando instrumentos de economía urbana, planificación y diseño urbano; así como la *conexión* de la NAU con las *otras agendas globales*. Además, se plantea la necesidad de garantizar una *agenda inclusiva e interseccional*, con enfoque de género, la perspectiva de grupos vulnerables, de cambio climático y la movilidad urbana.

El texto introductorio del primer apartado discute los antecedentes, planteamientos y limitaciones que tiene la NAU en el ámbito de las complejas dinámicas urbanas latinoamericanas, frente a problemas nuevos y de antaño. Esta sección recupera la postura reflexiva planteada durante la reunión de Quito y critica las agendas de la ONU-Hábitat, especialmente en lo que respecta al papel del suelo, pues “el suelo no ha sido considerado como el factor principal de la urbanización, en torno al cual deberían girar los acuerdos y políticas nacionales y locales sobre el desarrollo urbano” (Iracheta, 2021, p. 32). También, se atribuye el escaso éxito de los diversos intentos internacionales para alcanzar un desarrollo urbano inclusivo a su contenido limitado o porque esas propuestas no coinciden con las de políticos y funcionarios nacionales y locales. Sin embargo, se reconoce el consenso logrado en la búsqueda de soluciones concretas, a partir de la acción colectiva, la articulación de políticas sectoriales, la gobernanza, el planeamiento metropolitano y, en especial, el rescate de la función social de la propiedad urbana.

En este contexto, los textos señalan, de manera condensada, la necesaria intervención pública activa para supervisar el funcionamiento de los mercados de suelo por medio de la regulación y la utilización de diversos instrumentos de política pública, ya que el mercado por

sí solo no garantiza la consecución de los objetivos de equidad social. Y, en la práctica, estos instrumentos de regulación de suelo y planificación del desarrollo urbano son esenciales para determinar el acceso a bienes y servicios públicos, influir en las características y costos del crecimiento urbano y gestionar las diferencias en el valor del suelo.

Los siguientes apartados del primer capítulo presentan una problematización de aspectos sobre el suelo urbano en distintas ciudades latinoamericanas, relacionados con desigualdades socioterritoriales comunes a escala nacional, como la creciente urbanización, la persistente y predominante informalidad urbana, al igual que la segregación socioespacial. De esta forma, se sistematizan problemáticas específicas, como la inseguridad de la tenencia del suelo urbano y de la vivienda y la falta de un sistema de gobernanza que regularice la tenencia de manera perenne y no a partir de las presiones sociales, o con fines clientelares. Por otro lado, se examina la oposición entre los derechos de uso y los derechos de propiedad, y propone explorar la idea de la propiedad colectiva o, por lo menos, de derecho de uso colectivo como sostienen los movimientos sociales en Uruguay y Brasil. Por último, aparece también una contribución acerca del acceso inequitativo a los servicios y empleos, y los conflictos en la movilidad urbana, que recupera de los planteamientos de la NAU una planeación centrada en la persona.

En el segundo capítulo se reúnen experiencias locales específicas de planificación y control de la expansión urbana desbordada que, a menudo, no corresponde con el crecimiento económico y demográfico, y que ha tenido consecuencias muy serias en las últimas décadas. Este crecimiento periférico difuso y disperso se puede explicar, principalmente, por los procesos de especulación del suelo, que favorecen sólo a ciertos sectores, y son impulsados muchas veces por proyectos excluyentes e importantes inversiones en infraestructura vial. Se pueden ver entonces procesos de crecimiento urbano desordenado que generan, a su vez, la pérdida de tierras agrícolas y la subutilización del suelo y de la infraestructura existente. Ante esto, y retomando los principios de la NAU, se plantea necesario un cambio de paradigma hacia una planeación más distributiva y equitativa.

En particular, estas contribuciones sobre ciudades en Brasil, Costa Rica y México, abordan la expansión urbana indiscriminada con pocos resultados en los in-

tentos para tratar de contenerla. Por un lado, se señala el problema de los vacíos urbanos como un aliciente para la expansión urbana y la subutilización del suelo como producto claro de la especulación inmobiliaria. Por otro lado, se advierte que la propagación de megaciudades son resultado de un estado actual de acumulación del capital que ha convertido a la ciudad en un campo estratégico de negocios, al desregular las fuerzas de mercado para volverlas más competitivas. Por ello, habría que ampliar la perspectiva para que los actores responsables de la gestión urbana tengan más posibilidad de actuar en las distintas modalidades de planeación y sus instrumentos, pues no es un tema únicamente de planeación urbana sino de economía política urbana.

En el tercer capítulo la atención se centra en la aplicación de nuevos instrumentos normativos y de planeación municipales, así como en experiencias alternativas e innovadoras en gestión del suelo, especialmente en Brasil. En este sentido, se mencionan enfoques relativos a la gestión de derechos de construcción y de desarrollo como la *Outorga Onerosa do Direito de Construir* (Certificados de Potencial Adicional de Construcción), la *Transferência do Direito de Construir* (Derechos de Desarrollo Transferibles) o las Operaciones Urbanas en Consorcio³ que, en la práctica, han vuelto obsoletos parámetros tradicionales de regulación como la zonificación o los coeficientes de ocupación y de utilización del suelo. Y se señala cómo se utilizan estos instrumentos para diversos propósitos, como la protección ambiental, el desarrollo de equipamiento e infraestructura, la regularización del suelo o la creación de reservas territoriales. Asimismo, se menciona la propuesta de incentivos fiscales para la preservación de patrimonio histórico, paisajístico, social o cultural.

De este modo, a partir de estos ejemplos, se puede observar cómo estos instrumentos pueden funcionar como mecanismos de negociación y compensación para los propietarios, permitiendo a los municipios obtener recursos mediante el propio proceso inmobiliario. Es decir, suscitan la captura de plusvalías por medio de la venta de beneficios constructivos a los promotores, lo que permitiría financiar el desarrollo urbano y combatir las desigualdades socioespaciales. Sin embargo, los instrumentos en realidad otorgan facilidades para

³ Estos instrumentos están previstos en el Estatuto de la Ciudad de Brasil y son similares a los Polígonos de Actuación o la Transferencia de Potencialidades en la Ciudad de México.

construir sin restricciones en altura o en usos, sin obtener ventajas para las áreas urbanas y, además de dejar afuera a pequeños inversores, siguen sin formularse de manera amplia y consensuada entre todos los actores.

