



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE PUEBLA**

FACULTAD DE ECONOMÍA

**“REPRODUCCIÓN SOSTENIBLE DE LA VIDA EN
ORGANIZACIONES COMUNITARIAS DE MUJERES DE
CUETZALAN. LA PRAXIS ECONÓMICA Y POLÍTICA
DE MASEHUAL SIUAMEJ MOSENYOLCHICAUANIJ”**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN ECONOMÍA POLÍTICA DEL
DESARROLLO.**

PRESENTA:

Milén Aragón Domínguez

COMITÉ TUTORIAL:

- * DRA. ROSALÍA VÁZQUEZ TORIZ
(DIRECTORA DE TESIS)
- * DRA. SUSANA EDITH RAPPO MIGUEZ
- * DRA. NAXEI LUNA MÉNDEZ

PUEBLA, PUE., JULIO DE 2021



BUAP

Facultad de
Economía

DEDICATORIAS

A mi familia, Sofía y Bruno, por ser mi inspiración, mi dicha y fortaleza en la vida y por creer siempre en mí. A Elizabeth, por acompañarme, apoyarme y retroalimentarme en esta investigación y durante todo el doctorado.

A la organización Masehual Siuamej Mosenyolchicauanij por permitirme realizar la investigación a través de su experiencia, trabajo y conocimiento.

AGADECIMIENTOS

A la Dra. Rosalia Vázquez Toriz, directora de tesis, por su gran labor en el acompañamiento de esta investigación, y sobre todo, por el impulso y trato humano que siempre ofreció. A la Dra. Susana Edith Rappo por su disposición y constante retroalimentación. A las Doctoras Beatriz Martínez, Naxei Luna, Judith Ann Chaffee y al Doctor Huáscar Salazar, quienes formaron parte del comité revisor-evaluador de este trabajo. Al Dr. Héctor Sotomayor, quien fungió como coordinador del programa de doctorado hasta 2020, y a quien agradezco todo el apoyo brindado.

Al Doctorado en Economía Política del Desarrollo de la BUAP,
por las experiencias y aprendizajes ofrecidos.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología,
por la beca otorgada durante el programa de doctorado.

A la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado,
por los apoyos brindados en la realización de actividades de investigación y movilidad.

Al Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Puebla (CONCYTEP),
por la beca que se me otorgó para la conclusión de la tesis.

“Esta investigación fue realizada gracias al apoyo del Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Puebla”

RESUMEN

La investigación aporta a las recientes discusiones sobre cómo realizar alternativas económicas, políticas y sociales que no se construyan desde la premisa de la dominación, que toma más fuerza a fines de la primera década del siglo XXI en la economía, la sociología, la antropología; y en la que se formula la necesidad de transformar o implementar una ética en el pensamiento y la generación de conocimiento, propiciar un reencuadre ontológico en el que se consideren narrativas, cosmovisiones y prácticas que no empatan con el discurso hegemónico; en el que se produzcan posibilidades de vivir bien y se promuevan las contradicciones para que eso se sostenga.

Se propone aportar a la academia, pero también a la sociedad civil, “horizontes de posibilidad” para la construcción de proyectos que sitúen a la vida en el centro, como lo han hecho diferentes movimientos sociales, culturales y propuestas académicas, como los feminismos o el ambientalismo. En este sentido, se trata de una investigación pertinente porque muestra formas sociales, proyectos, actividades y trabajos invisibilizados, aquellos que no son remunerados o que escapan a la lógica del capital, pero cuya función e importancia es invaluable en la tarea de la reproducción de la vida. La mirada se postra en organizaciones que han experimentado y sido medidas por múltiples opresiones por su carácter latinoamericano, indígena, rural, y de mujeres. La experiencia en la que se profundiza es la de *Masehual Siuamej Mosenyolchicauanij*, no obstante hay organizaciones que se van considerando en la medida en que se van relacionando en el contexto y con la organización *Masehual*.

La investigación es importante porque en ella se visibilizan iniciativas, proyectos y experiencias que están sucediendo y accionando otras propuestas para reproducir la vida, desde una posición históricamente invisibilizada. La pertinencia se centra en la intención de reconocer, registrar y analizar en las experiencias, propuestas políticas, prácticas y discursos que hagan frente a un modelo de producción en el que la vida está cada vez más en riesgo. Es relevante porque el cuidado de la vida nos conduce de facto a modificar la lógica del capital, nos conduce a subvertir el irracional orden racionalizado en el que la vida está a merced del mercado y ahora por el contrario es la vida humana y la vida de la naturaleza los elementos que dictan el funcionamiento de los mercados.

PALABRAS CLAVE: Organizaciones comunitarias, Reproducción, Cuidado y sostenibilidad de la vida y Economía para la vida.

ABSTRACT

The research contributes to the recent discussions on how to make economic, political and societal alternatives that are not built from the premise of domination, which takes more force at the end of the first decade of the 21st century in economics, sociology, and anthropology; and in which the need to transform or implement an ethic in thought and the generation of knowledge is formulated, to promote an ontological reframing in which narratives, worldviews and practices that do not match the hegemonic discourse are considered; in which possibilities of living well are produced and contradictions are promoted so that this is sustained.

It is proposed to contribute to the academy, but also to civil society, "horizons of possibility" for the construction of projects that place life at the center, as different social and cultural movements and academic proposals have done, such as feminisms or environmentalism. In this sense, it is pertinent research because it shows invisible social forms, projects, activities and jobs, those that are not remunerated or that escape the logic of capital, but whose function and importance is invaluable in the task of reproducing life. The gaze falls on organizations that have experienced and have been measured by multiple oppressions due to their Latin American, indigenous, rural, and women's character. The experience in which it is deepened is that of Masehual Siuamej Mosenyolchicauanij, however there are organizations that are being considered as they are related in the context and with the Masehual organization.

Research is important because it makes visible initiatives, projects and experiences that are happening and triggering other proposals to reproduce life, from a historically invisible position. Relevance focuses on the intention to recognize, record and analyze experiences, political proposals, practices and discourses that face a production model in which life is increasingly at risk. It is relevant because the care of life leads us de facto to modify the logic of capital, leads us to subvert the irrational rationalized order in which life is at the mercy of the market and now on the contrary is human life and the life of nature the elements that dictate the functioning of markets

KEY WORDS: Community organizations, Reproduction, Care and sustainability of life and Economy for life.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1. EFECTOS DE LA COLONIALIDAD: (IN) SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA EN LOS BORDES RURALES	18
1.1 El sistema moderno-colonial-capitalista-patriarcal	18
1.2 Los marcadores coloniales en los bordes	26
1.3 La insostenibilidad de la vida en el proyecto capitalista	33
1.3.1 La propuesta de <i>Sustainable development</i>	37
1.4 La Modernidad en los bordes rurales	43
1.4.1 Las mujeres de los bordes rurales y el trabajo por la sostenibilidad	45
1.5 La vida y su reproducción	50
1.5.1 De la reproducción a la sostenibilidad de la vida	53
1.6 Racionalidades y principios por la sostenibilidad de la vida desde los bordes	55
1.6.1 Otras narrativas sobre la vida buena y la sustentabilidad	58
1.6.2 <i>Yeknemilis</i> , la vida buena <i>maseualmej</i>	62
CAPÍTULO 2. METODOLOGÍA CUALITATIVA. DE LA INVESTIGACIÓN- ACCIÓN A LA ETNOGRAFÍA DECOLONIAL	66
2.1 Hacia una reflexión decolonial en el quehacer investigativo	67
2.2. Procesos en el <i>hacer investigativo</i>	78
2.2.1 Los primeros acercamientos con la comunidad y la organización de mujeres <i>Masehual</i>	78
2.2.2 El primer diseño de la estrategia metodológica	79
2.3 El diálogo, la colaboración y la reciprocidad en el ejercicio investigativo con la organización <i>Masehual</i>	82
2.3.1 Notas en torno al proceso metodológico en el hacer investigativo	86
CAPÍTULO 3. LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA COMUNITARIA	88
3.1 Nociones sobre lo común y lo comunitario	89
3.2 Las conceptualizaciones de la comunidad en el siglo XIX	95
3.3 La reproducción de la vida: racionalidades y principios comunitarios vitalistas	101
3.4 El territorio, escenario concreto para la reproducción comunitaria	104
3.5 La política en la comunidad	108
3.6 Relaciones comunitarias: reciprocidad, vínculos y el cuidado	112
3.7 El trabajo comunitario	116
3.8 La autonomía implica recuperar el control sobre la reproducción de la vida	117
CAPÍTULO 4. LA COMUNIDAD DE CUETZALAN	122
4.1 La población	126
4.2 Antecedentes sobre la configuración de la identidad y el territorio	127
4.3 La organización política	130
4.4 Los conflictos en torno al territorio por la presencia de megaproyectos, un hito en la subjetividad organizativa de Cuetzalan	135

CAPÍTULO 5. HORIZONTES HACIA UNA ECONOMÍA-POLÍTICA PARA LA REPRODUCCIÓN Y SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA EN LA EXPERIENCIA DE LA MASEHUAL SIUAMEJ	142
5.1 Antecedentes de la organización <i>Maseual Siuamej Mosenyolchucuanij</i>	143
5.1.1 El hotel Taselotzin	146
5.2 El <i>Yaknemilis</i> en tiempos del capitalismo. Concesiones y resistencias	148
5.3 Expresiones del <i>Yeknemilis</i> (buena vida) de las Masehual Siuamej y la comunidad	150
5.3.1 Transformación de las unidades domésticas	154
5.3.2 La organización tejiendo red	155
5.3.3 Sobre su activismo y papel político en el territorio y en la vida comunitaria	158
5.4 Aportes a la práctica económica	159
5.5 Aportes a la construcción de una propuesta comunitaria para la sostenibilidad de la vida	163
CONCLUSIONES	173
BIBLIOGRAFÍA	181

INTRODUCCIÓN

La imposibilidad de que la vida suceda y se sostenga es cada vez más cercana. La vida humana, de la naturaleza y de toda partícula necesaria para que la vida suceda, enfrentan amenazas severas. Algunas causas están relacionadas con el extractivismo y la apropiación desigual de la naturaleza, las dinámicas de dominación y sobreexplotación del trabajo vivo, otras por dinámicas que tienden a la cooptación, ordenamiento, división de comunidades, represión y violencia, pero todas estas razones derivan de las imposiciones de la Modernidad colonial.

Esta situación se complejiza cuando se presenta en una dimensión mundial, ya que el riesgo de que la vida no se reproduzca deja de ser un problema particular y se traduce en una situación histórica y causal, resultado de las relaciones asimétricas que la Modernidad europea universalizó, al situar a regiones como Latinoamérica en una posición de subordinación ante las sociedades europeas, que se autoafirmarían como centro a partir de los procesos de colonización. Las poblaciones y los territorios que Europa invadió, automáticamente se delinearon como su periferia, como los bordes de los que se sostendría materialmente con la extracción del trabajo esclavo e impago y los bienes naturales de dichos territorios. La crítica decolonial señala que la Colonización, además de haber generado una reconfiguración territorial, también universalizó una lectura y modelo de la realidad, o también *locus* de la Modernidad europea, a través de la cual se impusieron modelos y sentidos de vida que estaban orientados a buscar la plenitud, es decir, el desarrollo.

En la Modernidad, el “mito del desarrollo”, se convirtió en un discurso y objetivo en la economía capitalista que indujo a las distintas subjetividades a ser, pensar y estar en y con el mundo de una forma única, a semejanza y complementariedad subordinada de la visión europea, de ahí que se subraye su carácter colonial.

