

ecologíaPolítica

Cuadernos de debate internacional

Interdependencia y vida en común

Producir común como condición ecológica
y desafío político



Icaria editorial



CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Índice

EDITORIAL

OPINIÓN

- 11 La interdependencia como presupuesto ético-político de lo común: disputa feminista en los territorios simbólicos y en las prácticas políticas**

Ana Lilia Zarco Salazar

- 16 Comunalizar la trama agroalimentaria, una política de la esperanza**

Leonardo Rossi

- 20 Las imaginaciones socioecológicas de los ecofeminismos centrales y periféricos: incomodidades y encuentros en la producción de lo común**

Soledad Fernández Bouzo
y M^a Eugenia Mediavilla

EN PROFUNDIDAD

- 27 Estrategias discursivas de reexistencia en defensa de la vida: nociones emergentes de comunalización en movimientos de mujeres de Abya Yala**

Liliana Buitrago Arévalo

- 36 La apuesta ecológica del confederalismo democrático en la Federación Democrática del Norte y Este de Siria**

Rodrigo Rubén Hernández González

- 43 Desalambrar territorios y saberes: Proceso de Liberación de la Madre Tierra y horizonte del wēt wēt fxi'zenxi**

Andrea Fajardo Camacho y la Minga de Comunicación del Proceso de Liberación de la Madre Tierra

- 51 Regenerar territorios, reapropiar alimentos, reconstruir comunidad. La experiencia en Santiago Tlacotepec, estado de México**

Carolina Gonzaga, Ana Gabriela Cabrera
Rebollo y Oliver Gabriel Hernández Lara

BREVES

- 61 Hacia otra economía y otra política. De la interdependencia al autogobierno popular-comunitario**

Eduardo Aguilar y Gustavo Oliveira

- 65 No sin las nutrias: coalición multiespecie contra el hidroextractivismo y en defensa de la vida en común en el suroeste de Costa Rica**

Francesc Rodríguez

- 70 Abejas nativas para reexistir: desalambrar los vínculos con la red de vida de nuestros territorios**

Rita Valencia

- 75 «Ha nacido una tradición» Cosmopolítica y violencia en el norte de Guerrero**

Abraham Zaid Díaz Delgado

- 80 Parque histórico del futuro: memoria, militancia y reparación ecológica en las ruinas de la masacre de Monte Sole**

Prieto Autorino y Michele Bandeira

85 Vigilantes nocturnos: el Frente Juvenil en Defensa de Tepoztlán

Larisa de Orbe

REDES DE RESISTENCIA

94 Colectivizar el tiempo, desmonetizar las necesidades. Veinticinco años de experiencia autogestionaria en el CSO Kan Pasqual

Marc Gavalda

99 Resistir con los peces: claves para una ecología política multiespecies desde América Latina

Juan David Arias-Henao

105 Cuidar es resistir: saberes y experiencias de mujeres en conflictos socioterritoriales

María Paz Aedo

CRÍTICA DE LIBROS Y RESEÑAS

110 Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía y estética del habitar

Yone Sundari

113 Ecología e igualdad. Hacia una relectura de la teoría sociológica en un planeta que se ha quedado pequeño

Iñaki Bárcena

ENTIDADES COLABORADORAS

Editores:

Joan Martínez Alier, Ignasi Puig Ventosa, Anna Monjo Omedes y Felipe Milanez.

Equipo editorial invitado:

Lucía Linsalata, Mina Lorena Navarro, Amaranta Cornejo Hernández, Raquel Gutiérrez y Horacio Machado Aráoz

Coordinación editorial:

Pablo Pellicer García
(articulos@ecologiapolitica.info)

Subscripciones:

Mar Santacana Sitjà
(subscriptores@ecologiapolitica.info)

Comunicación, diseño y maquetación:

Raimon Ràfols Florenciano

Impresión:

Pol-len edicions, sccl.

Corrección ortográfica y de estilo:

Virginia Fernández Nadal.

Secretariado:

Fundació ENT.
C/ Josep Llanza, 1-7, 2n 3a.
08800. Vilanova i la Geltrú. Barcelona.
+34 938935104.

Edita: Fundació ENT, Icaria editorial y Grupo Trabajo de Ecología Política de CLACSO.

Consejo de Redacción:

Diego Andreucci, Sofía Ávila, Gualter Barbas Baptista, Iñaki Bárcena Hinojal, Gustavo Duch, Irmak Ertör, Núria Ferrer, Marc Gavaldà, Marien González Hidalgo, Santiago Gorostiza, David Llistar, Horacio Machado Araoz, Florent Marcellesi, Joan Martínez Alier, Maria Antònia Martí Escayol, Anna Monjo Omedes, Ivan Murray, Grettel Navas, Miquel Ortega Cerdà, Ignasi Puig Ventosa, Jesús Ramos Martín, Tatiana Roa, Jordi Roca Jusmet, Carlos Santos, Catalina Toro, Núria Vidal, Joseph H. Vogel, Lucrecia Wagner y Mariana Walter.

Consejo Asesor:

Federico Aguilera Klink, Nelson Álvarez, Manuel Baquedano, Elisabeth Bravo, Jean Paul Deléage, Arturo Escobar, José Carlos Escudero, María Pilar García Guadilla, Enrique Leff, Esperanza Martínez, José Manuel Naredo, José Augusto Pádua, Magaly Rey Rosa, Silvia Ribeiro, Giovanna Ricoveri, Víctor Manuel Toledo, Juan Torres Guevara e Ivonne Yanez.

Impreso en Catalunya.

Junio de 2022. Revista semestral.

ISSN: 1130-6378

ISBN: 978-84-122278-4-0

Dep. Legal: B. 41.382-1990

Ecología Política en las redes

🌐 www.ecologiapolitica.info

📘 www.facebook.com/revistaecopol

🐦 www.twitter.com/Revista_Eco_Pol

**Licencia Creative Commons de Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 España**

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra, y hacer obras derivadas bajo las condiciones siguientes:

- **Reconocimiento.** El material puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos.
- **No comercial.** No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
- **Compartir igual.** Si altera o transforma esta obra, o genera una obra derivada, sólo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a esta.

Esto es un resumen legible del texto legal (la licencia completa) se encuentra disponible en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/es/legalcode.es>

Editorial

La dinámica del capital, con su lógica de autoexpansión infinita, avanza sobre territorios y cuerpos/poblaciones depredando los ecosistemas y los entramados comunitarios sobre los que reposa la vida en común. En los umbrales de la depredación, las luchas por la defensa de los territorios de vida hacen visible la centralidad de la co-gestión de las relaciones de interdependencia intra y transespecies, como requisito ecológico y como desafío político para la sobrevivencia de la especie humana. Así, se hace evidente su responsabilidad en el sostenimiento de la trama de la vida y en la construcción colectiva y autodeterminada de existencias dignas, en medio de los devastadores escenarios de la crisis ecocivilizatoria que nos acecha.

¿Cómo construir un diálogo crítico de saberes capaz de responder ante semejante desafío? ¿Qué lecturas de la crisis podemos producir y disputar para elaborar respuestas fértiles?

Quienes coordinamos el presente número de *Ecología Política* llevamos años cultivando estas preguntas, en una relación de aprendizaje y reconocimiento mutuo entre las comunidades de trabajo del Seminario de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político anidado en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de Puebla en México y el Colectivo de Investigación de Ecología Política del Sur en Catamarca, Argentina. El cultivo de dichas preguntas nos ha llevado a compartir la urgencia de tejer conjuntamente una *perspectiva centrada en la interdependencia y la vida en común, que busca indagar con responsabilidad* (Haraway, 2019) en los problemas que el colapso ecológico-civilizatorio nos obliga a enfrentar.

En diálogo con Donna Haraway, consideramos que esto quiere decir, por lo menos, dos cosas. En primer lugar, implica generar una práctica analítica capaz de asumir los aterradores desafíos del presente, creando la capacidad de coproducir caminos concretos y potentes que, lejos de dar lugar a falsas ilusiones o desilusiones, puedan canalizar soluciones parciales, pero reales, ante la diversidad de problemas que encaramos. En segundo lugar, supone colocarse ante la crisis desde un lugar distinto, que renuncia al control, para asumirse como parte de una realidad vulnerable e interrelacionada, que afecta y es afectada todo el tiempo.

Los textos de este número de *Ecología Política* abonan de algún modo este esfuerzo. Un esfuerzo que apunta a poner en juego la clave de la interdependencia para pensar la crisis con una mirada centrada en los vínculos vitales que se tejen entre seres necesariamente diversos, para reproducir y sostener la vida en común, en medio y en contra de los múltiples procesos de despojo y devastación impulsados por los metabolismos necróticos del capital y las mediaciones patriarcales, coloniales, clasistas y especistas que los sostienen e impulsan. Un esfuerzo que apuesta por construir una perspectiva crítica que, además de superar los dualismos cartesianos muchas veces reiterados por la ecología política, sea capaz de visibilizar, desde un punto de vista situado y encarnado, los términos en los que nos tejemos con otras y otros en la trama de la vida que somos y habitamos.

Este número surge de esta apuesta común y apunta a reconocernos con otros y otras en la búsqueda urgente de conectar los saberes parciales y situados que, desde distintas latitudes,

estamos elaborando para pensar de forma conjunta e intervenir colectivamente en la defensa y apropiación de los territorios de vida que garantizan nuestro sustento.

Con esta apuesta común, pensamos las luchas por la defensa de los territorios de vida como procesos reiterados de lucha en contra y en medio de los términos de interdependencia impuestos por las mediaciones capitalistas, patriarcales y coloniales, en busca de posibilidades más satisfactorias de organización y reproducción de la vida en común, intra y transespecies. De igual modo, entendemos lo común como una forma de la interdependencia que alienta las fuerzas de la cooperación y cuida los términos de la autorregulación para garantizar el sustento de una trama comunitaria, una forma que está en constante en pugna —al menos desde hace quinientos años— con las dinámicas necróticas del capital, que limitan la fuerza de la cooperación y alteran, dañan y sofocan la autorregulación.

Los textos que integran este número reflejan los diálogos que buscamos nutrir, y en ese sentido permiten mirar la diversidad de los debates y las reflexiones a partir de experiencias en diferentes geografías, y de la vivencia de cuerpos concretos.

Abrimos la revista con la sección de «Opinión», que cuenta con miradas aluzadas por los (eco) feminismos, así como sobre la alimentación en una clave de esperanza. De esta forma, en su artículo, Ana Lilia Zarco Salazar nos propone una apretada síntesis de un conjunto largo de conversaciones en torno a la producción de lo común, en un esfuerzo por hilar conocimientos cultivados y practicados por algunos pueblos indígenas y también regenerados, tejidos y simbolizados en constelaciones de prácticas feministas contemporáneas.

Por su parte, Leonardo Rossi toma un punto de partida concreto, cotidiano e imprescindible: el alimento. Desde ahí abre un debate pertinente y urgente sobre múltiples dimensiones del metabolismo social, convocando a conocer, entender

y desarmar las llamadas «cadenas agroalimentarias» que «desnutren» la trama de la vida de manera compleja y diversa. Consideramos un acierto teórico y político situar el alimento como un eje central de la actual disputa en torno a la gestión de la trama de interdependencia que somos y habitamos.

Cierra la sección un artículo cuyo objetivo es describir las *imaginaciones socioecológicas* que emergen como producto del trabajo y el pensamiento de mujeres preocupadas por diversas problemáticas socioambientales. Para ello observamos los planteamientos analíticos de los ecofeminismos centrales y periféricos; sus convergencias, desencuentros y razones de ser.

En la sección «Profundidad», contamos con textos que permiten conocer de forma situada las maneras como se disputan los términos de interdependencia en la reproducción de la vida. Así, en el primer artículo vemos que Latinoamérica-Abya Yala ha experimentado un aumento acelerado de la desigualdad, del extractivismo y la acumulación por desposesión que favorece la impunidad y los procesos de descomunalización. En los movimientos de mujeres y comunidades de Abya Yala se han levantado voces contra el extractivismo. Al calor de sus marchas, comunicados y manifiestos, como parte de su discurso político público, surgen propuestas epistemológicas y político-ontológicas que constituyen representaciones discursivas de reexistencia. El artículo de Liliana Buitrago Arévalo analiza estas representaciones discursivas como práctica sociopolítica. Neologismos como el *terricidio* en el movimiento de mujeres indígenas por el Buen Vivir en Wallmapu, la consideración de las perspectivas del «cuerpo-territorio-tierra» para la sanación y el establecimiento de ecosofías y cosmogonías en los feminismos comunitarios en Guatemala, entre otras, son ejemplos de esta creatividad político-discursiva que marca una ruta de comunalización y una perspectiva de transformación.

Rodrigo Rubén Hernández González revisa las apuestas del Confederalismo Democrático en el Kurdistán sirio para reconstruir las tramas de la vida en un territorio en disputa, y profundiza en las políticas ecológicas que desde 2012 han desarrollado. Así, podemos conocer las prácticas encaminadas a la soberanía alimentaria, la reforestación y el diseño habitacional empleando ecotecias y espacios que nutran la comunalidad echada a andar en Kobane en 2015, así como la experiencia en el poblado de Jinwar, diseñada con una «perspectiva ecológica y de género».

El texto colectivo de Andrea Fajardo y la Minga de Comunicación del Proceso de Liberación de la Madre Tierra (Colombia) aborda justamente un ejercicio analítico-reflexivo en clave de pedagogía política popular sobre lo que cabe considerar como uno de los desarrollos más radicales y fructíferos por su potencia transformadora, en el convulso escenario contemporáneo de nuestra América. El Proceso de Liberación de la Madre Tierra nos habla de una iniciativa política comunitaria que busca al mismo tiempo «plantar un límite a la voracidad del monocultivo de caña de azúcar y regenerar los vínculos sociales y ecológicos mediante luchas que fisuran la lógica del capital y apuestan por otras formas de vida». Enclavada en el corazón del Valle del Cauca, protagonizada por comunidades adscritas al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), esta experiencia de desalambrar y hacer retroceder no solo el latifundio, sino también el monocultivo, representa una lucha histórica contra una institución fundacional del orden colonial-patriarcal del capital: el régimen de plantación, el dispositivo de poder que desde fines del siglo XV afectara los procesos sociometabólicos de reproducción social de la vida de la Tierra y en la Tierra, contaminándolos de codicias, violencias y opresiones. *Desalambrar* no solo evoca esa reexistencia ancestral originaria contra el despojo, no solo reivindica la vigencia de la reforma agraria como aspecto medular de una transformación auténticamente orientada a la restitución de la justicia y la paz, sino que también nos revela que tal reforma agraria no se agota en el «reparto de la

tierra», sino que involucra una transformación integral del modo de cultivo; se trata de restituir la diversidad y la mutualidad de intercambios entre seres convivientes: la reparación de los flujos ecológicos del suelo imbricada en la sanación del tejido social comunitario.

El grupo integrado por Carolina Gonzaga González, Ana Gabriela Cabrera Rebollo y Oliver Gabriel Hernández Lara cierra esta sección con el artículo «Regenerar territorios, reapropiar alimentos, reconstruir comunidad». En él abordan la experiencia de trabajo con campesinos miembros de la Asociación Local de Productores de Maíz Gutiérrez Linares, en Santiago Tlacotepec, con quienes reconocen la complejidad de defender el territorio en medio de la separación impuesta sistémicamente entre las ciudades y el campo. Así, acercan a quien los lea a apuestas situadas para regenerar la producción de vida en común, la cual se nutre también de los límites y retos implicados en otras formas de organización.

En «Breves» presentamos cuatro artículos. En el primero, Eduardo Aguilar y Gustavo Oliveira hlan de modo sintético tres problemas de fondo: uno epistémico relacionado con la imprescindible urgencia de superar/desarmar la idea de «desarrollo» como horizonte deseable en lo económico y lo político; la segunda temática está ligada a la explotación y salarización del trabajo y sugiere el camino de la autogestión, y una tercera propone abandonar la idea del Estado como única forma factible de organización de la vida en común. Desde esa tríada recorren aspectos de la larga disputa por la gestión de la interdependencia que en esta colección se actualiza.

Por su parte, Francesc Rodríguez presenta las potencialidades de las coaliciones más que humanas en defensa de los territorios y de la reproducción de la vida en común, retomando la experiencia concreta de pobladores de la cuenca del río San Rafael, en Costa Rica. A través del análisis de las evaluaciones de impacto ambiental (EIA) del Proyecto Hidroeléctrico San Rafael, deja en evi-

dencia que el conocimiento de las especies que habitan los ríos, o su desconocimiento, prefigura planes que permiten o no producir condiciones de interdependencia para una vida más o menos en común.

Rita Valencia aborda cómo la crisis de las abejas se ha centrado en una especie, *Apis mellifera*, sin nombrar que lo que está enferma es nuestra forma de relacionarnos con ellas, nuestra ontología relacional. Al abrir la mirada a la gran diversidad de abejas, nos permitimos sentir y saber la compleja red de relaciones que conforman la vida. Esto nos recuerda que los pueblos originarios de Abya Yala han desarrollado diversos tipos de vínculos con las abejas nativas, que son parte de prácticas pluriversales de ser/estar en el mundo. Sin las abejas nativas, nos resultará imposible revertir la devastación de nuestros territorios propia del Plantacionceno/Capitaloceno.

Abraham Zaid Díaz Delgado expone el origen de una propuesta artística y cultural en la comunidad de San Miguel Tecomatlán como expresión cosmopolítica emprendida por la población frente al incremento de la violencia y la demanda de narcóticos en la región de Tierra Caliente (estado de Guerrero). En el «pueblito» (como también se le conoce) se trabaja el policultivo para el autosustento, pero la agricultura local se ha visto amenazada por la posible invasión de los grupos delictivos para producir ilegalmente goma de opio, amapola y marihuana. En esta zona crece una variante endémica de chile, resultado del policultivo, no comercializada fuera de la región. El «chile criollo» ha sido tomado como principal sujeto en la defensa del territorio al optarse por su promoción y mercantilización con la creación de la Feria del Chile Criollo, una estrategia para evitar la violencia y garantizar el futuro de las siguientes generaciones al convertirla en una tradición.

En el artículo «Parque histórico del futuro», Prieto Autorino y Michele Bandeira narran el proceso de restauración ecológica y reconstrucción de la memoria ocurrido en la localidad de

Monte Sole, teatro de una de las más violentas masacres nazifascistas ocurridas en territorio italiano durante la Segunda Guerra Mundial. Con una prosa cautivante y conmovedora, los autores cuentan cómo a partir de la iniciativa de Luigi Fontana y del trabajo cooperativo de monjes, campesinos, peregrinos y activistas, Monte Sole no solo volvió a ser habitada, sino que se fue transformando en una trama comunitaria viva, en donde la memoria del pasado prospera en un presente abierto y creativo, cargado de futuros posibles y esperanzadores.

En el último artículo de esta sección, Larisa de Orbe aborda un movimiento de resistencia de jóvenes surgido en 2011 ante la imposición de un proyecto carretero en Tepoztlán, México, que significó el despojo y el desmantelamiento parcial de procesos comunitarios y de bienes comunes para favorecer la dinámica moderna capitalista. Se visibilizan algunos episodios del movimiento en los que la producción de lo común y las relaciones de interdependencia surgieron como respuesta a dispositivos micropolíticos de elaboración de subjetividad impuestos por el Estado, el patriarcado adultocéntrico y la lógica del capital.

«Redes de resistencia» se abre con el artículo de Marc Gavaldà, quien expone la experiencia del Centro Social Ocupado (CSO) Kan Pasqual (Barcelona). Esta nos acerca al conocimiento de las formas organizativas que durante veinticinco años han puesto en el centro de la cotidianidad la producción de una vida en común, con un balance de las horas de trabajo y las actividades entre quienes habitan y sostienen este CSO.

Juan David Arias-Henao, a partir del estudio de un movimiento por la defensa del río Samaná Norte, en los Andes colombianos, argumenta que la resistencia no es una facultad excepcional del ser humano, sino una forma de interacción con el mundo. En este sentido, los movimientos ambientalistas resisten con otras especies, acudiendo a ellas para sobrevivir y para encontrar herramientas que permitan defender los terri-

torios. Si es así, cabe preguntarse cómo pensar estos procesos de resistencia desde una ecología política multiespecies latinoamericana. Para responder este interrogante, conviene señalar tres claves: a) comprender las maneras en que el extractivismo degrada las condiciones de supervivencia de diferentes especies (incluido el humano); b) poner a otras especies vivas en el primer plano de las investigaciones, y c) pensar la vida en común con una amplia diversidad de seres en constante interdependencia.

Cierra esta sección María Paz Aedo, quien aborda las prácticas de cuidado de comunidades de mujeres en regiones chilenas históricamente afectadas por diversos factores de contaminación y degradación de los entornos de vida. La bahía de Chañaral y las localidades de Quintero, Ventana y Puchuncaví configuran una geografía mórbida, en que convergen relaves mineros y efluentes tóxicos industriales y metalúrgicos que se esparcen por los aires, las aguas y los suelos, y cuyas terminales son —también— las células de los organismos humanos que habitan esos *territorios en sacrificio*. En ese marco, la autora reflexiona sobre el sentido político de cuidar; una micropolítica ligada a la reparación de los cuerpos, las afecciones y los afectos, a la denuncia del poder tecnocrático y patriarcal corporativo y estatal que prolonga la violencia de la contaminación en escenarios de impunidad e invisibilización de los daños.

Por último, contamos con dos críticas de libros. En la primera, Yonné Sundari invita a leer el libro *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía y estética del habitar* de Ingrid Toro y Omar Felipe Giraldo, un texto audaz y refrescante que nos lleva a pensar el problema ambiental desde los registros afectivos, la sensibilidad y los sentimientos que emergen en el ser cuerpos entre cuerpos. En la segunda, Iñaki Bárcena brinda una sugerente reseña de *Ecología e igualdad. Hacia una relectura de la teoría sociológica en un planeta que se ha quedado pequeño*, del sociólogo valenciano Ernest García, y nos propone reflexionar sobre una de las enseñanzas más significativas del libro:

la de abandonar toda fe ciega en la ciencia y asumir que la crisis socioecológica que atravesamos no tiene solución tecnológica ni política viable, si no aceptamos los límites fisicobiológicos y ecosistémicos del planeta. ▀

Lucía Linsalata, Mina Lorena Navarro, Amara Cornejo Hernández, Raquel Gutiérrez y Horacio Machado Aráoz

Referencias

Haraway, D., 2019. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao, Consonni.

Visita la nueva página web de la revista



La revista

Desde 1991 reflejando el debate entorno al ecologismo y los conflictos ambientales

La revista *Ecología Política - Cuadernos de Debate Internacional* es una revista semestral que refleja los debates entorno a la influencia del poder político en los conflictos socioecológicos. Dentro de la disciplina de la ecología política se centra en aspectos como los conflictos ambientales, las desigualdades en el acceso a los recursos y las cargas de contaminación, las políticas ambientales, las redes de resistencia y movimientos sociales y los referentes del pensamiento ambiental.

www.ecologiapolitica.info

Nueva imagen, más funciones, más facilidades

Opinión

La interdependencia como presupuesto ético-político de lo común: disputa feminista en los territorios simbólicos y en las prácticas políticas

Ana Lilia Zarco Salazar

Comunalizar la trama agroalimentaria, una política de la esperanza

Leonardo Rossi

Las imaginaciones socioecológicas de los ecofeminismos centrales y periféricos: incomodidades y encuentros en la producción de lo común

Soledad Fernández Bouzo y M^a Eugenia Mediavilla



La interdependencia como presupuesto ético-político de lo común: disputa feminista en los territorios simbólicos y en las prácticas políticas

Ana Lilia Salazar Zarco*

Resumen: En las últimas décadas, las invitaciones críticas de intelectuales de los márgenes han impulsado nuevas formas de analizar e interpretar la realidad y las ciencias sociales. Las feministas son parte de estas intelectuales que han propuesto problemáticas y modos de abordaje con lógicas distintas a las de la modernidad capitalista y su patriarcado. También los pueblos originarios y sus luchas y narrativas han descolocado la lógica colonial de la matriz eurocéntrica con eje en la blanquitud y el capital. Ambas prácticas políticas y construcciones filosofías brindan elementos para entender el mundo desde otros lugares, como la categoría de territorio que estamos abriendo y complejizando. Por ello, en esta reflexión se presentan brevemente algunas de las experiencias convergentes frente a formas sociales del patriarcado, que condujeron a la crítica del capital y a la confirmación de las relaciones generadas en la reproducción de la vida fuera del capital, centradas en la comunidad y el servicio. Se concluye que las relaciones de reproducción son de interdependencia y resultan claves en el análisis de otras maneras de gestionar el poder y organizar la vida social, sobre todo en horizontes comunitarios.

Palabras clave: territorios, cuidado, vida, interdependencia, corresponsabilidad

Abstract: Lately, in the face of critical invitations from intellectuals from the margins, new ways of analyzing and interpreting reality and the Social Sciences have been promoted. Feminists are one of the groups of these intellectuals who have placed problems and the ways of approaching them from a different logics than from those of capitalist modernity and its patriarchy. The native peoples and their struggles and narratives have dislocated the colonial logic of the Eurocentric matrix from whiteness and capital. These political practices and the philosophical thoughts, have elements to understand the world from other places and logics, such as the category of territory that we are opening and complexifying. This reflection presents some of the convergences between experiences of relations that are generated in the reproduction of life outside capital and for the community. I conclude that reproduction relations are interdependent and are key in the analysis of other ways of managing power and organizing social life, especially in community horizons.

Keywords: territories, care, life, interdependence, stewardship

* Directora de Tlalayoacihuah AC. *E-mail:* zarcoal@gmail.com

Introducción

Para disputar la capacidad de reproducir la vida, los feminismos y los pueblos originarios han construido sus propias herramientas teórico-metodológicas, tanto para la reflexión simbólica de lo ético (filosófico) como para la práctica política concreta (activismo/lucha). El objetivo es presentar una discusión que se suscribe a los principios críticos y argumenta la afirmación descolonial feminista y de reivindicación y pertinencia cultural de las mujeres y los pueblos originarios, que han sido claves en el ejercicio de reproducción de la vida comunitaria y escapan a la lógica de reproducción de la vida del capital. Esto potencia políticamente estas acciones que se disputan en los territorios¹ de lo simbólico-filosófico y de lo político y su práctica.

Las relaciones sociales basadas en la producción y el consumo con una lógica capitalista del salario aparecen como una entidad exterior al sujeto que no lo dota de capacidad para dar una forma propia a su concreción social, pero la lógica comunitaria, basada en el servicio, se disputa esta capacidad. Por ello, en las siguientes líneas se puntarán algunos elementos, algunas claves que permitan comprender dichas formas sociales — las comunitarias— y la implicación en ellas de relaciones de interdependencia.

Lectura crítica del trabajo en clave comunal

Las formas políticas de lo comunitario obligan a pensar el poder desde un orden distinto. Ello permite concebirlo sin sometimiento o jerarquización, un argumento basado en la posibilidad de que «no toda relación de poder sea una relación de dominación» (Gutiérrez y Salazar, 2015: 37).

La visión de la producción de lo común tiene sus fundamentos en el trabajo concreto y en el disfrute o consumo de sus productos todos los días —en lo cotidiano— y, también, en las experiencias extraordinarias, lúdicas y estéticas,

como la organización de las festividades. Los entramados comunitarios tienen cierta capacidad de determinar las condiciones de su subsunción al capital en la modernidad y desplazan las formas en que se organiza el poder más allá de la noción de lo público y lo privado por lo menos de dos maneras: a partir de los propios procesos de autogestión reproductiva de la vida y de los de autorregulación política colectiva (Gutiérrez y Salazar, 2015). Pues, cuando la comunidad organiza el trabajo concreto y los intercambios de otra manera que no es la de la tiranía del trabajo abstracto, reproduce la vida para sí misma y no para el capital.²

Dicho de otro modo, en los entramados o tramas comunitarios los bienes materiales pueden intercambiarse a partir de dispositivos y códigos establecidos por las mismas tramas.

Resulta entonces que ese sistema de circulación y flujo de bienes comunitarios no solo permite la reproducción fisiológica o eminentemente material de los miembros de la comunidad, sino que también genera y reafirma sus mecanismos de inclusión y reproduce la socialización de estas: produce orden simbólico que dota de sentido a las exuberantes formas de reciprocidad de la vida común (Gutiérrez y Salazar, 2015: 34).

¹ La apropiación del espacio y la producción y reproducción del territorio encierran, en su esencia, un proceso contradictorio que impulsa nuevas configuraciones territoriales en las que están presentes tanto las continuidades y discontinuidades como la integración y la fragmentación, el diálogo y la indiferencia entre las porciones de una misma unidad, o entre diferentes unidades espaciales (Hermi, 2017: 2). También de diferentes dimensiones o lógicas.

² «Cuando hablamos de reproducción de la vida nos referimos al conjunto de actividades y haceres materiales, afectivos y simbólicos que generalmente han quedado invisibilizados, negados, devaluados, feminizados, naturalizados en el capitalismo-patriarcado-colonialismo y que son, al mismo tiempo, la base de extracción y generación de valor» (Navarro y Gutiérrez, 2018: 53).

En este sentido, lo común cuestiona los principios básicos de la modernidad capitalista y desmonta los privilegios que la división sexual del trabajo y la división estatal de lo público/privado han otorgado a los varones —y, de paso, a algunas mujeres—. Puede, pues, considerarse como una manera de ordenar el mundo, es decir, de ser y estar en común o comunidad.

La interdependencia como eje político-filosófico en clave comunal

Se considera importante recuperar algunas reflexiones político-filosóficas (en el sentido profundo de lo ético-político) y de la práctica política concreta (activismo-luchas) de producción de lo común que, al cuestionar la marginación y desigualdad impuestas, critican los mandatos culturales individualistas, capitalistas, patriarcales, racistas, etc., para afirmar que todas las personas merecen ser tratadas con dignidad, priorizando lo comunitario.

Esto permite pensar la lucha por lo común como una propuesta de transformación, una manera de habitar el mundo que no se basa en la dominación, la explotación y el despojo, sino en el trabajo común para el bienestar de todas y cada una de las personas de la comunidad. La noción de lo común es una categoría central para construir horizontes de emancipación y de transformación social anticapitalistas, antipatriarcales y antirracistas porque genera interrelación e interdependencia para el cuidado de la vida, de las personas y su entorno natural.

En este marco, los feminismos de lo común son movimientos políticos, sociales, económicos, intelectuales y culturales que intentan construir condiciones para la concientización de las relaciones sociales generadas en el trabajo del cuidado de la vida en y para la comunidad. Estas propuestas en América Latina convergen con la lógica de producción de lo común de los pueblos originarios y permiten pensar y mirar las luchas desde nuevos lugares de disidencia, que no son hegemónicos (capitalistas, patriarcales, racistas,

coloniales) ni tradicionales y que, además, hacen posible construir horizontes de transformación más amplios y concisos, con mayor capacidad de concreción para el cambio (Gil, 2017).

Con sus narrativas, los feminismos de lo común ilustran que las formas sociales comunitarias implican relaciones de interdependencia que incluyen lo simbólico, lo celebrativo, los rituales, lo afectivo y lo político-institucional —como el sistema de cargos, la asamblea, la colectiva, el grupo, el círculo—. Estos elementos aproximan lo común a un orden social que parece ser más humanitario, pues se acerca a las emociones en donde encuentra espacio para profundizar las vinculaciones.

Estas prácticas de organización, participación o vinculación comunitarias implican, además, acciones concretas de producción de objetos que también transforman a quien las realiza, lo cual es considerado trabajo en una forma comunitaria, es decir, una forma social distinta y que disputa las exigencias del capitalismo para su reproducción. Tales prácticas de organización concretadas en acciones o trabajo desbordan las limitaciones del espacio o territorio social y crean condiciones para la configuración del poder y lo político basada en una forma social comunitaria, desde la interdependencia y la corresponsabilidad.

Por ejemplo, una lectura desde los feminismos de lo común de la celebración es que en esta se crean interacciones recíprocas —corresponsabilidad— y relaciones de interdependencia entre las personas (mujeres, hombres, jóvenes) a través de prácticas tales como distribuir la comida, antes, durante y después de la festividad y, por lo tanto, en la producción, la elaboración y la distribución del alimento desde su siembra.

Desde la perspectiva de los feminismos de lo común con una lectura marxista, la producción y el consumo de la comida (su producción y elaboración, el trabajo concreto) no solo forma parte de la resistencia identitaria, sino que resguarda una

semilla política, pues «la praxis de producción/consumo implica la reproducción de las relaciones sociales o políticas que la constituyen. Se crea así el sujeto social» (Fuentes, 2015; 196). Es decir, el trabajo concreto se articula con la capacidad de concreción social desde la interdependencia, configurando una dimensión semiótica de la cultura en el sujeto tan profunda como la de las emociones (Suárez, 2018).

Los feminismos de lo común consideran la corresponsabilidad y la interdependencia como derivas de la comunalidad producida por el trabajo de reproducción de la vida o trabajo concreto que crea valor de uso, con una profundidad que incluso alcanza el nivel psicoafectivo y el sostén de su consecuencia: el poder comunal.

Así, la epistemología de los feminismos de lo común devela la dimensión de actividad y capacidad humana que acompaña y da forma a todas las experiencias vividas: la dimensión sensible de lo político; como lo llama Ana Suárez (2018). De esta forma, en la producción y el consumo se gestan relaciones humanas, se configura la subjetividad creadora de bienes que resultan del trabajo. Esto confirma la visión y el ejercicio del poder desde lo comunitario con dos pilares: la interdependencia que «se urde en el conjunto de actividades, trabajos y energías interconectadas en común para garantizar la reproducción simbólica, afectiva y material de la vida» (Navarro y Gutiérrez, 2018: 48), y la corresponsabilidad o respuesta a ese acto que permite cubrir necesidades. Se generan en contextos que se afectan mutuamente y se crean vínculos con una bilateralidad recíproca, materialmente hablando derivada del trabajo de servicio y de cuidado (Favela, 2014).

Conclusiones

La configuración del poder y lo político basada en la interdependencia y la corresponsabilidad visibiliza el carácter obsoleto de algunas prácticas políticas estatales actuales para entender emergencias. Si al pensar el poder nos quedáramos

en este nivel, dejaríamos el ejercicio de lo político exclusivamente en manos de la clase política partidista, centrada en el estrato más alto de la institucionalidad estatal. Este reduccionismo no permitiría ver una lógica más general de la constitución y el ejercicio de lo político; se correría el riesgo de minimizar las capacidades de lucha o resistencia de otros sujetos, y se negarían sus posibilidades de aprender y sumar para construir nuevos horizontes de transformación social.

Para los feminismos de lo común la identidad es una construcción discursiva que se materializa en prácticas sociales concretas. Tales feminismos permiten entender los imaginarios patriarcales de pueblos que, aunque disputan al capitalismo y su forma social, siguen produciendo discursos y lógicas de relaciones diferenciadas (desiguales) entre hombre y mujeres. Por ello, se considera que estos feminismos brindan claves para repensar nuevos horizontes de resistencia y lucha ante los embates de la matriz colonial (patriarcal-machista, capitalista-clasista, biologicista-racista).

Los feminismos de lo común son una corriente de pensamiento social que tiene como clave la política en femenino (Gutiérrez, 2015) y un orden simbólico de la madre (Muraro, 1991), no patriarcal, que se acerca a la versión del ánimo del psicoanalista Carl Jung (2002), para quien, en la psique humana, lo femenino es lo que reconcilia y une, nutre, alimenta, cuida de la vida en comunidad; un orden fuera de la lógica patriarcal de la modernidad capitalista, de su individualización y sus roles de género, al que lo masculino y los varones también habrán de sumarse con prácticas menos violentas y destructivas del entorno.

Los feminismos de lo común proponen despatriarcalizar (Galindo, 2013) los horizontes de emancipación para volverlos inclusivos e iguales. Así, estos proponen nuevas maneras de pensar el poder y de ordenar el mundo que llevan implícita una ética del cuidado comunitario de la vida: la interdependencia. ■

Referencias

- Favela, M., 2014. «Ontologías de la diversidad». En: M. Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar. Feminismo descolonial*. México, Pez en el Árbol, pp. 35-60.
- Fuentes, D., 2015. «La crítica como reivindicación de lo político del sujeto social». En: *El Apantle*, 1, pp. 193-198.
- Galindo, M., 2013. *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: teoría y propuesta de la despatriarcalización*. La Paz, Mujeres Creando.
- Gil, S. L., 2017. «Pensar la vida común desde los feminismos». *Daimon*, supl. 6, pp. 83-94.
- Gutiérrez, R., 2015. «Políticas en femenino: transformaciones y subversiones no centradas en el Estado». *Contrapunto*, 7, pp. 123-139.
- Gutiérrez, R., y H. Salazar, 2015. «Reproducción comunitaria de la vida. Pensado la transformación social en el presente». En: *El Apantle*, 1, pp. 15-50.
- Hermi Zaar, M., 2017. «El análisis del territorio desde una totalidad dialéctica. Más allá de la dicotomía ciudad-campo, de un par dialéctico o de una urbanidad rural». *Espaço e Economia*, V (10), pp. 1-25.
- Jung, C. G., 2002. «Sobre el arquetipo con especial consideración del concepto de ánima (1936-1954)». En: *Obra completa*. Madrid: Trotta, vol. 9/I.
- Lorde, A., 1988. *Una explosión de luz: ensayos*. Santiago, Digital.
- Muraro, L., 1991. *El orden simbólico de la madre*. Santiago, Digital.
- Navarro, M., y R. Gutiérrez, 2018. «Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos». *Bajo el Volcán*, 18 (28), pp. 45-57.
- Suárez, A. L., 2018. «La dimensión sensible de lo político». En: R. Gutiérrez (coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. México, Pez en el Árbol, Casa de las Preguntas, pp. 193-208.

Comunalizar la trama agroalimentaria, una política de la esperanza

Leonardo Rossi*

Resumen: Al entender que la crisis civilizatoria encuentra raíces en la ruptura del vínculo político entre la humanidad, el alimento y los territorios, el siguiente artículo busca contribuir a una epistemología-política que sitúa la dimensión comunal como clave de la práctica democrática y el plano agroalimentario en un lugar central del ejercicio político inherente a la sostenibilidad de la trama de la vida humana y no humana.

Palabras claves: socio-metabolismo, ontología política, comunalidad agroalimentaria

Abstract: Understanding that the Civilizational Crisis finds roots in the political rift between humanity, food and territories, the following essay contributes to the political-epistemology field highlighting communality as a key of democracy and placing agri-food dimension in the center of the political praxis to sustain the web of (human and non-human) life.

Keywords: social metabolism, political ontology, food communality

* Becario doctoral IRES-Conicet (Catamarca-, Argentina). Colectivo de investigación Ecología Política del Sur. E-mail: leo.j.rossi.ep@gmail.com

Introducción

Atravesamos tiempos de crisis multidimensional a escala planetaria: ecológica, sanitaria, alimentaria, política, afectiva. Tal como ha sido definida, se trata de una profunda crisis civilizatoria. En este sentido queremos apuntar aquí la intrínseca implicación entre el trastorno múltiple que se cierne sobre la red biosférica, el calamitoso estado nutricional de la mayor parte de la población mundial y la grave erosión de la política en su sentido profundo, es decir, entendida como la capacidad de organización autónoma de las comunidades para la producción y sostenibilidad de la vida. Ponemos atención en el rol clave que la evolución histórica del sistema agroalimentario capitalista ha tenido en el desarrollo de este cuadro crítico, como asimismo en aquellas prácticas contemporáneas que nos abren horizontes emancipatorios.

Desnutrir la red de la vida en común

Las cadenas agroalimentarias industriales actúan hoy como las principales usinas de la alteración de los ciclos vitales: son responsables directas de la deforestación a gran escala, base de la sexta extinción masiva de especies y causa primaria de la liberación descontrolada de carbono a la atmósfera. A eso debe añadirse el uso desmesurado de combustibles fósiles para mantener el gigantismo agrícola que han creado. Demandantes de una uniformidad genética —vegetal y animal— sin precedentes, con sus implicancias ecológico-sanitarias, atizan una y otra vez brotes virales y la proliferación de plagas antropogénicamente fomentadas.