Asimismo, en otra propuesta se enfatiza la necesidad de una mayor coordinación entre el transporte y el suelo urbano en la planeación urbana, como el desarrollo orientado al transporte, que se enfoque en la sustentabilidad y la inclusión, y que considere la distribución de usos, actividades, infraestructura y condiciones de accesibilidad. De igual modo, se plantean otras alternativas para la resolución de conflictos urbanos, como la flexibilidad en la asignación de usos de suelo de bajo impacto ambiental en áreas de conservación, como ejemplo de articulación e integración de la planeación ambiental a los planes urbanos.

Hacia el final del último capítulo, el libro también destaca los aciertos y retos en procesos de gestión del hábitat participativos, alternos al capital, como la autogestión de servicios de agua y saneamiento en colonias populares, así como otras acciones de *microurbanismo* asistido o cooperativas de vivienda, que vuelven a jerarquizar los intereses de los pobladores y los movimientos sociales urbanos. Estas muestras de estrategias locales y acotadas, coherentes con la realidad social, coinciden con las metas de la NAU que promueven el protagonismo y el empoderamiento de los individuos y las comunidades para el rescate de la diversidad y la identidad urbanas, y la construcción de ciudades más democráticas y equitativas.

Es así como en los trabajos de este libro se reconoce que los gobiernos y las instituciones están convencidos de la relevancia de los enfoques de inclusión urbana y están avanzando en este sentido, pero se señalan igualmente avances, retos y áreas de oportunidad que todavía existen con relación al logro de los objetivos de la NAU y la implementación de políticas nacionales urbanas y territoriales en los mercados de suelo en los países latinoamericanos. Mercados que están estrechamente relacionados, a su vez, con los sectores inmobiliario, de construcción y financiero. Por ello, se propicia el análisis y se retoma el diseño de alternativas enfocadas en la prevención de los problemas al permitir mejorar la oferta y asequibilidad del suelo, sobre todo en espacios vacíos o subutilizados, y al generar información sobre la forma en que se regula la urbanización y se evalúan sus impactos para mejorar la calidad de los instrumentos con que hoy se planifican nuestras ciudades.

Este libro plantea justamente los desafíos encontrados en la aplicación o implementación de los instrumentos en la región, pues aunque algunos ya están esbozados en la legislación de algunos países latinoamericanos, se requiere de un entendimiento común sobre los temas abordados.

De esta forma, se presentan diversas contradicciones entre las normas y sus instrumentos, y entre las distintas escalas de planeación y de regulación; asimismo, se muestra la debilidad estatal en la existencia de normas, políticas e instrumentos para regular los derechos de propiedad del suelo y aprovechar equitativamente los beneficios de la urbanización, así como la incompatibilidad de la realidad de las ciudades con los principios de la NAU.

En el libro se aboga por nuevos instrumentos urbanos económicos que fortalezcan las finanzas municipales y los sistemas fiscales nacionales; así como por la distribución equitativa de los beneficios y cargas de las decisiones urbanísticas. No obstante, se resalta el cuidado que los gobiernos locales deben tener en la captura de las plusvalías o en la revalorización de áreas urbanas, generada por procesos de desarrollo urbano para que no se sometan a los intereses del mercado inmobiliario y ocasionen precisamente las injusticias espaciales que pretenden contener, como la expulsión de los habitantes. Además, se puntualiza que el beneficio de las intervenciones urbanas debe integrar y, a la vez, reducir la informalidad.

En el texto se subraya también la necesidad de garantizar la transparencia, el monitoreo exhaustivo y la rendición de cuentas de las prácticas de despliegue de los instrumentos y políticas urbanas, al igual que el análisis consistente de sus efectos.

Un tema un tanto encubierto en el libro, pero que es preciso enfatizar, es la necesidad de profundizar a nivel académico y político en la estrecha relación entre las intervenciones públicas que generan plusvalía (la revalorización, la recalificación del suelo, la creación de infraestructura, la alteración de intensidades edificatorias y la formación de las rentas diferenciales, monopólicas y de segregación) y los precios del suelo y de los inmuebles.

Por otro lado, se entiende que el texto no propone realizar copias de normativas o experiencias de otros países, sino adoptar los instrumentos a realidades concretas, de acuerdo con la diversidad de condiciones sociales, económicas y culturales locales; así como a los periodos políticos delimitados, que pueden impulsar o estancar el desarrollo de las propuestas. Asimismo, se deja ver que la coyuntura de las características locales no

se daría a partir de instrumentos rígidos y prohibitivos, sino a partir de potenciar los mecanismos que fomenten necesariamente procesos de participación en la planificación, que tomen en consideración las iniciativas comunitarias como alternativas a instrumentos obsoletos. El libro manifiesta que hay que lidiar con las resistencias de sectores económicos, sociales e incluso públicos, así como las dinámicas jurídicas y de mercado, para poder incorporar la práctica de la planeación (y de la recaudación) en la vida cotidiana de las personas, con una adecuada asistencia técnica y académica.

Los textos presentados son relevantes por su contribución al progreso y articulación de las capacidades de actores públicos con actores privados, sociales y, lógicamente, académicos, para, de este modo, poder transformar la realidad de los entornos locales, a través de los planes, la gestión y la toma de decisiones, incorporando a los ciudadanos en los procesos de desarrollo urbano y al acceso equitativo de sus beneficios. Es pues fundamental que gestores públicos, especialistas y sociedad civil busquen alternativas para la promoción de nuevos modelos de planeación urbana y metropolitana que pongan en primer plano al elemento humano.

El libro concluye en que reforzar el planteamiento del *derecho a la ciudad* permite recuperar elementos muy importantes para el cambio de paradigma que estamos necesitando. Para ello, como se señala en varios de los textos, es preciso recordar la *función social de la tierra*

en la propiedad, que prioriza el interés colectivo. Además, es necesario tener en cuenta que una visión integral de la *vivienda adecuada* (inclusiva y sostenible) involucra necesariamente al suelo y al hábitat, y que debe abordarse desde distintas escalas, desde una política nacional urbana que rompa con el modelo dominante (cuantitativo) hasta los esbozos locales; tomando en cuenta otras alternativas, como por ejemplo nuevas propuestas de vivienda en alquiler u opciones colectivas e integrales de mejoramiento barrial.

Por último, es ineludible incorporar a la reflexión la perspectiva de *crisis multidimensional* ante los desafíos que enfrenta nuestra región en el contexto actual (agravados por la pandemia de la Covid-19), y, esencialmente, poner a las personas y a la naturaleza en el centro de nuestras preocupaciones y acciones, y en la propuesta de políticas y acciones integrales multiactor, multisector y multiescala, por medio de soluciones locales concretas para la gestión, el cuidado y la protección de nuestros territorios urbanos.