Sin embargo, el costo que implica sostener ese paradigma civilizatorio es muy alto porque ha fragmentado formas de vida y cosmovisiones con lógicas diferentes a las de la Modernidad capitalista, como la visión de lo común y de mantener una racionalidad económica que permita la vida. En la medida que la Modernidad capitalista orienta su desarrollo sobre la premisa de la escasez, la misión se perfila a cubrir esas necesidades que van cambiando de forma según el tiempo y el espacio. Sostener las pautas de producción y de consumo para cubrir las necesidades ha sido una de las contradicciones centrales para el sostenimiento de la vida en este sistema, primero porque nunca se llega a un pleno desarrollo porque las necesidades

cambian, y segundo, porque se requiere mantener un orden asimétrico, inequitativo e injusto de producción y distribución que garantice las pautas y los roles de los sujetos del mercado (los que consumen, los que producen), lo cual impide el cumplimiento de la cualidad de plenitud, y por el contrario, refuerza la desigualdad.

Experimentamos a diario variadas expresiones de problemas sociales que solo son un síntoma del abuso y agresión que hay sobre la vida, de manera real y formal. Es decir, hay una vida (corporal) humana que es aniquilada en forma real debido a la escasez o privación de los satisfactores vitales que le permiten sobrevivir, como el alimento, y en su dimensión formal, es parte de una subsunción, alienación y explotación de su tiempo y fuerza productiva y reproductiva que va deteriorando la vida, hasta consumirla. También se atenta en contra de la vida en términos no materiales, cuando las necesidades sociales y subjetivas, no son satisfechas o responden sólo a las necesidades y formas de producción y reproducción humana de la sociedad capitalista, interrumpiendo o anulando formas de relación social, prácticas, valores, propias de los sujetos en comunidad, y se convierten en agentes fragmentados, desconectados y vacíos, sometidos a procesos de muerte, que les consumen la vida en términos subjetivos en tanto pueda seguir alimentando al capital.

Hoy, en la Modernidad realmente existente, la Modernidad capitalista, la racionalidad, la instrumentalidad, las lógicas y relaciones para la acumulación de capital se convierten en las causales para la dominación de la vida, así como cualquier relación social que escape a dicha lógica puesto que permiten la reproducción del capital. En el proyecto de la Modernidad, y sobre todo, a razón del sistema capitalista patriarcal, se han excluido y ocultado de la historia, identidades, narrativas, formas organizativas y cosmovisiones (maneras de ser, pensar y estar en el mundo) que se dislocan de su racionalidad y se han empeñado por absorber o invisibilizar expresiones y formas de reproducción de la vida, como las formas comunales, la organización comunitaria, la economía social, feminista o solidaria, por mencionar algunas.

No suficiente con la racionalidad económica, hay otros demarcadores de la dominación moderna que coadyuvan al orden y funcionamiento del “sistema mundo moderno”, manteniendo ocultas y subordinadas subjetividades, como son el patriarcado y el racismo. En otras palabras, nuestra existencia tiene una valoración en función de la posicionalidad que tengamos en el Sistema Mundo europeo- moderno/colonial- capitalista/patriarcal, como lo ha calificado Grosfoguel (2006), que en lo consiguiente se encontrará plasmado como Modernidad capitalista, comprendiendo que implica el resto de los atributos señalados. Es decir, la administración colonial del (geo)poder enfrenta a las comunidades a niveles de

segregación, marginación, o privilegio y les da una posicionalidad territorial y no territorial según su condición de clase, género, u otros.

El sistema capitalista patriarcal que impone la Modernidad colonial parece sintetizarse en que no se están generando las condiciones materiales para que la vida como elemento común se reproduzca, o al menos no de forma sostenible, equilibrada y dignamente, porque consume vidas humanas y no humanas, y anula subjetividades para funcionar; que parte de la negación de esa que ha construido como la Totalidad del sistema, es decir, del conjunto de estructuras y articulaciones coloniales, en las que se anula al Otro, ese que no es varón, blanco, cristiano, europeo, racional, y al cual ha cosificado. De ahí la importancia de reconocer, recuperar y reinventar narrativas, prácticas, subjetividades, territorialidades y culturas encubiertas, pero en las que hay posibilidades para develar la historia negada de América Latina y otras formas de pensar y hacer las cosas para reproducir la vida de los pueblos.

El encubrimiento de formas otras de re-producir la vida en el mundo ha sido una estrategia fundamental para este sistema, porque de esta manera se nos persuade de que la forma en que vivimos es y ha sido la única forma, porque es la única que conduce al bienestar, al progreso, a la felicidad. Cuestionar esta falacia, pondría en riesgo este orden, por ello se precisa indagar en las propuestas de los bordes, como sugiere el pensamiento y los estudios fronterizos; el método de la analéctica, que desde un enfoque decolonial, reconoce racionalidades alternas a la hegemónica; o desde la subalternidad, con los estudios poscoloniales, como una posibilidad en la que la palabra del “Otro” cuestiona el orden establecido. Es una posibilidad de resistir y construir propuestas que pongan en el centro a la vida y no al capital. Lo anterior abre la puerta a aquellos principios y saberes ancestrales de los pueblos de América Latina a los que se les enclaustró en los bordes rurales.

Mirar otras experiencias posibilita diluir el carácter hegemónico de la narrativa de la Modernidad y el proyecto capitalista. Como recomienda Pérez (2014), habrá que develar la forma en que se violentan condiciones básicas que garantizan la existencia, la contradictoria escisión entre la vida humana y naturaleza, los valores asociados a la masculinidad con lo propiamente humano, la irracional creencia en la autosuficiencia e individualidad, también el mito de la equivalencia entre el bien-estar con el consumo mercantil, y la desigualdad y exclusión desde la que se reproduce puesto que solo reconoce que unas vidas sean consideradas dignas de ser rescatadas en un contexto de crisis, mientras que las que difieren sean irrelevantes. Por todo ello, un movimiento político absolutamente clave al día de hoy es desarrollar esta discusión sobre la vida en colectivo, redefinir juntas y juntos, de manera holística, a través de

un debate radicalmente democrático, lo que entendemos por vida vivible. Necesitamos buscar una noción compartida y sostenible del buen vivir.

La investigación se orienta a aportar a las recientes discusiones sobre cómo realizar alternativas económicas, políticas y societales que no se construyan desde la premisa de la dominación, que toma más fuerza a fines de la primera década del siglo XXI en la economía, la sociología, la antropología; y en la que se formula la necesidad de transformar o implementar una ética en el pensamiento y la generación de conocimiento, un reencuadre ontológico en el que se consideren narrativas, cosmovisiones y prácticas que no empatan con el discurso hegemónico; en la que se produzcan posibilidades de vivir bien y se promuevan las condiciones para que eso se sostenga, y lo más importante, surjan de las prácticas concretas. Considerando la pluralidad de experiencias que hay y que siguen naciendo en América Latina, como respuesta a los procesos de opresión que la historia colonial les causó, la mirada en la investigación se coloca en las organizaciones de mujeres indígenas y de contextos rurales en quienes se han agudizado y materializado múltiples opresiones.

Por ejemplo, la experiencia de la *Masehual Siuamej Mosenyolchicauanij*, y la de las organizaciones que se van relacionando con ella o con el contexto. Ésta es una organización de mujeres indígenas nahuas ubicada en la Sierra nororiental del estado de Puebla, que nace en 1985, para estimular la venta de sus artesanías para obtener ingresos que beneficien a sus familias debido a que las condiciones materiales de las familias, y sobre todo de las mujeres, indígenas y campesinas, eran muy limitadas. Lo que inició como iniciativa para vender artesanías, posteriormente se convirtió en un conjunto de proyectos, entre ellos el Hotel *Taselotzin*, una empresa de carácter social para generar fuentes de trabajo entre las mujeres de las diversas comunidades y beneficios para sus familias, dado que la migración aumentaba y además las mujeres necesitaban disponer de los recursos necesarios para satisfacer sus necesidades, además nace la Casa de la Mujer Indígena (CAMI) entre otros proyectos. En esta experiencia el objetivo es destacable, puesto que apuestan a promover una vida buena para todas las mujeres y sus familias, por lo que las acciones colectivas se conducen a generar las condiciones materiales y también los referentes de sentido imprescindibles para gozar de condiciones dignas.

Dicha misión ha implicado para las mujeres que conforman la organización, tensiones, conflictos, disputas, resistencias, negociaciones y mucho compromiso. Por ello, el devenir de la organización, la consolidación, el impacto, las posibilidades futuras y los aportes

paradigmáticos, prácticos y discursivos que esta experiencia brinda a las territorialidades y a la teoría y praxis social nos interpela a cuestionarnos lo siguiente:

Preguntas de investigación.

1. ¿Qué factores condujeron al surgimiento de proyectos y experiencias comunitarias, como la de Masehual Siuamej, en Cuetzalan?
2. ¿De qué manera se lleva a cabo la reproducción de la vida en la organización Masehual Siuamej?
3. ¿Qué contradicciones se manifiestan entre los horizontes a los que apunta la organización Masehual Siuamej con la propuesta de la sostenibilidad de la vida?
4. ¿Qué elementos discursivos se encuentran en la experiencia comunitaria que puedan recuperarse para la construcción de un proyecto por la sostenibilidad de la vida?
5. ¿Qué principios y prácticas económicas de la organización comunitaria, abonarían a la racionalidad económica por la sostenibilidad de la vida?
6. ¿Qué aspectos de la práctica política comunitaria contribuyen al desarrollo de un proyecto por la sostenibilidad de la vida?
7. ¿Cuál es la dirección y alcance de la praxis económica y política de la organización Masehual Siuamej?

A lo largo de la investigación, las preguntas anteriores, sin duda, conducen a configurar aspectos económicos y políticos en torno a la sostenibilidad de la vida, lo cual se convierte en el aporte a la academia, pero también a la sociedad, por dibujar “horizontes de posibilidad” para la construcción de proyectos que sitúen a la vida en el centro, como lo han hecho diferentes movimientos sociales, culturales y propuestas académicas, como los feminismos o el ambientalismo. En este sentido, se trata de una investigación pertinente porque muestra formas sociales, proyectos, actividades y trabajos, que han sido invisibilizados, descreditados y contenidos, y que a veces incluso han tratado de ser absorbidos, porque escapan a las lógicas del capital en las que es posible apostar por reproducir condiciones y formas que sí hacen viable la vida. Por lo tanto, la investigación se propuso los siguientes objetivos y preguntas de investigación:

Objetivo general

Analizar en la organización *Masehual Siuamej Monsenyolchicuanij* los aportes de su praxis económica y política en la construcción de un proyecto por la sostenibilidad de la vida.

Objetivos específicos

8. Conocer los estímulos internos (de la comunidad) y externos (la estructura) que potenciaron el surgimiento y consolidación de la organización.
9. Comprender la complejidad del proceso organizativo comunitario frente a principios y estructuras civilizatorios antagónicos.
10. Reconocer las expresiones que ha tomado la reproducción de la vida, para la *Masehual Siuamej Mosenyolchicauanij* y sus socias.
11. Analizar las prácticas, relaciones y discursos que se construyen para la reproducción de la vida y lo comunitario.
12. Identificar la forma en que se gestionan los recursos, garantizando la sostenibilidad de la vida.
13. Reconocer el horizonte de la praxis económica y política de la organización, a partir de definir su dirección y alcance.

Metodología

Ya que el estudio tuvo un alcance indagatorio y explicativo, el logro de los objetivos se realizó desde un enfoque cualitativo, y tuvo como estrategia general, el estudio de casos. Se empleó la técnica de la entrevista semiestructurada y la observación participante.