Estrictamente atadas a la lógica de la ganancia, estas redes entrelazan tanto siembra, acopio y venta de granos —en gran medida basados en paquetes de transgénicos y biocidas— como producción cárnica industrial, alimentos ultraprocesados y sus terminales de distribución y venta. Al final de la cadena aparece una masa de población afectada de manera sistemática por lo que debería ser una de las bases primarias de una vida saludable: el alimento. A pesar de las cifras récords de cosechas que el agronegocio exhibe cada año, cerca de dos mil millones de personas padecen formas moderadas o graves de inseguridad alimentaria, y el sobrepeso marca una tendencia que podría alcanzar al 40 % de la población adulta en 2025, según la FAO. Si estos datos son la cara más difundida del extravío del vínculo humano con la alimentación, hay que agregar los impactos del cotidiano consumo de microdosis de agrotóxicos que persisten en frutas, verduras, harinas; los antibióticos en productos de origen animal; aditivos para los ultraprocesados, y otro largo etcétera, todo lo cual abre el abanico a la propagación de nuevas enfermedades incubadas en la industria de lo que aquí llamamos *toxocomestibles*, para hacer justicia al alimento.

De forma extendida, las miradas liberales de la política, a derecha e izquierda, no han concebido la cuestión agroalimentaria como un punto nodal en términos ontológico-políticos. Tema de autorregulación del mercado para unos, cuestión de políticas asistenciales para otros e ítem fijo en la «inevitabilidad» agroexportadora para casi todos, el profundo vínculo tejido entre humanidad-alimento-territorio y su correlación con el sentido denso de la praxis política han quedado sistemáticamente velados. El desarrollo histórico muestra el inseparable lazo entre capitalismo, patrones oligárquicos de control territorial, aniquilación de la trama de la vida y *descomunalización política*. Si se sigue este hilo, la teoría política crítica ya no puede omitir las vinculaciones de orden sistémico entre expropiación de la autonomía alimentaria, hacinamiento urbano-vaciamiento rural, degradación ambiental-sanitaria,

sociedades crecientemente precarizadas y violentadas y crisis estructural de la institucionalidad política existente.

Alimento, tejido comunal de la vida humana y no humana

Sostener que el profanado vínculo humano con el alimento está en las raíces de la crisis civilizatoria es una clave de lectura que parte de la estricta revisión de la historia biocultural del linaje, una historia eminentemente política. Recordemos que la cooperación social, en tanto modo genérico de organizar el trabajo humano para reproducir la vida, ha implicado formas políticas específicas que hacen a la interacción entre sujeto y comunidad, y entre comunidad y territorio habitado. Dentro del trabajo comunitario, organizar la provisión y distribución de alimentos se tornó un aspecto insoslayable del proceso evolutivo y adaptativo tanto en términos biológicos como socioantropológicos.

En los entrecruzamientos de esta doble dependencia, social y ecológica, se fraguó la propia especificidad humana. Estas formas de organizar la producción social de la vida ponen de relieve la politicidad del proceso alimentario en tanto eje a partir del cual la humanidad reguló los flujos energéticos entre los congéneres y con la naturaleza no humana. Así, desde una perspectiva histórica, la comunidad política, lejos de ser un constructo imaginario, ha estado definida y moldeada en el devenir de los desafíos, tensiones y goces en torno a la obtención, el reparto, el acopio y el consumo de los elementos vitales (sobre todo alimento y agua), y su sostenibilidad en el tiempo.

El vínculo entre sujeto, comunidad, alimento y territorio, y la circularidad de los cuidados, las responsabilidades y las obligaciones en torno a este entramado, han pasado de considerarse la norma del estar humano en la Tierra a verse como una verdadera anomalía. Si bien existieron en la historia precapitalista experiencias fallidas del vínculo humano con el territorio habitado a

partir de sistemas agroalimentarios predatorios, no pocas ni casuales veces asociadas a regímenes políticos autocráticos, estas no han sido la norma en la temporalmente extensa y geográficamente diversificada marcha humana por la Tierra. Al final, es la dinámica del capital la que se organiza de un modo íntegro y sistemático sobre la alienación y mercantilización de la tierra, del trabajo, del alimento y de la propia comunidad política.

En este orden, la *fractura sociometabólica* descrita por Marx, que tan bien apuntó el trastorno en los ciclos regenerativos del suelo que implicó la agricultura capitalista, permitió dar cuenta también del distanciamiento afectivo de esos *hijos e hijas de la Tierra* respecto a su madre nutricia, y respecto a la propia comunidad de comensales. En ese sentido se torna crucial problematizar este *desgarro irreparable* en tanto trastorno ontológico-político que nos ha llevado a este presente de deshumanización en el sentido más literal. Reconocer que hemos devenido una especie autopercebida como desafiada de la Tierra, ajena a las responsabilidades comunales que debemos asumir respecto a los territorios que habitamos y también al cuidado de nuestros congéneres, y las implicancias de estos desatinos para nuestra propia existencia, es una necesidad impostergable.

Una política terrícola

Una teoría política crítica para este tiempo no puede obviar ya una relocalización epistémica de la humanidad como dependiente y potencial cuidadora del mundo no humano, en tanto organismos vivientes con capacidad política para organizar su condición de afectantes y afectados dentro de ese entramado biofísico. Será crucial entonces centrar la atención en aquellas prácticas, incluso provisionarias, que tienden a formas políticas de lo común (Gutiérrez y Salazar, 2015; Gutiérrez *et al.*, 2016) sobre aspectos clave para la supervivencia, como el uso sostenible del agua y de los alimentos, la biodiversidad, las prácticas autónomas de cuidados, crianza, salud, hábitat y pedagogías acordes a estos tiempos. Desde nuestro recorrido, entendemos como tarea esencial

el abordaje de la comunalización —aunque sea embrionaria— en ámbitos marcadamente atravesados por la huella moderna, urbana y capitalista.

Sostenemos que aquellas prácticas que desde las tramas agroalimentarias fomentan en sus dimensiones tanto materiales como simbólicas el sentimiento de ser comunidades en la Tierra son un verdadero compost epistémico-político. Así lo venimos observando en organizaciones de producción para el autoconsumo, colectivos de agricultoras y agricultores ecológicos, asociaciones de consumo consciente, espacios donde se articulan redes de intercambio entre sujetos orientados a promover un vínculo con la tierra que recupere su dimensión humana, que tenga el horizonte local como guía, que tienda a desintoxicar y nutrir los suelos, el agua, los cuerpos, las emociones, pero, en especial, las propias relaciones políticas con el alimento como nudo. Hablamos de ámbitos donde existen formas de cooperación basada en *decisiones en común*, no mediadas por una instancia representativa, en torno a cómo, con quién y de qué modo producir, distribuir y consumir alimentos concebidos como eje clave para sostener la vida.

No proponemos abordar actos individuales en procura de una mejor alimentación como mero objetivo personal, ni proyectos aislados en torno a la producción ecológica de alimentos por valiosos que sean. Tampoco planes de distribución alimentaria saludable dirigidos desde arriba, sea por el Estado u organizaciones que replican las formas jerárquicas de la política. Si bien nuestro planteo se nutre de los valiosos aportes provenientes de la agroecología política, de diversas luchas por la soberanía alimentaria y de las reflexiones en torno a las tensiones al interior de estos campos (Calle *et al.*, 2014; Giraldo y Rosset, 2016; Giraldo, 2018), creemos clave enfatizar la especificidad política de aquellas tramas concretas que actúan sobre el horizonte agroalimentario inmediato a partir de formas de decisión comunales. El peso de nuestra mirada recae así sobre *lo común como modo de producción*

política. En la forma de decidir cómo producir socialmente el mundo que habitamos están implicadas dimensiones profundas para los proyectos emancipatorios.

Conclusiones

Se trata entonces de contribuir a la estricta explicitación dentro del pensamiento crítico de esos ámbitos donde la comunalización política brota desde una trama agroalimentaria situada. Nuestra llamada se circunscribe a identificar y nombrar la experiencia ya existente de mujeres y hombres que nos brindan rastros de lo que de forma provisoria denominamos *comunalidad agroalimentaria*. Creemos necesario ahondar en aquellas prácticas atravesadas por lo común en torno al cultivo, la distribución y el consumo de alimentos tendientes a reencausar el vínculo ecológico-político con los territorios. Se trata de formas cooperación, codecisión y goce común con el horizonte de sanar el suelo que se pisa, los cuerpos que se habitan, las emociones y los propios lazos políticos a través de la fibra que se teje entre la Tierra y la humanidad a través del alimento. Aprender a nutrirnos de esas experiencias que sitúan el *entramado agroalimentario como bien político comúnmente producido* nos abre otros imaginarios y perspectivas.

En la *comunalidad agroalimentaria* —practicada largamente por entramados campesinos e indígenas, y latente en redes de agricultoras y agricultores ecológicos, ferias agroecológicas, colectivos de consumo horizontales, entre otros—, emerge una ontología política que se obstina en hacerse cargo de las necesidades socioecológicas, pero sobre todo políticas, que el tiempo reclama. Lejos de idealizar lo comunitario, se trata casi siempre de una ardua tarea, no pocas veces efímera, plagada de tensiones y cruzada por profundas contradicciones, que apuesta por cultivar una política de lo común centrada en retejarse en la trama de la vida a partir del vínculo comunidad-alimento-Tierra. Y es justo esa porfía una de sus principales ofrendas de las que el pensamiento político crítico debe poder dar cuenta.

En ese sustrato fresco, aireado y fértil se gestan posibilidades concretas de regenerar de un modo artesanal las desnutridas tramas entre sujetos, comunidades y territorios, con el fin de dejar huertas abonadas para los mundos por venir. ▀

Referencias

- Calle, Á., D. Gallar Hernández y J. Candón-Mena, 2014. «Agroecología política: la transición social hacia sistemas agroalimentarios sustentables». *Revista de Economía Crítica*, 16, pp. 244-277.
- Giraldo, O., 2018. *Ecología política de la agricultura: agroecología y posdesarrollo*. San Cristóbal de las Casas, El Colegio de la Frontera Sur.
- Giraldo O., y P. Rosset, 2016. «La agroecología en una encrucijada: entre la institucionalidad y los movimientos sociales». *Guaju*, 2 (1), pp. 14-37.
- Gutiérrez, R., y H. Salazar Lohman, 2015. «Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente». Puebla, *El Aplante*, 1, pp. 15-50.
- Gutiérrez, R., M. Navarro y L. Linsalatta, 2016. «Repensar lo político, pensar lo común: claves para la discusión». En: D. Inclán, L. Linsalatta y M. Millán (coords.), *Modernidades alternativas*. Ciudad de México, UNAM y El Lirio, pp. 377-417.

Las imaginaciones socioecológicas de los ecofeminismos centrales y periféricos: incomodidades y encuentros en la producción de lo común

Soledad Fernández Bouzo* y María Eugenia Mediavilla**

Resumen: Este artículo tiene como objetivo describir las *imaginaciones socioecológicas* que emergen como producto del trabajo y el pensamiento de mujeres preocupadas por diversas problemáticas socioambientales. Para ello observamos los planteamientos analíticos de los ecofeminismos centrales y periféricos; sus convergencias, desencuentros y razones de ser. Encontramos que no solo existen diversas formas de interpretar las problemáticas en torno a la cuestión socioambiental, sino que también es diferente el modo de plantear acciones frente a ellas, lo cual lleva a justificar el abordaje con distintas categorías teóricas y prácticas —*imaginaciones socioecológicas*, tal como las llamaremos aquí—. Concluimos que los llamados ecofeminismos centrales (europeos y del Norte global) se caracterizan por su focalización en la *sostenibilidad de la vida* y la *ética del cuidado* como categorías centrales de la cuestión, mientras que las experiencias ecofeministas que entendemos como periféricas (latinoamericanas y del Sur global) implican procesos comunitarios de resistencia en los que se ponen

en juego nociones tales como *cuerpo-territorio* y *agua-cuerpo-territorio* frente a los extractivismos terricidas de la región.

Palabras claves: imaginaciones socioecológicas, ecofeminismos, agua-cuerpo-territorio, ética del cuidado, sostenibilidad de la vida

Abstract: The aim of this article is to describe the socio-ecological imaginations that emerge as a product of the work and thinking of women concerned with various socio-environmental issues. To do so, we study the analytical approaches of central and peripheral ecofeminist, their convergences, disagreements, and purposes. We found that there are not only different ways of looking at the issues surrounding the socio-environmental question, but also different ways of taking actions against them, which leads us to justify the approach with different theoretical and practical categories – socio-ecological imaginations, as we will call them here. We conclude that the so-called central ecofeminists (European and Global North) are characterised by their focus on the «sustainability of life» and the «ethics of care» as central categories of analysis, while the ecofeminist experiences that we understand as peripheral (Latin American and Global Sou-

* Socióloga, investigadora del Conicet, Instituto de Investigaciones Gino Germani. Profesora de la Universidad de Buenos Aires. *E-mail:* soledad.fernandezbouzo@gmail.com.

** Licenciada en ciencia política, Universidad de Buenos Aires. Doctoranda en ambiente y sociedad, Universidad Pablo de Olavide. *E-mail:* memedsos@alu.upo.es.

th) involve community processes of resistance in which notions such as «body-territory» and «water-body-territory» are brought into play in the face of the region's territorial extractivisms.

Keywords: socioecological imaginations, ecofeminisms, water-body-territory, ethics of care, sustainability of life

Introducción

Las pensadoras europeas y del llamado Norte global, como Françoise d'Eaubonne en Francia, Carolyn Merchant en Estados Unidos, Barbara Holland-Cunz en Alemania, entre otras, han realizado grandes contribuciones al desarrollo teórico del ecofeminismo crítico, desde la década de los años setenta del siglo XX hasta la actualidad. Buena parte de esta literatura se distancia de planteamientos que vinculan de una manera esencial a las mujeres con la naturaleza y, si bien considera que la razón instrumental tiene sus límites, no rechaza ciertos aspectos del legado de la modernidad (Puleo: 2002, 2008). Estos aportes consideran que, para hacer frente al orden basado en la legitimidad heteropatriarcal y capitalista —que se monta en los pilares del antropocentrismo y del androcentrismo—, es necesario preservar los procesos vitales indispensables para la reproducción social y encontrar nuevas formas de vincularnos entre personas y entre las personas y la naturaleza.

Las pensadoras referentes de América Latina y el llamado Sur global —nucleadas, por ejemplo, en el movimiento Chipko en India en la década de 1970 (Mies y Shiva, 2014: 391), en organizaciones actuales del feminismo indígena comunitario de Abya Yala (Gargallo Celentani, 2014; Gutiérrez, 2015; Guzmán, 2019; Tzul Tzul, 2016), así como en los llamados feminismos territoriales contra los distintos extractivismos (Ulloa, 2016)—, por su parte, vienen aportando formas diferentes de entender la problemática socioambiental desde una praxis que se mani-

fiesta fundamentalmente en clave territorial y popular (Korol, 2016; Svampa, 2015). Aquí las mujeres e identidades feminizadas disputan el sentido y la racionalidad productivista de la colonial modernidad occidental con formas de politicidad vinculadas al arraigo (Segato, 2016). Este tipo de politicidad se expresa en diversas «luchas por lo común» (Navarro, 2015), en las que las mujeres y las identidades feminizadas se organizan en torno a esfuerzos colectivos en defensa de las condiciones materiales y simbólicas para garantizar la reproducción de la vida comunitaria (Gutiérrez, 2020). Comparten con las autoras europeas y del Norte global la crítica al discurso hegemónico productivista, antropocéntrico y androcéntrico, pero sus voces reclaman además el reconocimiento de la existencia de múltiples subjetividades y una revisión crítica de la historia que tenga presente el elemento colonial como condición para la producción de conocimiento.

Mirar con especial detenimiento las categorías emergentes de los ecofeminismos europeos y del Norte global, por un lado, y aquellos que nacen en América Latina y el Sur global, por el otro, no solo nos permite introducir una mirada geopolítica en la gestación de las teorías y praxis ecofeministas en sus múltiples vertientes, sino que también hace posible indagar comparativamente las maneras en que se producen *imaginaciones socioecológicas* diversas, atravesadas por dinámicas que no escapan a la lógica centro-periferia. Proponemos la noción de imaginación socioecológica (Fernández Bouzo, 2022, 2020a) para observar experimentaciones sociales capaces de crear horizontes democráticos de justicia social y ecológica, en las que las experiencias juegan un rol preponderante, en la medida en que es a partir de ellas que se crean recursos imaginativos diversos —conceptos, categorías, prácticas, imágenes— provenientes de la vida cotidiana, de las ciencias, las artes, la política, los territorios, etc. Son experiencias del pasado que han sabido producir ideas fuerza de cara al futuro, pero también son ensayos más recientes que de alguna forma se adelantan a este presente-futuro incierto (Fernández Bouzo, 2020b).

Así, nos preguntamos puntualmente: ¿cuáles son las imaginaciones socioecológicas de las mujeres e identidades feminizadas preocupadas por la destrucción del ambiente tanto en el Norte como en el Sur global? ¿Qué tipo de conceptos, imágenes o prácticas ponen de relieve y qué significados les atribuyen?

Con base en la revisión de la literatura que problematiza las cuestiones socioambientales y las luchas antiextractivistas en vínculo con las desigualdades de género, los apartados que siguen reconstruyen el derrotero de las principales imaginaciones socioecológicas con las que contamos en la actualidad para pensar los feminismos y los ecologismos con una mirada geopolítica crítica. Consideramos que el conocimiento de este tipo de imaginaciones socioecológicas contribuye a revalorizar y construir horizontes comunitarios de reproducción de la vida, con lógicas bien distintas a las de la acumulación del capital en la fase actual.

¿Ecofeminismos críticos centrales y periféricos? Entre la teoría y la praxis

Definimos los ecofeminismos críticos como aquellos movimientos sociales heterogéneos que despliegan un conjunto de praxis y teorías disruptivas del orden hegemónico establecido, al mismo tiempo que visibilizan las contradicciones entre el capital y la naturaleza. En particular, los ecofeminismos cuestionan el reduccionismo arbitrario que organiza el funcionamiento social en pares de opuestos jerarquizados (hombre-naturaleza, hombre-mujer, cultura-naturaleza, razón-emoción, racional-salvaje), y proponen deconstruir las bases simbólicas y materiales en las que se asienta la vida en la actualidad: el patriarcado como orden cultural y el capitalismo como orden económico.

Los ecofeminismos europeos y del llamado Norte Global —que también podemos denominar *centrales* por su posición geopolítica privilegiada de legitimación de conocimiento—¹ representan

una postura filosófica que tiene como premisas los principios de libertad, igualdad y sostenibilidad, a la vez que reivindican la razón ilustrada como fuerza analítica crítica del patriarcado (Puleo, 2008). Su definición de la problemática socioambiental se relaciona con la estructura del mundo patriarcal, en términos tanto simbólicos como materiales. Los pares de opuestos jerarquizados son vistos como dualismos que provienen de la Grecia antigua, funcionales para el desarrollo del capitalismo y la legitimidad del orden establecido en la actualidad.

Esta configuración cultural y económica de la modernidad invisibiliza y desvaloriza dos procesos. En primer lugar, la ecoddependencia, que significa que existimos a partir de la utilización de bienes, procesos y dinámicas naturales que hacen impensable la vida —humana y no humana— al margen de la naturaleza. En segundo lugar, la interdependencia, referida a la necesidad del cuidado de otras personas, en la medida en que la vida humana nunca es completamente autónoma de otras (Pérez Orozco, 2014). Así, los ecofeminismos europeos y del Norte global pregonan la sostenibilidad de la vida y la ética del cuidado como categorías centrales de la cuestión socioambiental y las inequidades de género.

La sostenibilidad de la vida remite a la reproducción del metabolismo social a partir de la satisfacción de necesidades vitales, fundamentalmente a través del afecto y de los cuidados, pero también mediante bienes, dinámicas y procesos materiales (Herrero, 2013; Pérez Orozco, 2014; Puleo, 2008). Mientras que la ética del cuidado consiste en la deconstrucción de la lógica patriarcal con el objetivo de poner en valor los trabajos de reproducción de la vida, la afectividad y las tareas de cuidados de manera solidaria, individual y colectivamente (Gilligan, 2013).

¹ Aunque cuenten con una posición privilegiada en cuanto a la legitimación del conocimiento, esto no quiere decir que no sean ecofeminismos críticos. Desde nuestro punto de vista, todos los ecofeminismos emergen del pensamiento crítico en mayor o en menor medida.

Los ecofeminismos europeos y del Norte global se expresan con frecuencia a través de las universidades, asociaciones ecologistas con visibilidad internacional, iniciativas ciudadanas, ONG, cooperativas y otras organizaciones que trabajan junto con las Administraciones Públicas y otros actores asociativos. Todo esto repercute en una creciente institucionalización de sus demandas en las agendas públicas, no solo en cuanto a presencia de debates en los medios de comunicación, sino también en materia de implementación de políticas públicas ambientales y de género en esferas gubernamentales. Sus marcos de acción y organización pueden ser más efectivos, en la medida en que se avanza en la conquista de derechos, aunque corren más riesgo de cooptación por parte de la gobernanza ambiental neoliberal.

Los ecofeminismos latinoamericanos y del Sur global, caracterizados por una fuerte impronta popular y territorial, se sustentan sobre todo en los «intereses prácticos de género» (Molyneux, 1985) y no pretenden —incluso se resisten a— ser pensados desde una teoría que los sistematice (Svampa, 2015). Sus procesos de resistencia se vinculan a prácticas reivindicativas intersectoriales bajo un fundamento experiencial (Arriagada y Zambra, 2019) que aglutina demandas sobre autonomía territorial, soberanía alimentaria, derechos de las mujeres y la naturaleza, despatriarcalización y descolonización epistémica. Su cosmovisión socioambiental está configurada por realidades y lenguajes de valoración colectivos y decoloniales que proponen construir un paradigma civilizatorio alternativo, en el que se puedan recrear lazos comunitarios más sustentables.

En estos ecofeminismos —que también podemos llamar *periféricos* por su posicionamiento geopolítico desventajoso respecto del orden capitalista global—, son las mismas poblaciones afectadas por habitar zonas de sacrificio ambiental las que protagonizan las luchas. En especial, son los agrupamientos de mujeres e identidades feminizadas los que piensan la naturaleza como condición para la vida, y por ello se ponen al

frente de la reivindicación de la justicia ambiental. A partir de esta situación, aparecen las nociones de cuerpo-territorio (Cabnal, 2010) y agua-cuerpo-territorio (Zaragocín, 2018), en tanto unifican las luchas por la tierra y el agua como bienes comunes que es necesario defender mientras se lucha contra otro tipo de opresiones de género, etnia y clase. El cuerpo es el primer territorio en un sentido subjetivo, y el lugar que se habita es el segundo territorio en un sentido más bien histórico (Cabnal, 2010).

Las dinámicas neocoloniales adoptan la forma de procesos extractivistas que ponen en riesgo la salud de las personas, el ambiente y la vida en general. El extractivismo como fenómeno que abarca procesos de expropiación de lo común (Navarro, 2013) expresa la expulsión tanto de comunidades productoras campesinas e indígenas de sus territorios rurales como de habitantes urbanos afectados por el desarrollo de proyectos de infraestructura. Esta nueva forma de ocupación territorial es posible por la acción del Estado que tracciona el establecimiento de tales proyectos, lo cual hace que en estos ecofeminismos predomine un discurso crítico y alternativo por fuera de los márgenes de las instituciones públicas. Esto no quiere decir que no vayan ganando visibilidad pública mediante acciones colectivas desplegadas colectivamente (formas de compromiso con el territorio a través de procesos comunitarios de resistencia, autoorganización, manifestaciones, plebiscitos, junta de firmas). Pero por lo general como reacción ante políticas públicas de despojo de la naturaleza.

Conclusiones: hacia un movimiento internacional ecofeminista, popular y global

De lo dicho hasta aquí, podemos concluir que los ecofeminismos críticos —centrales y periféricos— representan un conjunto muy vasto de experiencias de resistencia teórica y práctica contra el orden capitalista heteropatriarcal global. En ellos predomina el respeto hacia toda forma de vida mediante el fomento de una contracultura del cuidado que tiene siempre presente la fragilidad con la que habitamos el mundo.

Por supuesto que la síntesis aquí expuesta no refleja la diversidad de los ecofeminismos centrales y periféricos; tampoco tenemos la intención de valorar unos más que otros. Apenas creemos que poner algunas categorías en diálogo es una buena forma de comenzar a ensayar un movimiento internacionalista que construya otros horizontes comunitarios de prácticas y saberes populares. Es a partir de las imaginaciones socioecológicas desplegadas por los diversos ecofeminismos centrales y periféricos como podemos pensar en una nueva relacionalidad justa y sustentable, una ecología política feminista de saberes a nivel planetario.

En definitiva, la centralidad de los cuidados colectivos atraviesa todo el sentipensar ecofeminista, sea desde las declaraciones de intención o desde las acciones vitales que exige la supervivencia. Por eso los ecofeminismos críticos, a un lado u otro del globo, no son otra cosa que ensayos sociales cuestionadores de las geometrías de poder capitalistas que amenazan de modo constante la reproducción de nuestra vida en diferentes escalas y territorios. Allí radica su sentido profundamente político y emancipatorio, su capacidad de abrir nuevos horizontes que harán posible realizar el deseo de vivir vidas dignas de ser vividas por fuera de las lógicas injustas del Estado moderno y de la acumulación de capital a nivel global. ■

Referencias

- Arriagada, E., y A. Zambra, 2019. «Apuntes iniciales para la construcción de una ecología política feminista de y desde Latinoamérica». *Polis, Revista Latinoamericana*, 54, pp. 1-19.
- Cabnal, L., 2010. «Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala». En: Acsur (ed.), *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid, Acsur-Las Segovias, pp. 11-25.
- Fernández Bouzo, S., 2020a. «Los ecofeminismos territoriales frente a las injusticias hídricas: un horizonte de imaginaciones socio-ecológicas en América Latina (Abya Yala)». En: A. Guzmán, *Justicia hídrica. Una mirada desde América Latina*. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, pp. 187-205.
- Fernández Bouzo, S., 2020b. «Imaginaciones socio-ecológicas. Apuntes para ensayar mundos con justicia ecosocial». *Florestania*, 5. Disponible en: <http://www.florestania.com.ar/2020/06/05/imaginaciones-socioecologicas-apuntes-para-ensayar-mundos-con-justicia-ecosocial/>
- Fernández Bouzo, S., 2022. «Amazonas del ambiente en Abya Yala. Las experiencias ecofeministas y su contribución a las imaginaciones socioecológicas en América Latina». *Boletín Senti-pensarnos Tierra*, 9, pp. 39-53.
- Gargallo Celentani, F., 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México, Corte y Confeción.
- Gilligan, C., 2013. *La ética del cuidado*. Barcelona, Fundació Víctor Grífols i Lucas.
- Gutiérrez Aguilar, R., 2015. *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP.
- Gutiérrez Aguilar, R., 2020. «Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político». *Re-visiones*, 10, pp. 1-17.

- Guzmán, A., 2019. *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos*. La Paz, Rendición Llojeta.
- Herrero, Y., 2013. «Miradas ecofeministas para transitar un mundo justo y sostenible». *Economía Crítica*, 16, pp. 278-307.
- Korol, C., 2016. «Feminismos populares. Las brujas necesarias en los tiempos de cólera». *Nueva Sociedad*, 265, pp. 142-152.
- Mies, M., y V. Shiva, 2014 [1993]. *Ecofeminismo. Teoría, crítica, perspectivas*. Madrid, Icaria.
- Molyneux, M., 1985. «Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua». *Feminist Studies*, 11 (2), pp. 227-254.
- Navarro, M. L., 2013. «Subjetividades políticas contra el despojo capitalista de bienes naturales en México». *Acta Sociológica*, 62, pp. 135-153.
- Navarro, M. L., 2015. *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, México D. F., Puebla, Bajo Tierra, ICSyH, BUAP.
- Pérez Orozco, A., 2014. *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Puleo, A., 2002. «Feminismo y ecología. Un repaso a las diversas corrientes del ecofeminismo». *El Ecologista*, 31, pp. 36-39.
- Puleo, A., 2008. «Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado». *Isegoría*, 38, pp. 39-59.
- Segato, R., 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Shiva, V., 1995. *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid, Horas y Horas, Traficantes de Sueños.
- Svampa, M., 2015. «Feminismos del Sur y ecofeminismo». *Revista Nueva Sociedad*, 256, pp. 127-131.
- Tzul Tzul, G., 2016. «La producción de la autoridad comunal indígena. Breve esbozo para Guatemala». *El Apantle*, 2, pp. 17-37.
- Ulloa, A., 2016. «Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos». *Nómadas*, 45, pp. 123-139.
- Zaragocín, S., 2018. «Espacios acuáticos desde una descolonialidad hemisférica feminista». *Mulier Sapiens. Discurso. Poder. Género*, V (10), pp. 6-19.

En profundidad

Estrategias discursivas de reexistencia en defensa de la vida: nociones emergentes de comunalización en movimientos de mujeres de Abya Yala

Liliana Buitrago Arévalo

La apuesta ecológica del confederalismo democrático en la Federación Democrática del Norte y Este de Siria

Rodrigo Rubén Hernández González

Desalambrar territorios y saberes: Proceso de Liberación de la Madre Tierra y horizonte del *wët wët fxi'zenxi* (buen vivir)

Andrea Fajardo Camacho y la Minga de Comunicación del Proceso de Liberación de la Madre Tierra

Regenerar territorios, reapropiar alimentos, reconstruir comunidad. La experiencia en Santiago Tlacotepec, estado de México

Carolina Gonzaga, Ana Gabriela Cabrera Rebollo y Oliver Gabriel Hernández Lara



Estrategias discursivas de reexistencia en defensa de la vida: nociones emergentes de comunalización en movimientos de mujeres de Abya Yala

Liliana Buitrago Arévalo*

Resumen: Latinoamérica-Abya Yala ha experimentado el aumento acelerado de la desigualdad, del extractivismo y la acumulación por desposesión que favorecen la impunidad y los procesos de descomunalización. En los movimientos de mujeres y comunidades de Abya Yala se han levantado voces contra el extractivismo. Al calor de sus marchas, comunicados y manifiestos, como parte de su discurso político público, surgen propuestas epistemológicas y politicoontológicas que constituyen representaciones discursivas de reexistencia (Tobar, 2018). El presente artículo busca analizar estas representaciones discursivas como práctica sociopolítica. Neologismos como el *terricidio* —reivindicado por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIBV) en Wallmapu—, la consideración de las perspectivas del cuerpo-territorio-tierra para la sanación y el establecimiento de ecosofías y cosmogonías en los feminismos comunitarios de Guatemala, entre otras estrategias, son ejemplos de esta creatividad politicodiscursiva que marca una ruta de comunalización y una perspectiva de transformación.

Palabras clave: discurso de reexistencia, movimiento de mujeres, luchas ecoterritoriales, ontologías políticas

Abstract: Latin America – Abya Yala has experienced the accelerated increase of inequality, extractivism and accumulation by dispossession that favor impunity and de-communalization. Women’s movements and communities of Abya Yala have raised their voices against extractivism. Epistemological and political-ontological proposals emerge in the heat of their marches, communiqués and manifestos – as part of their public political discourse- that constitute discursive representations of re-existence (Tobar, 2018).

This article seeks to analyze these discursive representations as a sociopolitical practice. Neologisms such as «terricidio» from movimiento de mujeres indígenas por el Buen Vivir in Wallmapu, the consideration of « cuerpo-territorio-tierra » perspectives for healing and the establishment of ecosophies and cosmogonies from community feminists in Guatemala, among others, are examples of this political-discursive creativity that marks a route of communalization and a perspective of transformation.

Keywords: discourse of re-existence, women’s movement, eco-territorial struggles, political ontologies

* Observatorio de Ecología Política de Venezuela.

E-mail: lilib17@gmail.com.

Introducción

Según Global Witness (2021), América Latina es uno de los lugares más peligrosos para las personas activistas medioambientales. Esta terrible realidad se debe al aumento del extractivismo en la región, así como a las alianzas estructurales entre Gobiernos y corporaciones que favorecen la impunidad. En los movimientos de mujeres y las comunidades de América Latina se ha levantado una pluralidad de voces contra el extractivismo. Al calor de las luchas sociales surgen propuestas epistemológicas y ontológicas, como la elaboración en torno a los *terricidios* en el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir en Wallmapu, la consideración de las perspectivas cuerpo-tierra y cuerpo-territorios para la sanación y el establecimiento de ecosofías y cosmogonías por parte de los feminismos comunitarios en Guatemala, entre otras iniciativas. Es lo que Svampa (2021) denomina «feminismos ecoterritoriales», feminismos o luchas de mujeres y diversidades: territoriales, antiextractivistas, comunitarios, populares, y que marcan una agenda permanente y una perspectiva de transformación de las luchas, subjetividades y discursos como prácticas sociales (Fairclough, 2007, 2013) de las mujeres. Mediante la aplicación del análisis crítico del discurso a un corpus de entrevistas, manifiestos y discursos públicos de mujeres líderes en Abya Yala, el presente texto busca categorizar, describir y analizar estos aportes emergentes y particulares a las epistemologías ecofeministas del Sur global en disputa y construcción permanente.

Nuestras reflexiones se sitúan en el pensamiento crítico ecopolítico latinoamericano y en las perspectivas feministas y ecofeministas latinoamericanas surgidas en las últimas décadas. Parte de estos análisis presentados en el texto surgen de una posición híbrida entre el conocimiento académico y el conocimiento situado en el movimiento social para desarrollar estrategias tendentes a evitar los embates del extractivismo en la región. No se constituye la voz de la investigación en voz del movimiento; este es un ejercicio de reinterpretación con un enfoque de

investigación específico, a saber, el análisis crítico del discurso con el propósito, en primer lugar, de hacer visible cómo el discurso de estas subjetividades políticas nos devela la urgencia de pensar nuestro vínculo con la naturaleza y las dimensiones a las que apuntan en la construcción de alternativas posibles de vida.

En la tarea de visibilización del contexto en el que hemos decidido sumergirnos, es central el papel de producción de conocimientos para la vida de las organizaciones y redes de mujeres defensoras de sus territorios, como la Red de Mujeres Rurales Centroamericanas, Mujeres del Movimiento por el Agua y los Territorios en Chile, Coordinadora 8-M en Chile, Articulación de Mujeres de Honduras, Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, Taller Ecologista de Argentina, Colectivo Mujeres Creando y Red de Feminismo Comunitario en Bolivia, Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales, Mujeres Zapatistas, Colectivo Mujeres y la Sexta en México, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Tz'k'at en Guatemala, Mujeres de Marcha das Margaridas en Brasil, La organización diversa de Mujeres Amazónicas de los nueve países panamazónicos, Futuros Indígenas y el encuentro de mujeres Cura da Terra, Oripanto Oayapo Tounde y Mujeres del Agua en Venezuela, entre tantas y tantas mujeres y defensoras, indígenas, campesinas, afrodescendientes, activistas, sanadoras, maestras que cuidan la tierra y nuestros cuerpos-territorios-tierra-espíritus en Abya Yala.

La emergencia del conocimiento para la vida en esta época de multicrisis se ve marcada por dos importantes cambios en la producción de conocimiento (Escobar, 2014): en primer lugar, una variación en el enfoque acerca de quién produce el conocimiento, con una apertura del espectro que se desplaza hacia los movimientos sociales, y en segundo lugar, la progresiva oclusión de las respuestas y preguntas creativas sobre el problema clave de nuestro tiempo. Pareciera que cada vez las ciencias modernas tienen menos respuestas.

En ese sentido urge que los haceres investigadores confluyan en esta intersección entre el conocer y el hacer de la reexistencia, esto es, como lo expresa Alban Achinte, las formas creativas espaciales y de la vida, en términos de identidades, de las comunidades frente al constreñimiento moderno-colonial de la posibilidad de existencia identitaria, política y cultural:

Concibo la reexistencia como los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades afrodescendientes. La reexistencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas -en este caso indígenas y afrodescendientes- las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y reinventarla para permanecer transformándose (Alban Achinte, 2013: 204).

Esto conlleva considerar las prácticas de estas comunidades, que incluyen el discurso (Tobar, 2018), en una perspectiva crítica que analice dimensiones constituyentes de la relación entre discurso, poder y hegemonía (Fairclough, 2013). Es fundamental el contexto en donde emerge este discurso y el análisis de sus condiciones de producción.

Contra el extractivismo, el colonialismo, el racismo, el patriarcado y el mal desarrollo

Abya Yala-América Latina es un continente colonizado donde la distribución internacional de la naturaleza (Coronil, 2002) pone los bienes comunes (materiales e inmateriales) como centro de la expropiación y de lo que Harvey (2003) acuñó como acumulación por desposesión. La lógica moderna y colonial que mercantiliza y feminiza la naturaleza ha devastado la región; las fronteras extractivas han avanzado bajo los requerimientos del hipercapitalismo de las mercancías (Shiva, 2021).

El extractivismo es un orden y un régimen socioecológico (Terán, 2018). Implica la extracción intensiva de los bienes comunes a través de actividades económicas como la minería, la explotación de combustibles fósiles, la agroindustria, el turismo intensivo, entre otras (Gudynas, 2009). Provoca problemas de distribución ecológica; es un modelo de desarrollo impuesto que ataca la vida y causa ecocidio, etnocidio, feminicidio, transfeminicidio, epistemicidio: en una palabra, *terricidio* (Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, en adelante MIBV, 2020). Volveremos a esta última noción más adelante.

Los conflictos socioecológicos son entonces parte de la dinámica política de territorialización (Porto-Gonçalves, 2001; Haesbaert, 2020, 2021) y, a través de la violencia, obligan a los pueblos a estar en una posición defensiva y desigual amenazada por la muerte y las condiciones de vida extremas. Muchos aplican estrategias de supervivencia que merman su fuerza vital para producir la comunidad, la naturaleza, mientras que otros permanecen resistiendo y defendiendo, pero también reexistiendo en sus prácticas, creencias y espiritualidades. Es lo que Svampa llama el «giro ecoterritorial» (2018), una caracterización de este movimiento de campesinos, indígenas, mujeres en América Latina contra el extractivismo con una nueva valorización del territorio. Los movimientos de defensa de la vida (Porto-Gonçalves, 2001; Buitrago, 2018) contra el extractivismo y el terricidio en la actualidad son la más importante reserva de diversidad y reflejan la preservación de la conexión con la naturaleza.

Movimientos de mujeres en Abya Yala

Es amplia la literatura—aunque no suficiente—que recupera la memoria de las luchas de las mujeres contra el capitalismo y el colonialismo. En América Latina, los enfrentamientos y disputas comunalizantes, especialmente de las mujeres indígenas y de las comunidades indígenas (Tzul, 2015), son constitutivas de la producción, la memoria y el cuidado de los territorios.

El despliegue feminista latinoamericano de los últimos años, con calles llenas y protestas en Argentina, Chile, México y Brasil, como resultado del incremento de la violencia patriarcal en la región, ha cambiado las relaciones de poder internas de los movimientos sociales y puede considerarse un hito para los feminismos, sobre todo urbanos, a la luz de logros como los alcanzados en materia legislativa en países como México, Argentina y Ecuador. Por otra parte, y ante la inminencia del cambio climático y la multicrisis del Antropoceno, los problemas socioecológicos comienzan a ser parte de los debates feministas, al entender que parte de la violencia contra las mujeres, una muy importante, proviene del modelo de desarrollo, de la masculinización de los territorios y de la naturalización de las mujeres como mercancías. Emerge una nueva perspectiva —con sus particularidades— y acobia a una diversidad de feminismos. El feminismo indígena comunitario (Cabnal, 2010, 2017), el feminismo antiextractivista (Fernández Droguett, 2019), el feminismo territorial (Ulloa, 2016) y los feminismos decoloniales (Rodríguez, 2021; Gargallo, 2014) forman parte de una constelación de espacios de defensa de los derechos de las mujeres de Abya Yala. Para Svampa:

Vivimos en tiempos en los cuales la pluralidad ontológica se funda en la idea de multiplicidad de mundos, de «pluriversos», y se alimenta de la interculturalidad, el respeto hacia otros modos de comprender la cultura y de organizar la vida. Los feminismos ecoterritoriales latinoamericanos suman a los ecofeminismos ya existentes una praxis y una narrativa centradas en la defensa del agua, en los cuerpos-territorios, en la soberanía alimentaria, en la justicia ambiental como justicia social y de género, asociada a la espiritualidad y la emoción, que ilustra una interconexión con la Tierra y el conjunto de la vida, opuesta a la dominante (Svampa, 2021: 24).

Las mujeres campesinas indígenas y los movimientos comunitarios afrodescendientes son muy activos frente al colapso de la tierra y los límites del planeta y del sostenimiento del modo de vida moderno-colonial-capitalista-patriarcal.

No todos se autodefinen feministas ni apuestan por los mismos ejes de lucha. Sin embargo, como señala Escobar (2014), en su batalla estratégica por la vida y el cuidado recrean y visibilizan a través del lenguaje sus ecosofías y ontologías relacionales.

Esta práctica discursiva y política de recontextualizar y reencuadrar el problema socioecológico y las disputas por la vida a través del discurso, cuestionando el orden actual, es lo que las perspectivas sociológicas y de la ecología política denominan «lenguajes valorativos» (Martínez-Alier, 2004, Martínez-Alier *et al.*, 2014; Svampa, 2018; Merlinsky, 2017).