Referencias

- Iracheta Cenecorta, A. X. y Pedrotti, C. I. (2021). *El Suelo en la Nueva Agenda Urbana. Algunas experiencias latinoamericanas*. Ciudad de México: El Colegio Mexiquense. ISBN 978-607-8836-13-0.
- ONU-Hábitat (2017). *La Nueva Agenda Urbana*. (A/RES/71/256). ISBN 978-92-1-132736-6.



Reseña de *Capitalismo natural y economía circular. Cómo restaurar el planeta al diseñar materiales, negocios y políticas sustentables*. Alejandro Pagés Tuñón¹.

Jerónimo Chavarría Hernández²

<https://doi.org/10.55466/3.V4.RCN>
Original recibido: 29/09/2023
Aceptado: 17/01/2024
revistaincidencias.com
revistaincidencias@iberopuebla.mx
pp. 196~201

Se podría pensar que este libro es otro más sobre residuos y reciclaje; sin embargo, no es así. Se trata de un texto que propone un cambio radical en el paradigma de producción y consumo lineales, con el fin de avanzar hacia una economía sostenible que reconozca las limitaciones de la naturaleza en nuestro planeta.



¹ Pagés Tuñón, A. (2021). *Capitalismo natural y economía circular. Cómo restaurar el planeta al diseñar materiales, negocios y políticas sustentables*. Puebla: Editorial IEXE. ISBN: 978-607- 8571-19-2.

² Académico investigador en el Instituto de Investigaciones en Medio Ambiente “Xabier Gorostiaga SJ” de la Universidad Iberoamericana Puebla. Realizó estudios de licenciatura en Biología en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa; maestría y doctorado (candidato) en el Colegio de Postgraduados, Unidad Montecillo, en Edafología e Hidrociencias respectivamente. Especialista en aplicación de sensores remotos, análisis espacial y sistemas de información geográfica en la gestión y manejo de recursos naturales y el territorio. Principales líneas de investigación: percepción remota y sistemas de información geográfica aplicados a estudios del ambiente y de recursos naturales, gestión territorial, monitoreo de la deforestación, modelación de los cambios de cubierta/uso del suelo y cartografía de la vegetación con base en percepción remota y SIG. Ha sido consultor en instituciones gubernamentales y privadas. Ha publicado artículos científicos en revistas nacionales e internacionales. Miembro de la Red de Patrimonio Biocultural. Ha dirigido tesis de licenciatura y de maestría. Actualmente participa en proyectos de análisis del cambio de uso de suelo en la Cuenca del Alto Atoyac, en Huayacocotla, Veracruz, y en el municipio de Chilón en Chiapas. Contacto: jeronimo.chavarría.hernandez@iberopuebla.mx ORCID: 0009-0004-1789-4095

Para ello, se necesitan nuevas formas de producción que minimicen el consumo de recursos no renovables y la adopción de nuevas conductas que modifiquen los patrones de consumo basados en la sustentabilidad. Este cambio de paradigma se enfoca en la reducción del uso de materiales y energía de forma convencional. Se trata de eliminar la obsolescencia programada y rediseñar productos y servicios para prolongar su duración y optimizar su uso; además de reducir el consumo innecesario y garantizar el aprovechamiento máximo de los materiales en la generación de nuevos productos.

Destaca la necesidad de proponer políticas públicas y fiscales que respalden este cambio de paradigma. Además de la economía circular, es necesario diseñar instrumentos jurídicos y económicos que impulsen los cambios en las fases de producción y consumo que garanticen la buena calidad de vida y eviten el aumento de desechos en los ecosistemas.

No es suficiente con reciclar, ya que la generación de residuos crece exponencialmente. Es necesario abordar el problema desde la raíz mediante la reducción de materiales y la adopción de otros modelos de producción y uso. Se destaca la importancia de pensar en el rediseño de productos reutilizables y fácilmente desensamblables. Además, se subraya la necesidad de diseñar y proponer nuevas políticas que impliquen cambios en las políticas y normas actuales de producción, formas de consumo, derecho de la competencia, comerciales y fiscales.

Esta obra interdisciplinaria presenta al lector un análisis crítico del discurso sobre la economía circular y propone medidas para avanzar en las políticas necesarias para una interpretación transformadora que impulse la sostenibilidad.

Desde mi punto de vista, puedo decir que esta obra es interesante y oportuna (que hoy cobra mayor relevancia dada la nueva situación de crisis ocasionada por la pandemia mundial de la Covid-19), pues plantea cuestiones que deben ser conocidas y debatidas con urgencia si realmente queremos caminar de manera decidida hacia la construcción de un mundo mejor, en línea con los Objetivos de Desarrollo Sostenibles (ODS). La presente coyuntura brinda una oportunidad única para hacer un balance, reflexionar y pasar a la acción.

La elección de la economía circular como el único modelo hacia cuya consecución deberían tender todas las actividades económicas desarrolladas en su seno supone dar por sentado que queremos seguir apostando por el crecimiento económico y que, de este modo, bastaría con efectuar los pertinentes ajustes en el sistema actual para que lográsemos transitar de la linealidad a la circularidad y así nuestros males desapareciesen.

Aunque la visión de la economía circular es importante, me parece fundamental no centrarse sólo en las dimensiones medioambiental y económica de la actual crisis planetaria. Deberíamos tomar en cuenta las problemáticas sociales apremiantes, como la distribución de la riqueza, el desempleo y los movimientos migratorios. Por ello, no habría que desechar otras alternativas para una transformación más integral y holística del sistema económico vigente, orientadas hacia el logro de una mayor justicia social mundial.

Como todos sabemos, México y el mundo atraviesan por una crisis ambiental sin precedentes. Es por ello que este libro se convierte en un documento de gran importancia para aquellos que, sin ser expertos en el tema, desean conocer el origen de las problemáticas ambientales que actualmente nos aquejan. Mientras que para los expertos este material representa un repaso de la historia ambiental de nuestro sistema llamado Tierra y las consecuencias del uso y abuso que el ser humano ha generado sobre la naturaleza.

Es un texto que no sólo explica las causas, sino que, como lo menciona Juan Carlos Belausteguigoitia en el prólogo, presenta propuestas de solución a estas problemáticas. Cito:

Este libro es una exhortación para modificar patrones de conducta, lo que incluye el desarrollo de un paradigma y de políticas públicas que nos encaucen hacia un futuro más próspero, equilibrado y sostenible [...]

A lo largo de los ocho capítulos que componen el libro, el autor describe, explica y analiza la degradación ambiental, además de plantear propuestas para minimizar los efectos negativos que vivimos.