Delimitación espacial y temporal

La reconfiguración geopolítica en muchas partes del mundo y la influencia que tuvo sobre otras regiones a partir de la segunda mitad del siglo veinte, con la Segunda Guerra Mundial, y la agudización del proyecto de la Modernidad capitalista a través de su proyección en políticas de desarrollo, impulsadas desde instituciones económicas y políticas internacionales como el

Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial, la Organización de Naciones Unidas (ONU), las instituciones regionales, los Tratados y Acuerdos Internacionales, provocaron que las contradicciones al interior de los territorios y las comunidades fueran más pronunciadas y al mismo tiempo hubiese más efervescencia en términos de movilización social, resistencia y articulación.

Movimientos sociales, “contrageografías”, y propuestas políticas de grupos de base con aspiración a instaurar formas propias de gobierno y de organización de la vida, además de diversificarse, han ido tomando fuerza. En diferentes latitudes de América Latina, críticas y propuestas a la imposición del modelo de desarrollo capitalista emergieron o fueron tomando fuerza, algunas de ellas con una mirada alternativa a la idea de un crecimiento acelerado, a la depredación ambiental, inclinándose hacia una propuesta vitalista o del postdesarrollo, como las que surgieron en Bolivia y Ecuador, o la experiencia en México con la movilización zapatista. Destaca en el Siglo XX, la década de los setenta, y el período consiguiente, por dichas emergencias que funcionan como el marcador temporal. Si bien la investigación se concentra en los últimos tres años, se reconoce que hay procesos que provienen del último cuarto del siglo veinte, en el que cabe señalar, surge la organización *Masehual Siuamej*.

Además, a fines de la primera década del Siglo XXI se encuentra un paisaje completamente diferente, donde se hicieron más visibles los proyectos que proponían autonomía económica y no solo a pequeña escala, con las iniciativas de organizaciones o pequeñas comunidades; además, en propuestas institucionales y de Estado. El Foro Social Mundial, iniciado en 2001, fue un foco principal para mostrar y concentrar estos experimentos. En sus reuniones anuales, activistas, académicos, intelectuales públicos, profesionales de la comunidad, políticos y personas simples se unieron para re-presentar “diversas economías”, como las llama Gibson-Graham (2008) y reestructurar la economía global / local.

La investigación es importante porque surge del análisis concreto de la realidad, de la que se visibilizan iniciativas, proyectos y experiencias que están sucediendo y accionando otras propuestas para reproducir la vida, desde una posición históricamente invisibilizada. La pertinencia se centra en la intención de reconocer, registrar y analizar en las experiencias, propuestas políticas, prácticas y discursos que hagan frente a un modelo de producción en el que la vida está cada vez más en riesgo. Es relevante porque el cuidado de la vida nos conduce de facto a modificar la lógica del capital, nos conduce a subvertir el irracional orden racionalizado en el que la vida está a merced del mercado, y ahora, por el contrario, es la vida

humana (considerando sus necesidades) y la vida de la naturaleza (considerando los límites de su cosificación y explotación), los elementos que dictan el funcionamiento de los mercados.

El posicionamiento para la construcción de la investigación

En el ánimo de cuidar la congruencia analítica en esta aportación, el posicionamiento epistemológico está desde la crítica a la economía política en la medida que cuestiona la racionalidad de la producción y reproducción capitalista y contribuye a analizar críticamente las experiencias estudiadas. También incorpora la crítica decolonial porque tensiona el patrón de poder traído por la Modernidad como paradigma organizador de las formas de vida y las relaciones sociales que se tejen en el planeta. Y porque se reconocen los antagonismos o marcadores de la colonialidad: raza, sexo y clase, como los demarcadores de la dominación y explotación y que se ubican como imperativos que deben ser revertidos, eliminados, si se desea promover sociedades más justas y respetuosas de la vida. Pero además porque desde esta propuesta podemos establecer un diálogo más abierto con miradas no hegemónicas que se concentran en las epistemologías del sur, en donde se encuentran experiencias, epistemologías, cosmovisiones, narrativas y prácticas políticas, económicas y sociales como las de los pueblos originarios que aportan a la propuesta sobre la sostenibilidad de la vida. América Andina, y ahora México, destacan contribuciones a la sociedad actual para recuperar la vida y que proviene de una filosofía de vida que involucra aspectos materiales pero también aspectos espirituales.

Justo por las características de la organización, los objetivos específicos planteados y los aspectos que se someten al análisis, como son los marcadores coloniales y el feminismo comunitario, introducen el análisis de las relaciones de género, que ayuda a comprender las formas de opresión históricas que existen sobre las mujeres que integran la organización, y sobre todo nos conducen a abrir analíticamente la discusión acerca de la reproducción comunitaria y la sostenibilidad de la vida, otro de los grandes reclamos desde los feminismos, en el que se demanda reconocer y valorar las actividades y trabajos no visibilizados y que sin duda su realización genera también riqueza, transfiere valor al trabajo productivo, pero también es seno de la reproducción de la fuerza de trabajo de la cual se alimenta el mercado y que beneficia a los empleadores y al Estado. Ver el conjunto de actividades y trabajos que quedan ocultos por no ser pagados y modificar la forma en que se ve, se aprecia y se valora el trabajo de reproducción, conducirá a todas y todos a cambiar la subjetividad de las mujeres, pero también de la contraparte.

**CAPÍTULO 1. EFECTOS DE LA COLONIALIDAD: (IN)
SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA EN LOS BORDES RURALES**

CAPÍTULO 1. EFECTOS DE LA COLONIALIDAD: (IN) SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA EN LOS BORDES RURALES

1.1 El sistema moderno-colonial-capitalista-patriarcal

Antes de centrarnos en los principios de la Modernidad que sostienen la lógica capitalista, es primordial definir tres aspectos sobre ella: el primero corresponde a su genealogía, que nos coloca en un “punto de partida” distinto, más crítico y que puede hacer visibles algunas periodicidades, espacios y subjetividades más allá de Europa. En segundo lugar, se ubican características de la Modernidad, no todas unívocas ni congruentes, por el contrario, algunas de ellas concentrando contradicciones que contribuyen al funcionamiento de la Modernidad y de su proyecto económico capitalista. Por último, se explican algunos de los principios impulsores del capitalismo moderno.

No resulta fácil hablar sobre “el origen” de la Modernidad, puesto que no es un hecho con márgenes de inicio y fin estrictamente ubicables, más bien se trata de un proceso en gerundio cuyo inicio puede variar en función del sentido o la dimensión filosófica, política o económica que se le esté dando. Entonces ¿se está buscando ubicar temporalmente el origen de la Modernidad, entendida como un momento o rasgos que nos conducen a transitar de lo viejo a lo nuevo; del viejo orden social a las vanguardias? ¿se busca la ubicación de la Modernidad como una época de la historia, particularmente centrada en occidente, que expresa una “figura del mundo” (Villoro, 1994)? ¿o se busca ubicar a la Modernidad a partir de sus expresiones manifiestas en diversas dimensiones humanas? En función de la posición que se tome para indagar la periodicidad, los efectos de esa interpretación varían e influyen determinantemente en la historia.

Aunque son muy pocas las argumentaciones que conducen a suponer que la Modernidad haya sucedido antes del Siglo XV, Echeverría (2008) señala que el gran desarrollo que la técnica tuvo en el Siglo X, permite considerar ese tiempo como inicio de la Modernidad, ya que a través de la técnica se modificó la forma del trabajo, tanto en el proceso y las relaciones que se realizaban, como en las cualidades de los valores de uso que se producían; además da pie a la modernización, de ahí que se señale este periodo como el despegue de la Modernidad.

Señala Echeverría (2008) que en la historia de la Modernidad se han señalado distintos periodos para apuntar su origen, uno de ellos se ubica en los Siglos XV-XVI, período en el que

se rompe la imagen medieval del mundo debido a los descubrimientos emergentes. El Renacimiento, como movimiento centralmente cultural, se reconoce como la ruptura entre el pensamiento medieval y la Modernidad. En el Renacimiento nace el “hombre nuevo”, un hombre liberado, que pone en tensión esa naturaleza o figura del mundo regida por leyes que no se pueden rebasar. Se rompe el modelo de un mundo cerrado y finito, así como construcciones que ordenaban desde la lógica de centro y periferia. Ahora el hombre se reconoce virtuoso, creador, constructor, capaz de determinar su propio devenir a partir de la transformación de su entorno. La racionalidad es lo que definirá su humanidad y lo distancia de lo no humano. Las ideas críticas emancipadoras de la Ilustración, son una primera forma de conciencia universal de la humanidad.

Esta narrativa ontologiza la emergencia del pensamiento y la expresión moderna, porque la presenta como un resultado espontáneo y natural de la condición reflexiva del hombre europeo, como si la exterioridad no hubiese fungido de estímulo, como señala Dussel (1994), para que en él deviniera la inquietud, la reacción y la interpretación de su medio, o como si sus reflexiones no se hubiesen visto interpeladas por la diferencia que les rodeaba de aquellas culturas con las que se tenía un contacto comercial. Lo anterior oculta las relaciones con la exterioridad o estímulos que influyen en sus descubrimientos, que permiten que se presente a la Modernidad como un fenómeno europeo.

Otras posiciones acuñan el origen de la Modernidad al periodo de la Ilustración, a partir de dos expresiones liberadoras en el Siglo XVIII, una estrechamente vinculada con la racionalidad, el desarrollo técnico y la modernización, y la otra con el reconocimiento de libertades modernas, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa, respectivamente. Dussel (1994), así como el grupo de pensamiento crítico Modernidad/ colonialidad, señalan que la Modernidad inicia con la colonización de América. Esta mirada cambia la visión eurocentrada acerca del origen de la Modernidad, dado que destaca quiebres y subjetividades que no resultaban visibles en la historia, y por el contrario, tendían a ser más esencialistas y secuenciales.

La lectura del filósofo argentino, Enrique Dussel (1994) cambia un par de implicaciones, la primera es que la Modernidad no surge de forma espontánea ni a partir de una figura del mundo que se hace universal. En oposición, señala que no se puede comprender la Modernidad si no se reconoce la relación colonial entre Europa y América. Segundo, considera que la Modernidad no es solamente un proceso autorreflexivo y solipsista de Europa, sino el proceso o paradigmático resultado del contacto con la exterioridad, como las relaciones

que el hombre europeo tenía con su entorno, con otras culturas, particularmente las de oriente con quienes mantenía relaciones comerciales, y por su puesto. con relación a su vínculo con el Otro– indígena. Tercero, representa un momento constitutivo de una conciencia de humanidad pluridiversa, por encima de sus diferencias culturales y religiosas.

Para señalar concretamente por qué no es posible comprender la Modernidad sin América, el filósofo argentino Enrique Dussel (1994) explica que en los últimos años del siglo XV España había sido el imperio más fuerte de Europa, poseía una gran extensión territorial, sin embargo, este poder sólo influía sobre Europa. La dominación y explotación española de América, así como los efectos del comercio triangular, vinculado a la trata de esclavos, contribuyeron a enriquecer las economías de algunos países europeos que les otorgaron ventajas comparativas frente a las economías de otras regiones del mundo. A partir de 1492 España afianzó su poder dentro y fuera de Europa, pero también colocó a Europa como epicentro universal. Dice Dussel (2000) “Esta Europa Moderna, desde 1492, "centro" de la Historia Mundial, constituye, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su "periferia".” (p. 28).