Nuestro interés es, con una perspectiva crítico-discursiva, indagar en los sentidos de esas disputas considerándolas como politicodiscursivas (Fairclough, 2003) en sí mismas y acompañadas en su despliegue de una constelación semiótica multimedial de reexistencias que cantan, caminan, bailan, ritualizan, escriben y comunican mientras luchan.

Análisis de los discursos

Desde el análisis del discurso sostenemos que existe una relación dialéctica entre discurso y sociedad, basada en la consideración del discurso como una práctica social. Este es transformado por la sociedad, pero también ayuda a transformarla. Existen disputas en el campo simbólico y representacional donde las comunidades de uso y contexto, las ideologías y las relaciones de poder, interactúan para construir sentidos comunes (Fairclough, 2013). El lenguaje, los textos y los discursos son objeto de reformulación permanente en un movimiento constante limitado, constreñido o potenciado por las relaciones de poder, las ideologías y los órdenes sociales.

Esas nociones y lo que representan son el centro de nuestro análisis en dos direcciones: primero, el interés por describir y acercarnos a lo que esas comunidades de uso intentan decirnos acerca del modelo de civilización que ha provocado el

Antropoceno y las posibles soluciones a la crisis global, y segundo, dar un giro crítico a la producción de conocimiento académico sobre el cambio y las transformaciones sociales para producir un conocimiento situado, pero también que valore las diferencias y los pluriversos como legítimos productores de conocimiento sobre el cambio global.

Se recogió un corpus siguiendo los criterios de representatividad de Van Leeuwen (2008). El propósito era dar cuenta de las estrategias de contextualización y encuadre, centradas principalmente en el estudio de macroestructuras discursivas —conceptos, ideas y nociones— utilizadas por la comunidad, y describir la práctica discursiva más que centrarse en un género específico. Se recogieron y clasificaron entrevistas, manifiestos, discursos públicos y artículos. Se construyeron matrices de análisis lingüístico-discursivo para estudiar los enunciados y sus secuencias, las estrategias de contextualización y los tipos de encuadre de las nociones y los conceptos¹.

En el plano lingüístico, los patrones descriptivos y el metalenguaje, es decir, el lenguaje utilizado para hablar del lenguaje, así como las continuas referencias al grupo de pertenencia, son un rasgo distintivo de una construcción discursiva centrada en un *ethos* biocentrado, que explicita la interconexión con la naturaleza, o lo que Stibbe (2018) denomina ecosofías, en clave de disputa o controversia.

«Queremos que *terricidio* pueda ser utilizado como término vinculante legal» (MMIBV 001, entrevista a Evis Millán)

La deslegitimación del otro, generalmente relacionada con los grupos dominantes de poder, el modelo de civilización, un análisis sobre las reacciones utilizadas para recontextualizar las nociones discursivas, así como un análisis evaluativo del discurso, muestran disputas ideológicas explícitas al orden social.

«Somos la cura de la Tierra frente al sistema patriarcal» (MMA 007, asamblea virtual).

Hay una crítica al modelo de civilización y una evaluación negativa del desarrollo, la riqueza, la producción de conocimiento y la falta de cuidado en el actual orden dominante. Las estrategias de recontextualización incluyen transnominaciones y metáforas en referencia a la naturaleza y la interconexión humanidad-naturaleza, sustituciones, generalizaciones y el uso de conceptos abigarrados. Los sentidos superpuestos son formas creativas de expresar cosmogonías, ecosofías y ontologías políticas.

Muchos nombres para nombrar la vida: el pluriverso discursivo

Sostenemos que las nociones y conceptos emergentes para nombrar los impactos y lógicas del capital-colonialismo-patriarcado sobre la vida, las conceptualizaciones sobre el tejido de la vida misma y la forma en que se desarrollan la protesta y la denuncia son parte de una práctica política estratégica, son prácticas de reexistencias discursivas, o construcciones discursivas de reexistencias (Tobar, 2018) en comunidades donde las voces enuncian nociones, ideas y conceptos como *cuerpo-territorio*, *terricidio*, *acuerpar*, *cura de la Tierra*, *sanación como política* e incluso una importante ampliación de la noción tradicional de cuidados haciendo visible la relación entre estos y los comunes (Vega, 2019; Buitrago, 2021).

Cuerpo-territorio y cuerpo-territorio-tierra

La feminista comunitaria Maya Xinka Lorena Cabnal (2010, 2017), de Tz'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario en Iximulew-Guatemala, ha acuñado las expresiones *cuerpo-territorio* y *territorio-cuerpo-tierra* desde una perspectiva feminista comunitaria para

¹ Los números y referencias que se encuentran en algunas citas de este artículo corresponden a la numeración y codificación en el corpus de estudio, en donde los textos son procesados y los enunciados han sido clasificados con un código determinado.

visibilizar la relación entre la violencia territorial y socioambiental y la violencia sobre los cuerpos de las mujeres. A través de este planteamiento político, sostiene que la sanación y la defensa comunitaria solo son posibles si se parte de la recuperación consciente de nuestro primer territorio, nuestro cuerpo, y la conciencia de la violencia que han sufrido los cuerpos de las mujeres a lo largo de la historia —conciencia de las múltiples opresiones ejercidas sobre los cuerpos de las mujeres en la imbricación del colonialismo y el patriarcado—, además de un proceso de acuerpamiento. Así, da un nuevo sentido a la premisa feminista «todo lo que es personal es también político».

La expresión es un neologismo, aunque su uso se ha extendido rápidamente entre los diversos feminismos, basado en una composición culta de dos términos que guardan relación espacial entre sí, el *territorio* que contiene al *cuerpo*, y el *cuerpo* de la *tierra* que contiene al *territorio*. La complejidad de esta noción política nos permite considerar cuán profundos son los impactos de la violencia ecoterritorial sobre los cuerpos y de la violencia feminicida sobre los territorios a la vez, y por qué estos cuerpos de las comunidades se organizan y movilizan de manera tan fuerte. De igual modo, en espacios asamblearios, dentro de las definiciones de la relación cuerpo-territorio, cobra gran importancia la conexión espiritual. Por otro lado, se da cuenta de un ethos de totalidad y conexión con lo que se conoce como naturaleza.

«Los pueblos ancestrales tenemos nuestra cosmogonía, es otra forma de ver la vida, otra forma de sentirla, todos nuestros cuerpos están muy relacionados con el cosmos, hablamos de cuerpos cosmosintientes» (Cabnal-RSA029)

Terricidio

En el año 2020, el MMIBV, en Puelwillimapu, Lof Mapuche Pillañ Mahuiza, Argentina, organizó el campamento climático contra el terricidio en donde se continuó conceptualizando

colectivamente esta noción. Desde entonces, la elaboración ha sido seguida por una serie de acciones para dar visibilidad y fuerza a su lucha contra el terricidio, el cambio climático y el extractivismo. Entre ellas, una marcha para impulsar la consideración del terricidio con estatus legal de crimen contra la humanidad y contra la naturaleza, susceptible de ser juzgado en tribunales internacionales.

«Se refiere al exterminio de todas las fuerzas vivas de la tierra» (MMIBV 002).

El *terricidio* es un concepto abigarrado, un neologismo compuesto por dos radicales simples. Esta noción busca hacer visibles diferentes formas de violencia y opresión. Sintetiza el feminicidio, el ecocidio, el transfeminicidio, el epistemicidio y el genocidio. Hace explícita la disputa discursiva a través del uso de metalenguaje y explicaturas sobre el propio uso del lenguaje y su contexto.

Cura de la Tierra

Con la llegada de la COVID-19 a la Amazonia, fue evidente el impacto proporcional a la desigualdad y vulnerabilidad de las poblaciones indígenas. De esta manera en 2019 las mujeres indígenas amazónicas de Brasil comenzaron a autodenominarse en espacios público como *Cura da Terra*, un eufemismo que remite al *ethos* ecosófico de los pueblos indígenas amazónicos, quienes se autodefinen como naturaleza, colocando su rol de cuidadores de la Tierra como solución a la pandemia. Se puede rastrear la expresión desde la primera marcha de mujeres indígenas de 2019 en Brasil, también con usos en la literatura.

Etimológicamente, la palabra *cura* proviene de *cura* del latín, que significa 'cuidar'. Por lo tanto, *cura da Terra* tiene una doble connotación: por un lado, *curar* como acción frente a la enfermedad y, por el otro, *curar* en el sentido de *cuidar*, como acción de cuidado de lo otro, en este caso los territorios y las redes de vida. El término cobra una relevancia particular en un momento en

que los discursos asociados a la pandemia y la salud tenían una hegemonía en el orden discursivo global: *virus, salud, vacunas, contagio, nueva normalidad*, entre otros, eran los conceptos que circulaban con un efecto especular —de espejo— del orden social.

Hubo una controversia importante sobre el origen del propio virus que abrió una serie de debates. Estos posicionaban discursos contrasistémicos, no medicalizados —como los emergentes en los ecologismos—, que señalaban dimensiones poco visibles de la problemática: el colapso climático, la crisis civilizatoria, entre otras discusiones en franca confrontación con los discursos que colocaban el foco en la medicalización de las dinámicas de vida. Los movimientos indígenas de mujeres fueron parte de estos sujetos políticos. El discurso analizado, en el que se enmarca la noción *cura da Terra*, tiene un *ethos* centrado en el cuidado asociado a los conceptos de reproducción y sostenibilidad de la vida.

En julio de 2020 Sonia Guajajara, en la primera Asamblea Mundial por la Amazonia, declaró: «Somos la cura de la Tierra, los bosques de la Amazonía, lo que se queman son nuestros cuerpos [...], somos quienes cuidamos la biodiversidad, quienes cuidamos los territorios» (MA 0006).

Estas nociones y conceptos, *cuerpo-territorio, cuerpo-territorio-tierra, terricidio, cura de la Tierra*, son utilizados por diferentes comunidades discursivas de mujeres en Abya Yala, y su uso se extiende a otras comunidades de lucha y feminismos diversos en la disputa por los sentidos comunes. *Cura da Terra* (2020) se denomina un espacio autoconvocado de mujeres indígenas de Abya Yala que ya han celebrado dos encuentros, y quienes declaran en su manifiesto: «En medio del exterminio, las mujeres indígenas hacemos de la lucha melodía, recuperamos la tierra robada, insistimos en celebrar nuestra existencia, sembramos esperanzas, pues somos la Tierra curándose a sí misma» (CDL T008).

Conclusiones

El discurso funciona como una política de diferenciación cultural e identitaria y como un dispositivo de disputa ideologicodiscursivo que destaca una visión de la «naturaleza» en un registro relacional vinculado con las prácticas y eco-sofías de las comunidades feministas, indígenas y campesinas de Abya Yala-América Latina. Hay una forma particular de producir y visibilizar, de explicitar su territorio y la relación con este. El territorio y la política del lugar (Escobar, 2014) es un constituyente discursivo.

Un enfoque ecofeminista de los estudios del discurso ayuda a comprender que las políticas de las mujeres y los cuerpos feminizados² operan como espacios de tensión de los marcos epistémicos del orden social. Sobre todo cuando se confrontan o amenazan directamente sus condiciones de vida y de reproducción a través del extractivismo, la violencia feminicida y el racismo en Abya Yala, las mujeres y en particular los movimientos de mujeres indígenas y comunitarias en análisis utilizan ontologías relacionales y prácticas discursivas como estrategias políticas reexistentes.

Creemos que el estudio de los discursos de estos movimientos, y las nociones y conceptos que se adicionan al pluriverso discursivo de reexistencia, puede dar cuenta de las relaciones de poder implícitas en los conflictos ecoterritoriales diversos y posibilitar diálogos interculturales entre las diferentes políticas relacionales que reexisten y existen en los territorios. ▀

² Con *cuerpos feminizados* nos referimos a la naturalización de los trabajos de cuidados en las mujeres y también a la feminización de comunidades e identidades que se dedican a estos cuidados, como las campesinas o indígenas, cuyas prácticas de cuidados para la vida (territorio, alimentación, cuidado del común territorial o reproductivo) se infravaloran y reifican.

Referencias

- Alban Achinte, A., 2013. «Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos». En: C. Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, vol. 1. Quito, Abya Yala, pp. 443-468.
- Buitrago, L., 2018. «Diversidad, luchas y ecologismos en Venezuela. Ecología y ecologismos en Venezuela: balances, desafíos y oportunidades». *Territorios Comunes*, 1, pp. 47-53.
- Buitrago, L., 2021. «Los cuidados y la pandemia en Venezuela desde una mirada ecofeminista». *Territorios Comunes*, 4, pp. 34-48.
- Cabnal, L., 2010. «Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala». En: *Momento de paro. Tiempo de rebelión*. Disponible en: <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Cabnal-2010-Propuesta-de-Pensamiento-Epistémico-Mujeres-Indigenas.pdf>, consultado el 20 de mayo de 2022.
- Cabnal, L., 2017. «Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala». *Ecología Política*, 54, pp. 98-102.
- Coronil, F., 2002. *El estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas, Nueva Sociedad.
- Cura da Terra, 2020. *Manifiesto del Encuentro Global de Mujeres Indígenas*. ELLA. Disponible en: <https://nomada.gt/blogs/cura-da-terra/>, consultado el 20 de mayo de 2022.
- Escobar, A., 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Unaula.
- Fairclough, N., 2007. *Discourse and Contemporary Social Change*, vol. 54. Berna, Peter Lang.
- Fairclough, N., 2013. *Critical Discourse Analysis*. Londres, Routledge.
- Fernández Droguett, F., 2019. «Violencia estructural y feminismo: apuntes para una discusión». Santiago, Red Chilena contra las Violencias contra las Mujeres.
- Gargallo, F., 2014. *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México, Corte y Confección.
- Global Witness, 2021. *Última línea de defensa. Las industrias que causan la crisis climática y los ataques contra personas defensoras de la tierra y el medioambiente* (13 de septiembre). Disponible en: <https://www.globalwitness.org/es/last-line-defence-es/>, consultado el 20 de mayo de 2022.
- Gudynas, E., 2009. «Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo». *Extractivismo, Política y Sociedad*, 187, pp. 187-225.
- Haesbaert, R., 2020. «Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la tierra): contribuciones decoloniales». *Cultura y Representaciones Sociales*, 15 (29), pp. 267-301.
- Haesbaert, R., 2021. «A corporificação “natural” do território: do terricídio à multiterritorialidade da terra». *GEographia*, 23 (50). Disponible en: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/download/48960/29143/171196>, consultado el 20 de mayo de 2022.
- Harvey, D., 2003. *The New Imperialism*. Oxford, Oxford University.
- Martínez-Alier, J., 2004. *El Ecologismo de los Pobres. Conflictos Ambientales y Lenguajes de Valoración*. Barcelona, Icaria
- Martínez-Alier, J., I. Anguelovski, P. Bond *et al.*, 2014. «Between Activism and Science: Grassroots Concepts for Sustainability Coined by Environmental Justice Organizations». *Journal of Political Ecology*, 21, pp. 21-60.

- Merlinsky, G., 2017. «Los movimientos de justicia ambiental y la defensa de lo común en América Latina. Cinco tesis en elaboración». En: H. Alimonda, C. Toro Pérez y F. Martín (coords.), *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*, vol. 2. Buenos Aires, Clacso, pp. 241-264.
- MIBB - Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, (2020). «Comunicado del Movimiento Pueblos contra el Terricidio». Disponible en: <https://desde-elmargen.net/campamento-climatico-pueblos-contr-el-terricidio/>, consultado el 23 de mayo de 2023.
- Porto-Gonçalves, C. W., 2001. *Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México D. F., Siglo XXI.
- Rodríguez, L., 2021. «Decolonial Feminisms: Place, Territory and the Body-Land». En: L. Rodríguez, *Decolonial Feminisms, Power and Place*. Londres, Palgrave Macmillan, pp. 33-58.
- Scoville-Simonds, M., 2009. «Discourse Analysis in Political Ecology Towards an Analytical Framework of Environmental Controversies». Disponible en: https://www.researchgate.net/profile/Morgan-Scoville-Simonds/publication/264461860_Discourse_Analysis_in_Political_Ecology_-_Towards_an_analytical_framework_of_environmental_controversies/links/53e097b50cf2aede4b4ce03d/Discourse-Analysis-in-Political-Ecology-Towards-an-analytical-framework-of-environmental-controversies.pdf, consultado el 23 de mayo de 2023.
- Shiva, V. [Eco House Global], 2021. *Vandana Shiva – Ecofeminismos del Sur Global frente al cambio climático* [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=CopdXqHr-dU0&ab_channel=EcoHouseGlobal
- Stibbe, A., 2018. «Critical Discourse Analysis and Ecology». En: J. Flowerdew y J. E. Richardson (eds.), *The Routledge Handbook of Critical Discourse Studies*. Londres, Routledge, pp. 497-509.
- Swampa, M., 2015. «Feminismos del Sur y ecofeminismo». *Nueva Sociedad*, 256, pp. 127-131.
- Swampa, M., 2018. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara, Calas.
- Swampa, M., 2021. «Feminismos ecoterritoriales en América Latina. Entre la violencia patriarcal y extractivista y la interconexión con la naturaleza». *Documentos de Trabajo, Fundación Carolina*, 59. Disponible en: <https://www.fundacioncarolina.es/feminismos-ecoterritoriales-en-america-latina-entre-la-violencia-patriarcal-y-extractivista-y-la-interconexion-con-la-naturaleza/>, consultado el 23 de mayo de 2022.
- Terán, E., 2018. «Transformar en tiempos de crisis: algunas coordenadas para transitar el posextractivismo en Venezuela». *Territorios Comunes. Alternativas al Extractivismo*, 1 (2), pp. 13-26.
- Tobar, M., 2018. *Construcoes discursivas de reexistencia. Um estudo em análise de discurso crítica sobre marchas de mulheres no Brasil*. Disertación doctoral. Universidad Brasilia.
- Tzul, G., 2015. «Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida». *El Apantle*, 1, pp. 125-141.
- Ulloa, A., 2016. «Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos». *Nómaditas*, 45, pp. 123-139. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-75502016000200009&script=sci_abstract&tlng=en, consultado el 23 de mayo de 2022.
- Van Leeuwen, T., 2008. *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*. Oxford, Oxford University.
- Vega, C., 2019. «Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos». *Revista de Estudios Sociales*, 70, pp. 49-63. Disponible en: <https://journals.openedition.org/revestudsoc/46482>, consultado el 23 de mayo de 2022.

La apuesta ecológica del confederalismo democrático en la Federación Democrática del Norte y Este de Siria

Rodrigo Rubén Hernández González*

Resumen: ¿Cómo generar una salida de la modernidad capitalista? ¿Es posible construir una alternativa social y ecológica frente a la devastación humana y ambiental por ella generada? En el presente texto propongo algunas claves para pensar la respuesta que los pueblos articulados en la Federación del Norte y Este de Siria han dado, a través de su práctica, a estas preguntas. Desarrollo algunos ejemplos que nos permiten ver la importancia de la perspectiva ecológica para el proyecto del confederalismo democrático y su concreción en la Federación, la forma en que se ha llevado a cabo y las contradicciones a las que se ha enfrentado, sin dejar de lado algunos elementos teóricos de esta perspectiva, desarrollados por Abdullah Öcalan.

Palabras clave: confederalismo democrático, Rojava, Federación Democrática del Norte y Este de Siria, ecologismo, Abdullah Öcalan

Abstract: How may an alternative to capitalist modernity be generated? Is it possible to create a social and ecological alternative to the human and environmental devastation generated by it? Based on the practice from the peoples organized in the Democratic Federation of Northern and Eastern Syria, this essay proposes some keys to think on the answer that they give to these questions. I develop some examples that may help us to see the importance that the ecological perspective has for the Democratic Confederalism and for the Federation, confederalism's concrete realization. These examples will be useful as well to observe the way in which this perspective has been carried out and the contradictions it has faced, not leaving aside some of its theoretical elements developed by Abdullah Öcalan.

Keywords: Democratic Confederalism, Rojava, Democratic Federation of Northern and Eastern Syria, ecologism, Abdullah Öcalan

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
E-mail: rodrigorhernandez@politicas.unam.mx.

«Debido al fenómeno de la ganancia, el medio ambiente se debate entre la vida y la muerte [...]. Nada explica mejor la aniquilación del ambiente que el beneficio económico...».

Abdullah Öcalan, *Civilización capitalista*

I.

El 26 de enero de 2015 las unidades de defensa del pueblo y las unidades de defensa de mujeres, milicias populares kurdas, lograron expulsar a las tropas del autoproclamado Estado Islámico (EI) del cantón de Kobane. Durante los 133 días que duró la ocupación, el ejército invasor destruyó pueblos enteros, cometió asesinatos y violaciones e hizo esclavos; todos estos ataques a la población civil provocaron cientos de miles de desplazamientos. Se destruyeron miles de hectáreas de bosques y huertos, y se talaron miles de olivos, símbolo de la conexión de los kurdos con la tierra. La ciudad homónima del cantón fue devastada, el 80 % de sus construcciones se arrasaron: casas, hospitales, escuelas e infraestructura de agua, luz, teléfono y alcantarillado; los espacios para el suministro de alimentos y combustibles quedaron en ruinas. Se atravesó por una verdadera crisis en el doble sentido señalado por Jean Robert (2009), un momento de peligro sin precedentes pero que abre la posibilidad a la esperanza.

Podría afirmar junto con Jean que esta crisis que puso en riesgo la vida de los pueblos kurdos en Kobane abrió también la oportunidad de reconstruir su vida, la posibilidad de la esperanza. Tras la expulsión del enemigo y con la ciudad y los más de trescientos cincuenta pueblos del cantón prácticamente destruidos —no solo por la invasión, sino también por el abandono gubernamental sirio de más de cuarenta años—, se conformó la Junta de Reconstrucción de Kobane, consejo organizado para reestructurar la ciudad con una perspectiva ecológica, un proyecto que recordaba la ciudad campesina soñada por el agrónomo ruso Alexander Chayanov en su novela *El viaje de mi hermano Alexéi al país de la utopía campesina*.

La Junta planeó la reconstrucción urbana y agrícola del cantón a partir de un nuevo tipo de relación entre la sociedad y la naturaleza, respetuosa del medio ambiente y sus ciclos naturales, mediante la utilización de recursos locales para asegurar el equilibrio entre las personas y la comida, el agua y la energía disponibles, con la promoción de la diversidad natural y social, priorizando el desarrollo de los espacios públicos sobre los privados y con base en la toma de decisiones colectivas.

Estos diferentes elementos se proyectaron en el empleo de energías renovables, como la eólica y solar, de manera eficiente; el cuidado y la diversificación de la flora y la fauna tanto en el campo como en la ciudad; la reforestación de los bosques; la autonomía alimentaria a partir de una agricultura agroecológica y los huertos urbanos; el desarrollo de una industria ecológica con uso de fuentes de energía renovable, reutilización del agua y tratamiento de los desechos; la construcción de pequeños núcleos de población interconectados entre sí, pero rodeados de áreas verdes y de esparcimiento, sin un centro y conectados con el campo, la ciudad y los bosques a través de un cinturón verde; la prioridad de peatones y bicicletas y el desarrollo del transporte público eléctrico; la construcción de viviendas con patios comunes e infraestructura con materiales locales de bajo costo y fáciles de utilizar, como la piedra, el barro cocido, el *alcker* (ladrillo de barro cocido reforzado con yeso) y la paja; la creación de espacios públicos como lavanderías, cocinas, comedores y espacios de cuidados para los niños, entre otras medidas (Rojava Azadi, 2015).

Al respecto, el antropólogo anarquista David Graeber platicó en entrevista con Pinar Ögnüç (2015) que durante su visita a Rojava, un médico le comentó: «Nuestro objetivo es reorganizar las ciudades para que tengan un 70 % de espacio verde». Sorprendido, Graeber afirmó: «Hay toda clase de esquemas locos y brillantes». Sin embargo, reconoció también la «brecha entre sus ambiciones y sus circunstancias increíblemente difíciles». En el caso de la reconstrucción de

Kobane esta brecha llevó a que el proyecto de la Junta se dejara pendiente para un momento en el que lo urgente no se impusiera sobre lo necesario.

Tras la expulsión del EI de Kobane, los miles de desplazados regresaron a sus hogares por lo que asegurarles refugio y alimentación fueron las prioridades. Luego hubo que remover toneladas de escombros y retirar las minas terrestres y las trampas para favorecer la movilidad, así como recuperar cuerpos para darles entierro. La solución de problemáticas como inundaciones, acumulación de basura, proliferación de gatos y perros callejeros, la necesidad de recuperar la vida cotidiana de los pueblos —en medio de un contexto de guerra que continuaba, del bloqueo económico por parte de Turquía, del Gobierno Regional de Kurdistán y de grupos islamistas radicales al interior de Siria—, así como el abandono de las organizaciones internacionales que se habían comprometido a apoyar el proyecto de la Junta, llevó a su abandono y a que la reconstrucción se hiciera sobre las ruinas de la ciudad y el trazo ya existente.

A pesar de esto, algunos elementos del proyecto pudieron echarse a andar. Un solo ejemplo nos ayuda a comprender cómo, a pesar de las dificultades para llevarla a cabo, la perspectiva ecológica se mantuvo. En el año 2017, como parte del proceso de reforestación se destinaron quince mil dólares a la compra de árboles de producción local, los cuales se plantaron alrededor de la ciudad. A cada árbol le fue asignado el nombre de un mártir caído en la resistencia frente al EI, y se confió su cuidado a sus familiares. Así, el proyecto ecológico se vinculaba a la memoria de los compañeros caídos y a una organización colectiva del cuidado ambiental. Estas características desarrolladas en la reconstrucción de Kobane son solo una muestra de una propuesta política que engloba un proyecto de vida: el confederalismo democrático.

II.

El confederalismo democrático es una práctica política autonómica fundamentada en el comunismo, la igualdad de género y el ecologismo, puesta en práctica en el territorio de Rojava o Kurdistán sirio, al que pertenece Kobane, a partir de julio de 2012. En medio de una guerra civil que envolvía a Siria y que marcaba como opciones políticas la del Ejército Libre Sirio (opositor al régimen y aliado de Estados Unidos) o la del Estado sirio (impulsor de las políticas neoliberales en el país y responsable de la represión y exclusión de la población kurda), los pueblos de Rojava propusieron el ejercicio del confederalismo como una tercera vía para la solución del conflicto.

La población kurda expulsó a todos los funcionarios y fuerzas represivas del régimen y comenzó a formar comunas, órganos de base para la toma de decisiones colectivas, como sustento organizativo del proceso revolucionario, lo que les permitió comenzar a gestionar de manera autónoma todos los ámbitos de su vida social. Pronto las comunas se extendieron por todo el territorio de Rojava, y con la liberación de territorios no kurdos del norte y este de Siria por parte de las milicias populares de manos del EI, esta propuesta política fue abrazada por los pueblos árabes, asirios, arameos, turcomanos, armenios y chechenos, lo que permitió establecer la Federación Democrática del Norte y Este de Siria en el año 2018.

La propuesta política del confederalismo fue desarrollada por el Partido de Trabajadores del Kurdistán (PKK) años atrás y tiene como uno de sus fundamentos, junto al comunismo y la emancipación de las mujeres, una perspectiva ecológica que permita desarrollar una modernidad democrática frente a la modernidad capitalista. De acuerdo con Abdullah Öcalan, principal líder y teórico del PKK, la contradicción fundamental de la sociedad actual se encuentra entre la civilización y la vida libre. Öcalan ubica el surgimiento de la civilización en la sociedad

sumería y, en esta, el germen de, entre otros fenómenos, el Estado, la división de la sociedad en clases sociales, el dominio patriarcal, la sustitución de la lógica de la reciprocidad por la lógica de la ganancia y el surgimiento de la ciudad como espacio social privilegiado. A partir de ese momento, la vida civilizada ha ido ganando terreno frente a la sociedad libre característica del Neolítico. A pesar de esto, «la vida previa a la civilización nunca podrá desaparecer ni ser aniquilada del todo, no por su fortaleza, sino porque la existencia social no es posible sin ella» (Öcalan, 2017a: 283).

Así, el surgimiento de la civilización no implica suprimir la vida libre, sino subordinarla a esta. La sociedad civilizada necesita basarse en sociedades no civilizadas o semicivilizadas, en las que siguen vivos valores como la solidaridad, la fraternidad, el cariño, el respeto a la naturaleza, la cooperación... En resumen, una ética que se opone a la dominación natural y humana, la explotación, la represión, el saqueo y las masacres del mundo civilizado. En esta persistencia de las sociedades no civilizadas se encuentra la posibilidad de construir una modernidad democrática.

Sin embargo, a pesar de esta pervivencia, la civilización ha alcanzado su etapa más brutal en la sociedad capitalista actual, en la que el dominio, la violencia y la destrucción de la vida, no solo humana sino del conjunto de la naturaleza, ha desarrollado formas nunca vistas. Öcalan retrata de manera dramática la magnitud y la profundidad de la catástrofe que atravesamos:

Se prevé que la contaminación con su forma actual en la atmósfera, provocada principalmente por la proporción de dióxido de carbono (CO₂) y otros gases, no podría ser limpiada durante cientos, o incluso miles, de años. Es posible que no estén aún completamente a la luz las consecuencias de la destrucción en los mundos vegetal y animal, pero es obvio que dan señales de SOS, al menos tanto como la destrucción de la atmósfera. La contaminación de los mares y los ríos, así como la desertificación, ya están llegando a los límites de catástrofes. Todo indica que el día del juicio

final no se producirá a consecuencia del desequilibrio natural, sino que se lo hará vivir a la sociedad por la mano de los grupos organizados en redes [de renta y capital] debido a la andanza actual. Por supuesto que la naturaleza tendrá respuestas a esta andanza. Porque ella también es un ser vivo y tiene intelecto; así como su fuerza de aguante tiene límites; mostrará su resistencia en el lugar y tiempo oportunos y, cuando llegue la hora de este lugar y tiempo, no hará caso a las lágrimas de los seres humanos (Öcalan, s/f: 60).

El grado de destrucción ambiental generado por la civilización capitalista en tan solo doscientos años está vinculado a dos de sus elementos constitutivos: el industrialismo y el desarrollo de la ciudad. El industrialismo es definido por Öcalan no en términos de la producción, sino de la generación infinita de ganancias al margen de las necesidades humanas. La búsqueda de ganancias reduce la naturaleza a un objeto de dominio, sin tomar en cuenta sus propios ciclos de regeneración, y se desarrolla a través del uso de energías fósiles que tienen un carácter devastador sobre la naturaleza. Al mismo tiempo, el industrialismo genera problemas sociales como el desempleo, la desigualdad, la pobreza y el hambre. Vinculado a este y su necesidad de comercio, se desarrollaron las grandes ciudades que subordinaron a la sociedad rural. El espacio urbano comenzó a concentrar millones de personas, lo que implicó la muerte ecológica de regiones completas, esquilmas tan solo para proveer alimentos y agua a tal concentración social. Sumado a esto, las grandes cantidades de desechos, así como el uso de automóviles, también con base en los combustibles fósiles, han creado devastaciones medioambientales que se convierten en catástrofes sociales. Por ejemplo, han generado enfermedades entre la población citadina, y las catástrofes sociales se traducen de nuevo en cataclismos ambientales, en un círculo interminable.

Frente a la devastación ambiental generada por la modernidad capitalista, Öcalan propone construir una modernidad democrática que tenga como uno de sus fundamentos el desarrollo de una sociedad ecológica. Esta perspectiva crítica

la oposición sujeto/objeto y recupera la visión mítica en la que la «vida, en coherencia con la naturaleza, dio lugar a una gran, colorida y eufórica diversidad de comunidades» (2017a: 80). En oposición al industrialismo, plantea crear una economía basada en una industria que tenga como límite las necesidades humanas y ecológicas. Frente al crecimiento desmedido de las ciudades, el desarrollo de núcleos urbanos pequeños que se comuniquen con los núcleos rurales y que se alimenten mutuamente. Con estos elementos éticos, políticos y ecológicos como base, los pueblos del norte y este de Siria han comenzado a reconstruir su vida bajo la perspectiva del confederalismo democrático.

III.

La apuesta ecológica se ha convertido en uno de los ejes del confederalismo. Sobre él se ha construido el ejercicio autonómico de la Federación Democrática del Norte y Este de Siria, y ha tenido que enfrentar un deterioro ambiental muy profundo de la región debido a la imposición por parte del Estado sirio de empresas capitalistas de trigo en bosques milenarios, la pérdida de riqueza de los suelos por los monocultivos, la contaminación de aguas y tierras generada por la producción petrolera, la explotación inmoderada de los recursos madereros y la sequía que asoló Siria entre 2007 y 2011, entre otros factores. Sumado a esto, durante el primer año de la revolución, en 2012, la población de Rojava aumentó la tala de árboles para utilizarlos como leña y calentar los hogares, ante la falta de energía debida a la guerra (Aguilar, 2018).

Frente a este panorama, la Federación ha buscado diversificar cultivos para conseguir la autosuficiencia alimentaria. Los monocultivos de trigo, olivo, uvas y granada se han sustituido por una gran diversidad de plantas que incluyen cereales, frutas, verduras y leguminosas, y se evitan cultivos que consuman grandes cantidades de agua. En este proceso, el bloqueo económico ha tenido repercusiones ambivalentes, ya que, por un lado, disminuyó la productividad por falta

de fertilizantes e insecticidas químicos, pero, por otro, fomentó el cuidado del agua y el suelo a partir del desarrollo de técnicas con base en la permacultura.

En cuanto a la reforestación tanto en las zonas rurales como urbanas, en 2018 la Comuna Internacionalista y el Comité Ecológico de Cizire lanzaron la campaña «Make Rojava Green Again» que desarrolló un vivero para la reforestación y, tan solo en el año de su lanzamiento, se plantaron dos mil árboles y cincuenta mil plantones (Bance, 20019). Por otro lado, se promueven el cuidado del agua y la limpieza de los ríos por parte de la población de las comunas y las escuelas, y existe un proyecto para desarrollar una planta de tratamiento de aguas. Con relación al manejo de desechos, los consejos populares organizaron un servicio de recolección de basura que ha resultado muy eficiente. Sin embargo, algunos de los vertederos en los que se deposita y quema están cerca de pozos de agua potable, como en el caso de la ciudad de Qamishlo, lo que genera su contaminación y problemas de salud en la población. Para solucionar esto, se han planeado construir nuevos vertederos lejos de las aguas subterráneas y concluir los trabajos de una planta de incineración de residuos. En este aspecto, el bloqueo ha tenido también un carácter ambivalente, ya que, aunque ha limitado el acceso de mercancías al interior de la Federación, ha promovido una cultura de reutilización y reciclaje.

También se ha iniciado el desarrollo de comunas ecológicas y reservas naturales. Quizá el ejemplo más acabado de esto sea la aldea de Jinwar, cuyo diseño y construcción se han llevado a cabo con una perspectiva ecológica y de género. La aldea tiene un huerto-jardín comunal, una clínica, una escuela, una academia, una tienda de alimentos, un horno y una cocina comunal, así como treinta casas, construidas, al igual que toda la infraestructura del lugar, con barro, tierra, forraje y madera, y alimentadas con electricidad producida con energía solar. Las mujeres trabajan en cooperativas agrícolas de cultivo de cereales y de

árboles frutales, con los que se logra la autosuficiencia económica y la sostenibilidad ecológica (Internationalist Commune, 2017). También adoptan medidas aldeas y ciudades preexistentes, como la comuna de Dêrik, que ha comenzado a producir energía eléctrica con una turbina eólica y un sistema de reciclaje de agua para uso agrícola, experiencia exitosa que han empezado a replicar otras comunas (Broomfield, 2018).

Por último, es necesario señalar que, aunque el avance en rehabilitar el mundo en términos ecológicos ha dado importantes pasos, es uno de los aspectos que presenta mayores contradicciones, sobre todo a partir de la producción, refinación, distribución y utilización de petróleo como fuente energética central, que genera gran contaminación de suelos y aguas. Así lo señaló Hediya Mihmed, copresidenta del Comité de Ecología Regional: «Sabemos que el petróleo es la riqueza de nuestra tierra. Pero tenemos que aprender a utilizarlo mejor. La verdad es que la economía de Rojava depende de la gasolina, que tiene un impacto negativo en el medio ambiente» (Broomfield, 2021). El petróleo se refina para generar diésel, usado para los automóviles, las plantas energéticas de los hogares, las cooperativas y los sistemas de calefacción. Sumado a esto, el petróleo es una de las principales fuentes de ingresos económicos de la Federación, y resulta fundamental para las tareas del autogobierno y la autodefensa.

La situación energética es delicada, ya que la presa de Tabqa, destinada a alimentar el territorio de la Federación a través de una central hidroeléctrica de ocho turbinas, trabaja a una cuarta parte de su capacidad. Welat Derwish, jefe del Comité de Presas y Energías de la Administración Autónoma, explicó que en 2014: «ISIS colocó minas en las ocho turbinas y las detonó. También quemaron la central eléctrica». Cuatro turbinas se arreglaron, pero el resto no debido a la falta de recambios y herramientas generada por el bloqueo. Sumado a esto, en 2018, con la invasión turca, el Gobierno de Erdoğan desvió el cauce del Éufrates para reducir el su-

ministro de agua a la presa. Como consecuencia, muchas poblaciones de la Federación reciben energía eléctrica solo entre cuatro y doce horas al día. Esto ha llevado a que el resto del tiempo se utilicen generadores de diésel, lo que agudiza la contradicción señalada: aunque la utilización de este posibilita la autonomía energética y la movilización de personas dentro de la Federación, genera un daño irreversible en la naturaleza. Sin embargo, en un contexto como el que vive la Federación hoy se impone la sobrevivencia, como señaló en una entrevista Zafer, responsable del Comité de Comercio:

Somos una sociedad que vive en guerra, no tenemos otro ingreso que el petróleo. Sin petróleo, no podemos pagar salarios, no podemos mantener el YPG¹ en pie, no podemos comprar armas. No podemos rendirnos porque no es ecológico; porque el asunto es más vital, la vida. Sin embargo, la proliferación de la tecnología del petróleo y su daño al suelo es una situación que los compañeros del comité industrial analizan e intentan prevenir (Aslan, 2020: 203-204).

De esta manera, la perspectiva ecológica, aunque ha tenido logros importantes, no ha sido fácil de desarrollar y se enfrenta a retos a superar no solo en el ámbito local y regional, sino también global, comenzando con la necesidad de terminar con la guerra. Al respecto, Hediya Mihmed señaló:

Hemos creado un cambio de mentalidad. El sistema comunal es la base de una mentalidad comunitaria, con un enfoque en un medio ambiente limpio y la plantación de árboles. Pero la guerra no nos ha permitido seguir esta estrategia al máximo. Por ejemplo, nuestros proyectos de saneamiento y perforación de pozos fueron detenidos por la guerra. Lanzamos campañas de plantación de árboles, pero en Afrin [ocu-

¹ Las Yekîneyên Parastina Gel (YPG) o Unidades de Protección Popular junto con las Yekîneyên Parastina Jin (YPJ) Unidades de Protección de Mujeres son las milicias populares kurdas que mantienen la protección del territorio de Rojava. Éstas junto con las milicias populares de otros grupos étnicos conformaron las Fuerzas Democráticas Sirias para la autodefensa de la Federación.

pada por Turquía] entonces [las milicias respaldadas por Turquía] han estado arrasando árboles. Ni siquiera tenemos las herramientas para medir el alcance de la contaminación o detener los derrames de petróleo (Broomfield, 2021).