La obra se estructura en tres partes. La primera contextualiza el Antropoceno, destacando los logros y alcances evolutivos del ser humano, así como los efectos de éste sobre el sistema natural. La segunda parte profundiza en los efectos de mayor impacto que la influencia humana ha tenido sobre los ecosistemas y su biodiversidad, y la contribución de éstos en beneficio del ser humano; la contaminación del sistema en diferentes ámbitos como el agua, el aire y la tierra; el aumento de los gases de efecto invernadero (GEI); la propuesta del capitalismo natural como eje económico que devuelva su riqueza a la naturaleza; el análisis de la producción lineal como modelo de producción extractivista; la transformación de modelos lineales a no lineales; el impulso de un agenda económico-ambiental mediante el capital natural y la economía circular. La tercera parte se enfoca en el diseño de una política fiscal verde y el financiamiento para la conservación de la naturaleza, y en propuestas de estrategias y acciones de política pública para fundamentar el éxito de la transformación a la economía circular.

1. La humanidad al límite

Al explorar el primer capítulo “La humanidad al límite”, se puede dilucidar claramente el crecimiento acelerado de la población humana a partir de ciertos eventos que fueron determinantes para su desarrollo y evolución. Desde el descubrimiento de la agricultura hasta los avances científicos y tecnológicos más recientes, tales como las vacunas y una “mejor” atención en la salud, aumentaron la esperanza de vida de la población y disminuyeron la tasa de mortalidad, contribuyendo así al incremento poblacional.

Hace noventa mil años, la población estimada era de apenas un millón de individuos, alcanzando los seis mil millones a inicios del siglo XXI, con proyecciones de unos nueve mil quinientos millones de seres humanos para mediados de este siglo. Por ello no sorprende la presión que ejerce el ser humano sobre los recursos del planeta para obtener bienes y servicios. Lo que me hizo recordar las clases de ecología en las que se explicaba la teoría malthusiana sobre el crecimiento geométrico poblacional en relación con el crecimiento aritmético de la comida. Esta teoría se ha convertido en una profecía que nos está alcanzando de forma acelerada.

2. Entendiendo la biodiversidad y sus contribuciones

El ser humano obtiene de la naturaleza bienes y servicios que satisfacen sus necesidades. Derivado de ello, ha sido mucha la presión que se ejerce sobre las diferentes formas de vida que coexisten en el planeta.

Este capítulo describe de forma detallada y contundente las afectaciones que la actividad antropogénica ha realizado sobre las diferentes especies presentes en los ecosistemas. Además, destaca la importancia de la preservación de la biodiversidad para mantener el equilibrio del sistema terrestre y los cambios que sobre él se han ejercido.

Se presentan cifras alarmantes acerca de los cambios negativos sobre los recursos destacando cinco impulsores: cambios en el uso del suelo, explotación de organismos, cambio climático, contaminación e invasión de especies exóticas. La numeralia presentada da cuenta de la magnitud de los efectos adversos del estrés provocado por las actividades antropogénicas en los ecosistemas.

La pérdida de especies y la cantidad de ellas que en la actualidad están en peligro de extinción son de tomarse en cuenta, ya que con su desaparición también se pierden las contribuciones que hacen para la sobrevivencia del ser humano.

Ejemplos concretos de la degradación ambiental se respaldan con cifras actuales. El blanqueo de arrecifes de coral, la pérdida de bosques y selvas debido a la tala clandestina, los incendios forestales, la tala para la agricultura, el aumento de la ganadería y el crecimiento de la zona urbana; la contaminación de agua, aire y tierra son un recuento de las causas y los efectos de la degradación ambiental que el planeta sufre en la actualidad.

3. Calentamiento global: acelerador del cambio climático

En el capítulo 3 se muestran las evidencias irrefutables sobre el cambio climático, enfatizando la influencia del ser humano en la exacerbación de este fenómeno, derivado del aumento en las concentraciones de los GEI como consecuencia de la revolución industrial.

La narrativa de este capítulo nos lleva a través del tiempo y nos explica cómo se ha agudizado un fenómeno que de origen se consideraba natural hasta convertirlo en un impulsor directo de los cambios que afectan los ciclos naturales presentes en el sistema climático terrestre. La deforestación ya mencionada es un fenómeno que se considera factor clave en el cambio del clima, aumento del albedo y por consecuencia incremento de la temperatura de la superficie terrestre.

Además presenta cómo es que la generación de energía en diferentes variedades y presentaciones ha causado un aumento en los GEI. Lo que nos recuerda que cada día se rompen récords en los registros del “clima”: es más frecuente escuchar en las noticias el aumento de los días más calurosos, los más fríos, los de mayores nevadas, el aumento en el número de incendios forestales, de inundaciones, de huracanes y un sinfín de fenómenos meteorológicos que afectan la estabilidad social y económica del ser humano.

Se plantea recurrir a fuentes de energía alternativas y sustentables para reducir las emisiones de los GEI y mitigar los efectos negativos del cambio climático.

4. Capitalismo natural: un futuro de caudales

Aquí se plantea la idea de una cuarta revolución industrial, una revolución que sea capaz de revertir los efectos negativos de los que somos culpables y víctimas al mismo tiempo. Se propone una transformación radical mediante el uso “inteligente” de la ciencia y la tecnología que nos lleve a una nueva revolución llamada de la ciencia económica, utilizando la inteligencia artificial (IA) y el internet de las cosas (IoT) que permitan eficientizar los productos y servicios disponibles.

En este mismo capítulo se introduce el concepto de capital natural, entendido como los recursos renovables, cuasi renovables o materias primas que se obtienen de la naturaleza. El capital natural no puede ser concebido como fijo o infinito, ya que esa manera de pensar ha propiciado el modelo económico extractivo y lineal, y ha impulsado patrones de consumo como el del uso y desecho de las cosas (despilfarradores).

El lector además encontrará ejemplos concretos de las contribuciones para la regeneración natural, como los ciclos de vida de los polinizadores. La propuesta de que se internalicen sus costos reales y se eviten “fallas de mercado” o externalidades (efectos nocivos de la producción, perjuicios derivados de la producción no reconocidos o asumidos por quienes lo producen, pero que sí afectan a otros), que el gobierno sea el encargado de regular los costos externos con el fin de permitir la restauración del capital natural.

Se mencionan las soluciones basadas en la naturaleza (SBN), como la mejor de las soluciones, más viables y mejor diseñadas. Son “acciones para proteger, gestionar y restaurar de manera sostenible a los ecosistemas naturales o modificados que abordan los desafíos sociales de manera efectiva y adaptativa, proporcionando simultáneamente beneficios de bienestar humano y biodiversidad” (p. 176).