Hasta aquí se ha señalado que la Modernidad no puede comprenderse desvinculada de la conquista de América y de otras culturas que fueron enclaves para el enriquecimiento de Europa como las culturas africanas (y el tratamiento de esclavos), culturas asiáticas de las que se podían extraer o mercar especies o productos. La Modernidad se origina desde el ego conquiro (yo conquisto), por encima del ego cogito (yo pienso), que si bien son dos cualidades que constituyen el pensamiento moderno, la jerarquización supone la existencia de una concepción de superioridad de una cultura sobre de otra. Cornejo (2007) le otorga una doble característica a la razón ilustrada: un núcleo racional-emancipador a su interior (Europa), y un núcleo irracional-dominador hacia el exterior (el mundo colonial), en tanto la razón moderna sirve para justificar una praxis irracional de violencia en su periferia colonial. La centralidad económica, social y cultural de Europa y la racionalidad/ violencia en su relación con el mundo colonial, serían dos características fundamentales de lo que sería la Modernidad concebida desde una perspectiva no eurocéntrica.

Pero ¿qué es lo que justifica la concepción de superioridad europea (eurocentrismo) y qué finalidad y efectos tuvo? éstas son algunas de las preguntas que corresponde plantearse porque permiten visibilizar elementos centrales acerca del proyecto civilizatorio y de las transformaciones que tuvo la Modernidad en lo que algunos autores han reconocido como las etapas de la Modernidad (veáse Esquema 1. Etapas de la modernidad) u otras modernidades.

La idea de superioridad surge de los rasgos que diferencian lo humano de lo no humano, tomando en consideración la cualidad del comercio, el raciocinio, y el monoteísmo católico como elementos contenidos en el tamizaje de su humanidad; después, entre lo humano se establecieron estadios para ver qué tan humano se era en contraste con un arquetipo de humano-hombre, que estaba cruzado por la dimensión de raza y de sexo. La controversia entre Juan Ginés de Sepúlveda (en Dussel, 1994) y Fray Bartolomé de Las Casas (en Dussel, 1994), a quien algunos consideran el primer crítico de la colonialidad, en torno a determinar la condición de los “indios”, ejemplifica el escrutinio existente para confirmar la humanidad/no humanidad, y por tanto, ir legitimando su superioridad sobre los inferiores. Explica Dussel (1994) que “Ginés de Sepúlveda describe el fundamento de la barbarie por su modo no individual de establecer su relación con las personas y las cosas; por no tener experiencia de posesión privada, ni contrato de herencia personal, y, sobre todo, por la carencia de la determinación suprema de la Modernidad: la libertad de la subjetividad que guarda autonomía y hasta puede oponerse a la voluntad y el capricho de los señores” (Dussel, 1994, p.88).

Para Ginés de Sepúlveda (en Dussel, 1994), los españoles, a diferencia de los indios, tenían relaciones comerciales mercantiles, practicaban el cristianismo, tenían un comportamiento moral, habían desarrollado avances técnicos y artísticos, y vivían civilizadamente, es decir, en urbanidad, eso los hacía superiores, pero además les daba el derecho y deber de liberar a las criaturas de la colonia de su situación de barbarie.

La liberación se llevaría a cabo a través del proyecto civilizatorio que exigía la modernización de esa población. Entre las varias encomiendas requeridas para ello, destaca la evangelización, la acción pedagógica, centralmente la alfabetización y la aculturación, todas, formas de violencia epistémica necesaria para transitar a la luz, al conocimiento, a la verdad, a la madurez.

En este proceso se materializa nuevamente la esencia del ego conquiro como se verá. Ginés de Sepúlveda (en Dussel, 1994) retoma lo que San Agustín (en Dussel, 1994) interpretó del nuevo testamento para justificar la violencia en el proceso de civilizar (colonialidad):

“Todavía hay lugar. Y dijo el Señor al siervo: sal por los caminos y por los campos y obliga (compelle) a las gentes a entrar hasta que se llene mi casa. Repara cómo de los primeros que habían de venir se dice: introdúcelos y de los últimos se dice oblígales, significa así los dos períodos de la Iglesia” (en Dussel, 1994, p. 74).

Forzar fue la acción que Ginés de Sepúlveda (en Dussel, 1994) habría de subrayar para justificar su violencia sobre los otros e introducirlos al cristianismo. Una segunda posición fue la de Gerónimo de Mendieta (en Dussel, 1994), misionero franciscano, quien apostaba por una modernización armónica a partir de la alteridad del indio para introducir el cristianismo. Permitía la conservación de tradiciones en tanto éstas no se opusieran a la orden franciscana y al proyecto de liberación y estaba de acuerdo con la “guerra justa” en caso de resistencias.

Es totalmente tramposo y violento el discurso de la liberación. En él se declara al Otro como culpable de su propia victimización. Es decir, el Otro, que desde el europeo fue nombrado así y posicionado ahí, en la zona del no ser (Fanon, 2010), es culpable de serlo. Él es culpable de ser un bárbaro, un salvaje, pero también será culpable de la violencia que recibe por resistirse al proyecto civilizatorio de la Modernidad.

Por otro lado, Bartolomé De Las Casas (en Dussel, 1994) defendía la acción de dialogar con el otro, ya que había posibilidades racionales y también capacidad de argumentación de su parte. “Para De Las Casas se debe intentar "modernizar" al indio sin destruir su Alteridad; asumir la Modernidad sin legitimar su mito” (Dussel, 1994, p. 79). Con este predicamento es que De Las Casas (en Dussel, 1994) enfrenta el mito de la Modernidad que sustenta el legítimo uso de la violencia para culminar el proyecto civilizatorio.

La Conquista se miró como un acto emancipatorio, y lo fue, pero para los que se sirvieron y sirven de ella con la dominación y explotación del otro que ha permitido desarrollar al colonizador. Sin embargo, la dominación no es visible, la oculta el conquistador detrás del discurso civilizatorio y actualmente detrás del discurso sobre el desarrollo.

En síntesis, la Modernidad encierra mitos que permanecen ocultos y que podrían sintetizarse en los siguientes elementos: la esencia de superioridad que se adjudican los europeos a partir de rasgos que ellos mismos determinan, la encomienda de liberar a las criaturas de la colonia de su situación de barbarie, la dominación europea sobre otras culturas ante la inmadurez que expresa el Otro, la legitimación del uso de la violencia para el control de lo salvaje, y la colonización epistémica, espiritual y material de los Otros.

Esquema 1. Etapas de la Modernidad



Fuente: Elaboración propia.

Desde aquí se propone no pensar a la Modernidad como una época que ha sucedido ya, sino como una tendencia civilizatoria (Echeverría, 2005), con varias etapas y que están en constante cambio, que guardan ambigüedades y que la van constituyendo. Echeverría (2005) refiere tres características principalmente; la primera es “la confianza en una técnica eficientista inmedita (“terrenal”), desentendida de cualquier implicación mediata (“celestial”) que no sea inteligible en términos de una causalidad racional-matemática” (p.2). Es decir, que coloca las capacidades del ser humano (mas no al ser humano en sí mismo, por su condición innata), por encima de la tierra y la naturaleza, por la posibilidad que tiene para controlarla; visión en la que se ejerce su capacidad conquistadora y extendiendo su dominio en la línea recta y ascendente del progreso.

La segunda característica es la secularización de lo político; lógica desde la cual se monta un orden en el cual la política económica tiene una primacía sobre cualquier otra, como pudiera ser el espiritualismo, y en donde la materialidad y organización social se plantean en términos de una “supraestructura” burguesa, en donde la categoría de “sociedad” funciona como una lucha de propietarios privados.

La tercera característica es el individualismo; que se convierte en el comportamiento social práctico que presupone que la unidad esencial de la realidad humana es el individuo singular, lo que coloca a lo comunitario en último plano. Estas tres características proyectan que la Modernidad se muestra como una lógica contradictoria en tanto a su sostenibilidad o continuidad se refiere. Es decir, se muestra como un proyecto civilizatorio de autorrealización, en donde los individuos tienen la capacidad de autogestionar y mejorar sus satisfactores, sin embargo, esta visión deja de lado un conjunto de elementos esenciales para que, incluso, el individuo, pueda alcanzarlos, y tiene que ver con los factores materiales y energéticos de la naturaleza. Por eso se piensa a la Modernidad como un proyecto inacabado y ambiguo que se

expresa de forma ambivalente, porque esto favorece el proyecto capitalista moderno. Es una idea que promete la satisfacción, la autorrealización, el progreso, pero niega su fragilidad y dependencia de las fuerzas naturales, y el desfase de tiempo entre el ritmo de la producción, consumo y extractivismo que se hace de la naturaleza y las necesidades en aumento que el individuo va teniendo por imposición de lo moderno. “Puede decirse que la Modernidad que conocemos hasta ahora es “un proyecto inacabado”, siempre incompleto; es como si algo en ella la incapacitara para ser lo que pretende ser: una alternativa civilizatoria “superior” a la ancestral o tradicional” (Echeverría, 2005, p.5).

La Modernidad reviste principios y características que se condensan en el Cuadro 1. Principios de la Modernidad, que ahora desarrollaremos. La racionalidad se convierte en el filtro para acercarse al mundo y construir una figura de él. Desarrolla un criterio que tiende a la objetivación y ponderación de lo que le rodea, “lo que es real vs lo fantástico”, “lo útil vs lo desechable o inservible”, “lo que vale vs lo que no vale”, de esta manera va constituyendo una figura del mundo y lo va dominando. La racionalidad produce efectos sobre las condiciones materiales del hombre pero también en su subjetividad (cultura y la organización social), por los efectos que la innovación y tecnificación provocan en su vida. También produce conocimientos y prácticas más especializadas. Por último, vindica la secularización; el hombre se desprende de la metafísica y la religión, ya que su razón y sus métodos para alcanzar la verdad suponen que el materialismo sea el medio por el cual se discrimine lo real de aquello que no lo es.

El individualismo se impone a cualquier relación social comunitaria o de otro tipo que salga de dicho entendimiento. Favorece formar sujetos desconectados y desarraigados que se mueven en la lógica de la suficiencia, y relega a un segundo plano el aspecto comunitario y de reproducción de la identidad colectiva.

Nos dice García (1998) que como etapa histórica, la Modernidad es un estado permanente de la vida que se define en torno a los valores típicos de la era capitalista. Lo moderno, por su parte, es el contenido de la Modernidad capitalista, que se relaciona con la ciencia matemática, sugerida por Descartes, y en consecuencia, con la tecnología, con la industria, la maquinaria, lo urbano, la secularización, el positivismo, el Estado Moderno, lo acelerado. Lo moderno sugiere nuevas formas de vida, opuestas a las tradicionales, donde se encuentran el liberalismo, el darwinismo, el humanismo.

El materialismo político (Echeverría, 2005), otro principio de la Modernidad, requiere de un “hombre libre”, que haga uso de su libertad como agente económico pero también reclama una política económica que preserve los intereses de la “sociedad burguesa” como si se tratase de los asuntos del Estado. En esta lógica se privilegian los valores privados y por lo tanto el Estado se ocupa de cuidar estos intereses (empresas económicas) que habrán de ser la energía para la innovación e inversión que potencie la modernización. En síntesis, el materialismo político demanda las condiciones materiales y políticas para reproducir una economía de libre mercado. La emergencia y presencia del Estado es una característica esencial en términos de la estructura y la organización política que han de facilitar las condiciones a la economía capitalista que se sostiene a través de la sociedad industrial, la división del trabajo y en donde las innovaciones tecnológicas se van incorporando a los procesos de trabajo.