Como señaló David Graeber, en la apuesta ecológica del confederalismo democrático se ve la brecha entre las ambiciones y las circunstancias increíblemente difíciles que enfrentan los pueblos de la Federación y que podrían caracterizar el conjunto de su proyecto político. A pesar de esto, la práctica de los pueblos que antepone las necesidades humanas y naturales a la generación de ganancias nos permite pensar en la posibilidad de un mundo en que lo necesario se imponga sobre lo posible. ■

Referencias

- Aguilar, E., 2018. «Ecofeminismo en Rojava: hacia la construcción de un modelo alternativo de desarrollo económico en el territorio sirio del Kurdistán». *Ecología Política*, 54, pp. 70-74.
- Aslan, A., 2020. *Las contradicciones de la revolución en la lucha kurda y la economía anticapitalista de Rojava*, Puebla, BUAP.
- Azzez, H., 2019. «La cuestión ecológica: el fundamento del confederalismo democrático». Disponible en: <https://rojavaazadimadrid.org/la-cuestion-ecologica-el-fundamento-del-confederalismo-democratico/>, consultado el 26 de abril de 2022.
- Bance, P., 2019. «Haciendo que Rojava vuelva a ser verde». Disponible en: <https://rojavaazadimadrid.org/haciendo-que-rojava-vuelva-a-ser-verde/>, consultado el 26 de abril de 2022.
- Broomfield, M., 2018. «He aquí por qué estamos plantando árboles en el norte de Siria». Disponible en: <https://www.cnt.es/noticias/he-aqui-por-que-estamos-plantando-arboles-en-el-norte-de-siria/>, consultado el 26 de abril de 2022.
- Broomfield, M., 2021. «Rojava trata de construir una sociedad verde, pero Turquía la está privando de agua y energía». Disponible en: <https://www.kurdistanamericatina.org/rojava-trata-de-construir-una-sociedad-verde-pero-turquia-la-esta-privando-de-agua-y-energia/>, consultado el 26 de abril de 2022.
- Internationalist Commune, 2017. «Women's village: Jinwar». Disponible en: <https://internationalistcommune.com/jinwar/>, consultado el 26 de abril de 2022.
- Öcalan, A., 2017a. *Orígenes de la civilización*. Caracas, Fondo Editorial Ambrosía.
- Öcalan, A., 2017b. *Civilización capitalista*. Caracas, Fondo Editorial Ambrosía.
- Öcalan, A., s/f. *Una prueba sobre la sociología de la libertad*, s/r [Borrador con la traducción preliminar al español proporcionado de manera directa por compañeras del Movimiento de Mujeres del Kurdistán en América Latina, aún inédito]
- Ögünç, P., 2015. «Me volví diez años más joven en Rojava. Entrevista a D. Graeber». En: D. Graeber, D. Vernege, P. Ögünç *et al.*, *Rojava. Comunalismo libertario desde el Kurdistán Occidental*. Ciudad de México, La Social, pp. 33-53.
- Robert, J., 2009. «La acción antisistémica en tiempos de crisis». *Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry*. San Cristóbal de las Casas, CIDECEI/Unitierra/SCLC.
- Rojava Azadi, 2015. «Informe para la reconstrucción democrática de Rojava». Disponible en: <https://rojavaazadimadrid.org/informe-para-la-reconstruccion-ecologica-y-democratica-de-kobane/>, consultado el 26 de abril de 2022.

Desalambrar territorios y saberes: Proceso de Liberación de la Madre Tierra y horizonte del *wët wët fxi'zenxi* (buen vivir)

Andrea Fajardo Camacho* y la Minga de Comunicación del Proceso de Liberación de la Madre Tierra**

Resumen: La dinámica del capital ha significado la aniquilación sistemática de las formas de vida en los territorios en disputa. Así, el bosque seco tropical del valle del río Cauca, Colombia, hoy es un desierto verde formado por grandes extensiones de monocultivo de caña.

Luego de cientos de acuerdos incumplidos por el Estado, en diciembre de 2014, un grupo de comuneras y comuneros del pueblo nasa entraron a las fincas de algunas de las familias más ricas del país para liberar la tierra del monocultivo de caña; se nombraron «Proceso de Liberación de la Madre Tierra» (PLMT), y desde entonces han liberado más de seis mil hectáreas.

En este artículo, caracterizaremos el doble desafío de la lucha del PLMT: poner un límite a la voracidad de los monocultivos de la industria cañera y regenerar vínculos sociales y ecológicos mediante dinámicas organizativas, que apuestan por otras formas de vida colectiva.

Palabras clave: liberación de la Madre Tierra, imaginarios de transformación, buen vivir, monocultivos

Abstract: The dynamics of capital systematically annihilates life forms in the territories in dispute. Thus, the tropical dry forest of the Cauca River valley, Colombia, is today a green desert formed by large extensions of sugarcane monoculture.

After hundreds of unfulfilled agreements by the State, in December 2014, a group of community members of the Nasa people entered the farms of some of the richest families in the country to liberate the land from sugarcane monoculture; they named themselves «Process for the Liberation of Mother Earth» (PLMT), and have since liberated more than 6,000 hectares.

In this article, we will characterize the double challenge of the PLMT's struggle: planting a limit to the greed of the sugarcane industry's monocultures and the regeneration of social and ecological links through organizational dynamics, which bet on other forms of collective life.

Keywords: liberation of Mother Earth, imaginaries of transformation, good living, monoculture

*Miembro de la Minga de Comunicación del PLMT y doctora del Programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. *E-mail:* andrea.fajardo.camacho@gmail.com

** La Minga de Comunicación es un espacio de articulación con el PLMT a partir del trabajo colectivo de comunicar para un bien común.

Introducción

El Proceso de Liberación de la Madre Tierra (PLMT) «ha cumplido 7 años en la última etapa, 17 años desde la entrada en [la finca] La Emperatriz, 51 años con el [Consejo Regional Indígena del Cauca] CRIC, 112 años con Quintín Lame, 320 años con Juan Tama, 484 años con La Gaitana»¹ (PLMT, 2022). Se trata de un sujeto colectivo con una raíz profunda de construcción de vida y resistencia. Además del dilatado camino por «la larga noche de los quinientos años» que todos los pueblos amerindios han andado, caminan la palabra que sembraron en 1971 como CRIC en su plataforma de lucha: liberar la tierra, ampliar el territorio y no pagar terraje (PLMT, 2016a). De la mano de otras organizaciones campesinas, lograron una de «las reformas agrarias [por las vías de hecho] más reconocidas en América Latina y la más grande en Colombia» (Almendra, 2017: 86).

Luego de cientos de acuerdos incumplidos por el Estado, en diciembre de 2014, un grupo de comuneras y comuneros del pueblo nasa entraron a las fincas de algunas de las familias más ricas del país en el Norte del Cauca para liberar la tierra del monocultivo de caña; se nombraron «Proceso de Liberación de Uma Kiwe (Madre Tierra)», y desde entonces han liberado más de seis mil hectáreas en al menos doce territorios que hoy nombran «puntos de liberación».

La lucha del PLMT consiste en poner un límite a la voracidad del monocultivo de la caña (a costa de represión y persecución) y regenerar vínculos sociales y ecológicos mediante luchas que fisuran la lógica del capital y apuestan por otras formas de vida colectiva. Resquebrajar esta lógica pasa también por contar y visibilizar nuestro proceso: «La Minga de Comunicación es el mecanismo que creamos para contar lo que va pasando y, mientras se cuenta, para desalambrar, y mientras se desalambrar, ir tejiendo. Contar, desalambrar, tejer para acortar el camino de la liberación de la Madre Tierra» (PLMT, 2016b).

Como parte de esas prácticas, este artículo fue elaborado en una minga de pensamiento y escritura. La minga es el trabajo colectivo para el bien común, organiza los saberes y las tareas de la vida en comunidad; se convocan mingas de construcción, de siembra y de corte de caña, según la necesidad. Quienes escribimos somos parte de la Minga de Comunicación convocada por el PLMT desde 2016.

Imagen 1: Minga de corte de caña. Fuente: PLMT, 30 de junio de 2018.



Coordenadas históricas

En la Constitución de 1991, Colombia se instaaura como Estado multicultural y reconoce derechos a las comunidades afrodescendientes, indígenas y gitanas del país, así como la figura territorial indígena de *resguardos*, y a sus autoridades como *cabildos*. Este hecho generó una gran paradoja: «¿Cómo entender esta situación en la que las comunidades indígenas y afrodescendientes han obtenido de las mismas estructuras de poder —que históricamente han avalado su desaparición— un estatus político?» (Duarte, 2015: 18).

¹ Declaraciones de líderes nasas que han resistido las sucesivas invasiones a sus territorios.

Raquel Gutiérrez (2017: 13) afirma que, en los últimos veinte años, diversos movimientos latinoamericanos se integraron a «la sistemática política de “construcción de Estado” impulsada por los Gobiernos progresistas»; en Colombia, muchos procesos del movimiento indígena asumieron la estrategia del acuerdo y la negociación. La Constitución fue el gran acuerdo de acuerdos, el más devastador en cuanto a sus consecuencias para los pueblos indígenas. De «menores de edad» en la Constitución del siglo XIX, pasamos a «indios reconocidos», «ciudadanos» como el resto del país.

«Te doy un papel para aquietarte», parecían decirnos.

El 16 de diciembre de 1991, los paramilitares asesinaron a veintiún indígenas nasas que «exigían pacíficamente su derecho a la tierra» (Almendra, 2017: 78) en la finca El Nilo, municipio de Caloto, Cauca. La masacre fue denunciada ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), que pidió al Gobierno colombiano reparar al pueblo nasa. El acuerdo de reparación fue la entrega, entre 1992 y 1994, de 15 663 hectáreas de tierra plana. El Gobierno realizó estudios técnicos de las tierras que compararían a las fincas para entregarlas a los nasas. Sin embargo, las más fértiles fueron rentadas² a los ingenios, mientras que las comunidades recibieron hectáreas de ladera infértil (PLMT y Fajardo, 2022). Estos eventos evidenciaron los límites del camino institucional.

Tanto esa masacre como la promesa que suponía el reconocimiento constitucional frenaron la recuperación de tierra por las vías de hecho, una de las prácticas más significativas del movimiento. La dinámica cambió: firmar acuerdos a la espera de que se cumplieran. La tradición de lucha se apaciguó.

En septiembre de 2005, las comunidades ocuparon pacíficamente la finca La Emperatriz. No buscaban solo «el cumplimiento de acuerdos establecidos con el Gobierno nacional, sino ade-

más luchar por la libertad de la Madre Tierra, esclavizada por el capital transnacional y puesta al servicio de los poderosos como una máquina» (Almendra, 2017: 110). El Gobierno generó más acuerdos en los que se comprometía a cumplir la reparación firmada años atrás. Pero esos acuerdos se sumaron a la lista de promesas incumplidas. El 14 de diciembre de 2014, los comuneros y comuneras nasas decidieron entrar en las fincas para no volver a salir: la vía estatal no sería más el camino; el único acuerdo posible iba a ser la entrega de las fincas a las comunidades. En estos siete años, ya son diecinueve las fincas ocupadas y alrededor de seis mil las hectáreas liberadas de caña. Una pequeña expresión, un punto, una letra en el vasto libro de las luchas. Llena de sentido profundo, de luces, de sombras: «Cuando llegue el momento de “negociar” será dentro de las fincas y el único trato aceptable será su libertad. Ese día ya no serán fincas, serán Uma Kiwe» (PLMT, 2016a).

Una guerra contra la vida: la pesadilla de la industria cañera

Para una persona externa que sobrevuela el valle del río Cauca, las 330 000 hectáreas de monocultivo de caña aparecen como una extensión rebosante de vida. Si desciende a ras de tierra, verá kilómetros de paisaje uniformado a ambos lados de la carretera: el «desierto verde» de la agroindustria cañera.

² Carlos Ardilla Lülle, dueño de Incauca, quien se jactó en vida de ser «el productor individual de azúcar más grande del mundo», magnate de las bebidas gaseosas, los bancos y los medios de comunicación, aprovechó el incumplimiento de la restitución de tierras al pueblo nasa y arrendó «varias de las fincas ofrecidas a la venta por sus propietarios, fincas que tenían estudios técnicos favorables [...]. Además, Incauca arrendó [...] la finca más disputada durante el conflicto reciente en La Emperatriz» (Mondragón, 2008).

Cuando le llamamos desierto, aludimos a que la huella hídrica de la caña amenaza las reservas acuíferas de la zona: cada tonelada de caña exige el triple de agua que una de maíz. El 70 % del agua superficial y el 90 % de la subterránea del Cauca están concesionadas a la industria cañera (Hernández, 2021).

La industria cañera en el Cauca es un ejemplo de la voracidad con la que se imponen unas relaciones de interdependencia que aniquilan a su paso todo el entramado de la vida. En palabras de Uribe Castro: «El éxito del cultivo de la caña está relacionado en forma directamente proporcional con la destrucción de unas condiciones naturales, de un ecosistema aluvial rico en diversidad» (Hernández, 2021).

Como da cuenta Hernández (2021), el sector agroindustrial de esta región detenta un poder político, económico y militar tal que ha transformado un territorio a la medida de sus intereses. El gremio azucarero forma parte de las instituciones ecológicas que vigilan los impactos ambientales en la región. Un ejemplo de ello es la Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca (CVC), fundada por el mismo gremio en 1956. «Fue la propia CVC la que expresó que, entre 1957 y 1986, el valle del Cauca había perdido el 72 % de sus humedales y el 66 % de sus bosques», avalando así la brutal transformación sistémica del río Cauca. «Al embalsar, canalizar, controlar y, finalmente, secar el río y sus humedales, la industria arrasó con los bosques secos, de laderas y de neblina en las partes planas y altas sobre las montañas» (Uribe Castro, citado en Hernández, 2021).

Además, estos corporativos producen bioetanol. En 2001 lograron que se expidiera la Ley 693 que reglamenta el uso del etanol dentro de la mezcla de la gasolina: 10% por cada litro (Hernández, 2021). Si el argumento ecológico para el uso del etanol es absurdo, en términos de rentabilidad económica no se queda atrás:

El costo de producción del etanol es superior al de la gasolina: Ardila Lülle vende el galón de etanol a US\$2,40 mientras Ecopetrol vende el de gasolina a US\$1,26. La maquinaria de las plantas para producir alcohol no paga impuestos de aduana. Una resolución del Ministerio de Minas impide que el etanol se obtenga de minerales o gases y obliga a extraerlo de biomasa. Para completar, la Ley 788 de 2002 exoneró al etanol del impuesto al valor agregado (IVA) y de los impuestos y sobretasas a los combustibles, exenciones que cuestan al estado 100 millones de dólares por año (Mondragón, 2008).

Este negocio no pierde: ni siquiera compran las tierras; se contentan con explotarlas y sembrar devastación a futuro. Tampoco contratan directamente a sus trabajadores, les pagan a destajo sin garantizar sus derechos laborales.

El sueño delirante de los señores de la caña implica la aniquilación de la diversidad de la vida de estos territorios. Douglas Laing estima que, hacia 2065, la industria cañera acabará con los reservorios de agua de esta región (Hernández, 2021). El PLMT les resulta un estorbo para realizar su pesadilla.

Al contener una lucha como el PLMT, el Estado no actúa por voluntad propia, sino por presión de la empresa privada. Una empresa que no está aislada de la dinámica del capital, sino que es parte del encadenamiento productivo mundial. Por ello decimos que el Estado actúa como una oficina al servicio de las corporaciones y desde esta oficina se orquesta una guerra por múltiples frentes.

Prueba de ello es que el 2 de febrero de 2022 una nota de prensa dio cuenta de una reunión entre el director de la Policía Judicial y el fiscal general de la nación con la presidenta de Asocaña, el gremio cañero que agrupa once ingenios, en la que se anuncian distintas estrategias para contener las «invasiones de tierra». Como lo denuncia el PLMT (2022), se trata de un plan que integra: a) la vía militar, con incremento de pie de fuerza, asedio a los puntos de liberación, patrullaje, res-

tricción de la movilidad y enfrentamientos con disidencias de las FARC en tierras en liberación o aledañas; *b*) la vía judicial: el propio general de la Policía Judicial anunció que hay todo un plan en marcha para judicializar a «instigadores de invasiones»; *c*) la vía institucional, con oferta de proyectos desarrollistas a cambio de frenar la liberación de nuevas fincas o generar una asociación entre dueños de fincas y comunidad liberadora, además de crear una normatividad que no entregará tierra a comunidades que las reivindicquen bajo presión, y *d*) la vía mediática, con informes de prensa incendiarios como el de la periodista de ultraderecha, Salud Hernández, en la revista *Semana*, que insta al Estado colombiano a defender la propiedad privada (Hernández-Mora, 2022).

A estas estrategias, el poder capitalista ha añadido una figura que le ha dado muchos réditos en el pasado: generar división y enfrentamiento interétnico. La zona plana del Norte del Cauca está habitada por comunidades afrodescendientes que viven a orillas de los cañaduzales en pequeños rincones de un mar de caña. Desde los inicios, el Proceso de Liberación las ha convocado a una lucha conjunta, lo cual no han aceptado, pero manifiestan respeto y «no ser un freno». Sin embargo, desde hace un año se muestran contrarias a este proceso y algunos líderes afros argumentan que todas las tierras en vía de liberación les pertenecen. Estas posiciones y el apoyo que han brindado a los operativos de desalojo contra la comunidad liberadora han generado conflictos y enfrentamientos que solo se presentan cuando el monstruo capitalista mete sus sucias manos.

Cortar caña para cultivar un bosque

Si esa persona externa de la que hablamos antes, una vez en tierra, se calza unas botas de caucho y se adentra a alguna de las fincas de esta región, se encontrará con compañeras y compañeros del PLMT autoconvocados en una «minga de corte de caña», que desalambran las fincas y entran con machete en mano a liberar(-se con) el territorio, a permitir que la tierra respire, a hacer que

el agua no desaparezca, que los animales regresen y que las comunidades puedan volver a la tierra donde sus ancestros fueron ombligados.

Quienes liberan dicen que «cuando se corta la caña crece el pasto, luego viene el rastrojo y después, a los veinticinco años, va brotando el bosque» (PLMT, 2021). Ese sueño no es solo para el pueblo nasa de la región, sino que su regeneración se conecta con un entramado de vida amplio.

Con cada machetazo, las y los liberadores desafían la lógica de muerte impuesta en las relaciones mediadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Frente a la crisis ecológica global, el sueño y el empeño del PLMT es a la vez sencillo y contundente: desalambrar material y simbólicamente cada parcela y cada cuerpo arrebatado por la voracidad de la agroindustria, remover lo que asfixia la tierra (la caña) y sembrar un presente vivo que se oponga a la pesadilla industrial que amordaza a Uma Kiwe.

Este Goliat es uno y muchos al tiempo. Es Incauca y el resto de los ingenios, es el establecimiento, el poder económico y político de Colombia; es el aparato militar y paramilitar; es el sistema financiero colombiano y mundial. Es la sociedad patriarcal. Todo lo mismo, todo el pretendido único pensamiento que hoy aplasta al mundo. Viene desde la primera arremetida, la Conquista. Nuestra pelea sigue siendo contra los conquistadores de nuestras tierras. Goliat sigue en pie y se va a defender como un animal herido. Porque herido está. Y con odio, y con desprecio y asco por nosotros (PLMT, 2016a).

Este desprecio se ha cobrado la vida de más de trescientos líderes desde la firma de los Acuerdos de Paz en Colombia (Camprubí, 2022). Durante la elaboración de este artículo, fue asesinado Miller Correa, consejero de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. La enorme cantidad de caña necesaria para el mercado ha tomado demasiadas vidas, devastado tierras fértiles y desencadenado un conflicto interétnico entre comunidades indígenas, afrodescendientes

y campesinas, azuzado por la complicidad mediática y estatal para criminalizar a los indígenas, y al PLMT en particular.

Mientras el Gobierno extiende papeles y promesas de reconocimiento con una mano, con la otra extermina a los que proponen rutas alternativas. Hoy en día, hay treinta y cuatro pueblos indígenas en riesgo de exterminio físico y cultural por el avance del «desarrollo» de la nación.

Conclusiones: *Wët wët fxi'zenxi*, desalambrar imaginarios y sembrar el camino propio

Ante este panorama, parece que la alternativa que nos deja el sistema es la supervivencia de las especies y no el buen vivir, que acá le decimos *wët wët fxi'zenxi*, convivir en alegría con todos los seres. El *wët wët fxi'zenxi* no es un ser sino un ser o un siendo; no es una promesa de bienestar, sino estar o permanecer en una vivencia. Esa vivencia está en peligro de desaparecer por la crisis planetaria generada por el capitalismo. El capital nos pone ante esta peligrosa disyuntiva: luchar para sobrevivir o luchar para alcanzar el *wët wët fxi'zenxi*. Allí es donde ellos siempre ganan; es acomodarnos en el sistema. Si la lucha por la supervivencia es ahora, es indispensable que esa sea nuestra felicidad: nuestro *wët wët fxi'zenxi* sigue siendo ahora. Si la lucha por el *wët wët fxi'zenxi* ahora, sobreviviremos como especies.

En el camino aprendimos que la voz que enseña es Uma Kiwe, nuestra Madre Tierra; ella indica el camino y las estrategias... aunque no han faltado quienes quieran ponerse como asesores del proceso o dar la línea. Hubo un momento, en 2016, en que el proceso decidió abrir sus puertas a otras luchas para conversar y visibilizar. A partir de allí empezaron a llegar todos los *ismos*, y todos quisieron poner su línea o evangelizar nuestro proceso con sus contenidos teóricos.

Todos esos *ismos*, ecologismo, anarquismo, marxismo, feminismo, maoísmo, institucionalismo, desarrollismo, son todos construcción y legado

de Occidente, y aunque en los territorios se van tejiendo con los saberes autóctonos, llevan el sello de la racionalidad occidental. Todos los *ismos* han sido muy valiosos en apoyo y juntanza con este proceso; algunas personas se han mostrado respetuosas; otras, colonialistas. En su momento fue necesario decir: «todos los *ismos* son bienvenidos, pero aquí somos y vamos a seguir siendo indígenas nasas». La liberación de la Madre Tierra va más allá de los cañaduzales. El saber nasa, que viene de Uma Kiwe, es el sustento de esta lucha, y si tenemos contradicciones es precisamente por esa batalla que se da en el corazón entre nuestro ser nasa y la imposición occidental capitalista.

Frente a la falsa disyuntiva entre la institución o la revolución, los pueblos proponen rutas alternativas para habitar este presente; las coordenadas del debate desbordan un esquema cartesiano, y nos muestran, con sus formas de habitar y organizarse en la minga, la asamblea, la celebración, las tulpas y rituales, otros modos de vida posibles. Cuando nos preguntan: «¿Rebelión? ¿Revolución? ¿Reforma? [decimos que] lo nuestro es el *wët wët fxi'zenxi*» (PLMT, 2016a).

Imagen 2: Minga de siembra. Fuente: Elaboración propia, 20 de octubre de 2021.



Como plantea Vandana Shiva en *Los monocultivos de la mente*, la destrucción que dejan los monocultivos agrícolas forma parte de una relación del conocimiento dominante con el economismo y con el poder. Dice ella sobre el proceso de dominación:

... además de invisibilizar los saberes locales al declarar que no existen o que no son legítimos [...], también destruye las condiciones mismas para la existencia de alternativas de manera muy similar a la introducción de monocultivos, que destruyen las condiciones mismas para la existencia de diferentes especies (Shiva 2008: 25).

Como parte de la lucha para desalambrar la tierra y los corazones, el PLMT ha elegido generar acciones, encuentros y «acuerdos pueblo con pueblo» con otras comunidades de base, barriales, universitarias, campesinas, que desde sus rincones también liberan la Tierra. Por eso decimos que esta lucha no es de nasas para nasas; el *nosotros* desde el que hablamos no se agota en el horizonte humano. En todo caso, constituimos una porción del «frente humano» de un sujeto colectivo mayor; nos tejemos con los saberes desde abajo:

Los saberes desde abajo, es decir, los que vienen desde la Madre Tierra, no solo humanos, sino todos los saberes desde abajo, son los que en definitiva darán la pelea al monstruo. Dicho de otro modo: el sujeto de la revolución es una *sujeta*: Uma Kiwe liberándose. Nosotras, nosotros, las luchas, pues, venimos siendo el «frente humano». Hay también el frente de las bacterias, de los hongos, de los artrópodos, felinos, árboles, aguas... La Madre Tierra tiene más frentes que todas las guerrillas de la historia humana juntas (PLMT, 2021).

Este proceso no se contenta con nada menos que la liberación de la Madre Tierra, de toda ella, cuan amplia y diversa es. Por eso pensamos que vale la pena desalambrarnos el pensamiento, reconstituir los vínculos de lo común, atizar la memoria viva de las prácticas que nos obligan a Uma Kiwe y (re)tejernos con quienes compartan este interés, urgente e innegociable, por dejar atrás este trato indigno que le damos a la tierra. Seguiremos caminando por fuera del campo minado institucional porque creemos que una política sin las voces de los que no tienen voz es una farsa. Ahora que los científicos dicen que el punto de no retorno está a la vuelta

de la esquina, no vendrían mal muchos puntos de liberación en el mundo, cada quien a su modo nutriendo la diversidad, resignificando la noción de lo político y ampliando nuestros imaginarios de transformación. ■

Referencias

- Almendra, V., 2017. *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha nasa en Colombia*. México, Grietas, Pueblos en Camino, Pensaré Cartoneras, En cortito que's pa'largo.
- Camprubí, B., 2022. «No cesa el asesinato indiscriminado del pueblo nasa en el Cauca colombiano». *Desinformémonos* (18 de marzo). Disponible en: <https://desinformemos.org/no-cesa-el-asesinato-indiscriminado-del-pueblo-nasa-en-el-cauca-colombiano/>, consultado el 19 de mayo de 2022.
- Duarte, C., 2015. *(Des)encuentros en lo público, gobernabilidad y conflictos interétnicos en Colombia*. París, Université Sorbonne Nouvelle.
- Gutiérrez, R., 2017. *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Hernández, J., 2021. «Los dueños del azúcar: la industria de pocas familias que ha crecido explotando a sus trabajadores». *Vorágine* (7 de septiembre). Disponible en: <https://voragine.co/los-duenos-del-azucar-la-industria-de-pocas-familias-que-ha-crecido-explotando-a-sus-trabajadores/>, consultado el 19 de mayo de 2022.
- Hernández-Mora, S., 2022. «Invasión de fincas, ¿muerte a la propiedad privada? Crónica de Salud Hernández-Mora desde el Cauca». *Semana* (8 de febrero). Disponible en: <https://www.semana.com/nacion/articulo/invasion-de-fincas-muerte-a-la-propiedad-privada-cronica-de-salud-hernandez-mora-desde-el-cauca/202200/>, consultado el 19 de mayo de 2022.
- Mondragón, H., 2008. «El ingenio voraz y los indígenas. El negocio del agroetanol». *Semillas* (4 de febrero). Disponible en: <https://www.semillas.org.co/es/el-ingenio-voraz-y-los-indigenas-el-negocio-del-agroetanol>, consultado el 19 de mayo de 2022.
- PLMT, 2016a. *Libertad y alegría con Uma Kiwe*. Norte del Cauca, Colombia, Proceso de Liberación de la Madre Tierra. Disponible en: <https://liberaciondelamadretierra.org/wp-content/uploads/2017/04/liberacion-madre-tierra.pdf>, consultado el 19 de mayo de 2022.
- PLMT, 2016b. «¡Vamos todos a la minga de comunicación por la Libertad de la Madre Tierra!». Servindi (28 de agosto). Disponible en: <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/27/08/2016/todos-y-todas-la-minga-de-comunicacion-por-la-libertad-de-la-madre>, consultado el 19 de mayo de 2022.
- PLMT, 2021. «Luchar con Uma Kiwe. Cómo nos orienta la Madre Tierra». Proceso de Liberación de la Madre Tierra (21 de mayo). Disponible en: <https://liberaciondelamadretierra.org/luchar-con-uma-kiwe-como-nos-orienta-la-madre-tierra/>, consultado el 19 de mayo de 2022.
- PLMT, 2022. «Alertamos para prevenir una masacre contra el Proceso de Liberación de la Madre Tierra». *Proceso de Liberación de la Madre Tierra* (12 de marzo) Disponible en: <https://liberaciondelamadretierra.org/alertamos-para-prevenir-una-masacre-contra-el-proceso-de-liberacion-de-la-madre-tierra/>, consultado el 19 de mayo de 2022.
- PLMT y A. Fajardo, 2022. «Minga de escritura». *Ecología Política*.
- Shiva, V., 2008. *Los monocultivos de la mente*. México D. F., Fineo.

Regenerar territorios, reapropiar alimentos, reconstruir comunidad. La experiencia en Santiago Tlacotepec, estado de México

Carolina Gonzaga González*, Ana Gabriela Cabrera Rebollo**
y Oliver Gabriel Hernández Lara***

Resumen: En las últimas décadas se han establecido dinámicas que han profundizado el impacto del sistema agroalimentario capitalista y amenazan todas las demás formas de vida, de manera particular entre los campesinos y los territorios. Así, en este texto se visibilizan las condiciones que han enfrentado campesinos de Santiago Tlacotepec, Estado de México, quienes han sido parte de diversas luchas por su territorio y, en los últimos años, han buscado alternativas para mejorar sus condiciones de vida eliminando su dependencia de agroquímicos para regenerar sus territorios, reapropiarse de sus alimentos y reconstruir su comunidad. En este proceso, se han repensado los vínculos socioambientales y las relaciones cuerpo-territorio, y así se ha abierto la posibilidad de discutir las nociones de autonomía y soberanía alimentaria para dar cuenta de un (re)conocimiento de la vida como asunto de autogestión de las comunidades ante paternalismos estadocéntricos y corporativos en el uso de sus tierras, semillas y alimentos.

Palabras clave: cuerpo-territorio, comunes anticapitalistas, autonomía alimentaria, soberanía alimentaria, ecobiopolítica

Abstract: In the last decades, various dynamics have been established to deepen the capitalist agrifood system threatening all other ways of life, manifesting particularly with peasants and territories. Therefore, this discussion sheds lights on conditions that Santiago Tlacotepec's peasants have had to deal with, since they have fought for their territories for many years and in recent times have searched for alternatives to improve their life conditions by decreasing the use of agrochemicals in order to regenerate their territories, reappropriate their food and rebuild their community. In this process, they have rethought socio-environmental links and body-territory relations opening the discussion about notions like food autonomy and sovereignty to recognize and remodel life ways as a self-management matter to set up against state-centric and corporate paternalism of communities in the use of their lands, seeds and foods.

Keywords: body-territory, anti-capitalist commons, food autonomy, food sovereignty, eco-biopolitic

* Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. *E-mail:* carolinagog27@gmail.com.

** Facultad de Turismo y Gastronomía, Universidad Autónoma del Estado de México. *E-mail:* agcabrera.ca@gmail.com.

*** Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México. *E-mail:* oligahl@gmail.com.

Introducción

Santiago Tlacotepec es una comunidad originaria ubicada al sur del municipio de Toluca, Estado de México, en el centro del país y a las faldas del volcán Xinantécatl, también conocido como Nevado de Toluca. Su existencia y tradición se remontan a tiempos precolombinos y está vinculada a la etnia matlazincas; de ello pueden dar cuenta códices, mercedes reales y otros documentos disponibles en los archivos de la comunidad. La cercanía al Nevado de Toluca, y el hecho de que estén asentados en el Cerro de Tlacotepec, ha contribuido a que la comunidad tenga un fuerte vínculo con el agua y con la agricultura campesina. Las ermitas construidas y adornadas con diversos elementos del bosque —principalmente en el paraje Los Jazmines— son espacios donde se llevan a cabo celebraciones de carácter cívico y religioso, que conviven con tradiciones comunitarias como tequios o faenas que dan cuenta de un ancestral y permanente vínculo con la naturaleza.

Estas prácticas son expresiones reactualizadas de tradiciones que reconstruyen la relación con el agua y la tierra como elementos simbólicos sagrados y esenciales para reproducir la vida en la comunidad. Un ejemplo muy concreto y visible son los murales inspirados en la naturaleza, realizados con pedacería de mosaico, que decoran algunas casas ubicadas en el casco central del pueblo. Son obra de un grupo de estudiantes coordinados por la artista y profesora Itandehuil Orta.

La existencia de núcleos agrarios (ejidal y comunal), de cargos tradicionales, mayordomías y comités de agua advierte de una larga experiencia de organización comunitaria expresada política y culturalmente. Por ello, Santiago Tlacotepec fue uno de los pueblos que reaccionó con mayor fuerza a la iniciativa federal, impulsada durante la administración federal de Enrique Peña Nieto (2012-2018), de recategorizar el Nevado de Toluca de Parque Nacional a Área de Protección de la Flora y Fauna. Ese momento significó un

primer contacto y acercamiento a la comunidad. A partir de ello, nuestra relación de lucha, colaboración y aprendizaje mutuo se ha dinamizado y sostenido en el tiempo.

Se ha nutrido nuestro vínculo con compañeros de la comunidad, lo que ha dado lugar a un proceso de aprendizaje de saberes profundos que ellos ponen en práctica para llevar un modo de vida y producción campesino. A partir de ello nos planteamos trabajar una parcela muestra con su seguimiento y compañía. Si bien dichos esfuerzos han sido documentados en otros espacios, los mencionamos como antecedentes que nos permitieron imaginar y desarrollar la investigación de la que las autoras y el autor del presente texto somos parte.¹

Este artículo particulariza en la experiencia de trabajo con compañeros campesinos de Santiago Tlacotepec, miembros de la Asociación Local de Productores de Maíz Coronel Isabel Linares García, con quienes tuvimos la oportunidad de realizar talleres, líneas de tiempo, cartografía comunitaria, mapeo corporal y grupos focales que nos permitieron conocer y percibir las problemáticas y contradicciones que los atraviesan como hombres, campesinos, productores y miembros de la comunidad, y empatizar con ellas. Los compañeros de dicha asociación son en su totalidad varones, expresión de una tendencia generalizada en México y América Latina, resultado de distintos procesos históricos de los que destacamos tres: 1) producto de la colonización y los posteriores procesos de independencia, los títulos de propiedad —y por lo tanto los núcleos agrarios— fueron a manos de varones, es así que la tenencia de la tierra para las mujeres se inscribe en la sujeción matrimonial o por herencia patriarcal; 2) el proceso de industrialización del campo vino acompañado por una fragmenta-

¹ «Prácticas agroalimentarias en torno a la milpa: tejiendo experiencias desde la cooperativa Mujeres de Maíz y Agua de San Francisco Xochicuautla y la siembra colectiva en Santiago Tlacotepec», Comecyt y Facultad de Ciencia Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México.

ción de las relaciones familiares y de género en la producción campesina, y 3) las políticas de desarrollo rural en el país han ido abandonando la producción agrícola, lo que ha fragmentado a las familias campesinas no solo en términos de género, sino también etarios.²

En las líneas que siguen, intentaremos vincular dicha experiencia y testimonios con preguntas que, como habitantes de la ciudad industrializada de Toluca, nos hacemos todos los días respecto de la necesidad de repensar nuestras dinámicas de reproducción de la vida desde horizontes comunes y no capitalistas o poscapitalistas. El orden de nuestra argumentación sigue la secuencia del título. En un primer momento abordaremos la necesidad de regenerar territorios; luego nos remitiremos a la dimensión corporal y hablaremos de la reapropiación de la alimentación con discusiones en favor de la autonomía alimentaria; por último, mencionaremos cómo ello nos ha permitido reconstruir horizontes comunes con formas de politización que, en su devenir, nos van demandando nuevos conceptos para ser dichos y repensados.

No está de más decir que nuestro acercamiento a la comunidad, a su lucha y al trabajo como campesinos está vinculado a la voluntad de aprendizaje, construcción y transformación de formas. En ello tomamos como guía la idea de romper con la dicotomía campo-ciudad que establece el capital (Machado en Navarro Trujillo, 2016: 258) y las preguntas que Caffentzis y Federici (2015) se hacen respecto de los comunes anti-capitalistas.

Para regenerar territorios

Las tierras les han demostrado su cansancio; el mercado, su sed de competencia, y las nuevas generaciones, su desinterés. Los testimonios de los compañeros dan cuenta de que las condiciones climáticas, económicas y productivas que han enfrentado en años recientes los han llevado a reconocer que han sido cercados o condicionados para buscar reacciones rápidas de la tierra

con el uso de agroquímicos, situación que ahora están percibiendo en términos económicos. Los alimentos cultivados han cambiado desde que tienen memoria; ya no siembran lo mismo que sus padres y sus abuelos porque la tierra se ha desgastado, y cambiar los cultivos les ha permitido mantenerla viva.

Ellos fueron testigos de esas transiciones, como la intensificación del uso de agroquímicos y la presencia de intermediarios que el día de hoy les exigen grandes cantidades y calidades centradas en la apariencia de su maíz y otras semillas, para pagarles con precios tan volátiles e insuficientes que apenas alcanzan para cubrir los gastos del ciclo agrícola. La situación es tan preocupante que, cuando miran alrededor buscando alternativas, más bien encuentran dificultades para hallar formas más accesibles de trabajar a partir de abonos animales y composta, pues los espacios —dedicados a la crianza de animales— y tiempos —requeridos para elaborar composta y observar los resultados de su uso— se han reducido.

Esta situación puede parecer un camino sin salida. Sin embargo, a los compañeros les ha servido como motivación para enfrentar los retos con cambios paulatinos y colectivos. Así, se han encontrado al construir redes de apoyo y conocimiento, pero enfrentan incertidumbre por las nuevas generaciones, pues consideran que para ellas el deterioro de la tierra no es el problema, sino su rentabilidad.

² Reconocemos el trabajo de cuidados que las mujeres tienen en contextos agrícolas, que en el plano de los hechos han contribuido al sostenimiento de la agricultura sobre todo de hortalizas de traspatio en la región. Asimismo, damos cuenta de una tendencia a la feminización de los proyectos agrícolas industriales, y cómo su lugar ahí ha sido fundamentalmente precarizado. Sin contar con la presencia contundente de su lucha por la defensa de los territorios. Sin embargo, el contexto de esta experiencia situada nos presenta tales condiciones con subjetividades específicas con las que estamos caminando en este proceso.

Creo que esta postura deriva de no tener más contacto directo y trabajo con la tierra, además de la mayor influencia del pensamiento y de las acciones de las ciudades, a donde se han acercado para estudiar y trabajar. Así, han cambiado sus prioridades y se ha fragmentado su arraigo al territorio. Aún con este futuro incierto, los campesinos de Santiago Tlacotepec trabajan para cuidar las tierras que les han dado vida e identidad, y ahora son artífices de una etapa de transición; de una regeneración que no implica mirar atrás de forma idealista, sino crítica, para conectar con sus ancestros y hacer las cosas de un modo diferente por el bien de sus sucesores.

A través de la voz de los compañeros, conocemos —desde la no separación— el conjunto de gestiones, problemas, dilemas y luchas cotidianas de las que como campesinos son parte. Palpamos las mediaciones y contradicciones que, como a todos y todas, los atraviesan. Pero también nos permite testificar su creatividad, imaginación y persistencia incansable. Acercarnos a su experiencia nos hace comprender nuestra situación en la ciudad. En este sentido, nos parece pertinente lo propuesto por Efraín León Hernández (2016), según el cual, para entender el metabolismo de interdependencias que supone la separación campo-ciudad, es necesario considerarlos como espacios particulares, enlazados y dispuestos para la acumulación del capital. Dicha separación —afirma— es un plano de sociabilidad estructurante de primerísimo orden en el que se generan jerarquías, interdependencias, oposiciones y contradicciones espaciales posteriores. Sin embargo, en la actualidad dicha separación ha profundizado los ritmos de explotación con formas no convencionales, que intensifican el «agotamiento de las energías vitales, tanto territoriales como corporales» (Machado en Navarro Trujillo, 2016: 243). Por otro lado, el vínculo con la tierra y el trabajo en el campo nos permitieron entender hasta qué grado hemos normalizado un modo de vida urbano que nos ha hecho parte de una lógica parasitaria y consumista. Si la ciudad expresa la geografía y la demografía política del capital, al ser parte y reproducir su

sociometabolismo (Machado en Navarro Trujillo, 2016: 241), consideramos y experimentamos que, en el contacto con la tierra, el agua y la naturaleza se reconstruyen formas espectrales de gestionar las energías vitales a partir de principios anticapitalistas.

Sin embargo, consideramos que tanto al comprendernos como contradictorios como al utilizar y conocer la valía de ciertas tecnologías no depredadoras para reestablecer nuestra relación con la naturaleza, no es un impulso romántico de regreso al pasado, el campo y la comunidad el que nos impulsa y guía *per se* a un horizonte anticapitalista. Coincidimos con Navarro Trujillo (2015: 21), quien afirma que, en la actualidad, nos encontramos frente a «constelaciones comunitarias y colectivas que enfrentan la profundización y el recrudescimiento cada vez más atroz de las estrategias de acumulación de capital».

Esta premisa nos parece fundamental. Miramos dos dimensiones, una que tiene que ver con el movimiento cada vez más violento del capital, y otra relacionada con las cualidades de las constelaciones comunitarias contemporáneas que ponen a trabajar en un mismo plano, esfuerzo y horizonte a personas del campo y la ciudad en un intento de superar sus condiciones de edad, de género, y otros roles que nos subjetivan. Es decir, frente al proceso de acumulación que opera «cada vez más como fagocitosis de la vida en sus fuentes elementales» (Machado en Navarro, 2016: 248), lo que encontramos son estrategias de diversidad creciente que conjugan temporalidades y espacialidades en flujos de comunización.