Ustedes mismos podrán revisar más a detalle en el libro ejemplos reales en los que se aplican estas herramientas: acuicultura de arrecifes, protección de ballenas, reforestación inteligente, la gran muralla verde del Sahel y manglares conocidos también como bosques azules.

5. Economía circular: cero residuos, cero emisiones

Es fundamental entender que el modo de producción actual no beneficia ni ha beneficiado a la naturaleza, ya que ha sido utilizada de forma indiscriminada. Es necesario un cambio de paradigma en los modos de producción y consumo que eviten externalidades y permitan la regeneración de los ecosistemas y su biodiversidad.

Es necesario pasar de un sistema lineal a uno no lineal o circular para un uso eficiente de los recursos y que permita la restitución de los ciclos biológicos. Aquí se explica que la economía circular está basada en tres principios: diseñar, reutilizar y restaurar.

En el texto hallarán conceptos como “todo es alimento”, para entender el planteamiento del rediseño de los desechos y desperdicios. Presenta la permacultura como ejemplo de rediseño, entendido como creación con intención.

La importancia de utilizar materiales biodegradables en el diseño de productos y servicios con menores afectaciones a la naturaleza y varios ejemplos en los que se pueden sustituir materiales de alto impacto como el plástico por materiales reutilizables o biodegradables.

Con este tipo de propuestas se pretende disminuir la extracción de materias primas y prolongar la vida útil de los materiales de forma indefinida.

En cuanto a la parte de servicios, se abordan algunos modelos de negocios más representativos de la economía circular como Netflix, Spotify, iTunes y Amazon con los libros electrónicos y otros más.

6. Capitalismo natural circular: agenda económico-ambiental global

¿Cómo nos encontramos en cuanto al reestablecimiento del capital natural?

La brecha de financiación de la diversidad biológica mide la diferencia entre los flujos anuales de capital actuales dirigidos hacia la conservación de la biodiversidad mundial y la cantidad de fondos necesarios para gestionarla de manera sostenible y mantener la integridad de los ecosistemas. A partir de 2019 habría una brecha entre 600 000 y 800 000 millones de dólares al año.

El índice del estado de los negocios verdes mide los avances de empresas en la implementación de políticas sustentables; resumiendo los resultados se tiene que las emisiones de carbono aumentaron, la dependencia del agua aumentó y los costos de contaminación del agua se duplicaron. Esto da una idea de la situación en la que nos encontramos en cuestión de la regeneración del capital natural, que definitivamente no es nada prometedor. A partir de esto se plantea la necesidad de una agenda ambiental y de cambio climático sistemática e integral para la generación de capital natural mediante el diseño de políticas públicas para la implantación de una economía circular.

7. Diseñando una política fiscal verde

Este capítulo plantea el diseño de una política fiscal verde que incentive la adopción del capitalismo natural y la economía circular. Propone además otras formas de política fiscal que incentiven nuevos modelos y métodos sustentables de producción, así como mejores hábitos de consumo.

Menciona la aplicabilidad de los impuestos verdes (bajo la premisa de que “el contaminador paga”) sobre al menos una docena de categorías: contaminación de aire, materiales de construcción, energía, alimentos, combustibles fósiles, minerales, etc.

Explica más ampliamente cómo los impuestos verdes pueden ser muy eficaces para modificar comportamientos de consumo y efectos negativos en los ecosistemas (capital natural).

8. Inversión, financiamiento y descarbonización para la transformación natural

En este apartado se identifican las fuentes de financiamiento agrupadas en tres categorías: zonas protegidas, gestión sostenible de paisajes productivos y marinos, zonas urbanas y de alto impacto antropogénico. Además de describir cuatro categorías de políticas públicas: diseño de políticas fiscales verdes, conservación y restauración, gestión de riesgos de inversión y desarrollo de la cadena de suministros sostenibles.

Explica lo complejo de la transición de reducir la huella humana a través de las necesidades que tenemos como especie, agrupadas en siete: vivienda e infraestructura, nutrición, movilidad, consumibles, servicios, cuidado de la salud y comunicación.

Además de la política fiscal verde propone una serie de políticas públicas en favor de la economía circular, de una política industrial regenerativa y para el desarrollo de emprendedores de negocios.

Conclusión

Este libro no sólo plantea aspectos de los problemas ecológicos actuales y su vínculo con la economía lineal, sino que invita a una profunda reflexión sobre la aplicación de modelos de negocio circulares, con un enfoque de capitalismo natural circular. Por lo que, no sólo es una lectura esencial para los críticos de la lógica actual de consumo y producción, sino también despierta la curiosidad de aquellos que buscan entender la relación entre la restauración ecosistémica y la aplicación de estos modelos de negocio. Al final, la narrativa del libro se convierte en un viaje revelador que resuena más allá de sus páginas, dejando a los lectores con una comprensión más rica y una apreciación más profunda de cómo funciona la economía circular.

<https://doi.org/10.55466/3.V4.ATC>

Original recibido: 29/09/2023

Aceptado: 22/01/2024

revistaincidencias.com

revistaincidencias@iberopuebla.mx

pp. 202-207

Reseña de *Alternativas en tiempos de crisis civilizatoria*. José Andrés Fuentes González¹

Diana Isabel Jaramillo²

Ayer me porté mal con el cosmos. Viví todo el día sin preguntar por nada, sin sorprenderme de nada. Me dediqué a las tareas cotidianas como si fuera lo único que tenía que hacer.

WISŁAWA SZYMBORSKA

Filosofar es pensar más allá de lo que se sabe y de lo que se puede saber. Hacer metafísica es pensar tan lejos como sea posible, y como sea debido.

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

¹ Fuentes González, J. (2022). *Alternativas en tiempos de crisis civilizatoria*. Puebla: Universidad Iberoamericana. ISBN: 978-607-417-935-4

² Doctora en Literatura y Expresión del Español. Colabora en la Universidad Iberoamericana Puebla coordinando la licenciatura en Literatura y Filosofía del Departamento de Humanidades. Su interés de investigación es la ecdótica, la teoría y la crítica literaria hispanoamericana de la modernidad y de periodos virreinales y decimonónicos. Escribe cuentos en sus ratos libres. Contacto: dianaisabel.jaramillo@iberopuebla.mx
ORCID: 0000-0002-9875-8703



1. Primera Parte

Alternativas en tiempos de crisis civilizatoria de José Andrés Fuentes González es el resultado de una vida dedicada al trabajo con organizaciones rurales, campesinas e indígenas, así como a la colaboración y creación de cooperativas, especialmente con Yomol Atel en Chiapas. Estas experiencias, intereses e investigación se plasmaron en su trabajo de doctorado en estudios medioambientales, génesis de este libro.