Cuadro 1. Principios de la Modernidad

Principios de la modernidad	Características	Consecuencias
Racionalidad	Secularidad	Vacío
	Relación instrumental	Forma utilitarista de relación “medio- fin”
	Objetivización material	Mercantilización
	Tecnificación	Modernización y concentración
	Conocimiento	Universalidad
Individualismo	Autosuficiencia	Independencia y no-común
	Libertad	Sujetos desconectados y desarraigados
	Unicidad	
Secularismo	División entre la Iglesia y el Estado	
Resistencia a la tradición		

Desarrollo técnico y urbano	Industrialización	Concentración urbana. Estandarización de las formas y espacios para la reproducción de la vida
	Urbanismo	
	Innovación	
Materialismo político	Hombre libre	Alienación formal
	Estado-nación	Representación de élites burguesas Representación y cuidado de los bienes privados
	Política liberal	Normativización de la economía de libre mercado
	Economía de libre mercado.	Maquinización Innovación, ciencia y tecnología Productividad Competencia

Fuente: Elaboración propia con base en García (1998) y Echeverría (2005).

1.2 Los marcadores coloniales en los bordes

Encontramos a la Modernidad como un fenómeno que requiere ser considerado en la discusión de la insostenibilidad de la vida por la racionalidad utilitarista y poco vitalista que propone. La Modernidad se traduce en el paradigma civilizatorio de muerte, cuyo ethos y organización de la reproducción social se basan en el androcentrismo, el individualismo y el carácter de nuevo, de moderno. En ella, el hombre se sobrepone a cualquier ser viviente y no viviente de la tierra por la cualidad racional que lo faculta para comprender, decidir y transformar su entorno. En este sentido, se establece una relación específica con el mundo natural, que tendrá por principio el extrañamiento y separación de la naturaleza para poder hacer de ella un recurso para consumir y satisfacer necesidades.

La Modernidad se produce desde la dominación, motivo por el cual no puede reconocerse como un proyecto emancipador, a razón de que destruye otras formas de pensar y habitar el mundo e impone un sólo modelo que subyuga a otras identidades. La comprensión de esta dominación exige superar las lecturas desde una sola categoría analítica o mirada disciplinar, por ejemplo, la económica; más bien exige develar lo que la articula, por lo tanto, se deben incorporar a la lectura los marcadores coloniales (véase Esquema 2. Marcadores coloniales) que operan imbricadamente y se imponen como organizadores de la vida, en sus

diferentes dimensiones y escalas, en el proyecto civilizatorio de la Modernidad. Estos marcadores van determinando la posicionalidad de los sujetos, aunque también de la cartografía en referencia a la totalidad. Delimitan el lugar de los sujetos o comunidades en el mundo, que no responde siempre a la geografía, sino al lugar en la zona del ser o la zona del no ser (Fanon, 2010), demarcando qué regiones, países o territorios son centrales (superiores por el poder económico, político, ideológico que les caracteriza) y cuáles son dependientes como lo han explicado diferentes teorías económicas como la Teoría de la dependencia, desarrollada en la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, por Raúl Prebisch entre 1950 y 1960; el enfoque del Sistema-Mundo o sistemas mundiales en el que han aportado Wallerstein (2005), Gunder Frank (2005), Amin (en Domínguez, 2019), entre otros.

Estas categorías analíticas han sido aportadas por los movimientos antirracistas, líderes y teóricos, como es el caso de Frantz Fanon (2010), quien refiere que la zona del ser y del no ser es como una balanza que inclina y da lugar a los sujetos hacia una posicionalidad respecto al goce de derechos o de opresiones. Esta ubicación determina que en la zona del ser están contenidas todas las formas de ser y de estar, de pensar y hacer en el mundo, desde una construcción eurocéntrica, que llevará implícita la carga de un “sistema-mundo, capitalista/patriarcal, occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial” (Grosfoguel, 2012). En tanto la zona del no ser demarca lo más cercano a la forma animal.

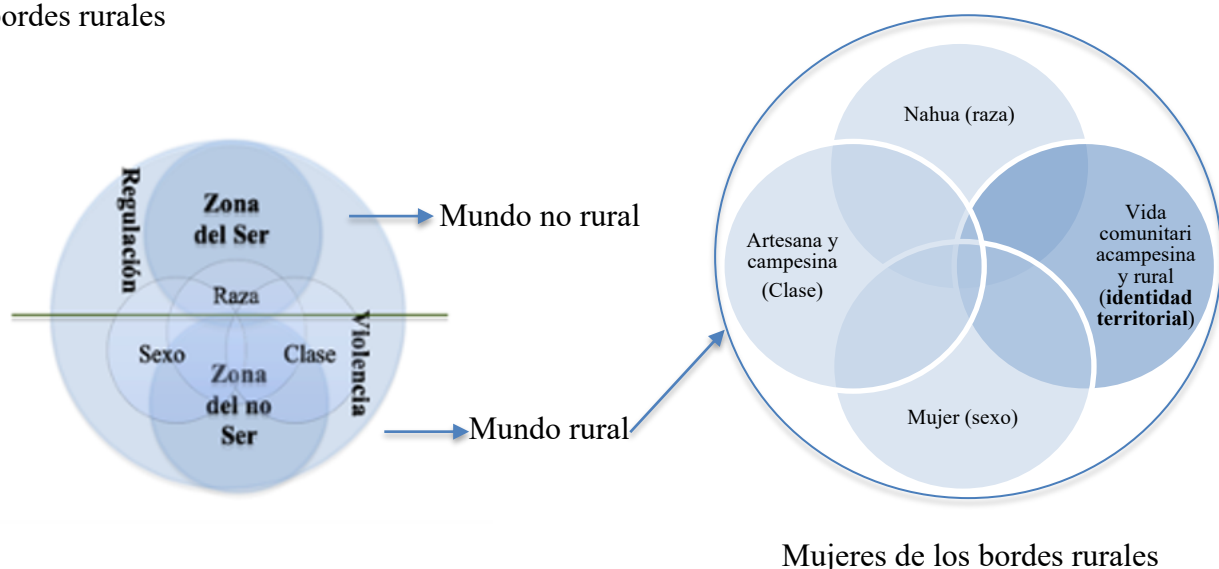
Esta clasificación cobra mayor fuerza y significado con la colonización, puesto que la imbricación de opresiones comienza a operar cuando el “Yo” (europeo), que se ubica en la zona del ser se hiperhumaniza, entra en contacto con el “Otro” que no es él, y del que se cuestiona su humanidad, acomodándolo en la zona del no ser. Los marcadores coloniales no son estáticos, se han ido modificando en tiempo y espacio, dado que su adaptabilidad permite su vigencia y perpetuación, sin embargo, han estado presentes en las dimensiones de realización humana más importantes, en lo económico, político y social.

El “Yo” que ejerce la dominación necesita la materialidad de la dominación, no solo como medio de autoafirmación sino también para ejercer la sujeción que le concede el privilegio de su hiperhumanización sobre aquellos “otros”, que habitaban *Abya Yala*, nombre con el cual algunos pueblos originarios reconocen al actual continente americano. Esa materialidad se convierte en la instrumentalización del poder, de la violencia y el despojo, para controlar y organizar a la sociedad y, tal como sugiere Hill Collins (s.f., p.5) “se organizan específicamente a través de cuatro ámbitos interrelacionados de poder: estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal”. En el estructural la materialidad se traduce en la

ley pero también en las instituciones que están contenidas de esta violencia racista, por ejemplo, el derecho que se daba para el tráfico, posesión y explotación de esclavos. En el ámbito disciplinario se puede identificar un conjunto de normas morales, valores y hábitos que se hacen rutina y controlan y organizar el comportamiento humano a través de la racionalización y la vigilancia social. Por otro lado, el dominio hegemónico tiene una legitimidad, si no consensuada, si más interiorizada y naturalizada, ya que se compone del lenguaje que se alberga, pero que sigue siendo construido y enseñado, y reproduce “a través de los planes de estudio y libros de texto, las enseñanzas religiosas, los medios masivos de comunicación, las culturas de la comunidad, y las historias de la familia” (Hill, s.f), en síntesis, las opresiones. Por último, el dominio interpersonal se compone de las relaciones personales que se mantienen y que conforman la vida diaria.

La raza se convirtió en uno de los primeros marcadores coloniales para la clasificación de lo humano. Vale recordar que con la llegada de los europeos a América se introdujeron, por medio de la violencia, el discurso de raza y la construcción colonial del género (Lugones, 2008), formas de organización que a la usanza del “Yo” occidental, reforzaban la división sexual del trabajo, necesarias para el capitalismo.

Esquema 2. Marcadores coloniales y la imbricación de opresiones en las mujeres de los bordes rurales



Fuente: Elaboración propia con base la revisión bibliográfica (Fanon, 2010; Grosfoguel, 2012; Anguiló, 2019)

Posteriormente se tuvo que determinar la forma en que se producirían las relaciones sociales y productivas a partir de los demarcadores de género; la configuración en términos genéricos se establecería desde la demarcación biológica de los cuerpos; mientras que el varón se encargaría de favorecer los procesos de acumulación de forma directa por medio de la producción, las mujeres tendrían que hacerlo de forma indirecta a través de su rol reproductivo por medio de su territorio-cuerpo al concebir, y la distribución doméstica, por medio del territorio- tierra. El territorio-cuerpo y el territorio-tierra pasan a ser espacios dependientes e imprescindibles para la reproducción de la vida. Entonces se entiende este racismo como una estructura que ontologiza la diferencia y genera una presión, aminorada o agravada, según la materialidad de dominación.

Es pertinente que la lectura decolonial asuma una postura crítica y amplia frente al racismo fundante del proyecto civilizatorio de la Modernidad, que va mutando según el contexto y el tiempo. Debe reconocer que los marcadores no solo son tres, sino que implican una gama diversa que en ellos se concentran, en ocasiones puede presentarse en función de la etnia o del idioma, y en otro, en función de la edad, de la religión o del sexo. De modo tal que las formas de dominación que van tejiéndose para hacer funcional el capitalismo, dependen de estos demarcadores, en un inicio para determinar qué y a quién explotar. Con esta organización se le dará un valor de uso a la vida, no humana y humana, según la función o satisfacción que atienda, por lo cual estará socialmente ponderada. En el caso de la vida humana, con la organización patriarcal, el hombre, como especie y como género, se faculta a sí mismo para poseer y controlar a las especies y a su contraparte, así, a las mujeres vinculadas a la esencia de lo natural -reproductivo y salvaje- se le ubica por debajo de ese mandato masculino.

En esta lectura amplia que se pretende desarrollar, habra que detenerse un poco, en explicar cómo el carácter rural, puede tornarse también en un marcador colonial. En cuanto al marcador de clase encontraremos que se trata de un filtro que polariza a las sociedades en función de su posición, se “es” o “no se es” dependiendo de las condiciones materiales que se tengan. Esta clasificación (des)habilita condiciones materiales de vida según el estrato en el que se ubica a los individuos, culturas, regiones. Si bien el reduccionismo que se hace en torno a las clases sociales tiende a ubicar históricamente a una clase privilegiada (burguesía) y otra no privilegiados (proletariado), en esta dicotomía escapan muchas identidades que deben nombrarse de lo contrario se desdibujan del la discusión, pero también escapan categorías territoriales que vale la pena destacar, pues en ellas también se concretan los marcadores coloniales. Es decir, cuando hablamos de cómo la clase no privilegiada atañe por a trabajadores

explotados y asalariados en la sociedad industrial capitalista (proletariado), pero también a empleados y empleadas mal pagados, a campesinos y campesinas, a artesanos y artesanas, vemos que los marcadores coloniales operan la segregación y dominación sobre colectivos concretos. Y en este sentido, cuando nos preguntamos por la ubicación territorial en donde se desarrolla esta clase campesina y artesana, se identifica el contexto rural como la demarcación de su reproducción social, por lo que las atribuciones de la ruralidad también se convierten en marcadores coloniales. Por este motivo, en el esquema dos, acerca de los marcadores coloniales, se resalta la ruralidad. Sabemos que es una categoría descriptiva de lo territorial, pero que otorga una identidad territorial, que se acepta, se habita y se performativiza, que envuelve características sobre formas de vida campesina, comunitaria, las cuales sí son derivadas de una categorización o clase social, toda vez que esta división emana de la forma en que reproducen su vida; pero también es una identidad que fue delineada por la herencia colonial de la clase que la sociedad europea establece en las comunidades de América Latina. En este sentido, la ruralidad puede convertirse en un demarcador colonial.