Desde una narrativa realista, el esfuerzo del que estamos siendo parte sería evaluado como infructuoso o contraproducente. Sin embargo, es importante señalar que nuestra intención no es proveer un servicio social en la inmediatez, o amortiguar el impacto destructivo de las tecnologías capitalistas en nuestros cuerpos-territorios. La intención de fondo es transformar nuestras relaciones sociales, nuestras subjetividades, y

construir alternativas de largo aliento. Así como el «sistema no se pregunta sobre cuánta energía se gasta para producir una unidad disponible de energía, sino si el proceso es rentable» (Machado en Navarro Trujillo, 2016: 250), nosotros nos negamos a medir los intentos de construir otras condiciones para la producción y alimentación con las temporalidades y los criterios del capital.

Reapropiarse de los alimentos

Las condiciones actuales del acceso a la alimentación se encuentran supeditadas cada vez más a la agroindustria. Los compañeros reflexionan que «los quelites³ se están acabando por los químicos». Esta lectura nos permite considerar la urgencia de practicar otras formas de acceso a la alimentación, libres de explotación, agroquímicos y en contextos de autonomía de las comunidades.

Las nuevas generaciones han roto relaciones con el campo y por ende con los alimentos, hay menos sentido de pertenencia, y se fragmenta más fácil la comunidad. En lugar de cuidar la tierra, se vende; en lugar de preparar y reconocer alimentos, se compra comida rápida (Bernardo, comunicación personal, 12 de noviembre de 2021).

Estas reflexiones nos vinculan al concepto de soberanía alimentaria, y en ese sentido lanzamos el cuestionamiento de qué consecuencias políticas implica repensar este concepto, para dar lugar a la idea de autonomía alimentaria como parte de una práctica común que rompe constantemente con las lógicas capitalistas de reproducir la tierra. Comprender cómo se configuró la gestión del ciclo agrícola en experiencias situadas como la de Santiago Tlacotepec nos convoca a reconocer la autonomía, más que como un derecho, como una condición de autogestión y organización de lo común.

La lucha por la alimentación desde una construcción comunitaria indígena de colectividades que apuntan a apropiarse de sus capacidades para producir en sus tierras hace posible com-

prender su capacidad de autorregulación, es decir, que existe una coconstitución en el espacio de siembra, donde la capacidad de producir alimentos, sin asumir del todo la intervención del agronegocio en ciertos pedazos de tierra, es una apuesta con implicaciones concretas y corre a contracorriente de los paquetes tecnológicos desplegados en toda la región como norma. «A pesar de realizar siembra orgánica, cuesta trabajo acercarse y modificar la percepción de la gente para sembrar de otra forma, que eso también es un alimento sano, porque no importa si es orgánico, a mucha gente le importa la presentación del alimento» (Bernardo, comunicación personal, 12 de noviembre de 2021).

La idea de autonomía alimentaria nos permite mirar su transversalidad: no es solo el problema de la tierra y del acceso al conocimiento de cierta metodología de siembra, sino de una producción no individualista ni aislada, de la capacidad de cooperación, de la *voluntad de participación activa y real* (Thwaites, 2004), y de las condiciones materiales y subjetivas de desplegar otras acciones. Cuando se habla de soberanía alimentaria, la idea se establece desde el punto de vista del derecho, en tanto se hace referencia a un reconocimiento jurídico legal, lo cual queda delineado por condiciones y complejidades de acceso a la justicia en los contextos profundamente vulnerables de los pueblos y comunidades en conflictos relacionados con la tenencia de la tierra, el acceso a ella, y con procesos extractivos como la agroindustria, por ejemplo.

La implicación de autonomía alude al sentido y su construcción, pero sobre todo a su práctica. Cuando se habla de soberanía alimentaria, pensamos que ello se ciñe a las lógicas de lo estatal y mengua la capacidad de autorregulación, es decir, deja en manos del Estado o las instituciones

³ Los quelites (del náhuatl *quilitl*, «hierba comestible») son una diversidad de retoños y yerbas silvestres que se dan en la milpa en la época de lluvias y duran lo que el ciclo agrícola. Se cocinan y comen crudos, preparados con distintas recetas ancestrales, y se adecuan a las formas de alimentación de cada lugar.

del capital coordinar y distribuir lo que en principio se logra con el trabajo y la lucha común. Así, la idea de autonomía alimentaria habilita formas diversas de gestionar la producción y el acceso a los alimentos, pero sobre todo implica establecer vínculos mucho más sostenibles con los ecosistemas, los territorios y los alcances y necesidades concretas de cada contexto.

Las prácticas que potencien su capacidad de autorregulación común nos movilizan del lugar exclusivamente burocratizante e institucional, para entrar y salir de estos límites tanto como sea necesario, y apelar a un acceso a la producción de la tierra y los alimentos sin paternalismos, sino desde la posibilidad de producir la vida en común.

Por eso coincidimos con Caffentzis y Federici (2015), quienes afirman que este tipo de formas de organización de la reproducción y la vida están muy lejos de ser utópicas o propias de proyectos a pequeña escala. En términos generales, plantean preguntas que consideramos una guía útil para espejear nuestra experiencia: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de comunes anticapitalistas?, ¿cómo crear, a partir de la lucha, un nuevo modo de producción no basado en la explotación del trabajo? Y, por último: ¿cómo prevenir su cooptación?

Estas preguntas coinciden con la intención de pensar desde el antagonismo que atraviesa las relaciones sociales en el capitalismo, y valorar los esfuerzos que apuntan a construir formas alternativas más como prácticas de comunización (Holloway, 2013) que como ideologías estáticas y dogmáticas. En palabras de Navarro Trujillo (2015: 23), «lo común es posible por un tipo de hacer orientado por el valor de uso que garantiza y cuida aquello que se comparte para reproducir la vida».

Un paso que hemos dado a nivel conceptual, y que percibimos desde nuestra experiencia, tiene que ver con entender el espacio, el tiempo y nuestras subjetividades como procesos en

constante cambio, disputa y politización. Hemos sentido estos cambios en nosotras y nosotros mismos y nuestras formas de relacionarnos. Lo común, lo horizontal, lo anticapitalista y antiespecista como relación social (Navarro Trujillo, 2015; Caffentzis y Federici, 2015) en constante construcción, que navega en sus propias contradicciones. «El capital se mete desde adentro de las subjetividades para, desde las esferas más íntimas de la sensibilidad, activar los mecanismos y dispositivos de la reproducción mercantil» (Machado en Navarro Trujillo, 2016: 253).

La intención no es remendar las tendencias más destructivas del capital o volver a lo público-estatal, sino rehacer y transformar nuestras relaciones sociales rompiendo con el capital y sus formas. En palabras de Efraín León Hernández (2016: 203), «es necesario echar abajo tanto los rasgos estructurantes del capitalismo que nos dominan rutinariamente en la vida cotidiana como proponer una utopía que los sustituya».

Entonces, reconstruir comunidad

Otras vidas son posibles, y son posibles a partir de una reconstrucción y coconstitución con los territorios, de muchas formas. Los cambios que se han podido observar en la parcela muestra son diversos, desde plantas con colores más intensos y mejor floración hasta la cosecha de semillas con sabores más jugosos y marcados. La tierra de la milpa ha cambiado al excluir los agrotóxicos del proceso de regeneración del ciclo agrícola, se han notado los retos de no trabajar con matahierbas y mejoramiento químico, en las condiciones del suelo y los posibles procedimientos en los próximos ciclos agrícolas. Se asumen también los retos futuros, como mejorar las compostas y los riesgos necesarios para la distribución en los mercados convencionales, donde se compite de forma desleal con la agroindustria y las siembras con agrotóxicos.

Las reflexiones que hacemos como mujeres y hombres urbanos nos llevan a pensar que no podemos cambiar quienes somos o venimos sien-

do por decreto o voluntad, ni hacerlo en unos cuantos ciclos agrícolas. Por un lado, las formas capitalistas sedimentadas en nuestra subjetividad nos acostumbran a cierto tipo de sensibilidad y disposición al trabajo colectivo. Por otro, dispositivos, ordenamientos y relaciones que atraviesan nuestra vida cotidiana nos orillan a un régimen de subjetivación que nos aleja a cada momento de la naturaleza y lo colectivo.

Como dice Machado (en Navarro Trujillo, 2016: 254), acuñar conceptos como el de ecobiopolítico posibilita hablar «del capital como un modelo civilizatorio que produce un régimen de (in)sensibilidad, que nos desafecta de los procesos de la vida y nos ata a la vorágine de la mercantilización de nuestros sentidos y deseos». Ello nos lleva a considerar las dimensiones de la subjetivación y la politización discursiva como planos en disputa tan esenciales en la construcción de otro mundo como la experiencia práctica misma.

Los comunes requieren una comunidad y un conjunto de principios para cuidar y gestionar esa riqueza compartida. Es fundamental, como dicen Caffentzis y Federici (2015), entender que bienes comunes y formas tradicionales de organización también pueden estar basadas en formas no igualitarias de toma de decisión y de gestión.

Conclusiones: aprendizajes compartidos

Consideramos importante pensar al capital como relación de totalización, pero sabemos y asumimos que este no explica el origen de todas las desigualdades, inequidades e injusticias. El patriarcado, el racismo, el especismo y muchas formas de dominación tenían ya siglos de despliegue sobre nuestros cuerpos-territorios cuando se produjo la forma capitalista de civilización: «Históricamente los comunes no han sido excelentes ejemplos de relaciones igualitarias. A menudo se han organizado de un modo patriarcal; muchos comunes discriminan en función del género» (Caffentzis y Federici, 2015: 69).

Los esfuerzos de comunización hacia la autodefinición no capitalista no están ausentes de contradicciones. Son espacialidades en construcción situadas, evanescentemente, en un umbral que va de una fantasmagoría latente a la manifestación inacabada de formas poscapitalistas. Algunas de ellas retoman elementos del pasado remoto, otras se reapropian de tecnologías desarrolladas bajo el imperativo productivista, pero en un intento franco por alejarse de la valorización. Su despliegue implica la invocación de nuevas temporalidades y espacialidades, pero, además implica todo un trabajo subjetivo, emocional y corporal que, aunque confrontativo y desafiante, permite palpar, asumir y trabajar las contradicciones que nos atraviesan y constituyen. En palabras de Machado:

Los cuerpos que aguanten increíblemente estos procesos violentos de despojo también se reinventan y se recrean porque hay memorias de vida comunal preexistentes que están en esos cuerpos. Memorias de prácticas de cuidado, de reparación, de recreación de un entorno de vida (Navarro Trujillo, 2016: 260).

¿Cómo llevar este tipo de experiencias a un plano de mayor escala y profundidad? En principio planteamos la necesidad de reconocer la valía del trabajo subjetivo que implica ser parte de un proceso como este y que nos ha acercado a comprender —o al menos a empatizar con— un lenguaje de no separación y de convivencia interespecies. Es decir, si bien no encontramos en nuestra realidad inmediata, o en los procesos de lucha de los que nos inspiramos, una organización anticapitalista que esté conjugando un lenguaje posantropocéntrico, el hecho de ser parte de una experiencia como esta nos lleva a reconocer —desde nuestros propios cuerpos-territorios— el aporte y la relevancia de buscar ese nuevo lenguaje en movimiento y emergencia desde hace ya varias décadas.

A partir de esta experiencia parcial y situada, entendemos la relevancia de la prefiguración y puesta en práctica de un «metabolismo sociedad-naturaleza capaz de reproducirse por la in-

teracción, la reciprocidad, el cuidado y la cohabitación en un mundo que se comparte» (Navarro Trujillo, 2015: 26). Sin embargo, como Caffentzis y Federici (2015: 67) señalan, hay que asumir que «en un mundo dominado por las relaciones capitalistas los comunes que producimos son, necesariamente, formas de transición», por lo que avanzamos con un horizonte de un futuro incierto, pero reapropiándonos, reformulando y experimentando la idea de la red de la vida.

Hay contradicciones que nos toca gestionar. Por ejemplo, la centralización de tareas, los límites de la horizontalidad, la intermitencia de la participación o el no caer en una lógica productivista o comercial; y hay otras que nos desbordan y que debemos plantearnos como preguntas para construir otro mundo. Nos resuenan las palabras de Caffentzis y Federici (2015: 62), que advierten del peligro de que «esfuerzos comunitarios para construir formas de existencia solidarias y cooperativas fuera del control del mercado se pueden utilizar para abaratar el costo de la reproducción social», y sobre ello, caminamos en nuestras reflexiones. ■

Referencias

- Caffentzis, G., y S. Federici, 2015. «Comunes contra y más allá del capitalismo». *El Apantle*, 1, pp. 53-72.
- Gonzaga González, C., 2021. *La Red en Defensa del Maíz y la lucha contra la agroindustria en México: crítica a la reificación de la naturaleza*. Tesis de maestría en Sociología. México, ICSyH-BUAP.
- Gutiérrez Aguilar, R., y M. Navarro Trujillo, 2019. «Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia». *Confluencias*, 21 (2), pp. 298-324.
- Herrero, Y., 2018. «Sujetos arraigados en la tierra y en los cuerpos. Hacia una antropología que reconozca los límites y la vulnerabilidad». En: E. S. Muíño, Y. Herrero y J. Reichmann (eds.), *Petróleo*. Barcelona, Arcadia, pp. 78-112.
- Holloway, J., 2013. «¡Comunicemos!». En: R. Sandoval y M. Sandoval (eds.), *¡Comunicemos!* Guadalajara, Grietas, pp. 11- 27.
- León Hernández, E., 2016. «Oposición e interdependencia capitalista entre el campo y la ciudad. Retos para resistir al dominio y para la utopía anticapitalista». *El Apantle*, 2, pp. 201-225.
- Navarro Trujillo, M., 2015. *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. México, Bajo Tierra y ICSyH-BUAP.
- Navarro Trujillo, M., 2016. «Claves desde la ecología política para repensar la ciudad y las posibilidades de comunalización». *El Apantle*, 2, pp. 239-261 (entrevista a Horacio Machado).
- Thwaites, M., 2004. *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Buenos Aires, Prometeo.



Practica el consumo consciente con OPCIONS

opcions.coop/es/unete

Breves

Hacia otra economía y otra política. De la interdependencia al autogobierno popular- comunitario

Gustavo Moura de Oliveira y Eduardo Enrique Aguilar

No sin las nutrias: coalición multiespecie contra el hidroextractivismo y en defensa de la vida en común en el suroeste de Costa Rica

Francesc Rodríguez

Abejas nativas para reexistir: desalambrar los vínculos con la red de vida de nuestros territorios

Rita Valencia

«Ha nacido una tradición» Cosmopolítica y violencia en el norte de Guerrero

Abraham Zaid Díaz Delgado

Parque histórico del futuro: Memoria, militancia y reparación ecológica en las ruinas de la masacre de Monte Sole

Prieto Autorino y Michele Bandeira

Vigilantes nocturnos: el Frente Juvenil en Defensa de Tepoztlán

Larisa de Orbe



Hacia otra economía y otra política. De la interdependencia al autogobierno popular-comunitario

Gustavo Moura de Oliveira* y Eduardo Enrique Aguilar**

Resumen: Afirmer y reproducir la vida humana es un acto colectivo, jamás individual, aunque las dinámicas, producto de la etapa actual del sistema social capitalista —el neoliberalismo de acumulación ilimitada—, intenten probar lo contrario. Superar a) epistémicamente las ideas de desarrollo que construyen subjetividades alienadas, b) las relaciones de trabajo asalariado —explotación económica— y, c) el Estado como única forma factible de organización de la vida en común —dominación política— nos parece un camino potencial hacia una forma de vivir que no explote y domine a los seres humano y que se (re)integre en la naturaleza. Nuestro objetivo en este texto es reflexionar sobre la idea de interdependencia como forma de satisfacer las necesidades materiales hacia una afirmación y reproducción de la vida en común en la que la autogestión y la autonomía se integran bajo la idea-fuerza-forma del autogobierno popular-comunitario, en contra de las dinámicas fragmentarias de la forma Estado-capital.

Palabras clave: interdependencia, autogobierno, comunidad, autonomía, autogestión

Abstract: Affirming and reproducing human life is a collective act, never an individual one, although the dynamic of the current stage of the capitalist social system —the neoliberalism of unlimited accumulation— tries to prove the opposite. Overcome a) the old ideas of development that build alienated subjectivities; b) salaried labor relations —economic exploitation— and; c) the State as the only feasible way of organizing life in common —political domination— seems to us to be a potential path towards a way of life that does not exploit and dominate people and that is integrated with nature. In this sense, our objective in this text is to reflect on the idea of interdependence as a way of satisfying material needs towards the affirmation and reproduction of life in common where self-management and autonomy are integrated under the idea-force-form of popular-communitarian self-government against the fragmentary dynamics of the State-Capital form.

Keywords: interdependence, self-government, community, autonomy, self-management

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. *E-mail:* comanchi@hotmail.com.

** Escuela de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad de Monterrey. *E-mail:* eduardo.aguilarh@udem.edu.

Introducción

Afirmar y reproducir la vida humana es un acto colectivo, nunca individual. No obstante, el proceso colonial de la etapa actual del *sistema social del capital* —el neoliberalismo de acumulación global e ilimitada— intenta probar lo contrario:

... el punto de partida no son individuos aislados sino comunidades históricas ya siempre presupuestas (un Robinson Crusoe no perdido sino desde siempre aislado ni podría nacer —es una contradicción— ni podría devenir humano en la soledad: ¿quién le enseñaría, por ejemplo, a hablar?; siempre hay una comunidad como punto de partida) (Dussel, 2006: 78).

Partir de la afirmación y la reproducción de la vida de forma individualizada es una ficción producida por las clases dominantes para mantener sus privilegios de clase, raza y género. Esto nos enfrenta a retos de corte epistémico, económico y político. Ante este panorama, pensamos como Laura Collin (2012: 83): «Los modelos lógicos y la existencia de cambios sustantivos implica el cambio de la lógica». Pero, frente a los mecanismos ideológicos y concretos de explotación económica y dominación política —no solo de las personas, sino también de la naturaleza—, llevadas a cabo por quienes se benefician del sistema dominante, los esfuerzos para frenar dicho sistema han sido parciales, es decir, no se ha sido capaz de detener completamente ese avance que asesina la vida humana, la de las demás especies, de la naturaleza y del planeta mismo —como nuestro hogar común—. Este planteamiento nos anima a pensar qué pistas podemos ofrecer para superar dichos mecanismos.

Así, el artículo quiere reflexionar sobre la idea de interdependencia como forma de satisfacción de las necesidades materiales para la *afirmación y reproducción de la vida en común*; una interdependencia que integre la *autogestión* —dimensión económica— y la *autonomía* —dimensión política— bajo la idea-fuerza-forma de *autogobierno popular-comunitario* en contra de las dinámicas fragmentarias de la forma Estado-capital.

¿Qué hace falta superar para reproducir la vida en común con dignidad?

A partir de lo señalado, nuestra apuesta es por lo menos triple: epistémica, económica y política. El desafío que se nos presenta es superar a) las viejas ideas de Desarrollo¹ que construyen subjetividades alienadas, individualizantes e instrumentales que escinden la humanidad de la naturaleza; b) las relaciones de trabajo asalariado, así como la división sexual de trabajo que invisibiliza el trabajo doméstico y de cuidados, asignado de forma violenta a las mujeres y cuerpos feminizados —explotación económica—, y c) el Estado como única forma factible de organización de la vida en común —dominación política—.

Así, desde el campo de la racionalidad, de la producción del saber y de las subjetividades, consideramos que las ideas de *interdependencia* y *lo común* contribuyen a superar la noción de Desarrollo. Por su parte, frente a la explotación económica, proponemos la *autogestión* como la base para transformar el sistema de producción capitalista. Por último, en el plano de la dominación política, sostenemos que la *autonomía* es la idea-forma capaz de superar las dinámicas excluyentes y dominadoras que emanan del Estado-nación.

Defendemos que la explotación económica, la dominación política y la alienación epistémica producen explotación y dominación mediante valores autoritarios, jerárquicos, elitistas y patriarcales que se han operado, viabilizado y justificado históricamente a través de a) la representación liberal; b) la organización vertical; c)

¹ De forma bastante sintética, vale la pena mencionar que la idea de Desarrollo que aquí criticamos es la que se manifiesta en la construcción de subjetividades y de una institucionalización —que obviamente tienen reflejos concretos— que buscan el crecimiento económico ilimitado manteniendo la propiedad privada de los medios de producción, la fe en la ganancia, la ficción de la escasez de los recursos y la destrucción de la naturaleza.

la centralización de la información y los recursos, y d) la toma de decisiones individuales o la lógica de las mayorías (por votos).

De las escisiones a la interdependencia

La no explotación y la no dominación de las personas y la naturaleza son presupuestos básicos para la transformación concreta de la sociedad en la que vivimos hoy. Dicho eso, nos parece indispensable considerar que la mirada de la *interdependencia humana* y la *humanidad-naturaleza* se hace muy potente si es subjetivada, ya que produce un sentimiento de unidad en la diversidad —es decir, capaz de respetar la diversidad humana—. Así, por un lado, la idea de que es posible afirmar y reproducir la vida de forma individualizada pierde todo el sentido. Por otro lado, bajo la subjetivación del hecho de que todas las personas y la naturaleza pertenecemos a un mismo corpus vivo y orgánico, partimos de la solidaridad como potencia para construir y fortalecer cadenas de cuidado mutuo ancladas, justamente, en la interdependencia. Sin embargo, para Enrique Dussel (2004: 24) y su filosofía de la liberación:

... un proyecto de esta envergadura exige tenacidad, tiempo, inteligencia, investigación, solidaridad. Se trata del largo tiempo de la maduración de una nueva respuesta en la resistencia cultural, no solo con las élites de las otras culturas, en especial las dominantes, sino contra el eurocentrismo de las propias élites de la misma cultura periférica, colonial, fundamentalista.

Pero ¿de dónde llegan en la actualidad propuestas que iluminan las posibilidades de cambios reales frente a los retos aquí mencionados?

... hay un aparente reconocimiento de los límites del planeta [a lo que añadimos también de la explotación y dominación humana], el problema aparece en las agendas internacionales y en las de los Gobiernos, pero la búsqueda de soluciones es engañosa, porque en los espacios donde se dilucida el asunto y se toman decisiones al respecto los actores presentes son los mis-

mos Gobiernos, las mismas empresas transnacionales y los mismos centros de producción de conocimiento —universitarios o no— que forman parte de este patrón civilizatorio, de este patrón tecnológico, de este patrón de mercado (Lander, 2010: 39).

Lo que plantea Edgardo Lander nos ayuda a percibir que las respuestas a los problemas que aquí hemos planteado no vendrán del mercado y su lógica explotadora, como tampoco del Estado y su dinámica de dominación. Si pensamos en la autogestión desde el «ideario de la superación de las relaciones de producción capitalistas y la constitución del socialismo, concebido como una sociedad autogestionaria» (Tiriba, 2008: 84) y en la autonomía como «regirse mediante normativas y poderes propios, opuestos en consecuencia a toda dependencia o subordinación heterónoma» (López y Rivas, 2020: 81), entonces apostar por las reformas del mercado y del Estado, además de un error estratégico, es también una pérdida de energía vital y de un tiempo que ya no tenemos frente a los límites del planeta.

La pregunta, entonces, podría ser: ¿hacia dónde mirar? O, puesto que la teoría es un momento de la lucha, ¿qué horizonte histórico perseguir? Creemos que las claves están en los *horizontes comunitarios-populares* (Gutiérrez, 2015; Linsalata, 2015), ya que solo *lo comunitario* puede aparecer «como práctica y regeneración de vínculos de interdependencia autorregulados, cuyo cultivo es actividad inmediata, diaria y reiterada, que ilumina los rasgos políticos diferenciados de tales acciones colectivas» (Gutiérrez y Navarro, 2019: 303).

Es este horizonte el que tendrá, en nuestra forma de ver, la capacidad de reconectar economía, ahora ya como autogestión, y política, pensada desde la autonomía, en una integralidad donde temas como el trabajo de cuidados y doméstico, por ejemplo, aparecen como tareas de interés general y comunitario, ya no como trabajo femenino no pagado e invisibilizado por ser supuestamente improductivo. Es decir, lo común bajo la

clave de la interdependencia procura superar las escisiones del sistema moderno capitalista, colonial y patriarcal (Gutiérrez y Rátiva, 2020). Por ejemplo, aquella que la crítica feminista denuncia como separación público-privado (Quiroga, 2019; Segato, 2012).

Conclusiones: hacia el autogobierno popular-comunitario

Con lo expuesto hasta aquí, expresamos un deseo-lucha-forma inspirado en las autoras y autores que nos han acompañado en las líneas anteriores, así como en nuestras trayectorias en la investigación militante y contra aquellas características históricas del mercado y del Estado. La invitación y la provocación que nos gustaría dejar sobre la mesa es que *el encuentro de la autogestión y la autonomía bajo el hilo de la interdependencia y de lo común puede producir una forma novedosa de afirmar y reproducir la vida*. Una forma antiautoritaria, antijerárquica, antielitista y antipatriarcal que funcione bajo dinámicas de: a) participación directa; b) alto nivel de organización horizontal; c) descentralización de la información y recursos, y d) toma de decisiones por consenso. A esta lógica proponemos llamarla *autogobierno popular-comunitario*.

Así pues, interpretamos la interdependencia como forma necesaria para lograr la satisfacción de las necesidades materiales y simbólicas hacia una afirmación y reproducción de la vida en común en las cuales la autogestión y la autonomía se integren en contra de las escisiones del sistema político, económico y cultural hegemónico. ▀

Referencias

Collin, L., 2012. *Economía solidaria: ¿capitalismo moralizador o movimiento contracultural?* México D. F., El Colegio de Tlaxcala.

Dussel, E., 2004. «Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la

filosofía de la liberación». En: R. Forner-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta.

- Dussel, E., 2006. *20 tesis de política*. México D. F., Siglo XXI/CREFAL.
- Gutiérrez, R., 2015. *Horizonte comunitario-popular: antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla, BUAP.
- Gutiérrez, R., y M. L. Navarro, 2019. «Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia». *Confluencias*, 2 (21), pp. 298-324.
- Gutiérrez, R., y S. Rátiva, 2020. «Producción de lo común contra las separaciones capitalistas. Hilos de una perspectiva crítica comunitaria en construcción». En: D. Roca-Servat y J. Perdomo-Sánchez (comps.), *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo. Miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas*. CABA, Clacso.
- Lander, E., 2010. «Crisis civilizatoria: el tiempo se agota». En: I. León (coord.), *Sumak Kawsay / Buen vivir y cambios civilizatorios*. Quito: Fedaeaps.
- Linsalata, L., 2015. *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*. Cochabamba, Socee.
- López y Rivas, G., 2020. *Pueblos indígenas en tiempos de la cuarta transformación*. México D. F., Bajo Tierra.
- Quiroga, N., 2019. *Economía postpatriarcal*. Caba, Lavaca.
- Segato, R. L., 2012. «Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial». *E-Cadernos CES*, 18, pp. 106-131.
- Tiriba, L., 2008. «Cultura do trabalho, autogestão e formação de trabalhadores associados na produção: questões de pesquisa», *Perspectiva*, 1 (26), pp. 69-94.

No sin las nutrias: coalición multiespecie contra el hidroextractivismo y en defensa de la vida en común en el suroeste de Costa Rica

Francesc Rodríguez*

Resumen: Desde hace sobre todo dos décadas numerosos ríos de Costa Rica se han visto amenazados por los planes de desarrolladores eléctricos privados para construir represas a filo de agua. Las comunidades locales adyacentes a los ríos situados entre la cordillera de Talamanca y el océano Pacífico detuvieron ese intento de expansión hidroextractivista tras una lucha de varios años contra las represas y en defensa de la vida. A partir de una etnografía multiespecies, en este artículo muestro cómo las nutrias que habitan esos ríos también son protagonistas de esa lucha. Para ello expongo la coalición multiespecie formada en esas comunidades en respuesta a la ausencia de las nutrias en la Evaluación de Impacto Ambiental del proyecto hidroeléctrico San Rafael.

Palabras clave: hidroextractivismo, conflictos socioambientales, coalición multiespecies, etnografía, Costa Rica

Abstract: For the past two decades, dozens of rivers in Costa Rica have been threatened by the plans of hydroelectric developers to build private run-of-the-river dams. Local communities adjacent to the rivers located between the Talamanca Mountain range and the Pacific Ocean stopped this attempt at hydroextractive expansion after a years-long struggle against dams and in defense of life. Based on a multi-species ethnography, in this article I show how the otters that inhabit these rivers, are also protagonists of this struggle. To do so, I expose the multi-species coalition formed in these communities in response to the absence of otters in the Environmental Impact Assessment of the San Rafael hydroelectric project.

Keywords: hydroextractivism, socioenvironmental conflicts, multi-specie coalition, ethnography, Costa Rica

* Investigador posdoctoral en la cátedra de Estudios Tecnocientíficos (Chair of Technoscience Studies). Brandenburg University of Technology, Alemania. *E-mail:* rodriguf@b-tu.de.

Introducción

En abril de 2015 el río San Rafael nos acogió sobre las piedras de su cauce.¹ Allí estaban sentadas varias familias de las comunidades rurales adyacentes al río y dos miembros del movimiento Ríos Vivos de Costa Rica, con los que me había desplazado desde San Isidro de El General, la capital del cantón de Pérez Zeledón.

—¿Aquí hay nutrias? —preguntó Jorge,² uno de los miembros de Ríos Vivos, en voz alta.

—Sííí, perros de agua... —respondió una de las personas presentes, mientras otros asentían con la cabeza como afirmando haberlos visto también.

Tras dos segundos en los que solo se percibía el sonido de la corriente del río, Jorge dijo:

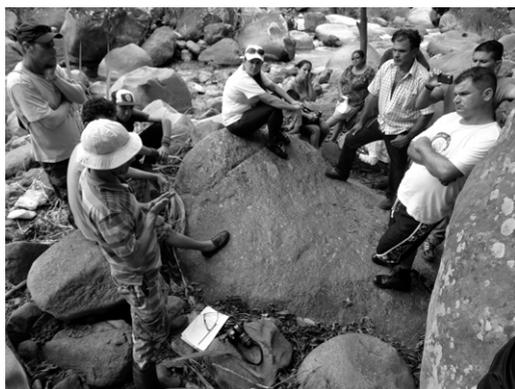
—Pues es importante saberlo porque las nutrias están protegidas por tratados internacionales.³

Tras otro corto silencio, Jorge, mientras movía la cabeza de un lado al otro para dirigirse a todo el círculo de personas sentadas a su alrededor, remarcó:

—Hay que buscar especies en peligro en este río, y las nutrias son una de ellas.

Imagen 1. Reunión junto al río San Rafael.

Autor: Francesc Rodríguez.



Este encuentro entre vecinos y vecinas con miembros de Ríos Vivos de Costa Rica representa un capítulo más de resistencia comunal contra los intentos de desarrolladores por construir represas a filo de agua para la generación y exportación de electricidad.⁴ Estos planes hidroextractivistas, basados en la desviación del agua por una tubería dejando varios kilómetros del cauce del río prácticamente secos, se pretendieron ejecutar en varias partes de Costa Rica, sobre todo en su zona suroeste a partir de la década del 2010.⁵ Finalmente, las represas no se construyeron. En el caso del proyecto hidroeléctrico San Rafael, fue debido a la denegación de la declaratoria de conveniencia nacional para el proyecto por parte del Ministro de Ambiente y Energía (resolución No. 0010-2019-DE de 2019). Un elemento clave para tomar esa decisión fue la exitosa resistencia comunal en lo que representa un creciente movimiento por la defensa de la vida en común no solo cerca del Río San Rafael, sino también en otras zonas del país (AJA [Environmental Justice Atlas], 2019; Pearson, 2011). Pero, a pesar de que los proyectos al final se frenaron, todos obtuvieron la viabilidad ambiental mediante una Evaluación de Impacto Ambiental (EIA)⁶ positiva.

¹ Esta experiencia de observación participante junto con las entrevistas informales de este artículo son parte de una etnografía multisituada realizada en Costa Rica entre 2013 y 2016 (para más información, véase la tesis doctoral de Rodríguez, 2020).

² Algunos nombres propios que aparecen en este artículo son ficticios.

³ Las nutrias (*Lontra longicaudis*) están protegidas en Costa Rica y otros países (Macdonald y Mason, 1992; Rheingantz y Trinca, 2015).

⁴ Potencialmente mediante el controvertido Sistema de Interconexión Eléctrica para Países de América Central (SIEPAC), impulsado por intereses económicos y políticos que abogan por liberalizar y privatizar el sector eléctrico en Costa Rica y los países colindantes.

⁵ En total se planearon catorce proyectos hidroeléctricos en una zona de unos cincuenta kilómetros en línea recta atravesada por varios ríos (para más información, véase Gutiérrez y Villalobos, 2020).

⁶ La Evaluación de Impacto Ambiental se basa en una serie de procesos que incluyen un Estudio de Impacto Ambiental en forma de informe escrito. A veces me refiero a EIA como «evaluación» y otras como «estudio», aunque el significado es parecido.

Desde las perspectivas de los estudios de la ciencia y tecnología (cuyo acrónimo inglés es *STS*) y de los estudios de animales (*animal studies*), en este artículo muestro la coalición más que humana que surge como respuesta a la falta de reconocimiento de especies protegidas, como en el caso de la nutria en la EIA del proyecto hidroextractivista San Rafael. La ciencia en forma de EIA juega un papel clave en este y otros conflictos socioambientales, ya que, bajo el régimen ambiental conocido como desarrollo sostenible implantado en Costa Rica durante los años ochenta y noventa (Isla, 2015), este tipo de conocimiento es el que evalúa los requisitos de lo que es sostenible o no para las comunidades o, lo que es lo mismo en este caso, si las represas se pueden construir o no.

De esta manera, este artículo hace hincapié en que los conflictos socioambientales, además de incluir componentes ecológico-distributivos (Martínez-Alier, 2006), también tienen que ver con la ontología o, en otras palabras, el ser y las relaciones humanas y más que humanas de las comunidades. Como afirma Raftopoulos (2017), la interrogación sobre los supuestos ontológicos de los conflictos socioambientales, incluidas las conexiones entre mundos humanos y no humanos, es clave para desafiar los principios sobre la vida enraizados en los modelos de desarrollo actual.

Ausencias y presencias de nutrias en un conflicto socioambiental

En Costa Rica (y en otros países) el EIA incluye un apartado sobre la protección de especies. En el caso del EIA del proyecto hidroeléctrico San Rafael, este apartado no recoge la existencia de ninguna especie protegida. En el estudio se afirma: «No se encontraron especies endémicas, con poblaciones reducidas o en peligro de extinción tanto para la flora como para la fauna del AP» (GAPRO, 2013: 61). De esta manera, los proyectos hidroeléctricos, como el de este artículo y el de otros ríos adyacentes, consiguieron la viabilidad ambiental sin apenas modificaciones a sus

planes originales. Sin embargo, como muestro a continuación, este EIA proyecta un tipo de río sin especies protegidas como la nutria que no se corresponde con el río que fluye por la comunidad y que sí incluye una de estas especies.

Las nutrias son una parte más de la comunidad cercana al río San Rafael. Después del encuentro junto al río con el que he iniciado este artículo, pude hablar con más personas de las comunidades que habían visto nutrias. Por ejemplo, Giovanni, un agricultor de la zona, me dijo lo siguiente en una conversación mientras caminábamos al lado del río:

Me llamó mucho la curiosidad lo que decía Jorge, lo de la nutria, el perro de agua. Sin duda, aquí hay perros de agua. A esas piedras vinieron muchachos de la Universidad de Costa Rica, y un antropólogo también, y vimos una. Ellas se deslizan así y se les ve la espalda brillante.

Además de Giovanni, pude hablar con otras personas que en los últimos meses habían visto nutrias, o perros de agua, en los ríos a los que van a pescar o bañarse con sus familias. Por ejemplo, otra vecina de la zona me comentó:

He hablado con algunos vecinos de Zapotal y San Jerónimo que suelen ir a pescar al río San Rafael y me aseguran que han visto muchos de estos animales llamados nutrias. Van a intentar fotografiarlas para tener pruebas de ello.

Además, las nutrias no solo comparten espacios con las comunidades adyacentes a los ríos, como numerosos testigos acreditan, sino que también están presentes en los repertorios visuales articulados en el contexto de este conflicto socioambiental. Por ejemplo, una de las pancartas en la manifestación en San José en marzo de 2014 contra las represas hacía referencia al hecho de que la comunidad no humana también estaba representada en las calles ese día.

Imagen 2. Pancarta en la manifestación de San José en la que se defiende el derecho a la vida de varias especies. Autor: Francesc Rodríguez.



Cuando hablé con el creador de esa pancarta, Carlos, sobre las especies específicas a las que se refería cerca del río donde vivía, me comentó que eran «los peces, nutrias y otros animales, que viven con y por los ríos».

Las nutrias aparecen también de manera visual en otros espacios de resistencia. Por ejemplo, varias veces pude comprobar que había nutrias creadas artísticamente para acompañar a las comunidades en varias de sus actividades en defensa de los ríos. De esta manera, la ausencia de las nutrias en documentos oficiales queda compensada por su presencia reivindicativa en otros lugares donde tiene lugar este conflicto socioambiental.

Imagen 3. Nutrias pintadas por la artista y activista Raquel Bolaños.

Fuente: <https://www.raquelartista.com/>.



En definitiva, a pesar de su ausencia en el EIA, las nutrias son una parte de la comunidad, y este conflicto socioambiental también incluye una coalición más que humana en defensa de la vida en común; en común entre las comunidades rurales, el río y las nutrias (y otras especies).

Conclusiones

En este artículo he mostrado que la falta de nutrias en el EIA del proyecto hidroeléctrico del río San Rafael no es un reflejo fidedigno de los encuentros entre distintas especies que allí ocurren, sino que parece una manera de facilitar el desarrollo de proyectos hidroextractivistas. Existe una brecha evidente entre la ausencia de nutrias en el EIA y, por otro lado, sus múltiples presencias en las comunidades adyacentes a los ríos. Esa brecha pone en duda el conocimiento oficializado en ese tipo de evaluaciones ambientales y, por eso, afirmo que es necesario establecer mecanismos epistemológicos y ontológicos que garanticen que el testimonio de las comunidades se reconozca como conocimiento válido. Actualmente, es posible presentar un apersonamiento jurídico a la Secretaría Técnica Nacional Ambiental de Costa Rica para recoger quejas y consultas de personas en desacuerdo con los EIA. Sin embargo, garantizar un correcto conocimiento de los ríos y sus entornos humanos y no humanos para tomar decisiones debería requerir algo más que un simple procedimiento legal *a posteriori* como el apersonamiento jurídico. De esta manera, la ausencia de evidencia de nutrias y otras especies protegidas no se tomaría como una evidencia de su ausencia, tal y como ocurrió en la EIA del proyecto hidroextractivista San Rafael bajo el modelo vigente de gobernanza ambiental en Costa Rica, conocido como desarrollo sostenible. ■

Referencias

- AJA (Environmental Justice Atlas), 2019. «Proyecto hidroeléctrico San Rafael, Costa Rica». Disponible en: <https://ejatlas.org/conflict/proyecto-hidroelectrico-san-rafael-costarica>, consultado el 30 de mayo de 2022.
- GAPRO (Gestión Ambiental de Proyectos), 2013. *Proyecto hidroeléctrico San Rafael*. Estudio de Impacto Ambiental, EXP. D1-10685-2013.
- Gutiérrez Arguedas, A., y D. Villalobos, 2020. «Proyectos hidroeléctricos y resistencias comunitarias en defensa de los ríos en Costa Rica: un análisis geográfico». *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 29 (1), pp. 133-151.
- Isla, A., 2015. *The «Greening» of Costa Rica: Women, Peasants, Indigenous Peoples, and the Remaking of Nature*. Toronto, University of Toronto.
- Macdonald, S., y C. Mason, 1992. «A Note on *Lutra longicaudis* in Costa Rica». *IUCN Otter Specialist Group Bulletin*, 7, pp. 37-38.
- Martínez-Alier, J., 2006. «Los conflictos ecológico-distributivos y los indicadores de sustentabilidad». *Polis*, 13, pp. 1-16.
- Pearson, T. W., 2011. «Naturaleza, neoliberalismo y soberanía: la vida como espacio de lucha en Costa Rica». *Biocenosis*, 24 (1-2), pp. 45-53.
- Raftopoulos, M., 2017. «Contemporary Debates on Social-environmental Conflicts, Extractivism and Human Rights in Latin America». *International Journal of Human Rights*, 21 (4), pp. 387-404.
- Rheingantz, M. L., y C. S. Trinca, 2015. «*Lontra longicaudis*». *The IUCN Red List of Threatened Species 2015*, e.T12304A21937379.
- Rodríguez, F., 2020. «Knowing Water Worlds: A Postphenomenological Approach to Socioenvironmental Imaginaries in Costa Rica». *Yorkspace Institutional Repository* (11 de agosto de 2020). Disponible en: <https://yorkspace.library.yorku.ca/xmlui/handle/10315/37743>, consultado el 30 de mayo de 2022.