En el principio, el título de la obra. Jorge Luis Borges era un genio para nombrar sus escritos, utilizaba las hipérbolos y los oxímorones, para, al más estilo bíblico, despertar la curiosidad abarcadora de la historia universal de la infamia o de la historia de la eternidad. Así, dado que reseñar un libro es desmenuzarlo para darlo a bocados a los posibles lectores, comenzaré fragmentado el título. El adjetivo, parafraseando a la DRAE: *Alternativas*, actividades de cualquier género, especialmente culturales, que difieren de los modelos oficiales comúnmente aceptados. Y la más común, como nombre femenino, opción entre una u otra cosa, esto es, hay más de dos maneras de... en este caso, proceder. *En tiempos*, que no se limita a un solo periodo, sino que puede darse en varios momentos. *Crisis*, cambio profundo y de consecuencias importantes en un proceso o una situación, o en la manera en que éstos son apreciados; intensificación brusca de los síntomas de una enfermedad. La palabra *civilizatoria*, derivada del inglés, *civilizing*, tiene su centro en el verbo *civilizar*, que se refiere a mejorar el nivel cultural o de formación de un grupo. Juntos, el nombre y el adjetivo definen el título como opciones para salir del fracaso en el que estamos inmiscuidos como especie. Llama la atención que el título no hace referencia a que las alternativas enunciadas sean de un tipo en especial o sobre algo en particular. Esto podría ser un juego de elipsis del autor, porque al completar la lectura del libro queda claro que se trata de alternativas de toda índole para reformular el estado presente de la naturaleza política, social, económica y espiritual; y, también, la necesaria reformulación del entendimiento biológico, evolutivo, tecnológico; así como filosófico (en una suposición, el título del libro pudo ser un homenaje al libro *Alternativas*, de Ivan Illich, a quien toma como argumento autoral en varias ocasiones).

Plantea la hipótesis de que estamos en un momento de elección: ir hacia la extinción de la Tierra, continuar con nuestra vida disipada y de consumo y costumbres ca-

pitalistas (que tiene consecuencias para nuestro medio) o cambiar de paradigma. Claro, la preocupación por la decadencia de la humanidad no es nueva. Tenemos todavía presente la tesis de Karl Weber sobre una sociedad convertida en “una única máquina gigantesca en proceso de petrificación y la hipótesis de Henry Adams de una entropía en el proceso de cambio de civilización” (Rosas Godoy y Cerda Osses, 2019, p. 22). Entre la melancolía, el romanticismo y la inactividad ha pasado un siglo para encontrarnos hoy con que no lo hemos hecho bien y que, lejos de ser sólo una idea poética o una nostalgia, estamos ante una realidad planetaria que requiere de acciones, de buscar alternativas, de, dirían Novalis y Friedrich Schlegel, sanar tanto el espíritu como el mundo al que el poeta le canta. Cabe mencionar el cuento de Ignacio Padilla, un escritor obsesionado con la industria del fin del mundo, “Póstumo desengaño...”, en el que el protagonista decimonónico, Korrakos, se enfrenta a los Quevedos, quienes secuestraron al fraile Godrigo Comecueruos. Korrakos les declara:

[...] mi encargo, señores, como sabéis, es pagar el rescate de fray Godrigo. Pero mi intención es otra, y es que vengo a pedirlos que terminéis con esta farsa, porque vuecedes bien saben que el mundo no terminará en cinco años [...] vuecedes la han calculado mal, y hay en vuestros números un notorio error de quinientos años, cinco meses y ocho días [...], el fin de mundo acaeció hará siglos. (pp. 64-65)

Siempre ha existido caos y el resurgir de nuevos órdenes. Pero hoy día, nos advierte el autor de *Alternativas...*, las crisis se han vuelto extremadamente peligrosas y exigen de nosotros valentía, fuerza para resistir el desbordamiento, una negativa a dejarnos arrastrar por lo externo y la capacidad para refugiarnos en nuestra intimidad habitándola serenamente, en plenitud a pesar de sus limitaciones y, desde allí, comenzar otra vez buscando una solución que sea adecuada a los desafíos del nuevo entorno. Dicho de otro modo, las crisis sólo se superan si se tiene vida interior sana. Entonces, cabe la resiliencia como un poder que todos tenemos para superar las circunstancias traumáticas y emprender un nuevo derrotero después de asimilar el duelo por la pérdida, preparados ya para aprovechar la enseñanza que nos han

aportado. Las crisis entrañan oportunidad: dejan ver alternativas, nos dice el autor.

¿Qué buscamos? En el libro, de entrada, el equilibrio ecológico y el cuidado de nuestros cuerpos. De allí todo. Y, sin ellos, nada. Sartre decía que la esperanza no es lo contrario de la desesperación, sino lo propio de la acción emprendida: un movimiento de proyección hacia el futuro. Ese nexo con el porvenir que se fragua desde la decisión de actuar, con independencia de que se alcance el fin previsto o no, es el mensaje del libro: es hora de actuar para salvar nuestra casa común y nuestra vida desde la conciencia, el conocimiento y el interés por la otredad. Me parece claro que el mapa que nos muestra, además del índice puesto al inicio de su libro para que no nos perdamos en el territorio, es el conocimiento que José Andrés Fuentes fue acumulando a lo largo de su vida (él mismo cita al filósofo Luis Villo-ro: el conocimiento es el camino).

El trayecto trazado por Fuentes González es extenso y profundo, sí es una cosmovisión, insisto, sincrónica, no histórica o lineal. Es sincrónica porque revisa tanto la evolución de nuestra humanidad, como la episteme de ciencias y experiencias, abordando desde átomos hasta ideas. El resultado es este coloso de papel que desafía nuestra concepción de lo que es una “vida buena”, al tiempo que nos asegura que las respuestas a esas preguntas que todavía no nos hemos hecho están en el centro de nuestro ser y existencia, muy lejanos del individuo capitalista que tiene su esencia en el consumo y el tener.

Analizar la realidad es la meta y lo que prevalece es un sistema neoliberal que, viniendo de la palabra *liberal* —antes era la posibilidad de libertad— poco ha ayudado a la evolución, generando pobreza y poca riqueza, fundado en un sistema patriarcal y colonial en el que el individuo vale por su decisión de consumo, el *Homo economicus*, y no el *Homo sapiens* por su ser y estar: no verlos solo nos vuelve miopes ante la raíz (instituciones y estructuras de poder que han perpetuado el caos. La novedad de este análisis radica en incluir en esta crítica al sistema que tiene “una dominación aún más profunda: la del ego sobre el ser humano” (p. 81) y lo que este puede construir.