Ahora bien, en tanto hablamos de la ruralidad como un criterio de segregación colonial, veremos que se harán más complejas porque las opresiones siempre operan con otras, nunca solas. En el análisis acerca de la forma en que se desahucian las opresiones han contribuido las aportaciones del análisis interseccional (del feminismo interseccional) y el análisis de la imbricación de opresiones (desde el afrofeminismo y feminismo antirracista). El primer enfoque explica la situación de opresión de los individuos a partir de reconocer la forma en que se hacen transversales las categorías que fundamentan la discriminación, pero estas no necesariamente están conectadas. En tanto, la imbricación de opresiones, se produce un marco analítico y de construcción de la totalidad, que busca evidenciar el tejimiento de las opresiones, todas articuladas y operando simultáneamente.

Entonces vemos que al hablar de las mujeres de los bordes rurales, podemos tener una imagen de la posición y condición de vida de las mujeres, en tanto logramos reconocer el conjunto de marcadores que se han materializado en sus cuerpos y sus territorios. Son pobres, con pocos privilegios y derechos, escasas oportunidades de trabajo y de vida, segregadas por estructuras estatales, desempeñan actividades de subsistencia, y además son mujeres, lo que implica recibir las violencias múltiples e históricas del entronque patriarcal, forma en que el feminismo comunitario de Bolivia (Koman ilel, 2015) ha nombrado a la conjugación del patriarcado colonial con el patriarcado originario ancestral.

Los marcadores, antes esquematizados (véase esquema 2), que fundamentan la Modernidad colonial permitirán comprender la forma en que opera el proyecto económico de la Modernidad y la manera en que se articula con otros subsistemas como el del patriarcado, para favorecer la reproducción del capital.

El capitalismo es una prolongación histórica de la Modernidad, cuya episteme y praxis se ha extendido hasta convertirse en una relación social hegemónica. En él, como señala Acuña (2013) se identifican rasgos esenciales de su racionalidad reproductiva: un fundamento epistémico instrumental en la racionalidad medio-fin, la primacía del objeto mercantil, el beneficio como principio y fin del hacer humano, la individualidad del sujeto, extendida y por encima de la realización colectiva; la internacionalización del capital, la naturalización de la racionalidad del capital, y la globalización, como consolidación hegemónica del orden capitalista.

Mientras en la racionalidad medio-fin no se puede discernir entre la vida y la muerte, en la racionalidad reproductiva hay una consciencia de la vida en su totalidad. La racionalidad reproductiva visualiza al ser humano más allá del medio-fin; se trata de un sujeto natural y con necesidades del cuerpo físico, del cuerpo social, cultural y espiritual por satisfacer.

Herrera, Arias y Leco (2009) mencionan que la racionalidad reproductiva no elimina a la racionalidad medio-fin pero sí la subsume, de esta manera impide el derrumbe del proyecto general (ser humano/ naturaleza). Ya que la racionalidad reproductiva apuesta por la afirmación de la vida, por el derecho y el deber de vivir de todos, es desde esta enunciación que derivan todos sus valores. El funcionamiento de la racionalidad reproductiva no es lineal sino cíclico, se trata de un metabolismo social, según Hinkelammert y Mora (2007), del cual se expresa una relación armoniosa entre ser humano y naturaleza a través del trabajo. Y es que en la racionalidad reproductiva, el trabajo no se comprende como una actividad humana de la que se extrae plusvalor o el valor de cambio, lo que interesa es el valor de uso, es la forma en que la naturaleza se humaniza, en que se producen medios para la vida, no para la muerte ni para provocar escasez artificial, sino lo contrario.

Además del demarcador de raza en el que se ha fundamentado la desigualdad y las opresiones necesarias para el desarrollo capitalista, también está presente el de sexo. A través de la clasificación y ponderación de los sexos se redujo la participación de las mujeres en distintas actividades económicas, políticas y sociales.

Otro de los elementos necesarios de considerar es el de la escasez, que también ha señalado Echeverría (2005), y que es una causalidad del funcionamiento del capitalismo con carácter patriarcal. El patriarcado tendrá siempre una condición de carencia, de escasez, de incompletud en el entendido de que no tiene el “poder de dar a luz”, de ser la fuente de vida (Dussel, 2014), porque ante esa escasez trata de revertirla y convertirla en abundancia que se traduce en la “batalla de la producción”, en la “generación de enormes masas de bienes de consumo”, “en dinero” y en incremento del capital.

El funcionamiento del sistema capitalista exige el moldeamiento de las mujeres y el sistema patriarcal, lo que Von Werlhof (2006) llama “utopía patriarcal”, tarea que se tiene que perfeccionar, dominar y hacer madurar con tal de que se maximice la productividad, aun cuando en esta tarea se desfigure o destruya todo lo que es naturaleza. Esto puede verse con la destrucción de la selva, la erosión o con la crianza de las especies.

Estamos frente a un problema de usurpación del matricidio, no entendido como la ontologización de la reproducción en las mujeres, sino como el asesinato de una cultura del cuidado y la reproducción, o su sustitución por un pensamiento patriarcal, violento, concentrado en la política, en la ciencia, en la tecnología, en la economía.

Esta organización de las condiciones materiales y no materiales que permiten la vida en la lógica del capital, se van construyendo desde el carácter colonial. Finalmente es desde el proyecto moderno que el capitalismo nace. Es por lo tanto una construcción androcéntrica, puesto que coloca al hombre como especie y como género en el lugar del privilegio, desde la mirada masculina se estructuran las formas materiales de la producción.

No solo están pervertidas las estructuras socioeconómicas actuales al poner la vida al servicio del capital y, por lo tanto, establecer una amenaza permanente sobre ella, sino que también es perversa la propia noción hegemónica de vida que merece ser vivida, al violentar esas condiciones básicas de la existencia e incumplir los dos criterios éticos. Escinde vida humana y naturaleza, identifica los valores asociados a la masculinidad con lo propiamente humano, impone un sueño de autosuficiencia e identifica bien-estar con consumo mercantil en permanente crecimiento y progreso. Es una noción de vida vivible no universalizable y que no respeta la diferencia. Sustenta un sistema en el que se acepta que unas vidas (las más cercanas al sujeto privilegiado de esa *cosa escandalosa* (Pérez, 2014): el BBVAH -Blanco, Burgués, Varón, Adulto y Heterosexual-) sean consideradas dignas de ser rescatadas en un contexto de crisis, mientras que las que difieren sean irrelevantes o puedan incluso perderse para el rescate

de aquellas. A esto añadimos que la diversidad sexual y de género está constreñida en aras de garantizar sujetos invisibilizados que asuman la responsabilidad de sostener la vida en un sistema que la ataca. Por todo ello, un movimiento político absolutamente clave e indefectible al día de hoy es desarrollar esta discusión sobre la vida en colectivo, redefinir juntas y juntos, de manera holística, a través de un debate radicalmente democrático, lo que entendemos por vida vivible. Necesitamos buscar una noción compartida y sostenible del buen vivir (Pérez, 2014, p.79).

Desde el feminismo se han generado críticas a la fragmentación provocada por el capitalismo como proyecto económico de la Modernidad. Sin embargo, desde diferentes dimensiones en las que las feministas han contribuido con posturas también heterogéneas, como son la economía feminista, la ecología feminista, el feminismo de la ruptura y los feminismos decoloniales, se ha planteado que la contradicción central no es la forma en que se da la relación capital-trabajo, sino las tensiones que existen en la relación vida-capital, dado que las formas sociales, económicas, ambientales, políticas, requeridas en este proyecto, encierran la imposibilidad para la libre reproducción de la vida y termina siendo la vida misma una mercancía, un recurso alienable subsumido, pero también se convierte en el medio a través del cual se mantiene vivo el proceso reproductor del capital.

1.3 La insostenibilidad de la vida en el proyecto capitalista

En los siglos XX y XXI, las crisis han sido más profundas y complejas; en la literatura se ha hablado de “crisis ecológica”, “crisis social”, “crisis humanitaria”, “crisis sistémica”, “crisis por la sobreacumulación de capital”. Todas estas adjetivaciones ponen en evidencia que la vida no puede ser sostenible bajo una lógica de dominación y explotación ambiental y humana.

Un paradigma sin ética que antepone la explotación desmedida de la naturaleza para satisfacer las “desesidades” (Pérez, 2016) que un modelo de vida estandarizado y universalizado, que parte de la idealización de la modernización, el crecimiento, el progreso y el gozo de la mejor vida posible, idea impuesta para sostener la reproducción del capital, hace imposible que toda la gente tenga acceso a ella y que la capacidad metabólica de la naturaleza pueda garantizar los recursos necesarios. Es decir, este paradigma se enfrenta a la aritmética, al no poder abastecer a la población mundial en la satisfacción de todas esas necesidades que el mercado ha producido a través de mecanismos e instrumentos diversos. Lo paradójico es que, justo desde la contradicción aritmética, entre lo posible a producir y las necesidades en

volumen que tendrían que resolverse, es que se reproduce la lógica del capital. No todo el mundo puede ni debe tener acceso a la “mejor vida posible”; la posibilidad solo se pone al alcance de estas subjetividades reconocidas por el orden y poder colonial. Por lo tanto, la imposibilidad de acceso a la vida para el grupo, en el que se activan de manera más violenta los marcadores coloniales, se convierte en la posibilidad de acceso a la mejor vida posible para otros. Es claro cómo los discursos de raza, de sexo, y luego de clase, configuran la estructura y argumentación por la cual se mantiene ese orden mundial y geografía de la desigualdad. El desarrollo se traduce en el discurso político de los centros, de los países desarrollados y las instituciones transnacionales, para garantizar el control y poder sobre lo que se ha determinado como “los bordes”.

Al situarse el eurocentrismo como “la cultura” dominante, se auto otorga el beneficio de determinar para el resto de las culturas el camino que han de seguir para transitar a mejores condiciones de vida, condiciones que ya tienen los países o culturas más desarrolladas. “El proceso de desarrollo capitalista es así sublimado y descontextualizado hasta llegar a convertirse en un despliegue ahistórico, formal y lineal de potencialidades presentes en cada una de las formaciones sociales del planeta” (Borón, 2007, p.199).

La imposición violenta de un modelo de producción y reproducción ha puesto en desventaja a muchas regiones del mundo, no sólo por la “impostura desarrollista” (Latouche, 2007) que hay en culturas no occidentales, en las que el concepto de desarrollo no cobra sentido porque está descontextualizado de su realidad, sino porque se ha convertido en un patrón de poder (Quijano, 2000) que ubica de forma arbitraria y asimétrica la organización del mundo. Al respecto Wallerstein (en Quijano, 2000) ha señalado que el desarrollo capitalista no es más que un patrón de poder que se ejerce históricamente en todo el planeta y que ha articulado múltiples espacios- tiempos que son histórica y estructuralmente desiguales y heterogéneos y configuran un mismo y único orden mundial.