Abejas nativas para reexistir: desalambrar los vínculos con la red de vida de nuestros territorios

Rita Valencia*

Resumen: La crisis de las abejas se ha centrado en una especie, *Apis mellifera*, sin nombrar que lo que está enferma es nuestra forma de relacionarnos con ellas, nuestra ontología relacional. Al abrir la mirada a la gran diversidad de abejas, nos permitimos sentir y saber la compleja red de relaciones que conforman la vida. Esto nos recuerda que los pueblos originarios de Abya Yala han desarrollado diversos tipos de vínculos con las abejas nativas, que son parte de prácticas pluriversales de ser/estar en el mundo. Sin las abejas nativas, nos resultará imposible revertir la devastación de nuestros territorios propia del Plantacionceno/Capitaloceno.

Palabras clave: ecología decolonial, reexistencia, abejas nativas, red de vida

Abstract: The bee crisis has focused on one species, *Apis mellifera*, not to mention that it is our way of relating to them that is sick,, our relational ontology. By opening our eyes to the great diversity of bees, we allow ourselves to feel and know the complex web of life. This reminds us that indigenous people of Abya Yala developed diverse ways of relating to native bees, which are part of pluriversal practices of being in the world. Without native bees it will be impossible for us to reverse the devastation of our territories during the Plantacionceno/Capitalocene periods.

Keywords: decolonial ecology, reistence, native bees, web of life

*E-mail: ritavalenciacx@gmail.com Investigadora independiente

Introducción

Imagen 1: Altar que guía conversaciones sobre abejas. Autora: Rita Valencia.



Las abejas se han convertido en una imagen icónica de la devastación ambiental a escala planetaria. Se han hecho campañas, anuncios, tuits, memes para *salvar las abejas*. Sin embargo, la mayor parte de esos esfuerzos en el mundo occidental se concentran en una especie: *Apis mellifera*. Esta especie fue introducida en Abya Yala por los conquistadores europeos porque conocían su manejo y también porque, en comparación con las abejas nativas, producen mucha más miel. Esclavizada hasta la actualidad, es la que ocupa nuestro imaginario. En la era de la devastación y el extractivismo del Plantacionceno, *Apis mellifera* reina y sufre dentro de la lógica imperante del monocultivo:

La plantación es un momento de transformación en la historia humana y natural a escala mundial. La violencia racializada, la alienación de la tierra y la pérdida de especies son temas recurrentes del Plantacionceno. Abren una conversación a otras formas de teorizar los mundos producidos dentro y en contra de las relaciones coloniales e imperiales de poder —dinámicas que a menudo son oscurecidas por la preocupante blancura del ambientalismo—. La plantación, observó Sidney Mintz hace mucho tiempo, era una «síntesis de campo y fábrica», un sistema agroindustrial de empresa integral del ascenso histórico y el crecimiento del capitalismo. La plantación y los reordenamientos de la vida que la acompañan se producen a través de procesos de alienación de la tierra, extracción de mano de obra y violencia racial (Allewaert *et al.*, 2020).

Las plantaciones son simplificaciones ecológicas en las que todo lo vivo se convierte en recurso de acumulación de capital y generan ciclos de degradación continua. La lógica del Plantacionceno y su reproducción ha sido interiorizada en muchos lugares y formas. Este imperialismo ecológico nos ha hecho olvidar y romper los vínculos con las más de veinte mil especies conocidas de abejas (Danforth *et al.*, 2019). Las abejas solitarias, silvestres, son las más olvidadas, las más invisibles de todas, y ahora, como con todo lo vivo y lo no vivo, nos afanamos en buscar una forma de justificar su existencia en términos de *servicios ambientales*. El antropocentrismo es, en la práctica, el discurso necesario para convertir la naturaleza en mercancía. La colonialidad del poder y del saber genera transformaciones biológicas y ontológicas en nuestra relación con la red de vida, esclavizando unas especies e invisibilizando otras: amenazándolas a todas.

Desorden del colapso de la colonias

Apis mellifera se adapta a distintos ecosistemas, produce mucha miel, cera, propóleo y jalea real, además se ofrece el *servicio ambiental* de la polinización. Siguiendo la lógica imperante del Plantacionceno, en Europa y Estados Unidos, viajan grandes tráileres llenos de abejas de un campo de monocultivo a otro. En California, Estados Unidos, casi tres mil trescientos kilómetros cuadrados de árboles de almendra entran en floración al mismo tiempo y, para que puedan dar fruto, deben ser polinizados por abejas (Jabr, 2013). Pensemos en este monocultivo, en el suelo al que se le extraen de manera masiva los mismos nutrientes simultáneamente, en los fertilizantes que requiere, en ese paisaje monocromático y en la gente que trabaja fertilizando, fumigando, regando, podando, cosechando. A eso sumémosle treinta y un mil millones de abejas *Apis mellifera* transportadas en miles de camiones de todo el país para la polinización. De ahí, serán llevadas a muchos otros destinos de polinización de monocultivos: cerezas, ciruelas y aguacates en California; manzanas y cerezas en Washington; alfalfa y girasol en Dakota del

Sur y del Norte; cítricos en Florida; calabazas en Texas; arándanos en Míchigan y Wisconsin. Estas y otras prácticas explotadoras han conducido a lo que se conoce como desorden del colapso de las colonias (CCD por sus siglas en inglés): la repentina muerte y desaparición masiva de colmenas. Forzar el «trabajo» y el hacinamiento de tantas abejas genera la proliferación y rápida expansión de virus, hongos y parásitos. Además, la miel que producen y de la que se alimentan está empobrecida por provenir de monocultivo. Ni hablar de la desorientación de sus sistemas de georreferenciación, de la forma en la que viven y mueren estas abejas (Jabr, 2013). Frente al desorden del colapso de las colonias:

Los genetistas están peinando el genoma de la abeja recientemente mapeado, los patólogos de insectos están tratando de aislar un culpable viral, los toxicólogos están rastreando residuos químicos y los entomólogos bacterianos están limpiando los intestinos de las abejas enfermas. Sin embargo, pocos investigadores sitúan sistemáticamente la crisis, sea cual sea su causa, dentro de las relaciones históricas, políticas y económicas entre las abejas y los seres humanos. No basta con preguntar: ¿qué le está pasando a la abeja para causar esta crisis? En cambio, hay una pregunta más fundamental: ¿cómo la cambiante relación entre las abejas y los humanos ha hecho que la abeja moderna exista de una manera que la ha hecho vulnerable a nuevas amenazas? (Kosek, 2010: 650-651).

Entender el desastre que hemos provocado con *Apis mellifera* es comprender la perversión de la manipulación de esa especie. ¿Qué son estas abejas en su condición actual sino un sinónimo de ganadería, de superexplotación de la especie «niña de nuestros ojos»?

Imagen 2: *Apis mellifera*.

Autora: Rita Valencia.



El declive de los polinizadores

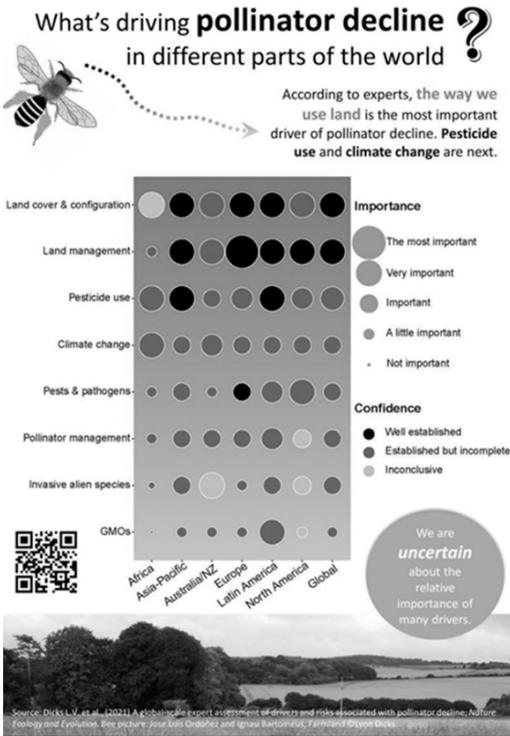
Después está la africanización, otro resultado de nuestra manipulación productivista a partir de experimentos con abejas reinas africanas en Brasil (Athayde *et al.*, 2016: 3). En esta ecuación, si producen más miel es porque acaparan más recursos en todos los sentidos y por ello tienen una mayor capacidad de desplazar a las abejas nativas:

Estudios realizados en Brasil y en otros países han demostrado que la abeja africana, en competencia con las especies de abejas nativas, ha comprometido y/o limitado: a) la polinización de las especies de plantas nativas (que muchas veces tienen especificidad de polinizadores); b) la disponibilidad de recursos (polen, néctar, resina) para las abejas nativas, y c) la capacidad de los polinizadores nativos de obtener recursos por disuasión o expulsión mediante la competencia con la abeja exótica (Athayde *et al.*, 2016: 13).

La tan nociva fórmula de abejas es igual a miel que continúa hasta nuestros días ahora se mezcla también con versiones de polinización altamente tecnificada como forma de salida del desastre actual de los polinizadores. Sin embargo, un estudio reciente sobre el declive de los polinizadores muestra que una de sus principales causas es el cambio de uso de suelo, es decir, la forma en la que *gestionamos* la tierra (Dicks *et al.*, 2021).

Imagen 3: El declive de los polinizadores.

Fuente: Dicks et al., 2021.



Estos son los paisajes de devastación generados por el modelo y el imaginario del Plantacionceño en esta etapa de la hiperconcentración de tierras, es decir, el latifundismo del fin del mundo.

Conclusiones: abejas nativas para reexistir

La pregunta se vuelve entonces una cuestión ontológica y de vínculos con implicaciones prácticas: no solo cómo nos relacionamos con todas las abejas, sino cómo habitamos el pedacito de Madre Tierra que nos toca. Abrir el imaginario, vislumbrar otras posibilidades de ser/estar/comer/sanar, despertar otras sensibilidades mientras desalambramos la tierra, el corazón y el pensamiento. Mirar hacia atrás para caminar hacia adelante, sembrar lo propio, lo que coevolucionó en diversidad en estos territorios a lo largo de milenios, ensoñar con otros calendarios,

recuperar el tiempo de las abejas. Reexistir con ellas, con todas las abejas: sociales, semisociales, solitarias. No por los servicios que nos brindan, sino porque son y sin ellas nosotras y nosotros tampoco somos.

Es necesario comprender y sentir la violencia que la colonialidad supone también para los seres no humanos. La colonialidad ha buscado reconfigurar nuestros territorios a partir de una concepción del tiempo y el espacio que mira el tiempo de forma lineal y tiene una sola forma de entender la agricultura, la cría de animales, la producción, la energía, el trabajo, los géneros e incluso lo que es comida y lo que no lo es. Es una concreción corpórea definida y, por tanto, solo se resiste y se reexiste con prácticas cotidianas corpóreas subversivas e inmanentes.

Para la mirada eurocéntrica, los territorios y paisajes de Aby Yala no solo eran *terra nullius*, sino que además no eran productivos y sus alimentos eran indignos. Con el paso del tiempo y a través de procesos de apropiación, algunos alimentos pasaron a la matriz colonial para convertirse en elementos fundamentales de varias cocinas europeas, como el tomate y la papa. Sin embargo, el entorno natural y cultural del cual surgieron siguió considerándose *primitivo*. Los asentamientos, poblados y formas de organizar la vida común en convivencia con todo lo vivo, incluidas las abejas, resultaron incomprensibles a pesar de su abundancia. En Mesoamérica, aún en nuestros días seguimos repitiendo en la escuela el mito de que el colapso de los centros ceremoniales y administrativos mayas fue el colapso de los mayas. Seguimos preguntándonos qué habrá pasado con esa civilización, cuando bien sabemos que hay millones de descendientes mayas que siguen habitando, pese a la guerra para su exterminio, un territorio que abarca desde el sur de Tabasco hasta Honduras, cruzando la arrasada geografía guatemalteca. Ahí siguen, como también continúa existiendo su legado: la selva cocreada durante milenios de interrelación con una enorme diversidad de especies, entre ellas las abejas nativas. El mito de la selva vacía

es otro invento colonial que debe desmontarse. Siguiendo la línea propuesta por Ford y Nigh (2015), los mayas desarrollaron conocimientos y habilidades cuyo legado a largo plazo es el paisaje, los sistemas biodiversos que dieron y dan sustento. Prueba de ello es lo que escribió Cortés, en su quinta carta de relación, al contar su periplo para llegar al lago de Petén Itzá, atravesando Tabasco, Acalán y la zona central del Petén. En todo este trayecto encontró poblados intercalados con milpas y selvas densas con árboles frutales, maderables, medicinales (lo que en términos modernos de permacultura llamarían *bosques comestibles*). Halló comida suficiente para alimentar a su ejército de tres mil guerreros del altiplano y cien caballeros españoles durante esta travesía. En este intrincado sistema están las abejas nativas, polinizadoras por excelencia, cocreadoras de territorio. Los conocimientos de los mayas incluían la sabiduría del respeto que se materializa en la ofrenda, en el *dar de comer para que nosotros y todos comamos*, en la sabiduría de la interdependencia y el cuidado. Esto implica reconectar con las abejas nativas, aprender a escucharlas, mirarlas y sentir las desde su inteligencia y sabiduría, como poseedoras de conocimientos, como maestras y guías. Reconocerlas como hilos que tejen la red de vida de nuestros territorios. ▣

Referencias

- Allewaert, M., P. Gómez, G. Mitman et al., 2019. «Plantation Legacies». *Edge Effects* (22 de enero). Disponible en: <https://edgeeffects.net/plantation-legacies-plantation-nocene/>, consultado el 23 de mayo de 2022.
- Athayde, S., J. R. Stepp y W. Ballester, 2016. «Engaging Indigenous and Academic Knowledge on Bees in the Amazon: Implications for Environmental Management and Transdisciplinary Research». *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 12, p. 26.
- Danforth, B., R. Minckley y J. Neff, 2019. *The Solitary Bees. Biology, Evolution, Conservation*. Princeton, Princeton University.
- Dicks, L. V., T. D. Breeze, H. T. Ngo et al., 2021, «A Global-Scale Expert Assessment of Drivers and Risks Associated with Pollinator Decline». *Nature, Ecology & Evolution*, 5, pp. 1453-1461.
- Ford, A., y R. Nigh, 2015. *The Maya Forest Garden. Eight Millenia of Sustainable Cultivation of the Tropical Woodlands*. Walnut Creek, Left Coast.
- Jabr, F., 2013. The Mind-Boggling Math of Migratory Beekeeping. *Scientific American* (1 de septiembre). Disponible en: <https://www.scientificamerican.com/article/migratory-beekeeping-mind-boggling-math/>, consultado el 23 de mayo de 2022.
- Kosek, J., 2010. «Ecologies of Empire: On the New Uses of the Honeybee». *Cultural Anthropology*, 25 (4), pp. 650-678.

«Ha nacido una tradición» Cosmopolítica y violencia en el norte de Guerrero

Abraham Zaíd Díaz Delgado*

Resumen: Este trabajo expone el origen de una propuesta artística y cultural en la comunidad de San Miguel Tecamatlán como expresión cosmopolítica emprendida por la población frente al incremento de la violencia y la demanda de narcóticos en la región de Tierra Caliente (estado de Guerrero). En «el pueblito» (como también se le conoce) se trabaja el policultivo para autosustento, pero la agricultura local se ha visto amenazada por la posible invasión de los grupos delictivos para producir ilegalmente goma de opio, amapola y marihuana. En esta zona crece una variante endémica de chile, resultado del policultivo, que no se comercializa fuera de la región. Este chile criollo ha sido tomado como principal sujeto en la defensa del territorio: se ha optado por su promoción y mercantilización por medio de la organización de la Feria del Chile Criollo, una estrategia para crear una tradición con el fin de evitar la violencia y garantizar el futuro de las siguientes generaciones.

Palabras clave: cosmopolítica, violencia, Guerrero, agricultura, arte

Abstract: This article exposes the origin of an artistic and cultural proposal in the community of San Miguel Tecamatlán (Guerrero state) as a cosmopolitical expression of the population in the face of the increase in violence and the drugs demand in the Tierra Caliente region. In the «pueblito» (as it is also known) polyculture is used for self-sustainability, but local agriculture has been threatened by the possible invasion of criminal groups to illegally produce opium gum, poppies, and marijuana. An endemic variant of «chile» grows in this area as a result of polyculture and is not marketed outside the region. The «chile criollo» has been taken as the main subject in the defense of the territory, opting for its promotion and commercialization with the creation of the «Feria del Chile Criollo», from which it is intended to avoid violence and guarantee the future of the following generations, making it a tradition.

Keywords: cosmopolitics, violence, Guerrero, agriculture, art

* Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
E-mail: zaiddiaz@live.com.mx.

Imagen 1: Primer bosquejo del logotipo de la Feria del Chile Criollo. Fuente: Comité Organizador, San Miguel Tecamatlán, Guerrero. 2021.



Introducción

San Miguel es un pequeño pueblo ubicado en el norte del estado de Guerrero, cerca de los límites con Michoacán y el estado de México. Visitarlo provoca la sensación de haber hecho un viaje en el tiempo. La vida rural del pueblo es total, casi nada hay en común con las urbes como la Ciudad de México. Solo hay una calle pavimentada, la que conduce a la iglesia; el resto del pueblo está cubierto de tierra, polvo y algunas piedras por donde en el día transitan tranquilamente personas y animales (domésticos y ganado). Los servicios básicos, como el agua potable y la energía eléctrica, aún se consideran una novedad; recientemente se han introducido la red telefónica e internet, aunque directamente son cobrados a altas tarifas por lapsos de una hora, un día o una semana por un administrador local que rinde cuentas al grupo del crimen organizado dominante en la zona.

En octubre de 2020, durante mi trabajo de campo pude visitar «el pueblito», como también se conoce la localidad. Una familia pudo darme hospedaje. No se trata de una familia típica de la comunidad: el jefe es profesor y director de la única escuela secundaria, sus tres hijos tienen

estudios universitarios concluidos o en curso y su esposa administra la tienda mejor surtida del pueblo. Aunque poco involucrados en la política formal, los cargos de representación popular y la partidocracia regional, los miembros de esta familia son reconocidos en «el pueblito» con ciertos aires de liderazgo por ser capaces de «salir adelante» sin recurrir a las alternativas comunes de sus vecinos: la migración, el trabajo de la tierra o el narcotráfico.

Debido a la emergencia sanitaria por la pandemia de COVID-19, en 2020 los hijos volvieron de la Ciudad de México a casa de sus padres para mantenerse a salvo de los contagios. El retorno al lugar de origen generó una «equivocación controlada»¹ (Viveiros de Castro, 2011: 5) que los impactó emocionalmente al identificar los problemas del pueblito en dos aspectos torales de la vida cotidiana: la economía y la seguridad. Ambos son regulados por el crimen organizado: en el plano económico, fijan los precios de todos los artículos de consumo, desde los de las grandes empresas hasta los que produce la comunidad con la agricultura; mientras que la seguridad está supeditada a un establecimiento un orden fundado en el miedo, ya que cualquier altercado entre pobladores es castigado brutalmente por los criminales, lo que de hecho los evita.

Violencia en Tierra Caliente

El pueblito se encuentra en la región de Tierra Caliente, una zona en constante conflicto armado, que incluso ha buscado reconocimiento como un estado independiente. Antes los conflictos se presentaban entre movimientos guerrilleros y el Gobierno mexicano, pero en la última década son entre grupos del crimen organizado que se disputan el territorio, punto estratégico para el trasiego de droga. La colindancia de los

¹ Estas se dan cuando dos o más perspectivas dialogantes se refieren a cosas diferentes con las mismas palabras, creando interpretaciones equivocadas pero controlables mediante un detallado proceso de traducción.

estados de México, Guerrero y Michoacán está siendo reconocida últimamente como «el nuevo triángulo dorado» para el mercadeo de amapola, goma de opio y marihuana en México. De ahí que la violencia se haya recrudecido de forma paulatina. La invasión del crimen organizado en la vida cotidiana de las personas es cada vez mayor y pone en riesgo su tranquilidad ante la posibilidad de ser obligados a trabajar la tierra para los grupos criminales sembrando y cosechando los productos negociados por los narcotraficantes. A su vez, ello hace peligrar el sustento diario de las familias del pueblito, las cuales suelen trabajar la tierra para el autoconsumo en la localidad y solo comercializan sus excedentes de maíz dos o tres veces al año.

Al ser testigos de esta situación, los hijos de la familia que me dio hospedaje comenzaron a idear una alternativa para proteger a la comunidad de su territorio, su seguridad y su futuro. Permeados por la vida citadina de la capital, conocían un momento de auge en la oferta artístico-cultural sobre la ruralidad. Entonces, iniciaron un sondeo entre el campesinado local para conocer la extensión de sus tierras y sus productos de cultivo. En todos los casos las tierras se trabajan con sistemas de riego natural y artificial que permiten el policultivo de calabaza, maíz, ejote, frijol (comba) y chile de dos a cuatro veces al año. Además, en los alrededores se dan de manera natural especies endémicas de mango y guayaba; ambos, de sabor ácido y consistencia rígida, se comercializan en la región de Tierra Caliente. A decir de la gente, la venta de estos frutos no se extiende a otras zonas del país por un acuerdo intercomunitario que pretende evitar la sobreexplotación de dichos productos y el despojo de tierras. Así que están frente a una situación de seguridad que va llegando a su límite y que demanda acciones de cara al futuro, pues están en juego su vida y los territorios que permiten la existencia de la comunidad.

Resultado de la consulta al campesinado del pueblito, se encontró que del formato de policultivo ha emergido una especie endémica de chile,

llamada por ellos mismos como «chile criollo». Aunque el nombre ya se ha empleado en otras regiones del país, la composición química de este chile es particular y en consecuencia también su sabor. Así, se ha convertido en el nodo central de una nueva red de significados, en términos de lo que Marilyn Strathern denomina «conexión parcial», que «no es singular ni plural, ni uno ni muchos, [sino] un circuito de conexiones en lugar de partes juntas» (De la Cadena, 2020: 290). En la población hay dos fines pragmáticos evidentes: por un lado, el ideal de progreso de las familias locales y, por otro, el mejoramiento de las condiciones de inseguridad por la violencia vivida en Tierra Caliente.

Imagen 2: Publicación en Facebook notificando el acuerdo de los habitantes de San Miguel Tecomatlán. Fuente:

<https://www.facebook.com/photo?fbid=3096230977145782&set=g.418127448307610>



La Feria del Chile Criollo, una respuesta cosmopolítica

Los campesinos de San Miguel que siembran el chile criollo lo describen como «un chile que casi no pica», «de forma triangular», incluso se lo asemeja con morfologías animales al señalar que «en la punta se le hace una cola» y «parece un tigre, porque le salen rayas a los lados»; en un intento por integrar estas visiones *emic*, me aventuro a describir de forma breve el producto, a partir de notas apuntadas en mi diario de campo en octubre de 2020. Tiene forma similar a un triángulo isósceles invertido, con longitud

de entre cinco y diez centímetros; crece en una planta no mayor de setenta centímetros de alto y los brotes varían en dos coloraciones, morado y verde. Conforme crecen, tienden a teñirse de un tono verde con franjas moradas alrededor; en ese punto es momento de cosecharlos. Una vez cortados, comienzan a secarse y cambian de color a tonos rojizos, del más intenso al más oscuro hasta pintarse de guinda. Durante todas estas etapas puede consumirse, con una leve variación en el sabor, siempre muy poco picante; a veces llega a tener un gusto dulce. Se lo suele mezclar con miel de abeja natural, obtenida en los alrededores del pueblito, para formar una salsa dulce que acompaña los mangos verdes originarios de la región; este es un bocadillo natural y accesible para todos.

En función del carácter único de esta especie de chile, los pobladores y productores de San Miguel acordaron tomarlo como símbolo de la resistencia y defensa de sus tierras frente a la ola de violencia y sobredemanda de producción de narcóticos que ha ido en ascenso en la región durante la última década. Por eso me refiero a esta como una lucha «cosmopolítica» en términos de Stengers: «Una política en la que el cosmos se refiere a lo desconocido constituido por mundos múltiples y divergentes y a la articulación que pueden alcanzar» (Stengers, 2014: 21).

El día 30 de diciembre de 2020, se convocó una reunión de los habitantes del pueblito para consultar la decisión de potenciar la producción y difusión del chile criollo como estrategia de defensa de la tierra y de la población, al promover su comercialización y consumo a una mayor escala, además como una alternativa de crecimiento económico local. Del evento derivó el compromiso de organizar la Primera Feria del Chile Criollo con recursos propios de la comunidad y apoyo de las remesas enviadas por quienes migraron a Estados Unidos. Ante el logro de este acuerdo, uno de los miembros de la familia que me hospedó durante mi trabajo de campo señaló con tono esperanzador: «Hoy ha nacido una tradición con la Feria del Chile Criollo»².

Conclusiones

Pese a ser reciente, la organización comunitaria de San Miguel Tecamatlán se da como respuesta a una serie de problemáticas sociales, económicas y culturales de larga data que han ido agravándose de modo paulatino hasta impulsar al campesinado a recurrir a sus productos endémicos para sortear la violencia que se vive en esa zona crucial para grupos del narcotráfico, que se disputan su dominio.

Ciertamente, las narrativas locales que ponen al chile criollo como actor fundamental de la defensa del territorio y de la vida del pueblito no son muy claras aún. Es evidente que recién se están configurando a partir de las historias en torno al producto a comercializar y con la consolidación de una feria cultural, lo que se expone con la frase «Ha nacido una tradición».

Atender a la iniciativa de la Feria del Chile Criollo desde este momento prematuro del proceso de defensa del territorio es fundamental para comprender cómo se origina y sostiene (o decae) una lucha cosmopolítica en la que los actores no humanos son punta de lanza para la conservación de la vida, con una visión más amplia que resguarda la seguridad de humanos y no humanos. En el camino es necesario «tomar en serio» (Blaser, 2009: 18; Cepek, 2016: 624) las necesidades, discursos y contextos en los que emerge esta lucha pacífica. ■

² Pese a que se comenzó a planear a finales de 2020 para celebrarse en diciembre de 2021, el contexto global de pandemia por COVID-19 no permitió su ejecución por el alza de contagios y una orden de vigilancia girada por un líder local del narcotráfico.

Referencias

- Blaser, M., 2009. «The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of Sustainable Hunting Program». *American Anthropologist*, 111 (1), pp. 10-20.
- Cepik, M., 2016. «There Might Be Blood: Oil, Humility, and the Cosmopolitics of Cofán Petro-being». *American Ethnologist*, 43 (4), pp. 623-635.
- De la Cadena, M., 2020. «Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la “política”». *Tabula Rasa*, 33, pp. 273-311.
- Stengers, I., 2014. «La propuesta cosmopolítica». *Pléyade*, 14, pp. 17-41.
- Strathern, M., 2004. *Partial Connections*. Nueva York, AltaMira.
- Viveiros de Castro, E., 2011. «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation». *Tipiti*, 2 (1), pp. 1-20.

Parque histórico del futuro: memoria, militancia y reparación ecológica en las ruinas de la masacre de Monte Sole

Pietro Autorino* y Michele Bandiera**

Traducido por Carlos Uxo Gonzále

Resumen: Tras la masacre de más de ochocientos civiles en 1944, la zona de Monte Sole estuvo abandonada durante muchos años, considerada como un lugar de muerte perseguido por los espectros de la violencia extrema ejercida por las tropas nazifascistas. En 1974, Luigi Fontana fue el primero en volver a Monte Sole, seguido más tarde por una comunidad de monjes, que fueron a construir un monasterio: sus intervenciones en la zona allanaron el camino para que una comunidad mucho más amplia de actores antifascistas volviera a Monte Sole.

En este artículo reflexionaremos sobre la labor de peregrinos, monjes, campesinos, activistas y trabajadores que elaboraron la memoria colectiva de la masacre al volver a habitar la zona. En nuestra opinión, es necesaria una comprensión ecológica de la historia de la militancia en Monte Sole tras la masacre, y también arrojar luz sobre trayectorias inesperadas de reparación ecológica (Centemeri *et al.*, 2022). Concretamente, primero recompondremos la historia ambiental de Monte Sole después de 1944, enmarcando el

esfuerzo restaurador de las comunidades militantes que volvieron a habitar este lugar durante las últimas décadas como reparación ecológica. Además, situando esta discusión en nuestra propia experiencia de toma de posesión de la granja de Luigi en Monte Sole, en la segunda parte del artículo, exploraremos cómo la reparación ecológica en las ruinas está haciendo vida en común en el «Parque Histórico del Futuro».

Palabras clave: reparación ecológica, memoria colectiva, Monte Sole

Abstract: After the massacre of over 800 civilians in 1944, the area of Monte Sole was abandoned for many years, deemed as a place of death haunted by spectres of the extreme violence enacted by the Nazi-Fascist troops. In 1974, Luigi Fontana was the first one to move back to Monte Sole, later followed by a community of monks, who came to build a monastery: their interventions in the area paved the way for a much larger community of antifascist actors to return to Monte Sole.

Hence, in this paper we will reflect on the work of pilgrims, monks, peasants, activists and workers who crafted the collective memory of the massacre by re-inhabiting the area. In our view,

* Doctorando en Cosmos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Escuela Normal Superior; Colectivo Epidemia.

Email: pietro.autorino@sns.it.

** Doctorando en DiSSGeA, Universidad de Padua, Verona y Venecia; Colectivo Epidemia. Email: michele.bandiera@phd.unipd.it.

an ecological understanding of the history of militancy in Monte Sole in the aftermath of the massacre is necessary, and also sheds light on unexpected trajectories of ecological reparation (Centemeri et al. 2022). In particular, we will first recompose the environmental history of post-1944 Monte Sole, by framing the restorative endeavour of the militant communities who re-inhabited this place over the last decades as ecological reparation. Furthermore, by situating this discussion within our own experience of taking over Luigi's farmstead in Monte Sole, in the second part of the article, we will explore how ecological reparation in the ruins is making life-in-common in the «Future's Historical Park».

Keywords: ecological reparation, collective memory, Monte Sole

Introducción

Según el fotógrafo Josef Koudelka, «las ruinas no son el pasado»: son más bien el futuro que llama nuestra atención sobre el presente (*Gli Asini*, 2021). Los mundos que experimentamos, los que nos esperan y los que podemos recordar, están entrelazados, de manera que pueden capacitar a las comunidades humanas precarias para hacer vida en común con la llamada a un futuro mejor. Este breve ensayo explora esta posibilidad en las prácticas cotidianas de los nuevos residentes militantes de Monte Sole, un territorio cuya habitabilidad fue gravemente destrozada por la violencia destructiva de la masacre nazi-fascista contra la población civil en el otoño de 1944 (véase, por ejemplo, Baldissarra, 2009). A continuación, reconstruimos cómo ciertas intervenciones en las ruinas de la masacre elaboraron repertorios de memoria colectiva sobre la vida antes y durante 1944 al reproducir el paisaje como habitable. De hecho, recordamos la frase «Parque Histórico del Futuro» para captar cómo el proceso de recuerdo fue fundamental en la reparación ecológica de un amplio movimiento de nuevos habitantes que buscaba recrear las

condiciones para la vida en común.

En 1974, Luigi Fontana fue la primera persona en volver a habitar Monte Sole después de la masacre: adquirió una antigua granja en ruinas, que renovó con la ayuda de su padre, experto en la artesanía de la piedra y la autoconstrucción. Luigi procedía de una familia campesina del valle y era sobrino de un combatiente partisano. En su casa criaba cerdos, pollos, burros y otros animales, al tiempo que acogía huéspedes de todo tipo: artistas, vagabundos, drogadictos sin dinero, punks, anarquistas y militantes clandestinos. Horneaba pan y cocinaba grandes cantidades de comida caliente que compartía espontáneamente con visitantes anónimos. Se dedicó en especial a investigar la historia de la masacre y a crear un archivo sobre la resistencia armada antifascista, así como sobre la masacre que llevaron a cabo los soldados nazis en el otoño de 1944. De forma deliberada, paraba a cualquier visitante curioso del parque y le invitaba a comer para hablar del pasado, el presente y el futuro de Monte Sole. De hecho, su casa pronto fue conocida por muchos como un baluarte y como un refugio en el sitio donde habían tenido lugar una violencia y una devastación atroces: un enclave donde el trabajo de la memoria y la reparación se promulgó a través de formas de convivencia en común.

A principios de los años ochenta fue el turno de Giuseppe Dossetti, coautor de la Constitución italiana, quien recibió el mandato del obispo de Bolonia de fundar un monasterio en Monte Sole, a unos cientos de metros de Luigi. La llegada de la comunidad de oración de Dossetti dio mucha más visibilidad a aquel lugar, suscitó el interés de la opinión pública y empujó al Estado a asignar fondos para infraestructuras básicas. De hecho, cuando Luigi había llegado allí, todavía no había carreteras, electricidad, línea telefónica ni servicios de agua. La presencia de la Iglesia en Monte Sole pretendía sobre todo llamar la atención sobre el papel de los mártires cristianos locales que se pusieron del lado de los partisanos y protegieron a la comunidad local durante la masacre. Sin embargo, la práctica de los monjes de rehabilitar estas colinas aban-

donadas tuvo un alcance mucho mayor, debido a la militancia espiritual y la recomposición de las ruinas, como las iglesias y los cementerios bombardeados, que habían servido de escenario a fusilamientos masivos de civiles, así como otros actos violentos. Su práctica también incluyó la apicultura, la elaboración de iconografías cristianas, la oración y la meditación intensivas y la acogida de comunidades marginales, familias y activistas de la fe.

En aquella época, la configuración política nacional y también la mundial se articulaban como la oposición de dos bloques irreconciliables. Cuando Luigi y Giuseppe se convirtieron en vecinos al volver a habitar Monte Sole, sus culturas políticas podrían haber reproducido esa oposición. Desde luego, no se puede decir que fueran amigos, pero su presencia conjunta vino a mundializar una ecología en la que la vida en común volvía a ser posible y a tener futuro. Ambos estaban comprometidos con la reparación del lugar que habitaban, lo que les exigía elaborar, por una parte, repertorios de memoria a través de la investigación en profundidad, y por otra, formas militantes de morar. Lo primero lo alcanzaron mediante el sostenimiento de un medio de vida campesino; lo segundo, con un mandato espiritual y social. Los rebuznos de los burros y los cacareos de los gallos de Luigi, junto con las campanas del monasterio que señalaban las vísperas, las oraciones y las comidas, devolvieron la vida al paisaje sonoro de Monte Sole, tras décadas de silencio sepulcral (Olsen, 1968).

Nazifascistas y partisanos

Otros sonidos resuenan en el valle del Setta, uno de los dos valles que el Monte Sole divide con su presencia. Es el ruido blanco de la autopista A1, la carretera que conecta Nápoles con Milán, una de las arterias más importantes de las infraestructuras de movilidad italianas. Desde la cima del Monte Sole se pueden ver tanto el inicio de la llanura Padana como las montañas que separan Emilia-Romaña de la Toscana.

En 1944, el mando militar nazi en Italia se enfrentaba al avance de las tropas aliadas desde el sur, así como a la resistencia armada de las guerrillas partisanas dispersas por el norte de Italia. Para defender su posición, crearon una línea defensiva llamada Línea Gótica: Monte Sole estaba justo encima de la línea descrita en los mapas. La posición estratégica, tanto para proteger como para controlar el territorio, parece una explicación válida también hoy, cuando los aviones militares vuelan cerca del pico, produciendo otro fuerte ruido.

Pero Monte Sole era importante también para las operaciones militares de los rebeldes partisanos, y en particular para la brigada Stella Rossa (Estrella Roja), que actuaba en el territorio. La circulación de armas y mercancías en los valles cercanos a Monte Sole era objetivo apetecible para el sabotaje de los partisanos. Se ocultaban en la montaña mientras golpeaban ocasionalmente objetivos estratégicos: secuestraban el ferrocarril, robaban armas o información y atacaban a las tropas aisladas. El estricto vínculo que unía a la brigada Stella Rossa con el territorio —eran, en su mayoría, hombres criados allí— los favoreció con el apoyo habitual de los campesinos locales. Cuando los nazis crearon la Línea Gótica para defenderse, tuvieron que asegurar su posición en toda la línea y fortificar los puestos militares para enfrentarse a las tropas aliadas. A finales del verano de 1944, los nazifascistas organizaron una operación militar en Monte Sole: decidieron eliminar las fuerzas de reproducción de la vida en la montaña (Barca, 2021). Mientras subían a la montaña en los últimos días de septiembre de 1944, ni siquiera intentaron descubrir a los partisanos escondidos en el bosque: su objetivo eran las mujeres, los niños y los ancianos. Para nuestra comprensión de la masacre en términos de destrucción ecológica, también es importante recordar la matanza de animales y la destrucción de aldeas, fuentes de agua, campos y robles: todo el espacio se transformó dramáticamente en un puesto de guerra para las tropas nazifascistas. Evidentemente, se produjo más devastación cuando los aliados «liberaron» la zona.

Monjes y campesinos

Mientras la representación institucional de la memoria se deslizaba hacia la instrumentalización desde los dos lados más importantes de la política italiana, Luigi y Giuseppe Dossetti interpretaban dos personajes originales. Por un lado, tomaban distancia de las posiciones mantenidas por la política representativa de las comunidades más amplias de las que formaban parte; por otro, ambos promulgaban una forma práctica de «vivir la memoria» y reparar el entorno. Luigi y Giuseppe participaron activamente en la elaboración de una memoria crítica de la masacre, a través de la investigación independiente y, sobre todo, de prácticas encarnadas, que van desde la oración y la meditación hasta la convivencia y la agricultura.

La presencia del primero en el camino hacia el cementerio era una posición estratégica para atraer básicamente a todo tipo de personas que venían aquí. Conoció a muchos antiguos soldados o veteranos militares, que venían a recordar y también a buscar amigos, amantes, a ver el lugar fuera de la presión militar en la que había vivido. Siempre ofrecía comidas y se comprometía de forma crítica con quienes llegaban, reconstruyendo personalmente historias y encuentros concretos. A veces, mostraba algunas esquilas de bombas o reliquias nazis para dar una manifestación material a todas las charlas. La comida siempre fue el centro de su relación con otras personas. Por ello era muy conocido en todo el valle, tanto entre las comunidades locales como entre los recién llegados y las redes alternativas.

Giuseppe, con los monjes que le seguían, inició un régimen radical y regulado de oraciones. Junto con una reconstrucción humilde y estéticamente austera de los lugares de la memoria, promulgaron una espiritualidad material para sanar Monte Sole. Más allá de la agricultura, reunieron en torno a su presencia diferentes grupos familiares y construyeron comunidades de ayuda mutua y colaboración diaria. Además, su meditación y sensibilidad política siempre se

dirigieron a las personas que vivían en zona de guerra, rehabilitando su experiencia con Monte Sole como herramienta para pensar y rezar por otras gentes en conflictos bélicos.

Hoy en día, muchos suben a Monte Sole para recordar a Luigi o Giuseppe. Su trabajo también ha trazado el camino inspirando a nuevas generaciones de habitantes, desde los que pertenecen a movimientos de regreso a la tierra hasta estudiosos, activistas por la paz, agroecologistas campesinos, naturistas o peregrinos. Todas estas personas llegaron a estas montañas y contribuyeron a recomponer, reparar y reimaginar la posibilidad de la vida a través de este paisaje. Además, en los últimos años han surgido varios colectivos que se han autoorganizado para crear infraestructuras autónomas y hacer mundos más justos en Monte Sole. Los Grillos de Monte Sole, por ejemplo, fue un experimento llevado a cabo por intelectuales y ecologistas que participaron en debates críticos sobre la historia y el futuro del territorio. Más recientemente, los Ciervos Voladores se reunieron en un campamento social para debatir los retos de la despatriarcalización de las comunidades rurales y la soberanía alimentaria. De igual modo, el centro social Bisaboga (animal mitológico mitad serpiente, mitad buey) se estableció en el edificio de un restaurante abandonado. Estos son solo algunos de los nombres elegidos por las iniciativas informales de base que han trabajado para mejorar la reproducción de la vida en la zona de Monte Sole.

Una noche, un activista de esta zona describió las prácticas experimentales de este movimiento más que social (Papadopoulos, 2018) con la expresión «*Parco Storico del Futuro*», que nos sigue pareciendo evocadora de lo que ocurre en Monte Sole: un lugar donde se combinan la memoria colectiva del pasado, la política prefigurativa para futuros esperanzadores y las prácticas cotidianas basadas en el presente.