Otra ventana de claridad en el análisis de Fuentes González es la de retomar a Ivan Illich, pensador austriaco enamorado de México (acuñó el término *convivencialidad*), quien desdeñaba el conocimiento occidental por haber cegado al ser humano sobre los verdaderos valores, dándole un peso a la sociedad escolarizada y a la ciencia moderna como las únicas autoridades morales. También

retoma al filósofo Raimon Panikkar: en ambos autores hay una crítica a la distorsión económica de la realidad y al proyecto civilizatorio occidental (búsqueda de industrialización). Ivan Illich hizo hincapié en que la visión economizada ha sido parte de la incapacidad de ver el fracaso de las ideas de progreso. Ideas que sustentó, sobre todo, en una clase intelectualizada que ha particularizado a la ciencia, arrinconando al conocimiento cosmológico. Esa es precisamente la crítica que hace nuestro autor, para quien esta apuesta por un cambio ontológico y epistemológico no va desde la visión externa, sino desde el relato de vida. Allí radica su coherencia. Para él, en comunión con estos dos autores, la característica de la ciencia premoderna es una relación armoniosa entre saberes empíricos y formalizados. En contradicción con la ciencia moderna, en la cual,

hay una necesidad de medición y comparación opera en todos los ámbitos del pensamiento occidental —se miden y se hacen *rankings* o clasificaciones de los países y los individuos, en torno al producto interno bruto, al desarrollo, a la corrupción, a la huella ecológica, a la felicidad, a la inteligencia, etcétera—. Es evidente que también en la escuela estas concepciones de la sociedad moderna quedarían inscritas. (p. 177)

En el libro aboga por derrocar la idea, ya anunciada por Heidegger, de que nuestro progreso radica en considerar a la naturaleza como un fondo fijo acumulado, un recurso utilizable. Esta es una visión absolutamente egocéntrica y patriarcal del uso y abuso de los recursos. En este sentido, otro filósofo, también hermanado con la crítica de nuestro autor y de Illich y Panikkar, es el francés Serge Latouche, quien indicaba que la religión del crecimiento ilimitado era nuestra destrucción. “¿Hasta dónde?”. Se creía que el crecimiento de la riqueza *per se* daría lugar al incremento de la satisfacción de las necesidades humanas y a su plena realización. Nada más falso, un fracaso de la humanidad la voluntad de dominar a la naturaleza, manipularla, de conminarla para acumular sus productos y potencialidades energéticas. Heidegger indicaba que dicha voluntad de interpelar a la naturaleza es la actitud denominada “afán de exageración y superación”. El desenraizamiento de los hombres que se desprende de esto es el fin, salvo que el pensar y el poetizar logren una potencia sin violencia.

Y sí, el territorio es el mapa: para Baudrillard, el mapa es el territorio. Dice Fuentes, “los términos y las palabras que aquí se emplean no se postulan como el territorio sino como un mapa más posible” (p. 203); pero Humpy Dumpy, el huevo en *Alicia a través del espejo*, decía que las palabras significan aquello que nosotros decidimos (Lewis Carroll, p. 88), por lo cual, podemos decir que lo que quiso decir el autor es que *pobre* no es quien no tiene capital, *pobre* es quien vive en función del tener. En este cambio de paradigma, también es necesaria la pragmática lingüística (con Austin y Searle como máximos exponentes), en la que el lenguaje no sólo no describe la realidad (como suponía el *Tractatus*), sino que incluso puede crearla.

Desde la cosmogonía, indica Fuentes González, esta malformación del ego moderno patriarcal es el eje egoísta que, en una línea histórica, ha enneguecido la posibilidad de ver al otro, de convivir con la Tierra, de verla no como un recurso infinito, sino como un ser en el que pueden darse otras posibilidades de serenidad y de vida: el pluriverso y la espiritualidad. Utopía patriarcal: pulsión de dominación y control que desemboca en violencia (normalizada). Es necesario reconocer el sistema heteropatriarcal que existe en nuestro interior para lograr la construcción de las alternativas que buscamos. ¿Cómo? Silenciando al ego: a la loca de la casa, decía Teresa de Jesús. Para Kant, la manera de salvarnos del relativismo y del ego era aceptando que todos aprendemos de la misma manera. Para Simon Weil, quien también hablaba de este ego como el detonante de la calamidad humana, era necesario destruir el yo en provecho del universo, en vez de destruir el universo en provecho del yo, porque el que no ha sabido convertirse en nada corre el riesgo de que llegue un momento en el que todas las cosas que son distintas a él dejen de existir.

2. Segunda Parte

Esta es la cara de la crisis a la que se refiere Fuentes González en más de la mitad del libro, buscando en la filosofía una manera de entender qué estamos viviendo. En la segunda parte de la obra, nos adentramos en el “Multiverso: convivencia de realidades”, en la cual descansa una transición paradigmática, epistemológica y una erradicación del ego patriarcal moderno. Su propuesta es la de vivir esa *convivencialidad* que es para todos y no requiere profesionalidad, pero sí humanidad, ética y compromiso. Una apuesta por recuperar la capacidad de hacer, de tener autonomía frente a las instituciones para construir una sociedad convencional y libre en la que el ser humano controle la herramienta.

Sobre la vida buena que se propone, el ejemplo es la vida plural de los pueblos originarios que habitan en armonía y bajo sus propias cuestiones existenciales. Para ellos, el desarrollo consiste en dejar ser, en no resistir, en no sobrevivir; en ser respetado como eres (para lo cual tienen el vocablo tsotsil *Lekil kuxlejal*). La búsqueda de una espléndida existencia con alegría, gozo, trabajo y abundancia, entendida no desde el querer más, sino desde el necesitar menos, es parte de su visión. La armonía con la Madre Tierra se debe reflejar en el trabajo con el cosmos, con los espíritus del mundo, con la realidad, con el todo. El trabajo se hace, no se tiene. Permitir la entrada al pluriverso a distintas realidades donde se materializan diferentes existencias y modos de vida ayuda a vivir la simplicidad que resulta en una forma de ser sencilla, en una pobreza. Para que los buenos vivires puedan existir, son necesarios las escalas y los límites. Uno de ellos: apreciar lo que es suficiente. Basándose en la ética de la suficiencia y en una visión holística del ser humano, es necesario insertarse en la diversidad de la vida de la comunidad terrenal, con la cual se busca producir lo que se necesita: un horizonte

de vida a construir. Y dice nuestro autor, “no se trata de buscar cómo controlamos o aminoramos los impactos del desarrollo para hacerlo sostenible, sino cómo cambiamos nuestra visión de la realidad, nuestra forma de ser en el mundo, hacia prácticas y experiencias de vida que resulten más sostenibles, amigables, armoniosas y en paz” (p. 416) *Abicadaquien...*