A partir de la segunda mitad del siglo XX, el desarrollo como conceptualización y discurso dominante comenzó a institucionalizarse, y con la globalización se expandió a través de las instituciones internacionales. Las antiguas ideas sobre superioridad e inferioridad reafirmaron la distribución mundial en formas de dominación y explotación. Las antiguas colonias, como América Latina, fueron clasificadas de subdesarrolladas, periféricas, en vías de desarrollo, etc., por lo tanto, se convirtieron, al menos demagógicamente, en la prioridad de acción para que los países desarrollados impulsaran, a través de su intervención, el desarrollo de estos países. A partir de los años sesenta el desarrollo se materializó a través de modelos de

crecimiento, políticas de ajuste e impulso económico, financiación para el desarrollo, políticas y programas de bienestar y de modernización. Financiación asociada al estructural-funcionalismo: vertiente positivista que impuso y organizó con base en la división de ciertas áreas: economía, sociedad, cultura y política, entre otras iniciativas. Sin duda, estas propuestas favorecieron de alguna manera el goteo de beneficios del desarrollo a regiones históricamente dominadas, sin embargo, esta estructura reforzó que los países, las culturas, las sociedades, y los individuos siguieran ocupando una posición específica según el rol que históricamente les ha tocado asumir, la dependencia. El desarrollo ha representado ser la imposición violenta de un modelo de reproducción y producción que ha puesto en desventaja a muchas regiones del mundo, porque se ha convertido en un patrón de poder (Quijano, 2000) que ubica de forma arbitraria y asimétrica la organización del mundo.

La civilización ha resultado ser un proyecto violento; en el afán de producir un arquetipo de hombre moderno, idea que desarrollaremos más adelante, se ha producido un etnocidio y epistemicidio porque se ha roto con las formas culturales de muchos pueblos. Señala Boaventura (2010) que al anunciar un tipo de verdad que anula la existencia de otros tipos de conocimientos y estilos de vida, por ser “incompetentes”, “insuficientes”, “inferiores”, “ingenuos” o “errados”, se está generando un epistemicidio. Por lo tanto, mientras no haya un cuestionamiento a la idea dogmática de la civilización, se estará anulando la humanidad y el entorno que posibilita las condiciones para la vida.

La colonialidad que se ha instaurado a través de la postura del desarrollo se ha ido haciendo más compleja en la medida que las instituciones han expandido y aplicado discursos y mecanismos en apariencia más plurales o transformadores de los problemas ocasionados por la Modernidad capitalista, ya que han incorporado principios, políticas y métricas que han disfrazado la misma racionalidad con la máscara de la sostenibilidad, de la cual se habrán de definir aspectos fundamentales, como la forma en que se ha conceptualizado desde el discurso hegemónico y las contradicciones que esta formulación encierra con respecto a su esencia.

Diversas críticas se le han dado al modelo de desarrollo hegemónico. Se le nombró como metáfora (Tortosa, 2009), como una impostura conceptual, ajena a muchas civilizaciones; como una maldición (Acosta, 2009), como una invasión o despojo (Grueso, 2009), como un eufemismo del capitalismo voraz, una neocolonización (Latouche, 2004), entre otras connotaciones; desde la visión de Tortosa (2009), es normativo, nos traslada a un ideal, a lo deseable. Sin embargo, esta idealización es completamente paradójica, ya que al tiempo que se plantea como la solución a las desigualdades que el capitalismo ha provocado, es solvente de

las voluntades pro-capitalistas. El desarrollo pasa a ser el instrumento indispensable, teórico y práctico, para mantener y excusar las desigualdades que alimentan y mantienen a los grandes poderes como hegemonías en detrimento de la autonomía y sostenibilidad de la vida.

En esta intención de universalizar el desarrollo, el camino trazado para lograrlo se ha homogenizado, ocasionando que el mundo y las personas que le habitamos ya no podamos sostener los niveles de consumo y depredación, y pongamos en riesgo nuestra vida, como lo han sugerido Esteva (2009) y otros autores al reconocer que el “fantasma del desarrollo” (Quijano, 2000), el maligno “mito occidental” (Rist, 2002) amenaza la supervivencia de las mayorías sociales y de la vida en el planeta.

No estamos frente a un desarrollo que nos garantice vivir humana y dignamente, gozar de bienestar, libertad, identidad y seguridad, necesidades y derechos humanos mínimos; por el contrario, estamos frente al “Maldesarrollo” (Tortosa, 2009), el cual ocasiona la degradación ambiental, que en su dimensión ecológica ha causado daños irreparables, y en materia social ancló en el imaginario colectivo la idea de la superioridad occidental sobre las demás sociedades, complejizando su inserción en las lógicas occidentales de producción y socialización.

Podemos atestiguar que las desigualdades, la pobreza, el desempleo, la exclusión, el despojo, el deterioro ambiental y la violencia en sus múltiples dimensiones se han intensificado, ocasionando la insatisfacción e insurrección de diferentes colectividades: indígenas, campesinos, obreros, sectores de las clases asalariadas que participaron de levantamientos en contra del desmantelamiento de los derechos públicos y sociales que se privatizaron, así mismo han surgido movimientos ecológicos y étnicos (indígenas, negros, inmigrantes, etc.) que están en la búsqueda de una igualdad sustantiva, y también movimientos feministas en contra la lógica destructiva del capital y de su carácter fetichizado y alienado del poder masculino.

La realidad económica, social y política ha puesto de manifiesto que el modelo de desarrollo capitalista está poniendo en riesgo al núcleo de su propia reproducción, la vida humana y la naturaleza. Partiendo de la insostenibilidad de la vida en este proyecto civilizatorio, propuestas, algunas nuevas, y otras reemergentes (pues habían sido subsumidas o debilitadas por el capital), han ido surgiendo y nos permiten repensar o impensar el desarrollo, es decir, tensar los principios y valores modernos, cuestionar y refutar la finalidad del modelo de producción, y evaluar constantemente su funcionamiento.

1.3.1 La propuesta de *Sustainable development*

En la segunda mitad del siglo XX, desde la década de los sesenta, el tema ambiental comenzó a ganar lugar en la agenda internacional. Se desarrollaron investigaciones y publicaciones que advertían acerca del deterioro ecológico y civilizatorio, producto de los modos de producción y consumo del paradigma civilizatorio. Movimientos ecologistas y ambientalistas pugnaban por modificar las formas de producción y consumo, así como la reducción de contaminantes que ponían en riesgo a los ecosistemas y a la Tierra. Las demandas se concentraban en aspectos ecológicos.

En consecuencia, en 1968, en el Club de Roma, organización no gubernamental, integrada por científicos, educadores, economistas, representantes de la rama industrial, así como funcionarios de diferentes niveles de gobierno de distintos países, interesados por el desarrollo interdisciplinar, se reunieron para discutir sobre el futuro de la humanidad, tocando temas y problemas del medio ambiente, problemas sociales como la situación que vivían las juventudes, la violencia, problemas de educación, la situación en torno a brechas de desigualdad entre países, la inseguridad, el desempleo, problemas de carácter económico, entre otros. Esa iniciativa formalizó la agenda internacional inclinada a asuntos ambientales. Seguida de esta reunión, en 1972, la Universidad de Books, de Nueva York (Mayor, 2009), por encargo del Club de Roma, publicó el libro *Los límites del crecimiento*, texto en el que se abordaron cinco factores básicos: población, producción agrícola, recursos naturales, producción industrial y contaminación (Zarta, 2017).

Además, en 1973, se formuló el concepto de ecodesarrollo, reconociéndole a Maurice Strong, director del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), su formulación en el marco de la primera reunión del Consejo del programa. Este fue un concepto predecesor, al de *sustainable development*, que se inclinaba por un desarrollo justo, ecológica y económicamente viable. Más tarde, en 1984, la Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo de la ONU, se reunió para abordar y proponer acciones respecto a los temas principales y más críticos de desarrollo económico y de medio ambiente. Esta fue una de las primeras acciones de esta institución, que además sirvió para generar el informe “Nuestro futuro común” en 1987, también conocido como Informe de Brundtland, en honor a la Secretaría de las Naciones Unidas, Gro Harlem Brundtland.

El informe de Brundtland sirvió para acuñar el término de *sustainable development* [desarrollo sostenible, en su traducción al español], que se definió como el “desarrollo que

satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades” (traducción del inglés, Asamblea de la Organización de las Naciones Unidas, 1987, p.67). En esta definición está impresa la continuidad del proyecto desarrollista de la Modernidad capitalista, en el que destaca el carácter antropocéntrico, occidental y moderno capitalista.

En este informe se habla en primer lugar de las necesidades que deben garantizarse, sin olvidar que éstas proyectan las imposiciones de consumo generacionales, y que también están influidas por la matriz colonial de dominación, desde la cual, las formas de vida y de consumo pueden variar entre los países más industrializados y los que no lo son. En segundo lugar, estas necesidades se expresan como una prioridad, incluso por encima o a costa de los ecosistemas para satisfacerlas. En este sentido, no hay, en esta definición, una afirmación explícita que suponga una transformación de las necesidades para garantizar su satisfacción, así como la regeneración de la naturaleza. En cuarto lugar, y a propósito de la capacidad regenerativa de la naturaleza, tampoco se habla de la distribución y la racionalización de los recursos para no comprometer las generaciones humanas y no humanas, sino que se habla de no comprometer las capacidades de las generaciones, es decir, de las posibilidades o aptitudes de las próximas generaciones para garantizar su existencia. En el documento, por desgracia, se afirma que es preciso continuar con el proyecto de crecimiento económico para conseguir desarrollo sostenible. Al respecto, Riechmann (1995) recalca que esta situación ha “sometido el concepto de desarrollo sostenible a una erosión semántica tremenda, cuyo último estadio puede ser el empleo de la expresión ‘crecimiento sostenido’ (p.2)”.

En dicho documento se establece la importancia de emprender acciones conjuntas para garantizar la vida humana y su relación con la naturaleza. El desarrollo sustentable se afirma sobre tres ejes (Gutierrez, 2015). Primero, sobre la satisfacción de las necesidades de las generaciones presentes. En él se muestra la necesidad de políticas e instituciones encaminadas a generar cambios culturales que reorganicen la vida cotidiana y la reproducción social. Por lo tanto, el patrón demográfico, las formas en las que se gestiona la equidad social y la voluntad política, han de estar encaminadas a generar una nueva cultura civilizatoria en la cual se fomenten buenos principios y comportamientos que dignifiquen a sus habitantes, como garantizar salarios justos, libertad, democracia, salud, educación, vivienda para todos, y respeto a la vida. Para lo cual se necesita una reforma política que deje de ceñirse únicamente al medio ambiente y a la optimización de los recursos naturales, puesto que esa postura impide influir efectivamente en la política social, en la política económica y energética. Esta reforma política

requiere la participación de dependencias gubernamentales, empresas y corporaciones, buscando responsabilidad, transparencia, comunidad, honestidad, decencia, sostenibilidad, diversidad y humildad.

El segundo eje, el respeto al medio ambiente, se basa en no degradar el medio ambiente biofísico, ni agotar los recursos. El deterioro ambiental es distinto dependiendo de los estilos de desarrollo, el modelo de vida y las condiciones del entorno y padecerán de manera directa las consecuencias de su comportamiento en función de su capacidad económica de mitigación de los impactos.

Por último, el tercer eje, no sacrificar los derechos de las generaciones futuras. La justicia intergeneracional es una condición ligada tanto a la equidad social como a la conservación del medio ambiente en el momento actual. Esto implica aplicar acciones de compensación intergeneracional que conduzcan a pensar en las generaciones futuras, de manera que los países más ricos y otros sectores reduzcan sus niveles de vida para que no hipotequen el presente y el futuro.