Wolf Bukowsky, biógrafo de Luigi, relata en sus escritos que una vez Luigi paseaba por Monte Sole y se topó con un veterano irlandés, antiguo

luchador en la guerra, que volvía como turista, y se quedó a charlar con él. Tras algunas presentaciones informales, el hombre le preguntó a Luigi: «¿Dónde está el monumento?». En aquel momento no había nada parecido a una estatua o una piedra que se erigiera simbólicamente como monumento oficial de la masacre. Luigi señaló a unos niños de habla alemana, que jugaban corriendo y persiguiéndose en el prado, y dijo: «¿Ves ahí? Ellos son el monumento». El sentido de la memoria que encarnaba y prefiguraba desechaba cualquier gran relato de las instituciones y los partidos, y se basaba siempre en la ecología de vivir en Monte Sole.

Conclusiones

Nos mudamos a Monte Sole, con nuestros hijos y animales, a la casa de Luigi, que quedó vacía un año después de que él muriera de una infección pulmonar (probablemente causada por un contagio temprano de Covid-19). Cocinamos el pan en su horno de leña, financiado por la cooperativa local de alimentos, y nuestros hijos, que hablan alemán, habitan las ruinas y los bosques que él contribuyó a restaurar. Nunca le conocimos, ni tampoco a Giuseppe Dossetti, que falleció antes que Luigi. Sin embargo, nos resulta imposible no negociar sus intervenciones en Monte Sole. A estas alturas, sabemos que no hay atajo ideológico que pueda hacer justicia a su militancia, ni a la de la brigada partisana que resistió la ocupación nazifascista entre 1943 y 1944: el parque histórico del futuro es la condición que heredamos y reproducimos, donde el hacer memoria se materializa en la práctica cotidiana de habitar un mundo en común, reparando su pasado en el presente y haciendo futuros más justos. ▀

Referencias

- Baldissarra, L., 2009. *Il Massacro. Guerra ai civili a Monte Sole*. Boloña, Il Mulino.
- Barca, S., 2021. *Forces of Reproduction*. Cambridge, Cambridge University.
- Bukowsky, W., 2010. *Dov'è il Monumento?* Boloña (autopublicado).
- Centemeri, L., S. Topçu y P. Burgess, 2022. *Rethinking Post-Disaster Recovery Socio-Anthropological Perspectives on Repairing Environments*. Londres, Routledge.
- Dossetti, G., 2014. «Introduzione». En: L. Gherardi, *Le querce di Monte Sole*. Boloña, EDB.
- Gli Asini. Le rovine non sono il passato, ma il futuro*, vol. 90-91 (agosto-septiembre de 2021).
- Olsen, J., 1968. *Silence on Montesole*. Nueva York, Putnam.
- Papadopoulos, D., 2018. *Experimental Practice. Technoscience, Alterontologies, and More than Social Movements*. Durham y Londres, Duke University.

Vigilantes nocturnos: el Frente Juvenil en Defensa de Tepoztlán

Larisa de Orbe*

Resumen: Se aborda un movimiento de resistencia de jóvenes surgido en 2011 ante la imposición de un proyecto carretero en Tepoztlán, México, que representó un proceso de despojo y de dismantelamiento parcial de procesos comunitarios y de bienes comunes para favorecer la dinámica moderna capitalista. Se visibilizan algunos episodios del movimiento en los que la producción de lo común y las relaciones de interdependencia surgieron como respuesta a dispositivos micropolíticos de producción de subjetividad impuestos por el Estado, el patriarcado adultocéntrico y la lógica del capital.

Palabras clave: subjetividad ecocomunitaria, jóvenes, megaproyectos

Abstract: A resistance movement of young people from Tepoztlan Mexico (FJDT) against an imposed, destructive, and illegal highway is described. It represented a process of dispossession and dismantling of community processes and the commons in favour of modern capitalist dynamics. Some episodes of the movement are made visible in which the production of the common and relations of interdependence arose as a response to micropolitical devices for the production of subjectivity imposed by the State; the adult-centric patriarchy; and the logic of capital.

Keywords: eco-community subjectivity, youth, megaprojects

* Acción Ecológica. E-mail: larisadeorbe@gmail.com

*A Tes, Tía, Dany, Ita, Tona, Beto,
Jaz, Amalia, Carlos y a la maestra Osbelia.*

Introducción

Conocí el Frente Juvenil en Defensa de Tepoztlán (FJDT) durante un incendio ocurrido en las montañas de Tepoztlán, en Morelos, México, en abril de 2016. El grupo de jóvenes dirigía un centro de acopio de donativos en el zócalo del pueblo para apoyar a brigadistas que sofocaban el fuego. Además de percatarme de la ausencia de autoridades locales, observé un alto grado de organización. Varios grupos se movían rápidamente de un lado a otro recibiendo y clasificando los donativos que llegaban; otro grupo recibía por radio información acerca de dónde faltaban refuerzos para apagar el fuego y, con escaso equipo de protección, subía con urgencia en camionetas; otros se encargaban del manejo de las redes sociales para comunicar a la ciudadanía lo que seguía haciendo falta. Nadie daba órdenes; era como si todos supieran qué les tocaba hacer. Estaba presenciando una histórica y densa red de tejido comunitario que se expresa en un complejo sistema de mayordomías, barrios, fiestas, el *coatequitl*,¹ y en el caso de los incendios, una vieja red de organización por brigadas o grupos cívicos que se identifican con nombres de animales de la fauna local.

La mayoría de los jóvenes que conformaban el Frente pertenecían a familias tepoztecas herederas de una tradición de lucha de largo aliento ante el intento de imposición de proyectos turísticos en su territorio. Ejemplo de ello fue el conflicto contra un club de golf en 1994 que durante su infancia les tocó vivir y en el que participaron (Salazar, 2010, Rosas, 1997). En esta disputa el pueblo entero organizó la resistencia con una mezcla de elementos de religiosidad comunitaria² y zapatismo (Sánchez-Reséndiz, 2006), y se apoyó en su estructura comunitaria preexistente para lograr detener el proyecto. En su niñez fueron testigos de los repertorios de lucha de la Asamblea, las guardias nocturnas, las fogatas, «la quema de judas»³ y las barrica-

das. Con la participación de todos los barrios, se fortaleció una identidad que logró construir un poder municipal autónomo inspirado en la Ley General sobre Libertades Municipales de Emiliano Zapata.

En los últimos veinticinco años, esta generación de jóvenes ha sido testigo de las transformaciones más drásticas de su territorio. De ser agrícola, pasó a depender de la actividad turística, que sigue en crecimiento, acompañada de una presión inmobiliaria y un aumento de la población.⁴ La ubicación de Tepoztlán, además, se considera estratégica para el intercambio de mercancías, ya que está situada en un punto que une a la Ciudad de México con el oriente del estado de Morelos, y enlaza con la carretera Siglo XXI que conecta al Océano Pacífico con el golfo de México.⁵ Estos cambios en la matriz económica han originado una lenta pulverización del tejido comunitario y han dado entrada a procesos privatizadores de la tierra (Vargas y López, 2017).

En este contexto, el Frente Juvenil en Defensa de Tepoztlán se conformó en 2011 como una reacción contestataria contra dos hechos; el primero, la amenaza de un proyecto de ampliación de la carretera La Pera-Cuaautla que cruza su territorio, que formaba parte de una política impulsada por el Gobierno federal para modernizar dieciséis mil kilómetros de la red de carreteras ya existente en el país. El tramo de veintiún kilómetros cruza-

¹ Trabajo comunitario.

² Los pueblos mesoamericanos han fusionado y transformado las diversas herencias en su concepción de lo sagrado, con una centralidad en la organización comunitaria y el respeto a la naturaleza, en una mezcla de lo indígena prehispánico y el catolicismo. Véase la leyenda del Tepozteco.

³ Representación simbólica de los personajes considerados como «judas» o traidores del pueblo, por medio de muñecos de trapo colgados de lo alto del palacio municipal.

⁴ Actualmente Tepoztlán cuenta con 54 987 habitantes.

⁵ Infraestructura que forma parte del Proyecto Mesoamérica, iniciativas como la Red Internacional de Carreteras Mesoamericanas y el Sistema de Transporte Multimodal Mesoamericano.

ba ilegalmente por tierras comunales,⁶ y violaba decretos de protección ambiental⁷ de una zona de gran biodiversidad y de una alta fragilidad ecológica. Además, se ponían en riesgo arquitectura prehispánica y vestigios arqueológicos,⁸ y aumentaría el tránsito de tractocamiones de carga doblemente articulados. A pesar de todo ello, se presentó como un proyecto necesario para incrementar la demanda turística, mejorar la conectividad de mercancías de la costa del Pacífico al golfo de México y favorecer el desarrollo industrial de la región.⁹

El segundo, fue un rompimiento con los adultos que dirigían el movimiento de oposición, al que llamaban Frente Grande. Como jóvenes, no estuvieron de acuerdo en la forma en que llevaban las asambleas; según su percepción, no eran deliberativas ni consultivas, sino informativas de decisiones tomadas previamente. La posición conciliadora y de diálogo con las autoridades, además de actitudes adultocéntricas, los llevó a constituirse como Frente Juvenil, y a tener sus propias asambleas para organizarse y planear actividades de resistencia de manera autónoma.

Cuando los conocí, ya llevaban cuatro años organizando colectivamente una riqueza social autogestiva a contracorriente de la lógica del capital y de dispositivos micropolíticos de producción de subjetividad impuestos por el Estado.¹⁰ De igual forma, enfrentaban un patriarcado adultocéntrico que se manifestó en la subordinación política de los jóvenes dentro del movimiento, al limitarlos a hacer carteles y dibujos y sin tomar en cuenta sus estrategias de lucha, y de las mujeres jóvenes participantes, ignorándolas cuando opinaban.

Una de estas actividades colectivas que gestionaron fue la reapropiación y recuperación de la tradición de la siembra de la Milpa del Santo como una forma de cohesionar a la comunidad. La milpa es una tradición que fusiona la religión católica con el trabajo comunitario o *coatequitl*. Cada barrio en Tepoztlán acostumbraba a sembrar una milpa en sus terrenos para costear los

gastos de las fiestas patronales. Con el paso del tiempo esta costumbre empezó a perderse, debido a que muchos de los barrios decidieron vender su tierra. Hoy solo tres de los ocho barrios continúan con la tradición de la milpa en Tepoztlán: La Santísima, Santo Domingo y Santa Cruz (Cuéllar, 2018).

A continuación, se desarrollarán algunos aspectos del movimiento de jóvenes en clave autogestiva y de relaciones de interdependencia simbólicas, políticas y afectivas (Linsalata, 2020), vinculadas con los cerros, los animales, los compañeros de lucha, así como las relaciones intergeneracionales como una base que sostiene la trama la vida.

Los cerros, vigilantes nocturnos

En el estudio de los movimientos sociales, una de las preguntas fundamentales es qué motiva a la acción (Melucci, 1999). En el caso de las y los integrantes del Frente Juvenil, es la conexión espiritual o religiosa con el entorno natural, como fuerza de protección con profundas raíces indígenas que ha sido transmitida en las familias durante mucho tiempo, y que ha forjado una conciencia ecológica colectiva (Salazar, 2010), a la que he llamado subjetividad ecocomunitaria (De Orbe, 2021).

⁶ La obra no contaba con el «convenio de ocupación previa» expedido por los comuneros, como establece la legislación agraria.

⁷ Parque Nacional el Tepozteco y Área de Protección de Flora y Fauna Corredor Biológico Chichinautzin.

⁸ La zona de Tlaxomolco ubicada al sureste del Valle cuenta también con pinturas rupestres.

⁹ El Proyecto Integral Morelos (PIM) contempla la construcción de dos termoeléctricas en la comunidad de Santa Cruz Huexca, municipio de Yecapixtla; un acueducto de diez kilómetros a través de distintas localidades del municipio de Cuautla y Villa de Ayala; un gasoducto de ciento sesenta kilómetros de largo que pasa por los estados de Tlaxcala, Puebla y Morelos, y una línea eléctrica de veinte kilómetros para llevar la energía producida a una subestación en el municipio de Yautepec en Morelos.

¹⁰ Como el discurso oficial de presentar la actividad turística e inmobiliaria como la única opción para un mayor bienestar económico de la población por encima de otras actividades.

Lo primero que me movió fue que iban a tocar una montaña, que la iban a matar, que la iban a destruir. Era como si tocaran mi cuerpo, mi casa, mi todo, entonces era como que tenía que defenderla a como diera lugar (mujer, integrante del FJDT).

En la cosmovisión tepozteca el paisaje es un escenario sagrado al que le acompañan mitos que perviven en la población. Ahí están grabadas las memorias de los antepasados, y son fuente de narraciones de dioses caminantes que dejaron huellas por los senderos recorridos que siguen siendo actualmente las rutas de peregrinación (Neff, 2012), en una conexión biorregional con otros pueblos.

Yo siempre subo al Tepozteco con la mirada hacia abajo porque es bien cansado, siempre estoy viendo la piedra donde voy a caminar o donde voy a poner mi pie, cuando subo al cerro siempre voy agachada. Pero, ¿sabes?, siento que también es por respeto a los cerros, ¿sí me entiendes?, como esa parte fuerte religiosa. Para mí, es como entrar en un portal (mujer, integrante del FJDT).

El sentido sagrado de los cerros, árboles y seres que los habitan tiene un significativo papel en la defensa de los territorios y en la trama comunitaria que conforma su identidad, que no radica en el territorio entendido como espacio geográfico, sino en los distintos vínculos establecidos con las montañas y con los animales y con todo lo que los rodea, como un bien común para la reproducción de la vida. Esto se refleja en algunas de las canciones que jóvenes integrantes del movimiento compusieron durante la resistencia:

Al ver lo que pasaba
el tejón juntó a su gente
y formaron este Frente
en defensa de su pueblo.
No no no nooooo.
No pasarán.

Estas relaciones las entiendo en clave de interdependencia, es decir, como el conjunto de energías en común para garantizar la reproducción

de la vida (Navarro y Gutiérrez, 2018). Y, en el caso del movimiento de jóvenes del Frente, puedo percibir estas energías que ponen en el centro no solo la vida humana, sino una condición de igualdad y de interdependencia con otras formas de vida, como la vegetal, animal y mineral. Esto, a pesar de la urbanización de cemento y vigas de acero que los rodea, y que avanza a la par de una idea de progreso basada en la mercantilización de la naturaleza y de sus tradiciones por medio de dispositivos como el Programa Pueblos Mágicos.¹¹

Defenderemos nuestro territorio con las formas que nos legaron nuestros abuelos, por la vía jurídica y con nuevas herramientas que, como generación, tenemos a nuestro alcance en defensa del Cerro Sagrado Tlaxomolco y del Yohualtepetl, el Vigilante Nocturno (Angélica Ayala, integrante del FJDT, Ávila, 2016).

El Yohualtepetl o Vigilante Nocturno,¹² llamado así por los zapatistas en la revolución de 1910, fue un sitio estratégico para vigilar a los soldados enemigos que pudieran venir de otras direcciones (Quiroz et al., 2013). Es un cerro en forma de un pequeño humano recostado mirando las estrellas, que el proyecto de ampliación de la carretera ponía en riesgo, por lo que se convirtió en una de las imágenes de la resistencia. Su contorno visible desde el horizonte está grabado en la memoria y en el cuerpo de los integrantes del Frente Juvenil con un compromiso mutuo de cuidarse y defenderse.

¹¹ Pueblos Mágicos es un programa del Gobierno federal para impulsar las económicas locales mediante el turismo cultural. Tepoztlán fue incluido en 2002, y se inició una especulación inmobiliaria que ha ido transformando a esta comunidad no solo en lo material, sino en las formas de pensar y significar la modernidad y el progreso.

¹² También llamado Cerro del Enano o del Duende.

Muralismo comunitario de resistencia: las paredes gritan

Una de las primeras acciones autónomas del Frente Juvenil estuvo relacionada con el arte. Durante su lucha, encabezaron un importante movimiento muralista en el que plasmaron mensajes e imágenes sobre cómo entendían la amenaza de la ampliación de la autopista. Participaron diversos colectivos de muralistas para pintar las paredes de Tepoztlán, que eran cedidas por la gente propietaria; se les donaba pintura y material, y se les llevaba comida mientras trabajaban. Andrea Marichal (2018) analizó las narrativas visuales de los murales a partir del concepto «muralismo comunitario de resistencia», como fue nombrado por el propio movimiento de jóvenes; un canal de expresión colectiva con mensajes de defensa del territorio y un enfoque ecológico, y una forma alternativa de participación en la política. Tal fue la intensidad y proyección de los mensajes que generaron incomodidad en ciertos sectores, incluida la autoridad municipal, quien enviaba a la policía para intimidarlos.

Imagen 1. Jóvenes artistas posan en uno de los murales en las calles de Tepoztlán, Morelos.

Fuente: <https://www.facebook.com/FJDTepoz/photos/a.498856276794339/4988560127624/>.

Autora: Itandehuy Castañeda.



El proceso creativo de los murales, sumado a la emoción que producen los actos de rebeldía, conformó un espacio social que fue tejiendo una comunidad, y construyó vínculos y relaciones de amistad y hermandad. «Cada ocho días ha-

cíamos fiesta después de las asambleas, y algo increíble era que de ahí salían las mejores propuestas. ¡Sí!, nos encantaba la fiesta, pero nos organizábamos y todas las ideas las anotábamos» (hombre, integrante del FJDT).

La posición más clara del Frente Juvenil frente al problema causó simpatía en el pueblo, sobre todo entre las personas mayores que habían participado en la lucha contra el club de golf; muchas de ellas mujeres, a las que cariñosamente llaman «mando único de doñas». Dicho sea de paso, ellas representaron un gran soporte para el movimiento juvenil. Ejemplo de ello, además de su apoyo en la realización de los murales, fue la receta secreta del engrudo.¹³

El mando único de doñas nos pasó la receta del engrudo para pegar panfletos contra la ampliación de la autopista. Ni con la lluvia se despegaban, quedaban sellados e impermeabilizados... La gente del Ayuntamiento se quedaba sin uñas cuando los querían arrancar. Con el paso del tiempo se ponían más blancos, no amarillos. Lo preparábamos y lo distribuíamos en cubetita (mujer, integrante del FJDT).

Conclusiones: la unión de las luchas comunitarias

El contacto con otras luchas en el país por la defensa del territorio fue una chispa que encendió más la energía del Frente Juvenil. En agosto de 2012 se llevó a cabo el Primer Encuentro de Pueblos Unidos en Defensa de la Tierra, el Agua y el Aire en el zócalo del pueblo (Rojas, 2012), que visibilizó las luchas nacionales contra megaproyectos.¹⁴ Para organizarlo, se valieron de los recursos que como comunidad tenían, cada habitante aportaba algo: la lona para la lluvia, las sillas, el sonido, la vajilla, lugares para dormir e incluso se logró instalar una cocina en el zócalo.

¹⁴ Al encuentro acudieron pueblos y movimientos en resistencia de todo el país, entre ellos San Dionisio del Mar, de Oaxaca; Cherán, de Michoacán; Atenco, del estado de México; Tezontepec, de Hidalgo; Huexca, d Morelos, y el pueblo Wirikuta.

Nos preguntaban siempre: «¿De dónde sacan dinero para todo lo que hacen?». Si no pides la ayuda, la gente no te la da. Si la pides, la gente empieza a cooperar: transporte, comida, toda la ayuda es bienvenida, nos daban cosas para vender; nos conocen, somos comunidad y hay confianza (mujer, integrante del FJDT).

Imagen 2. Cartel del Encuentro de Pueblos en Defensa de la Tierra, el Agua y el Aire.

Fuente: <https://www.facebook.com/FJDTepoz>.



Este grupo de jóvenes pertenece a una generación que conserva una subjetividad ecocomunitaria histórica de lucha heredada de sus antepasados, una memoria de resistencia y una conexión sagrada y de interdependencia con el territorio, que fue reactivada en una práctica colectiva de reconstrucción de su pasado, y que actualizaron al servicio de su lucha presente ante la amenaza de la destrucción y el despojo de su territorio y de la reproducción de la vida.

La resistencia emprendida por el Frente Juvenil en Defensa de Tepoztlán es, sin duda, el movimiento más importante de jóvenes en esa comunidad y en el estado. Logró fisurar el sistema político y económico local, ya que despertó procesos antagónicos que no se veían desde la lucha del club de golf, veinticinco años atrás, y motivó a cuestionarse sobre los impactos de la actividad turística, así como la protesta y acciones ante otros problemas de la comunidad relacionados, como la inseguridad, los incendios¹⁵ o la escasez del agua.

En la actualidad la construcción de la ampliación de la carretera continúa,¹⁶ y la resistencia también, desde otros espacios y procesos organizativos comunitarios, en los que, con la experiencia que les dejó participar en el movimiento, siguen luchando para frenar la actividad turística e inmobiliaria masiva y sin control. Pero, sobre todo, para contagiar a las nuevas generaciones de la importancia y el valor de conservar la vida comunitaria.

La buena noticia es que la semilla de lo común sigue viva y germinando en Tepoztlán. ▀

Referencias

- Ávila, A., 2016. «Tepoztecos, guardianes del cerro Tlaxomolco, frente a ampliación de autopista sobre cimientos arqueológicos». *Desinformémonos* (4 de octubre). Disponible en: <https://desinformemonos.org/tepoztecos-guardianes-del-cerro-tlaxomolco-frente-a-ampliacion-de-autopista-sobre-cimientos-arqueologicos/>, consultado el 15 de junio de 2022.
- Cuéllar, C., 2018. *Tepoztlán. La tradición que nos queda*. Tepoztlán, Secretaría de Cultura.
- De Orbe, L., 2021. *Procesos de subjetivación política de las y los integrantes del Frente Juvenil en Defensa de Tepoztlán*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Linsalata, L., 2020. «¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia». *Trabalho Necessário*, 18 (36). Disponible en: <https://doi.org/10.22409/tn.v18i36.40580>, consultado el 16 de junio de 2022.
- Marichal, A., 2018. *Usos políticos y culturales del arte mural en un contexto de conflictividad socioambiental en Tepoztlán, Morelos*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Melucci, A., 1999. *Teoría de la acción colectiva*. México, El Colegio de México.
- Navarro, M., y R. Gutiérrez, 2018. «Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos». *Bajo El Volcán*, 18 (28), pp. 45-57. Disponible en: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/286/28659183004/html/index.html>, consultado el 16 de junio de 2022.
- Neff, F., 2012. «Tepexenola». En: H. Crespo (dir.). *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, pp. 457-475.
- Quiroz, O., G. Flores y F. Neff, 2013. «Tlaxomolco, Yohualinchan: sitios en peligro de destrucción por ampliación de la autopista La Pera-Oacalco». *El Volcán Insurgente* (1 de junio). Disponible en: <http://www.enelvolcan.com/jun2013/263-tlaxomolco-yohualinchan-sitios-en-peligro-de-destruccion-por-ampliacion-de-la-autopista-la-pera-oacalco>, consultado el 16 de junio de 2022.
- Rojas, R., 2012. «Campesinos reunidos en Tepoztlán plantean encuentro nacional los días 21 y 22 de octubre». *La Jornada* (19 de agosto). Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2012/08/19/politica/015n1pol>, consultado el 16 de junio de 2022.
- Rosas, M., 1997. *Tepoztlán, crónica de desacatos y resistencia*. México, ERA.
- Salazar, A., 2010. *El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán por la defensa del territorio y el patrimonio cultural*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez-Reséndiz, V. H., 2006. *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapata*. México, La Rana del Sur.
- Vargas, S., y E. López, 2017. «Lucha comunitaria y mercado de tierra en Tepoztlán». *Eutopía. Revista de Desarrollo Económico Territorial*, 11, pp. 41-57. Disponible en: <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/eutopia/article/view/2658/1616>, consultado el 16 de junio de 2022.

Suscríbete a la revista de *economía* para quien no lee economía

55 €
COMPLETA
(Papel + digital)

Envío de 11 números y 1 extra en papel

+ acceso a la hemeroteca completa en la web

+ acceso a los números del último año en PDF

49 €
SOLO PAPEL

Envío de 11 números y 1 extra en papel

49 €
SOLO DIGITAL

Acceso a 11 números + 1 extra en formato digital

+ acceso a la hemeroteca completa en la web

+ acceso a los números del último año en PDF

Alternativas económicas



Redes de resistencia

Colectivizar el tiempo, desmonetizar las necesidades. Veinticinco años de experiencia autogestionaria en el CSO Kan Pasqual

Marc Gavaldà

Resistir con los peces: claves para una ecología política multiespecies desde América Latina

Juan David Arias-Henao

Cuidar es resistir: saberes y experiencias de mujeres en conflictos socioterritoriales

María Paz Aedo



Colectivizar el tiempo, desmonetizar las necesidades. Veinticinco años de experiencia autogestionaria en el CSO Kan Pasqual

Marc Gavaldà*

Resumen: El Centro Social Okupado Kan Pasqual acumula veinticinco años de experiencia comunitaria y de práctica autogestionaria. La construcción de un imaginario compartido vinculado a experimentar formas de vida que corten los lazos de dependencia con los mercados y el Estado ha posibilitado la puesta en práctica de sistemas de vida desmonetizados. Así, el sentimiento de utilidad hacia el colectivo es un valor más fuerte que el trabajo asalariado: se destina el tiempo, horas de trabajo, a generar beneficios para la comunidad, y esta, al fortalecerse y beneficiarse con estos aportes, retorna a los individuos la posibilidad de vivir sin dinero. En el artículo se examinarán y profundizarán las prácticas económicas y las cargas de trabajo de una colectividad que ha apostado por cortar la dependencia del mercado y el Estado, sobre la base de prácticas de apoyo mutuo.

Palabras clave: okupación, colectivización, desmonetizar, anticapitalismo

Abstract: The Kan Pasqual Squatted Social Center (Barcelona) accumulates 25 years of community experience and self-management practice. The construction of a shared imaginary linked to experiencing ways of life that cut the ties of dependence on markets and the State, have made it possible to put demonetized life systems into practice. The feeling of usefulness in the group is a stronger value than salaried work: time, hours of work, are used to generate benefits for the community and this, by strengthening itself and benefiting from these inputs, returns to individuals the possibility of living without money. The article will examine and deepen the economic practices and workloads of a community that has opted to cut dependence on the market and the State, based on practices of mutual aid.

Keywords: squatting, collectivization, demonetize, anti-capitalism

*Profesor asociado del Departament d'Economia i Història Econòmica de la Universitat Autònoma de Barcelona y miembro del CSO Kan Pasqual. *Email:* marc.gavalda@uab.cat

Introducción: Kan Pasqual, una experiencia autogestionaria

En el final del segundo milenio, eclosionó en Barcelona un ciclo de luchas por la okupación¹ urbana con un fuerte componente antagonista. La proliferación de centros sociales okupados en diferentes barrios generó una red de espacios «liberados» creando un sustrato donde los movimientos sociales se organizaban y crecían fuera —y en contra— de las instituciones (De Paula, 2010; Martínez, 2002). En este contexto, en 1996 se okupa una finca rural de treinta hectáreas en el corazón del Parque Natural de Collserola, a escasos ocho kilómetros de Barcelona. En este espacio se consolida un colectivo de entre doce y quince personas inspiradas por un ideal anarquista con el anhelo de desplegar prácticas autogestionarias que desconecten al colectivo de la dependencia del Estado y de los mercados (Cattaneo y Gavaldà, 2009). Con un origen básicamente urbano, el colectivo recuperaba la tierra para poner en práctica referencias inspiradoras de la desobediencia civil (Thoreau, 1983), la ecología social (Bookchin, 1997; Biehl, 2018), la revolución zapatista y los movimientos populares campesinos que en su autonomía «dispersan el poder» (Zibechi, 2007). Paralelamente, otros colectivos de okupación rural en la península Ibérica habían empezado a caminar (Malayerba, 1996) y generaban una suerte de pertenencia a un movimiento de transformación social en la que se articulaban lazos de apoyo mutuo.²

Se trataba entonces de poner las bases económicas, energéticas y materiales para que Kan Pasqual se dotara de medios para cortar su dependencia del mercado. Resolver de manera colectiva aspectos como la alimentación, la calefacción, la iluminación, la vestimenta o la salud se convirtieron en tareas prioritarias. La dedicación de tiempo y conocimientos a estas tareas recortaría las necesidades tanto del mercado como fuente de suministros como del Estado como entidad protectora y coercitiva. Analicemos algunos aprendizajes.

Hito y comunidad

Las bases de una experiencia antagonista y transformadora radican en la comunidad que la sustenta. Los lazos de convivencia, afecto, afinidad política y solidaridad entre las personas del colectivo permiten que este pueda desplegar su potencial práctico. Para ello, las tareas de producción (agrícola, leña, horneado) son tan importantes como fomentar los espacios de cohesión de grupo (compartir comidas, fiestas, cultura, sinceridades). También lo es dibujar un imaginario colectivo del horizonte hacia dónde caminar. Para que esto suceda, necesariamente deben crearse y mantenerse los espacios y tiempos informales para el diálogo. En el plano orgánico, la asamblea ha sido el mecanismo de coordinación y de resolución de conflictos, si bien la existencia de micropoderes y roles patriarcales representa un gran desafío. En el caso de Kan Pasqual, fue la combinación de una comunidad donde identificarse y apoyarse, unida al hito de la autonomía campesina, la que generó el movimiento por el que ha transitado el colectivo durante veinticinco años.

De la necesidad a la capacidad

El colectivo okupó una antigua casa rural en condiciones precarias. Inmediatamente se identificaron las necesidades primordiales que debían solventarse a corto plazo. Techo, calor, agua, comida, luz y seguridad fueron abordados con urgencia. Las tareas de reconstrucción, habilitación de sistemas de acopio de agua, aislamiento, instalación de un minúsculo sistema de generación solar se alternaban con el reciclaje y la apertura de huertas de autoconsumo. Inspirados

¹ La letra k de *okupación* hace referencia al carácter político de la acción, en la que la toma de un edificio abandonado no es solo un fin, sino también un medio para denunciar especulación de la vivienda y la tierra. Además, el movimiento okupa subvierte el lenguaje dejando patente su voluntad de romper con las normas, también ortográficas.

² Véase <https://colectivosrurales.wordpress.com/> o la revista *La Llamada del Cuerno*, órgano de expresión de los pueblos okupados, con una trayectoria de veinte años de publicaciones esporádicas desde 2000.

por el enfoque permacultural (Mollison, 1988), se trataba de cerrar los ciclos de energía y recursos dentro de la finca, avanzando en el camino de la autosuficiencia. Con el tiempo, se fueron abordando proyectos más ambiciosos, como la construcción de un sistema de autoproducción energética (primero fotovoltaico, luego combinado con generación eólica), creando lo que hoy se propone como una comunidad energética local (XSE, 2021). En cuanto a la producción, se combinó la actividad de huerta, transformación y conservación de alimentos, fermentación y destilación de bebidas con la producción semanal de pan que se distribuye y comercializa entre cooperativas de consumo en la ciudad. La elaboración artesanal de pan requiere una dedicación de cinco horas a la semana para un turno de tres personas. Esta actividad permite mantener la economía doméstica del colectivo (compras de alimentos al exterior). El sistema rotativo hace posible que una persona viva con las necesidades básicas satisfechas con una dedicación de apenas unas diez horas de trabajo al mes. Para gastos superiores (compra de sistema solar o gastos de furgoneta colectiva) se organiza algún acto excepcional, como comidas o fiestas.

Es importante señalar también el papel que juega el apoyo mutuo con otras colectividades urbanas y rurales, así como con la vecindad, en el suministro, intercambio y préstamo de herramientas, conocimientos y fuerza de trabajo en jornadas puntuales. Las capacidades y los vínculos de comunidad se amplían y se fortalecen con el tejido de estas redes de apoyo.

La dedicación y la compensación

La dedicación de tiempo y conocimientos en estas tareas autogestionarias recortó las necesidades de dinero, siempre enmarcadas en un plano de «simplicidad voluntaria» (Lahille, 2011). Por un lado, las personas ya no vendían su fuerza de trabajo —y tiempo de vida— al mercado laboral, desviando hacia el beneficio común la potencial plusvalía que habría beneficiado a algún empresario, así como los impuestos al trabajo que be-

nefician al Estado. Por otro lado, la dedicación *in situ* del trabajo de estas personas generaba una utilidad que era aprovechada para el bien común del colectivo. Con una perspectiva de veinticinco años transcurridos, la suma de todas estas horas de dedicación que durante años se han abstenido del trabajo asalariado tiene un impacto relevante.

Las cargas de trabajo en Kan Pasqual, así como la frecuencia de las tareas que se dedican a la casa, son informales y voluntarias. Se puede afirmar que la vida en colectivo reduce enormemente no solo las cargas económicas (alquiler, energía, transporte, productos de consumo), sino también la dedicación a tareas domésticas (cocina, limpieza, compras) en comparación con el modo de vida unifamiliar. Estas son algunas de las compensaciones que retorna el trabajo comunitario.

Sentimiento de utilidad

La sociedad impone unos valores morales sobre las virtudes del trabajo que se manifiestan en riqueza, estatus, posición social, entre otros elementos. Hay un consenso amparado en la «religión del trabajo» (Grupo Krisis, 2018), entendida como aquello necesario no solo para vivir/sobrevivir en esta sociedad, sino para sentirse integrado en ella. Sin embargo, en Kan Pasqual se percibe el trabajo asalariado como un trámite que hay que asumir —rebajando los niveles de libertad— para conseguir un mínimo necesario para la economía individual.

Por otro lado, el trabajo en la finca o en tareas de organización del centro social son tareas no remuneradas pero con un «sentimiento de utilidad» alto, porque sus frutos aumentan las capacidades sociales del colectivo (Almendro, 2019). Estas tareas, si bien no se traducen en ganancias monetarias, sí que en muchos casos forman parte de la economía por varios motivos: 1) proporcionan bienes consumibles en la comunidad (alimentos, bebida); 2) aumentan la capacidad de captación y almacenamiento de recursos de la casa (depósitos de agua, baterías, bodega, espacios de almacén); 3) mejoran

la calidad de vida de la vivienda (aislamiento, calefacción, muebles); 4) aumentan el reciclaje y la recirculación de materiales (compostaje, depuración aguas grises), y 5) incluyen tareas de cuidados (orden, limpieza, salud, resolución de conflictos). En resumen, son tareas que generan unos beneficios en el sentido inverso de la economía neoclásica, que denominaremos «beneficios antimonetarios»: aquellos productos del trabajo que reducen la dependencia del mercado y por tanto del dinero. Estas ganancias no monetarias no se computan en el balance de beneficios, sino que se restan al cómputo de gastos. Con el tiempo, estas ganancias «antimonetarias», fruto del trabajo no remunerado (víveres en la despensa o mejoras en aislamiento de la casa), reportan beneficios acumulativos al recortar o solventar las necesidades tanto en el presente (comida) como en el futuro (leña).

Desgraciadamente, en la sociedad de consumo, se ha estandarizado el consenso de valorizar más el dinero que los beneficios comunitarios de vivir una vida feliz y llena, con las necesidades básicas cubiertas sin invertir horas en el mercado laboral. En contraposición, Kan Pasqual ha consolidado una comunidad con unas necesidades de dinero muy reducidas que permite a sus miembros vivir largos períodos sin trabajar. Como consecuencia de esta economía desmonetizada, al evitar la necesidad de acudir al mercado, sus habitantes venden una pequeña proporción de su tiempo en el mercado laboral, lo que constituye un caso de «desempleo útil» (Cattaneo y Gavaldà, 2010).

Conclusiones: desmonetización y cambio de paradigma

La creación de estos espacios de vida desmonetizados adquiere un valor ejemplar para sentar las bases de la construcción del camino anticapitalista. Holloway (2010) ya apuntaba que la vía para destruir el capitalismo es rechazar las lógicas capitalistas con la creación y expansión de alternativas, empezando en el nivel de microsociedades. En el mismo sentido, Graeber (2011)

consideraba actos revolucionarios los intentos de crear comunidades autónomas.

Las comunidades rurales autogestionarias son espacios de demostración y afirmación colectiva de que hay vida más allá del capitalismo. El hecho de que estos proyectos estén vivos y en la práctica en tiempo real —no son referencias históricas a una revolución pasada— añade un valor pedagógico y de contagio. El deterioro creciente de las condiciones laborales, y peor aún en la coyuntura actual de crisis sistémicas y quiebra del capitalismo global (Fernández-Durán, 2011), evidencia la necesidad de un cambio de paradigma del trabajo urgente. El modelo de comunidad rural con una pequeña actividad económica insertada en la economía social aporta un ejemplo práctico en un contexto de transición hacia nuevos modelos de vida que se desvinculen del capitalismo. ■

Referencias

- Almendo, R., 2019. *Social Capacity in the Struggle for Degrowth*. Barcelona, ICTA-UAB (MSc thesis, Master in Interdisciplinary Studies).
- Biehl, J., 2018. *Las políticas de la ecología social. Municipalismo libertario*. Barcelona, Virus.
- Bookchin, M., y J. Biehl, 1997. *Las políticas de la ecología social*. Barcelona, Virus.
- Cattaneo, C., y M. Gavaldà, 2009, «La experiencia autogestionaria». *Ecología Política*, 35, pp. 73-75.
- Cattaneo, C., y M. Gavaldà, 2010. «The Experience of Rurban Squats in Collserola, Barcelona: What Kind of Degrowth?». *Journal of Cleaner Production*, 18, pp. 581-589.
- De Paula, F., 2010. *Okupació a Catalunya*. Manresa, Anomia.
- Fernández Durán, 2011. *La quiebra del capitalismo global 2000-2030. Preparándonos para el col-lapso de la Civilización Industrial*. Libros en Acción, Virus y Baladre. Barcelona
- Graeber, D., 2011. *Fragments de antropología anarquista*. Barcelona, Virus.
- Grupo Crisis, 2018. *Manifiesto contra el trabajo*. Barcelona, Virus.
- Holloway, J., 2010. *Crack Capitalism*. Londres y Nueva York, Pluto.
- Lahille, P., 2011. *La simplicidad voluntaria en 130 consejos prácticos*. Barcelona, Octaedro.
- Malayerba (colectivo), 1996. *Colectividades y okupación rural*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Martínez, M., 2002. *Okupaciones de viviendas y centros sociales*. Barcelona, Virus.
- Mollison, B., 1988. *Permaculture A Designer's Manual*. Londres, Tagari.
- Thoreau, H. D., 1983. *Walden: la desobediencia civil*. Barcelona, Del Cotal.
- XSE (Xarxa per la Sobirania Energètica), 2021. «Comunitats energètiques locals. Ciutadania per la sobirania energètica». Disponible en: <https://xse.cat/informecomunitatsenergetiqueslocals/>, consultado el 31 de mayo de 2022.
- Zibechi, R. (2007). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Virus. Barcelona.

Resistir con los peces: claves para una ecología política multispecies desde América Latina

Juan David Arias-Henao*

Resumen: A partir del estudio de un movimiento por la defensa del río Samaná Norte, en los Andes colombianos, argumento que la resistencia no es una facultad excepcional del ser humano, sino una forma de interacción con el mundo. En este sentido, los movimientos ambientalistas resisten con otras especies, acudiendo a ellas para sobrevivir y para encontrar herramientas que permitan defender los territorios. Siendo así, ¿cómo pensar estos procesos de resistencia desde una ecología política multispecies latinoamericana? Para responder esta pregunta señalo tres claves: *a)* comprender las maneras en que el extractivismo degrada las condiciones de supervivencia de diferentes especies (incluido el humano), *b)* poner a otras especies vivas en el primer plano de las investigaciones; *c)* pensar la vida en común con una amplia diversidad de seres en constante interdependencia.

Palabras clave: ecología política latinoamericana, interdependencia, resistencias, ecología política multispecies

Abstract: Based on the study of a movement for the defence of the Samaná Norte River, in the Colombian Andes, I argue that resistance is not an exceptional faculty of the human being, but rather a form of interaction with the world. In this sense, environmental movements resist with other species, turning to them to survive and to find tools to defend their territories. This being the case, how to think about these resistance processes from a Latin American multispecies political ecology perspective? To answer this question, I point out three keys: *a)* understand the ways in which extractivism degrades the survival conditions of different species (including humans); *b)* put other living species at the forefront of research; *c)* think about life in common with a wide diversity of beings in constant interdependence.

Keywords: Latin American political ecology, interdependence, resistance, multispecies political ecology

* Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia
E-mail: juandavidariashenao@gmail.com.