Comprender de esta manera a la naturaleza, aprender de ella, sentipensar con la Tierra para saber ¿qué sostener y qué sustentar? Aquí, Fuentes González, recurre a la sabiduría de Leonardo Boff y su apuesta por la sostenibilidad fundamental que significa estar al tanto del conjunto de procesos para mantener la vitalidad e integridad de la Madre Tierra; así como un reconocimiento del valor y la pertinencia de la diversidad en todos sus términos. Subraya Fuentes:

No hay mucho que inventar para saber los primeros pasos que se pueden dar en el seno de estas instituciones, desde modificar el sistema comparativo y competitivo de calificaciones, hasta salir de las aulas a los huertos, al contacto con la Naturaleza; romper con la relación de poder de quien sabe, profesor(a), y quien debe aprender, alumno(a), etcétera. (p. 181)

Consiste, también, en tener un diálogo y una ecología de saberes que nos permitan vivir como personas austeras y sencillas para restringir nuestro impacto en el mundo y establecer escalas adecuadas para el desarrollo de la vida de los grupos humanos. Ser sabio, sereno, austero podrá restringir el impacto en el mundo. De igual manera, las familias extendidas permiten el desarrollo de las personas para caminar hacia formas más sostenibles. Estas anotaciones ayudan a complementar el enfoque de liberación del ego y el patriarcado que se propuso para abordar la sustentabilidad. Que se cuestione cualquier realidad del sistema reinante en el mundo de inicios del siglo XXI; quitarle la energía, la identificación y el dominio del ego moderno patriarcal; recuperar el poder social a nivel territorial para que las personas puedan ejercer su libertad en sus propios lugares.

En suma, buenos vivires, buenos haceres y *Yomol Atel*: trabajo comunitario es la meta. Estar contentos de trabajar con la naturaleza, la tierra, la milpa y el cafetal. El buen comer y el bien que están relacionados con lo sagrado en el trabajo y son parte del *Lekil kuxlejal*, del buen vivir. Tener en cuenta a la chacra que enseña a querer, a vivir y a trabajar (conceptos de agroecología), en un proceso productivo, alimentario, social, epistemológico y político, sagrado y espiritual. Es un reposicionamiento con el agricultor y otro con la naturaleza (policultivos o cultivos sustentables), de modo que se obtenga una soberanía alimentaria, así como un rompimiento con la gobernanza moderna. Imaginar economías convivenciales que responden no a la eficiencia y a la rapidez y sí a una solidaridad retributiva cooperativista, a un trabajo para la autonomía que nos permita asegurar nuestra subsistencia como base mínima para la reproducción de la vida. Todas estas ideas, obtenidas del estudio, la observación, la convivencia y la experiencia con las comunidades, son las que el autor pone en la mesa al lector para un desafío ético, político y social. Una respuesta al colapso y la feliz observación del fin del mundo como lo conocemos. Una era de reexistir y de reexistencia. De aprender a mirar distinto. Ver lo que no hemos visto. Amor por el cuidado, la responsabilidad, el respeto y el conocimiento. El conocimiento de sentipensares, de otras cosmogonías, de diferentes epistemologías, de otra manera de habitar el mundo y de otros quehaceres humanos.

Concluyo:

Leer un libro es hilar con otros libros. Mientras leía este, recordé a Natalia Ginzburg y su libro *Pequeñas virtudes*, en el que escribe de la necesidad de educar no en el dinero, no en el ahorro, sino en la generosidad y en la indiferencia hacia el dinero; no la prudencia, sino el coraje y el desprecio por el peligro; no la astucia, sino la franqueza y el amor por la verdad; no la diplomacia, sino el amor al prójimo y la abnegación; no el deseo del éxito, sino el deseo de ser y de saber. Es el mismo camino profundo y largo de Santiago que recorrió nuestro autor para llegar a dos verdades: es urgente destruir el ego patriarcal modernista y remirar al mundo desde otras concepciones. Me parece que coincide con esa apuesta de conocernos, con la certeza de que no se puede dar ese conocimiento, científicamente, sino desde la confianza en nosotros mismos, en nuestra esencia y en nuestra libertad. Recordar que las ciencias humanas no son más humanistas que las de la Tierra. Marx en su tesis sobre Feueberch había dicho lo fundamental: La esencia humana no es una abstracción inherente a un individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales. Eso equivale a explicar al ser humano por algo diferente de sí mismo. Eso cambia, también, nuestra relación con nosotros mismos, en un sentido que varios ya habían anotado, Freud con su énfasis en el inconsciente y su erradicación del yo como amo de la casa; Copérnico con la expulsión del centro del universo, Darwin cuando nos equiparó en el mundo animal. Asimismo es necesario ante la crisis civilizatoria que vivimos, el ponernos en nuestro humilde lugar, que no es el de un principio, sino el de un efecto; no de una esencia, sino de una historia. Se trata de “hacer bien al hombre, a la mujer” como decía Michel de Montaigne. Y ninguna ciencia, ninguna especialización del pensamiento basta para ello, ni nos dispensará de la tarea que tenemos de salvarnos. Es necesario repensar la vida sin el absolutismo, sin la visión de nuestro ego, concluye nuestro autor.

Referencias

- Ginzburg, N. (2019). *Pequeñas virtudes*. Madrid: Acantilado.
- Illich, I. (1986). *Alternativas*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz.
- Latouche, S. (2022). *Introducción al decrecimiento*. Madrid: Editorial Popular.
- Lewis Carroll. (2004). *Alicia a través del espejo*. Buenos Aires: Ediciones del Sur.
- Padilla, I. (1997). Póstumo desengaño del nigromante Rodobus. En J. Ortega (ed.), *Antología del cuento latinoamericano del siglo XXI. Las horas y las bordas*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Real Academia Española: *Diccionario* Recuperado de <https://dle.rae.es/> [Fecha de la consulta: 10/08/2023].
- Rosas Godoy, J. y Cerda Osses, E. (2019). *Condición posthistórica o Manifestación poliexpresiva. Una perturbación sensible*. Buenos Aires: Argus-a.



Incidencias número 4 se terminó de editar el 23 de febrero de 2024 y fue publicada en formato digital el 25 de febrero de 2024 en el sitio web revistaincidencias.com de la Universidad Iberoamericana Puebla, bulevar del Niño Poblano 2901, Reserva Territorial Atlixcáyotl, C.P. 72820, San Andrés Cholula, Puebla, México.
revistaincidencias@iberopuebla.mx