Resistir con los peces en el río Samaná

La primera vez que escuché acerca de los *bocachicos* (los peces más representativos de Colombia), me encontraba participando en una manifestación social. Fue en marzo de 2019, en una de las jornadas de las Mesas por la Defensa del Agua, la Vida y el Territorio (en adelante, las Mesas). Este movimiento había utilizado un amplio repertorio de acciones jurídicas y políticas con el fin de mantener al río Samaná Norte fluyendo libre por la cordillera central de los Andes colombianos. Durante la movilización me llamó la atención una pancarta que decía: «El bocachico no salta los muros» (ver imagen 1). Se refería a los muros de dos centrales hidroeléctricas que pretendía construirse en dicho río. «Queremos agua para el bocachico, no para el capital», era también una de las consignas en la movilización. De este modo, las Mesas no solo reivindicaban la posibilidad de vivir de los humanos, sino que reconocían en el río y los peces la condición misma de supervivencia de las poblaciones ribereñas.

Imagen 1: «El bocachico no salta los muros». Movilización de las Mesas. Fuente: elaboración propia (2019).

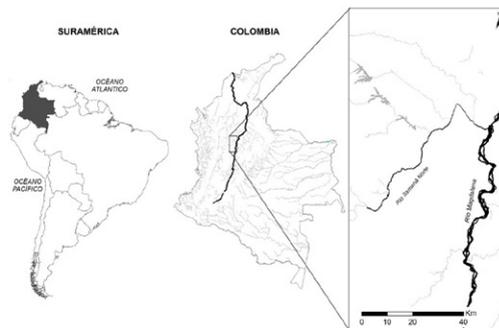


Las Mesas habían comenzado su defensa del río en 2010, año en que se enteraron de que las empresas Celsia e Isagen pretendían construir los proyectos hidroeléctricos Porvenir II (352 megavatios) y Palaguas (98 megavatios) sobre el río Samaná Norte. Mientras dichas empresas avanzaban con los trámites y obtenían sus licencias ambientales, los activistas de las Me-

sas buscaron aliados que permitieran defender el río de las intervenciones extractivistas de las hidroeléctricas. Los bocachicos se convirtieron en uno de los aliados del proceso de resistencia, y aparecieron en el discurso de este movimiento como una condición necesaria para la supervivencia de las poblaciones ribereñas que existían en constante interdependencia con los peces (las Mesas, 2019).

Los bocachicos son peces viajeros que llegan cada año hasta el río Samaná Norte con la finalidad de reproducirse. Entre los meses de diciembre y febrero, en el verano, los niveles del agua disminuyen. Los bocachicos suben por el cauce principal del río Magdalena buscando afluentes como el Samaná Norte (ver imagen 2), en donde permanecen durante la estación seca. Entre marzo y junio, con las nuevas lluvias, los peces reciben estímulos para reproducirse (Berdugo y Narváez, 2014). El invierno trae de nuevo mayor disponibilidad de alimentos y de refugio aguas abajo, por lo que comienzan su viaje de regreso al Magdalena (Angarita *et al.*, 2020).

Imagen 2: Ríos Samaná Norte y Magdalena en los Andes colombianos. Fuente: elaboración propia (2021).



El ciclo de subidas y bajadas de los bocachicos a través del río se da dos veces por año. Su llegada al Samaná Norte es un evento importante que dinamiza la economía y la cultura de las poblaciones ribereñas. A orillas de este río, la comunidad pesca y comercializa localmente los bocachicos, lo que representa uno de sus medios de sustento más importantes (las Mesas, 2019).

Los peces se convirtieron en aliados de la lucha ecológico-política de las Mesas, y se ha logrado hasta el momento mantener al río fluyendo libre por su cauce. Cuando las Mesas solicitaron al Estado declarar al Samaná como «sujeto de derechos», la supervivencia de los bocachicos fue uno de los componentes más importantes de la argumentación jurídica. Los peces fueron un elemento clave en la discusión con las empresas hidroeléctricas y el Estado, y también aliados en relaciones de interdependencia con los ribereños del Samaná Norte. Así, resistir no es simplemente una facultad excepcional del ser humano, sino una forma de construir acuerdos con los peces para mantener la trama de la vida en el río. Se resiste con otras especies, acudiendo a ellas para sobrevivir y para encontrar herramientas en el proceso de defensa de los territorios.

Claves para una ecología política multiespecies desde América Latina

A continuación, señalo tres claves que considero necesarias para pensar la defensa de los territorios como una forma de interacción con otras especies vivas.

El extractivismo y sus impactos en diversas formas de vida

Los trabajos desarrollados por varios ecólogos políticos latinoamericanos (Machado, 2017; Alimonda, 2011) nos permiten comprender la forma en que la naturaleza del continente ha sido colonizada y se ha convertido en un elemento fundamental para la consolidación de la modernidad colonial euronorteamericana. Durante la conquista, la naturaleza americana se transformó, junto con «los salvajes», en el nuevo descubrimiento imperial, que se integró al orden internacional en una posición subordinada. Aunque estas reflexiones nos han permitido avanzar en la comprensión de las maneras en que se domina a la naturaleza y los pueblos, también es cierto que la entidad *naturaleza* sigue apareciendo en la ecología política como algo demasiado general y abstracto.

Está claro que la naturaleza es una víctima de las prácticas extractivistas. Pero, si pensamos desde una ecología política multiespecies latinoamericana, debemos prestar mayor atención a la forma diferenciada en que los efectos destructivos del extractivismo afectan a otras especies vivas. Los impactos del extractivismo hidroeléctrico sobre los peces del río Samaná Norte¹ son un ejemplo de cómo esas otras especies vivas pueden verse perjudicadas en sus ciclos ecológicos. Por esta razón, pensar con otras especies una ecología política continental implica tener en cuenta que esos otros seres vivos también importan, merecen vivir, tienen historias y ecologías de las cuales los humanos formamos parte.

Otras especies en primer plano

Para seguir las historias de vida de otras especies, es necesario dejar de verlas como una entidad pasiva a través de la cual los humanos acumulan capital, conflictúan, gestionan o resisten; es decir, dejar de verlas como el escenario «natural» sobre el cuál se desarrollan las acciones humanas. En lugar de ello, las otras especies también son protagonistas y cuentan con capacidad de influir en los mundos de los humanos. Allí es donde resulta fundamental poner en el primer plano de la investigación a las otras especies y captar su capacidad de acción. Sin embargo, ¿para qué sería útil poner en el centro de atención a estas otras especies? ¿Qué es lo que está en juego cuando esto sucede? Y más aún: ¿qué aporte tendría esto para la ecología política latinoamericana?

¹ Las centrales hidroeléctricas modifican la regulación del caudal y la temperatura del agua de los ríos, afectando la capacidad de los peces para percibir señales que les permiten migrar y reproducirse en los períodos de verano o invierno. Además, se constituyen en una barrera física para el desplazamiento de los peces migratorios (Angarita et al., 2020). Alteran también el transporte de alimentos para los peces y modifican la concentración de oxígeno que es vital para muchas especies (las Mesas, 2019).

Durante mucho tiempo hemos considerado a los humanos como portadores de capacidades y habilidades excepcionales, mientras la «naturaleza» constituiría tan solo el sustrato de nuestras acciones o los recursos que las mantienen (Haraway, 2016; Tsing, 2015). Contrario a ello, señalo que constantemente nos encontramos y mezclamos con innumerables microorganismos, animales, plantas y otros seres que nos hacen ser quienes somos.² Por esa razón, si queremos superar el antropocentrismo que está presente en buena parte de los estudios críticos, es necesario narrar las maneras en que construimos el mundo en colaboración con otros, comprender el modo en que los seres vivos se originan y viven en comunidades multiespecies, y las razones por las cuáles ningún organismo puede vivir o reproducirse de forma aislada (Durand, 2020).

La vida en común y las redes multiespecies en constante interdependencia

Uno de los aspectos más importantes para pensar una ecología política multiespecies desde América Latina es reconocer las redes de interdependencia que mantienen muchos pueblos del continente con otras especies. América Latina es la región más biodiversa del mundo, y las vinculaciones entre humanos, bosques, animales, hongos y microorganismos se han desarrollado a lo largo de varios milenios, creando relaciones de interdependencia a través de las cuales se mantiene la trama de la vida. Como dicen Navarro y Gutiérrez (2018: 45), la interdependencia es un «conjunto de actividades, trabajos y energías en común para garantizar la reproducción simbólica, afectiva y material de la vida». Dichos trabajos en común no son simples actividades humanas, sino que se dan a través de relaciones de coevolución con otras especies vivas.

Un ejemplo de esto es la relación de interdependencia entre los peces, los movimientos por la defensa del territorio y las poblaciones ribereñas del río Samaná Norte, en Colombia. Pero también podríamos poner como ejemplo el vínculo entre abejas y agricultores familiares que permite

mantener la reproducción de la vida, tal como se muestra en el trabajo de la investigadora Marcela Cely-Santos (2020). E incluso la relación de interdependencia entre bosques, pájaros y vacas, junto con campesinos y biólogos de la conservación en Chile (Fonck y Jacob, 2019). Este tipo de estudios, que proliferan cada vez más en el continente, muestran la compleja red de trabajos y energías que se han establecido entre las sociedades humanas de América Latina y el resto de los seres vivos del planeta. ■

² Llegar a ser algo o alguien solo es posible estableciendo relaciones con otros y otras (no solo humanos). Es lo que Donna Haraway llama «devenir-con»: nada existe previamente ni por fuera de las relaciones que lo constituyen. «Naturalezas, culturas, sujetos y objetos no preexisten a sus configuraciones entrelazadas del mundo» (Haraway, 2016: 36).

Referencias

- Alimonda, H., 2011. «La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana». En: H. Alimonda, *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires, Clacso, pp. 21-60.
- Angarita, H., A. Santos-Fleischmann, C. Rogéliz et al., 2020. «Modificación del hábitat para los peces de la cuenca del río Magdalena, Colombia». En: L. Jiménez-Segura y C. Lasso, *Peces de la cuenca del río Magdalena, Colombia: diversidad, conservación y uso sostenible*. Bogotá, Recursos Hidrobiológicos y Pesqueros Continentales de Colombia, pp. 265-292.
- Berdugo, G., y J. Narváez, 2014. «Genetic Diversity and Population Structure of Bocachico *Prochilodus Magdalenae* (Pisces, Prochilodontidae) in the Magdalena River Basin and Its Tributaries, Colombia». *Genetics and Molecular Biology*, 37 (1), pp. 37-45.
- Cely-Santos, M., 2020. «La diversidad biológica y cultural como bien común: una mirada desde las abejas». En: D. Roca-Servat y J. Perdomo-Sánchez, *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo: miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso, pp. 85-106.
- Durand, L., 2020. «Covid-19 y el retorno de los animales. Apuntes desde la etnografía multiespecie». *Notas de Coyuntura del CRIM*, 19, pp. 1-5.
- Fonck, M., y D. Jacob, 2019. «Escuchando el llamado del bosque: explorando las dimensiones afectivas de la conservación ambiental desde la etnografía multiespecies. Santuario El Cañi, Chile». *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 35, pp. 221-238.
- Haraway, D., 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, Duke University Press.
- Las Mesas, 2019. *Acción de tutela para la declaración del río Samaná Norte como sujeto de derechos*. Medellín, Mesas por la Defensa del Agua, la Vida y el Territorio.
- Machado, H., 2017. «“América Latina” y la ecología política del Sur. Luchas de re-existencia, revolución epistémica y migración civilizatoria». En: H. Alimonda, *Ecología Política Latinoamericana*, vol. II. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Clacso, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 193-224.
- Navarro, M., y R. Gutiérrez, 2018. «Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos». *Bajo el Volcán*, año 18, 28, pp. 45-57.
- Tsing, A., 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in the Capitalist Ruins*. Nueva Jersey, Princeton University Press.

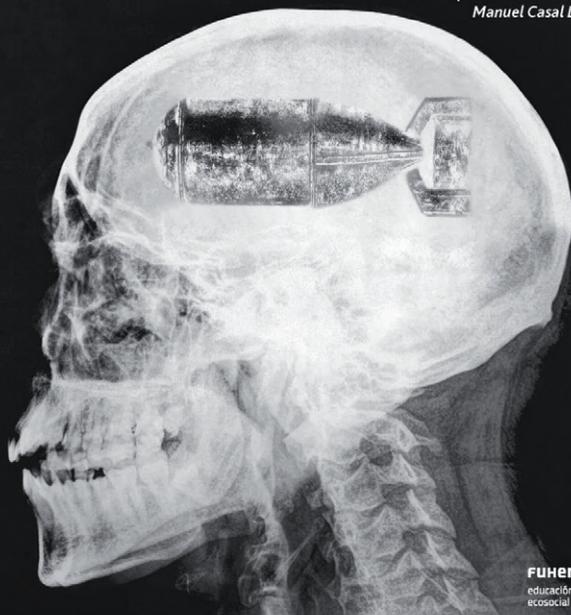
MILITARISMO

Rafa Martínez • Tica Font • Pere Brunet • Alejandro Pozo •
Pere Ortega • Nick Buxton • Nuria del Viso

ENSAYO

Si vis pacem, para descensum.
Declive o exterminio: el dilema
de la izquierda del crecimiento
Manuel Casal Lodeiro

Imagen: "Mente armada", Javier Muñoz



FUHEM
educación+
ecosocial



Último número
ya disponible.

www.revistapapeles.es

FUHEM

educación+
ecosocial



Cuidar es resistir: saberes y experiencias de mujeres en conflictos socioterritoriales

María Paz Aedo*

Resumen: En la actual hegemonía civilizatoria, cuerpos y territorios han sido convertidos en insumos para sostener el crecimiento económico. Los cuidados, la biodiversidad, la calidad del agua, del aire y de los suelos tienen menos valor que la energía y los materiales necesarios para alimentar el constante aumento de la demanda de bienes y servicios. Esta dinámica extractivista es responsable de la crisis socioecológica a escala local y global.

En plena crisis, emergen organizaciones de mujeres cuyas prácticas de cuidado y búsqueda de justicia conforman entramados vitales, redes de saberes y afectos contrahegemónicos, que encarnan otros modos de convivencia entre las personas, los bienes comunes y los territorios. En este artículo se observan los cuidados de las mujeres en comunidades altamente vulneradas por el extractivismo en Chile, como fuerzas micropolíticas capaces de subvertir la histórica subordinación de sus cuerpos y de sus territorios.

Palabras clave: cuidados, afectos, territorios

Abstract: In the current civilizing hegemony, bodies and territories are considered as inputs for economic growth. Care, biodiversity, the quality of water, air and soil, have less value than the energy and materials needed to feed the constant increase in demand for goods and services. Extractivism is responsible for the socio-ecological crisis on a local and global scale.

In the midst of this crisis, women's organisations are emerging, whose practices of care and search for justice form vital networks, counter-hegemonic networks of knowledge and affection, which embody other ways of coexistence between people, common goods and territories. This article looks at women's care in communities seriously threatened by extractivism in Chile, as micropolitical forces that subvert the historical subordination of their bodies and their territories.

Keywords: care, affects, territories

* Centro de Análisis Socioambiental-CASA.
E-mail: mpaz.aedo@gmail.com.

Introducción

En Chile, la gestión de bienes comunes y territorios y la toma de decisiones sobre estos forman parte de una *tecnología neoliberal*, coherente con la Constitución elaborada durante la dictadura militar de Pinochet. Bajo la constante presión del crecimiento económico, la prevención, evaluación y mitigación de los impactos extractivistas sobre cuerpos y territorios conforman una tecnocracia poco democrática y muy acotada al saber considerado «experto» (Tironi y Barandiarán, 2014), un panorama en el que los saberes locales y las evidencias de daños enfrentan brechas tanto burocráticas como epistemológicas para hacerse escuchar.

En este clima de tensión, emergen los cuidados de las mujeres en los territorios afectados no solo como una extensión del histórico rol de cuidados y trabajo doméstico, sino como fuerzas de oposición a la mercantilización de la vida (Federici, 2013: 251) con todos los medios que se tienen a mano. Estos cuidados surgen en territorios invadidos, *zonas de sacrificio* (Holifield y Day, 2017; Bolados y Sánchez, 2017; Maino *et al.*, 2019) afectadas de forma irreversible por la minería, las forestales, la agroindustria y las industrias de la energía, que han privatizado, agotado y contaminado las cuencas hídricas, han degradado y erosionado los suelos, han envenenado el aire, intoxicado cuerpos, dañado pieles, órganos y hasta genes.

El cuidado como forma de resistencia de las mujeres

Los cuidados de las mujeres conforman tramas complejas de interacciones, en un continuo que abarca desde la conservación inmediata de la vida (por ejemplo, frente a catástrofes) hasta reivindicaciones y demandas político-jurídicas de justicia y dignidad (querellas, denuncias, recursos de protección, petitorios a autoridades públicas, movilizaciones), incluidas iniciativas que en el presente (círculos de mujeres, espacios culturales, comedores colectivos, cooperativas de

consumo, huertas comunitarias, etc.) encarnan una vida digna de ser vivida (Butler, 2002: 19-20). En los territorios históricamente explotados, las mujeres también han llegado a ocupar espacios de decisión, como en el actual proceso constituyente y los Gobiernos locales.

Todas estas posibilidades emergen con distintas intensidades y sin bordes precisos. Por ejemplo, en los años 2015 y 2017 las mujeres de Chañaral, una bahía contaminada desde antaño por relaves mineros de la empresa estatal Codelco, debieron enfrentar graves inundaciones causadas por lluvias bajo la cota de congelación, un fenómeno inusual asociado al cambio climático. Varias de ellas forman parte de organizaciones ambientalistas con una larga historia de lucha para visibilizar los impactos de la minería. Estas iniciativas consisten en buscar aliados en el mundo científico para monitorear y evaluar los daños causados por los relaves, disputar espacios políticos en el Gobierno local, sistematizar y difundir sus experiencias en distintos medios, etc. Sobre este tejido instalaron y expandieron redes de cuidados mutuos que incluían el rastreo de personas, acompañamiento en el duelo a quienes perdieron seres queridos, redes de abastecimiento, apoyo para la reconstrucción de hogares y otras medidas.

Estas redes se diferencian de las redes solidarias porque no se trata de agentes externos que prestan auxilio sino de actores afectados por la catástrofe, quienes tejen sus propias redes de apoyo. En Quintero, Ventanas y Puchuncaví, una zona afectada por contaminación múltiple de empresas de energía fósil y procesadoras de metales, las mujeres se organizan para enfrentar emergencias causadas por episodios críticos de contaminación del aire, que afectan de modo directo sus cuerpos y los de sus familias (Bolados *et al.*, 2018). Al igual que en Chañaral, también trabajan en alianzas para medir y monitorear impactos, difundir y denunciar los daños (por ejemplo, recurrentes varamientos de carbón en la zona de playas) y organizar las demandas jurídicas y políticas.

En las prácticas de cuidados se combinan elementos que permiten la emergencia de lo distinto, lo improbable frente a las tendencias destructivas de los megaproyectos y de la crisis climática, en aras de la preservación y la dignidad de la vida. Son prácticas de resistencia que no se reducen a una trama planificada de acciones con la precisión de un guion ni a fenómenos «naturales», inexplicables o insondables (Stengers, 2014: 33), sino que emergen de las múltiples interacciones de las mujeres afectadas. Se trata de «potencias micropolíticas de la pulsión vital» (Rolnik, 2019: 95-96), siempre desatendidas por los análisis macropolíticos. Potencias que configuran mundos dentro del mundo, multiplicidades ontológicas, afectaciones e influencias recíprocas, donde nada ni nadie es demasiado pequeño o trivial. De acuerdo con Ahmed (2015), los cuerpos violentados gritan «¡basta!» frente al abuso y el despojo. Así, surgen «rebeldías emergentes de otras corporalidades que rompen los escenarios naturalizados» (Navarro y Hernández, 2010: 89).

Pero, debido a su condición micropolítica, los cuidados colectivos son trabajos tan invisibilizados y subalternizados como los domésticos. ¿Cómo se insiste y se resiste, entonces, con tanto en contra? Para entenderlo, es preciso tener en cuenta que los movimientos sociales en general y de mujeres en resistencia en particular no solo son el reflejo de una «conciencia de sí y para sí» en los términos de la racionalidad y la dialéctica convencionales. Quienes resisten no son un «yo» individual que asume más o menos actitudes o decisiones racionales, sino que se trata de corporeidades, entramados vitales habitados y constituidos por afectaciones e influencias recíprocas. Las mujeres que cuidan y resisten conforman espacios plurales donde se encarna y actualiza nuestra experiencia de ser en el mundo, que afectan y son afectados por otras y otros, humanos y no humanos. El cuidado como resistencia colectiva pulsa y no avanza de forma lineal, porque los cuerpos se conmueven, se entusiasman, se agotan, dudan, temen, se indignan, se encantan, se esperan y vuelven a empezar. Y no

se reduce a la defensa de cuerpos humanos: el territorio afectado y las especies que lo habitan están entramados con las mujeres que luchan y hablan a través de su voz.

Las mujeres organizadas se quedan y resisten en sus territorios porque hay otras como ellas que también se quedan y resisten: «Si tocan a una, nos tocan a todas». No quieren soltarse. Y también dicen que ellas no tienen por qué irse, que los que deben irse son los que las dañan. Su territorio es su hogar. Son el agresor y sus rastros los que deben salir.

Conclusiones

En el escenario de crisis ecológica y climática, las afectaciones se agravan. Y desde el punto de vista histórico, ni la institucionalidad ni las autoridades públicas han estado a la altura de las múltiples expresiones de esta crisis. A falta de justicia y reparación por parte de la institucionalidad y las élites, la fuerza de las resistencias está en el entrelazamiento. Todas son todas, no solo «una». Silvia Cusicanqui (2018) habla del entramado a través del concepto *ch'ixi*, entidades que no son una sino varias a la vez. Como describen Navarro y Hernández (2010: 89), las situaciones como las que viven las mujeres en zonas de sacrificio, donde la muerte es una posibilidad vívida, «concentran emociones íntimas que suelen compartirse en los espacios de deliberación y organización [...]. Hacen público lo que cotidianamente se vive y procesa de manera individual». Comparten experiencias y se conectan con la fuerza y los dones propios y de sus compañeras.

Esta fuerza no está exenta de tensiones. Tal como en los círculos de violencia doméstica, las comunidades de mujeres organizadas pueden llegar a desmovilizarse por cooptación o por aumento de la represión y la violencia. Muchas de las reconocidas defensoras de sus comunidades y territorios viven hostigamientos, amenazas y violencias que pueden llegar a la muerte, como bien sabemos en toda América Latina. Reconocer esta complejidad es fundamental para no perder de vista

el valor en la diversidad de respuestas frente a experiencias de sometimiento y discriminación. Elizabeth Peredo (2017) desde Bolivia propone que es preciso superar los dualismos y las generalizaciones que hegemonizan y exotizan a las mujeres del Sur global y sus luchas. La micro-política cotidiana crea mundos posibles y paradójicos, y no sabemos cuáles de estos mundos, ni cuándo, lograrán desbordar el consenso para transformar o al menos interferir en la agenda. Solo sabemos que a veces ocurre. De hecho, en 2019 la Corte Suprema de Chile tuvo que reconocer la responsabilidad del Estado en el daño ambiental de Quintero, Ventanas y Puchuncaví, y estableció una serie de medidas de contención y reparación. A dos años de este fallo, poco o nada se ha cumplido. Pero las mujeres en resistencia siguen alimentando los fueguitos que mantienen viva la comunidad. ■

Referencias

- Ahmed, S., 2015. *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bolados, P., y A. Sánchez, 2017. «Una ecología política feminista en construcción: el caso de las mujeres de zonas de sacrificio en resistencia». *Psicoperspectivas*, 16 (2), pp. 33-42.
- Bolados, P., A. Sánchez, K. Alonso et al., 2018. «Ecofeminizar el territorio. La ética del cuidado como estrategia frente a la violencia extractivista entre las mujeres de zonas de sacrificio en resistencia (zona central, Chile)». *Ecología Política*, 54, pp. 81-86.
- Butler, J., 2002. *Cuerpos que importan*. Barcelona, Paidós.
- Cusicanqui, S., 2018. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. CABA, Tinta Limón.
- Federici, S., 2013. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Holifield, R., y M. Day, 2017. «A Framework for a Critical Physical Geography of “sacrifice zones”: Physical Landscapes and Discursive Spaces of Frac Sand Mining in Western Wisconsin». *Geoforum*, 85, pp. 269-279.
- Maino, S., N. Hormazábal, M. Vergara et al., 2019. «Habitar en una zona de sacrificio: análisis multiescalar de la comuna de Puchuncaví». *Hábitat Sustentable*, 9 (2), pp. 6-15.
- Navarro, M., y O. Hernández, 2010. «Antagonismo social de las luchas socioambientales en México: cuerpo, emociones y subjetividad como terreno de lucha contra la afectación». *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpo, Emociones y Sociedad*, 4 (2), pp. 77-92.
- Peredo, E., 2017. «Ecofeminismo». Disponible en: <https://ecofeminismobolivia.blogspot.com/2017/03/ecofeminismo.html>, consultado el 25 de abril de 2022.
- Stenger, I., 2014. «La propuesta cosmopolítica». *Revista Pléyade*, vol 14, pp. 17-41
- Tironi, M. y J. Barandiarán, 2014. «Neoliberalism as Political Technology: Expertise, Energy, and Democracy in Chile». En Medina, E., I. Costa Márques, y C. Holmes (eds), *Beyond Imported Magic: Studying Science and Technology in Latin America*, pp. 305-330.
- Rolnik, S., 2019. *Esferas de insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*. CABA, Tinta Limón.

Crítica de libros y reseñas

Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía y estética del habitar

Yone Sundari Mata y Callejas

Ecología e igualdad. Hacia una relectura de la teoría sociológica en un planeta que se ha quedado pequeño

Iñaki Bárcena Hinojal



Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía y estética del habitar

Omar Felipe Giraldo y Ingrid Toro

*Crítica del libro: Yonné Sundari Mata y Callejas **

Año: 2020

Editorial: Ecosur, Universidad Veracruzana

ISBN: 978-607-8429-98-01

Páginas: 174



Palabras clave: estética ambiental, epistemología ambiental, ética ambiental, cuerpos

Keywords: environmental aesthetics, environmental epistemology, environmental ethics, bodies

¿Qué significa ser cuerpo? ¿Se es cuerpo sin estar en contacto con otros cuerpos? ¿Cómo se siente el *estar aquí*? ¿El territorio construye a los demás cuerpos? ¿Cómo nos vivimos en el lenguaje? En este libro escrito por Omar Giraldo e Ingrid Toro surgen preguntas que en su misma construcción entrelazan posibilidades aparentemente incapaces de sentirse. La propuesta de los coautores se centra en dejarse sentir a partir del cuerpo y cómo nuestro estar-ser-cuerpo es afectado, a la vez que afecta a otros estares-seres-cuerpos con los que compartimos territorio.

Vivir-sentir y ser cuerpo entre otros cuerpos no es una práctica que se logre a través de la dialéctica imperante y con la epistemología clásica, la cual celebra las relaciones desnaturalizantes. Este libro propone olvidarnos de la tradición sujeto-objeto y nos invita a pensar-sentir desde el cuerpo-cuerpo. La idea central recuerda sin duda la ontología relacional difundida por el antropólogo colombiano Arturo Escobar (2014).

* Estudiante de Ciencias Ambientales. Universidad Nacional Autónoma de México. *E-mail:* 420142638@enesmerida.unam.mx.

Lo interesante y poderoso del ejercicio de pensar lo otro como cuerpo es que exige ponernos en situación de piel; la piel entendida como aquello que nos contiene en diferencias, en potencias, en posibilidades, y no como lo que nos limita, porque esa sutil membrana porosa es al mismo tiempo aquello que nos permite intercambiar sensaciones y experiencias con otros cuerpos: *afectividades*.

Todo el tiempo afectamos y somos afectados por otros cuerpos. Esto quiere decir que no somos un cuerpo estático, sino que somos un agenciamiento entre cuerpos, porque, para *ser-sentir*, estamos a expensas del encuentro con otros cuerpos: nos resolvemos como dinámicas en situación de corporizarse. Se trata de afectividades que siguen una lógica estética y biológicamente organizada; es proceso que mientras se corporiza se *siente*.

Y si no se entiende, valdría la pena preguntarnos por qué es más fácil *comprender* las cosas que *sentirlas*.

En el marco de pensarse-sentirse como cuerpo, lo que antes fuese objetos, naturaleza o lo otro, se vuelve un entramado de multiplicidades del ser. Multiplicidades que, al dotarse de capacidad y potencialidad corpórea, se pueden interpretar y pensarse-sentirse a través de una *epistemo-estesis*. Dicha epistemo-estesis prioriza el *sentir* sobre la razón construida.

Ingrid y Omar aprovechan este término para dejar atrás las relaciones epistemológicas imperantes y proponer en su lugar un *ethos ambiental*, pensado desde una ética ontológica ambiental del estar y el habitar entre multiplicidades: ¿cómo se vive-siente en multiplicidad? Su idea sugiere una sensibilidad ambiental que implica ser guiada por la experiencia de otros cuerpos, sentimientos y emociones. En este sentido, un cuerpo comienza a ser ético en multiplicidad desde que se empieza a asumirse con la capacidad para afectar y ser afectado. Entonces entendemos que la empatía es potencia y cultivo de afectividades entre cuerpos. Se vive-siente a

partir de comprender las alteridades como cuerpos y no desde una ontología del ser separado, que desnaturaliza, subjetiva y objetiva cuerpos.

¿Cómo se vive-siente esta ética del estar y habitar? Giraldo y Toro lo siembran desde la experiencia de los *saberes ambientales* que han sido heredado generacionalmente por los pueblos. Sostienen que estas formas de ser y vivir-sentir de diferentes cuerpos son el entendimiento pragmático del rizoma de devenires estéticos y específicos de un territorio en particular. Apuntan a que la verdadera ética ambiental es aquella que se hace en sinergia con otros cuerpos, siempre en afectividad.

Los pueblos rurales han vivido-sentido de forma directa esta afectividad entre cuerpos durante miles de años, y es justamente esta capacidad y potencialidad empática del contacto lo que les ha permitido moverse, saberse, entenderse y sentirse en un territorio o espacio ecológico en concreto. Por esta razón, estos cuerpos entre cuerpos han sabido multiplicar un acervo de *saberes vernáculos*, como los denominan los coautores. Estos saberes ambientales no radican exclusivamente en la capacidad de reproducción o saber-hacer de las dinámicas necesarias para sostener la vida, sino que también comparten cuestiones arraigadas en la identidad. Habitar el lenguaje es una parte esencial de estos saberes ambientales y resulta imposible separar la natividad de estas lenguas de su territorio-cuerpo, pues estas mismas se han creado y formado a partir de las especificidades ecológicas del espacio y el territorio habitado.

Vale la pena comparar dicha ontología intercorpórea de las afectividades con el concepto de *simpoiesis* (Haraway, 2016), el cual señala puntualmente que la vida no puede perpetuarse en aislamiento; es decir, que un cuerpo en solitario es incapaz de autoproducirse. Se trata de una *coproducción* entre cuerpos, tanto desde un punto de vista material como semiótico.

Ingrid y Omar apuestan por descolonizar la epistemología al volverla un acto corpóreo, un acto rebelde que devuelve la voluntad. Una epistemo-estesis que enaltece la sabiduría de aquellos que fueron silenciados y negados. Este libro es un grito por la vida, un canto a las diferentes formas de construir y de conocer la vida. A aquellas formas que no temen al encuentro entre cuerpos diferentes, pues entienden que la convergencia de diversos cuerpos en un territorio no es sinónimo de conflicto, sino una posibilidad de trenzamiento y movimiento. ■

Referencias

- Escobar, A., 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Unaula.
- Haraway, D., 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, Duke University.

Ecología e igualdad. Hacia una relectura de la teoría sociológica en un planeta que se ha quedado pequeño

Ernest Garcia

*Crítica del libro: Iñaki Barcena Hinojal**

Año: 2021

Editorial: Tirant Humanidades

ISBN: 978-84-18614-66-8

Páginas: 664



Palabras clave: socioecología, pensamiento político, decrecimiento, límites y escasez

Keywords: socioecology, political thought, de-growth, limits and scarcity.

Dijo Jorge Riechmann, en la presentación de este libro en Madrid el pasado mes de enero, que se trata de un texto de cerca de setecientas páginas fascinantes sobre las cuestiones que el ecologismo social debe plantearse ante la situación de extralimitación que vivimos. Creo que es una buena forma de resumirlo. A mi entender, la idea central de este profundo libro es que no es bueno engañarse con el consuelo del «ya inventaremos» tanto tecnológica como sociopolíticamente, aparcando *sine die* los problemas de la escasez (de materiales) y de la entropía (energética).

* Ekopol-Ekologistak Martxan. *E-mail:* inaki.barcena@ehu.eus.

Ernest Garcia, profesor emérito en la Universidad de Valencia, ha impartido docencia tanto en Teoría Sociológica como en Sociología Ambiental. Es precisamente desde estas dos perspectivas y estos dos ángulos de visión complementaria como ha enfocado su brillante y meticuloso trabajo.

Un extenso texto que está organizado en tres partes. En la primera, junto a los planteamientos socioecológicos de Malthus, aparecen contrastados los debates y posicionamientos en torno a perfectibilidad humana que sostuvieron a finales del siglo XVIII Condorcet (inventor del desarrollo sostenible, según el autor) en Francia y el anarquista William Godwin en Gran Bretaña, entre otros.

En la segunda parte, sigue tirando del hilo que junta y teje las cuestiones sociológicas con las ecológicas para hacer un interesante repaso de los debates socioambientales que han sido recurrentes en la historia europea en los últimos doscientos cincuenta años, y donde encontramos las bases ideológicas del antimalthusianismo de izquierdas (Leroux, Proudhon, Engels, Marx y Kropotkin...) y sus coincidencias con el antimalthusianismo católico y con la sociología funcionalista de la modernización liberal. Esta parte también incluye los comienzos de la economía ecológica (J. Suart Mill) y los intentos de conciliar el marxismo con el malthusianismo (Kautsky, Harich...).

Y en la tercera y última parte, titulada «Caveant consules» (que se podría traducir como ¡vigilen los gobernantes!), analiza una serie de temáticas y controversias que, desde la economía, la sociología, la ciencia política, la ecología y otras ciencias y disciplinas, se han producido en los siglos XX y XXI en lo que el sociólogo valenciano denomina «la reencarnación de Malthus en el movimiento ecologista».

Entre las lecciones a extraer de los diversos debates examinados concienzudamente en esta obra, podemos decir que su tesis central es que la crisis

socioecológica que atravesamos no tiene solución tecnológica ni política viable, si no aceptamos los límites fisicobiológicos y ecosistémicos del planeta. Nada nuevo bajo el sol. Como nos recuerda Ernest, administrar con justicia la escasez es y ha sido una tarea perentoria.

Hace ahora cincuenta años, en 1972, el informe sobre «Los límites del crecimiento» encargado por el Club de Roma y encabezado para la biofísica Donella Meadows advertía que, en un planeta limitado, las dinámicas de crecimiento exponencial (la población y el PIB, por ejemplo) no son sostenibles. Hoy, medio siglo después, se sigue pensando que el crecimiento económico es el leitmotiv central de toda sociedad moderna y que, para su consecución, hasta la guerra es un medio pertinente. En su momento se acusó al informe y a los científicos firmantes de simplismo metodológico y de malthusianismo ideológico. Sin embargo, el agotamiento del petróleo y del resto de los materiales escasos les sigue dando la razón. Quizás por eso, como plantea nuestro autor, es hora de hacer una lectura ecuaníme de la obra de Malthus. Algo que Ernest Garcia hace de forma magistral en esta obra, atreviéndose a afirmar y defender que en muchos casos ni se ha leído, ni se ha argumentado coherentemente ni se han querido entender los planteamientos ecológicos malthusianos.

Hoy, cuando la crisis ecosocial es una evidencia incuestionable, y los datos científicos avalan las posiciones ecologistas más que nunca, las élites políticas prefieren hablar de adaptación al imparable calentamiento climático en vez de plantear políticas de mitigación, de resiliencia antes que de sostenibilidad. Y es que el colapso ya impera en muchos lugares del planeta. No como el imaginado invierno nuclear apocalíptico y total que afectaría a pobres y ricos por igual, sino como cuellos de botella energéticos, climáticos o bélicos que hacen imposible la vida a millones de personas en diversos lugares de la Tierra. Como se nos recuerda en el libro, Roma cayó por no saber gobernar su propia grandeza, y cada sociedad deberá saber encontrar las fórmulas

económicas y sociopolíticas para enfrentarse al colapso socioecológico al que estamos abocados. No hay fórmulas mágicas; pero sí sabemos que, cuanto más complejas tecnológica e infraestructuralmente sean nuestras sociedades, más dura será la caída. En ese sentido, los avances en la digitalización y la robotización pueden y deben ser interpretados, según Ernest, como un forzamiento que conllevará un costalazo mayor, un golpe superior del que recuperarse en el inevitable colapso ecosocial, que, repetimos, ya existe en muchos lugares de nuestro mundo.

En *Ecología e igualdad* se proponen vías de decrecimiento que hagan posible que las restricciones a la abundancia no supongan restricciones a la democracia y a la justicia social. Se habla de «cartillas de racionamiento» democráticas que garanticen una transición ecosocial justa para todas y todos. Y ahí llegamos a un punto en que el autor plantea que la libertad y la cartilla de racionamiento son difícilmente conjugables. Me atrevería a decir que quizás juega con un concepto de libertad negativa liberal. A mi entender la igualdad en el disfrute de los bienes necesarios para la vida tiene bastante que ver con tener también los medios para poder ejercer las libertades y los derechos de todos los miembros de una comunidad. Pero ese debate lo seguiremos en otra parte. ¡¡Tomad el libro en vuestras manos y que os aproveche!! 📖

La cultura pasa por aquí



arce

ASOCIACIÓN
DE REVISTAS
CULTURALES
DE ESPAÑA

C/ Orfila, 3 - 2º Izquierda. 28010 Madrid | Tel.: 91 308 60 66 | Fax: 91 310 55 07 | E-mail: info@arce.es | www.arce.es

www.revistasculturales.com | www.quioscocultural.com



App «ARCE» disponible para iPhone/iPad y dispositivos Android

Entidades colaboradoras

La revista Ecología Política quiere ampliar su difusión entre organizaciones y movimientos sociales, para así conseguir llegar a un público más amplio. Al mismo tiempo la revista espera ser un canal de difusión que permita apoyar a los colectivos y movimientos sociales interesados en la ecología política. Por ello hemos creado la figura de ENTIDAD COLABORADORA DE LA REVISTA ECOLOGÍA POLÍTICA. Las entidades colaboradoras se comprometen a distribuir la revista a todas las personas que estén interesadas y a cambio consiguen revistas a un precio reducido para su posterior distribución. Si vuestra entidad está interesada, escribid un correo electrónico a secretariado@ecologiapolitica.info.

Entidades colaboradoras:



Observatori del Deute en la Globalització
www.odg.cat
C/Girona 25, principal
08010, Barcelona



Col·legi d'Ambientòlegs de Catalunya
www.coamb.cat
Muntaner, 81, 6º 1ª
08011, Barcelona



Coordinadora El Rincón-Ecológistas
en Acción
www.coordinadoraelrincon.org
Islas Canarias



FUHEM
www.fuhem.es
Avda. Portugal, 79 (posterior)
28011, Madrid



VSF Justicia Alimentaria Global
www.vsf.org.es
C/ Floridablanca, 66-72
08015 Barcelona



ENTREPUEBLOS
www.entrepueblos.org/
Av. Meridiana, 30-32, entl. 2º b
08018 Barcelona

Ante la dinámica de expansión infinita del capital, emergen luchas por la defensa de los territorios de vida. Estas, promueven la construcción colectiva de las relaciones de interdependencia y se constituyen como requisito ecológico y desafío político para garantizar tanto la trama de vida de la Tierra como la articulación de opciones de vida digna. Dichos procesos, defienden un conjunto de ámbitos materiales y simbólicos, que producen lo común al regenerar los vínculos sociales, afectivos y ecológicos. Sus dinámicas organizativas fisuran, limitan y, a menudo, desbordan la lógica capitalista del valor.

El presente número de Ecología Política se compone de dieciocho artículos que relatan estas luchas en defensa de los territorios de vida en latitudes tan diversas como Abya Yala, Europa o Rojava. El número, por lo tanto, permite que nos adentremos en un mosaico de experiencias organizativas basadas en la producción de lo común, el fortalecimiento de la interdependencia intra y trans-especies y, en definitiva, la regeneración de la trama de la vida.

En nuestra web es posible acceder a la versión electrónica de los números anteriores de la revista o suscribirse a ella.

 www.ecologiapolitica.info

 [@Revista_Eco_Pol](https://twitter.com/Revista_Eco_Pol)

 [Revistaecopol](https://www.facebook.com/Revistaecopol)



PVP: 15€