Para Zarta (2017) “la clave de la sostenibilidad está en la transversalidad, es decir, en los desarrollos comunes entre los subsistemas considerados que constituyen el progreso de un lugar y/o territorio específico, regulando el avance del hombre con su entorno y estableciendo una relación armoniosa entre lo económico, lo social, lo ambiental, lo cultural y/o el sistema de valores” (p. 14). La propuesta articula la dimensión económica, ecológica, social, política y cultural en la tarea de mediar la visión de crecimiento ilimitado. Los que encabezan esta invitación señalan la importancia de modificar nuestra percepción del ambiente, dejando de verlo como una canasta de la que se puede extraer y sobreexplotar materias primas, y más bien verlo como un marco integral que es necesario mantener, de lo contrario se pone en riesgo la seguridad global y la sobrevivencia. La propuesta estima un equilibrio entre distintas dimensiones que permiten la continuidad civilizatoria del ser humano en la tierra.

Deteniéndose un poco, es importante precisar que persiste la confusión entre qué es la sustentabilidad y qué es la sostenibilidad, pues hay quienes señalan que se trata de conceptos que tienen la misma acepción, como Latouche (2007), a quien además de acusarle sobre el slogan del neoliberalismo que vende la idea de un capitalismo verde, afirma que el problema solo es de traducción (Latouche, 2004). También hay quienes usan ambos conceptos de manera indistinta. Sin embargo, hay confusiones en las que no se puede incurrir y es cuando se conjuga

o aplica de forma particular en diferentes dimensiones, por ejemplo, la producción, la economía, el ambiente o la sociedad.

Cuando se habla de desarrollo económico sostenible, se habla de que los proyectos sean financieramente exitosos; la sostenibilidad social puede generarse cuando se apoyan proyectos encaminados a mantener la cohesión social. Cuando se habla de la dimensión ambiental es más frecuente hallar el concepto de sustentabilidad, orientado a reconocer prácticas y acciones para preservar los sistemas naturales, los ecosistemas, las especies, los territorios. Implica que los recursos naturales que se utilicen sean sólo los necesarios para garantizar que se mantenga la regeneración del ecosistema. Pareciera que según la dimensión de la que se hable, puede significar crecimiento, durabilidad o racionalización. Es justo esta lectura seccionada la que no se pretende retomar, sino aquella mirada más integral, que asuma la interconexión de dimensiones o ecosistemas para garantizar que el metabolismo social se sostenga (Toledo, 2007).

Hay otros autores que refieren que se trata de conceptos diferentes, que lo sustentable está orientado a la preservación de la naturaleza y la sostenibilidad a la capacidad de mantenimiento de un emprendimiento, institución u organismo. Se puede afirmar que la génesis de ambos conceptos es la misma y que incluso su acepción lo es, pero las implicaciones y la interpretación o contenido que se les han dado, así como los posicionamientos y desarrollos teóricos de los últimos treinta años, han hecho que cada vez se separen más los conceptos (Riechmann, 1995).

Retomando la crítica a Latouche (2004) y la reflexión de Zarta (2018), colocamos algunos de los riesgos al considerar la sustentabilidad ambiental sólo asociada a una economía verde, que considera a la tierra como el ámbito y la estructura para la vida, generando beneficios globales a partir de la preservación y conservación de los ecosistemas a través de tecnologías respetuosas que permitan la conservación de los ecosistemas bioproductivos de la tierra. Así como esta propuesta, se encuentra también la economía azul, que plantea la sostenibilidad, iniciando del respeto por los recursos naturales y el racional y responsable uso y aprovechamiento de la energía y las materias disponibles. No son desdeñables las acepciones en cuanto a la sostenibilidad, ya que la preservación de los ecosistemas es imprescindible para la sobrevivencia de los seres vivos. Pero también es de aceptar que el mercado se ha apropiado de estas iniciativas, convirtiéndolas en marketing ecológico. Por ejemplo, se han hecho recomendaciones para poner precio al carbono y a impulsar políticas y proyectos tecnológicos que, en lugar de reducir los niveles de producción y consumo, se efficienten las energías y los

costos para mantener, o incluso aumentar el volumen y el ritmo de trabajo, a “menores costos o menos recursos”.

La economía verde emerge en 2008, y se ha hecho parte del discurso hegemónico que se difunde en las organizaciones internacionales. Uno de los ejercicios más importantes en la instauración del crecimiento verde fue el esfuerzo del G20 cuando promovió el crecimiento verde como detonador de inversiones “limpias”. Eso mismo sucedió con los estados nacionales, que pusieron en marcha instrumentos y políticas de crecimiento verde, políticas públicas para el enverdecimiento, para disparar el crecimiento económico y la sustentabilidad.

La economía verde, carente de una discusión teórica y con un tinte más pragmático, técnico y operativo para intervenir en el daño ambiental, ha implementado conceptos, instrumentos e indicadores que favorecen la métrica del deterioro ambiental y su intervención, tales son los mecanismos de control de emisiones de carbono, los “pagos por servicios ambientales” y la compensación de la biodiversidad; los bancos de hábitat de especies, las respuestas frente a las huellas ecológicas, la regulación de bienes de la naturaleza, los impuestos verdes y las normas para la construcción de predios verdes. La economía verde reproduce las asimetrías entre las naciones y regiones, ya que no existen cambios sustanciales ni radicales en los modos de producción y la emisión de contaminantes, más bien, se refuerza el poder de los países más ricos e industrializados, que pasan por alto con arbitrariedad estos límites, o pagan bonos por la emisión de carbono que producen.

En estas acciones se devela que sigue tratándose de la reproducción capitalista, cuyo negocio se basa en la economía verde, como sucede con las economías marrón y los mercados de “saneamiento” por parte de capitales privados, bancos, organismos internacionales y economías centrales. Por lo tanto, no se puede hablar de una sostenibilidad, sólo en términos de un lenguaje tecnocrático que expresa la contención del deterioro irreversible a la vida.

Frente a este panorama, el carácter tecnocrático del desarrollo sostenible es irrefutable. Esta breve referencia en torno a la forma en que se ha aplicado el concepto de sostenibilidad, no refleja su propósito más elemental de cuidar y preservar la vida. Naredo (1996) explicó en su trabajo *Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible*, que la utilización del término desarrollo sostenible se ha banalizado y su uso ahora resulta ambivalente dado que por un lado evidencia la preocupación de los ecosistemas, y por el otro, una retórica que no busca revertir la actual sociedad industrial; sugiere en este binomio una contradicción en tanto el

desarrollo se orienta al crecimiento económico y la sostenibilidad al equilibrio de los ecosistemas.

La mayor parte de la indefinición vigente procede del empeño de conciliar el crecimiento (o desarrollo) económico con la idea de sostenibilidad, cuando cada uno de estos dos conceptos se refieren a niveles de abstracción y sistemas de razonamientos diferentes: las nociones de crecimiento (y de desarrollo) económico encuentran su definición en los agregados monetarios homogéneos de “producción” y sus derivados que segrega la idea usual de sistema económico, mientras que la preocupación por la sostenibilidad recae sobre procesos físicos singulares y heterogéneos (Naredo, 1996, s. p).

Naredo (1996) señala que el éxito del término *sostenible* no recae en haber salvado esa vieja idea de desarrollo orientado al crecimiento rapaz, sino que con él se tejió un puente con respecto a los ambientalistas. Advierte el autor que al tiempo que se extendió la noción de desarrollo sostenible, “se consiguió también hacer que la idea misma de *sostenibilidad* cobrara vida propia y que la reflexión sobre la viabilidad a largo plazo [...] tuviera cabida en las reuniones y proyectos de administraciones y universidades, [...] que pretenden avanzar en la clarificación y aplicación de esta idea (s.p).”

Para vindicar el concepto de sostenibilidad, no se debe descolocar del centro la idea de crecimiento económico como el proyecto hegemónico y global, sino que implica hacer reconsideraciones serias de lo que implica realmente la sostenibilidad en términos económicos, como lo había hecho Solow (en Naredo, 1996) en 1992, cuando argumentaba que se debía valorar adecuadamente el stock de capital (incluyendo el capital natural) con el que cuenta la sociedad, y del deterioro ocasionado en el mismo y asegurar que el valor de la inversión que engrosa anualmente ese stock cubra, al menos, la valoración anual de su deterioro. De este modo se otorgaría a las generaciones futuras la posibilidad de seguir produciendo bienestar económico. En palabras muy resumidas, además de optimizar o hacer un uso racional de la naturaleza, habría que valorar los costos del impacto ambiental de modo que con la tasa de ganancia obtenida se asegure la regeneración de este deterioro. Dado que dependemos de la naturaleza (indicadores físicos), a partir de ella debemos determinar la actuación de la economía.

En este sentido, la propuesta del decrecimiento surgida en Francia en 2002 es importante en el debate porque cuestiona el pensamiento económico dominante y confronta al

capitalismo y a la sociedad de consumo, promoviendo una economía de menor escala con menos producción y menos consumo, la reducción del mercado, la necesidad de una desmaterialización y desmercantilización; la gestión de una economía solidaria con relaciones sociales que adquieran mayor relevancia que la producción y el consumo; puesto que a mayor consumo, mayor utilización de recursos naturales y mayor generación de residuos (Unceta, 2014).

Al margen de que la propuesta de decrecimiento ha sido calificada de ambigua por la falta de argumentos a cómo sostener una economía a escala global desde estos principios, o debido a su incompatibilidad con variables monetarias, existen elementos de ella que no pueden ignorarse, por el contrario, ofrecen alternativas viables para un desarrollo sostenible.

No se trata de hacer *sostenible* el desarrollo económico, sino de que las formas económicas, políticas, sociales, y culturales, es decir, el paradigma o los paradigmas civilizatorios, apunten a sostener la vida. En este sentido, se centra la mirada en la noción de sostenibilidad como la condición, el termómetro y brújula, que marque la viabilidad del proyecto económico a seguir. Por eso resultan tan importantes las iniciativas construidas desde una cosmovisión o epistemologías *otras*, en las que la matriz de reproducción se comporta en lógicas distintas a las de la acumulación, en las que se exploran propuestas más próximas al propósito de la sostenibilidad.

1.4 La Modernidad en los bordes rurales

Cuando se alude a los bordes se habla de las cartografías con las colectividades que les habitan, que se encuentran marginadas y “ghettizadas”, como una contención por su incompatibilidad con el sistema moderno. Hablar de los bordes significa abordar lo que Anzaldúa (1999) en su texto de *Borderlands: the new mestiza* refería cuando hablaba de estas fronteras que se imponen entre la zona del Ser y del No ser; cuando se produce el distanciamiento entre el que enuncia y el Otro, ese ser diferente, extraño y ajeno. Significa el señalamiento de la diferencia que justifica la apropiación y representación del otro, negándole lo que es, imponiéndole construcciones discursivas y otra forma de concebir la realidad.

La regla de la diferencia colonial es que debe definir la “normalidad dominante” sobre alteridades consideradas inferiores, como se da en el caso de las comunidades indígenas, comunidades campesinas, poblaciones de contextos rurales, quienes tuvieron y mantienen una cosmovisión totalmente distinta y que para la modernidad son atrasadas. El efecto de concebir

a estos actores como incapaces, pobres, atrasados y hasta folklóricos, significa impedir la visibilización de sus contribuciones a la sustentabilidad. Aclaremos que los pueblos indígenas “aún son mal conocidos, dominados, subyugados, oprimidos y discriminados. De ahí el primer reto de conocerlos; de aprender de aquellos a quienes nadie consideró maestros (Lenkersdorf, 1999, en Miranda y Mejía, 2015, p.11)”.

Referirse a las comunidades nahuas es hablar de comunidades de los bordes rurales. Zuckerhut (2017) señala que la gente indígena nahua del municipio de Cuetzalan, los *maseualmej*, son habitantes de los márgenes. Hace siglos aprovechan este estatus en su resistencia a los despojos de tierra, de derechos, de conocimientos, etc. La gente *maseualmej* ha vivido desde hace siglos en territorios fronterizos, es decir, donde la mezcla se vive. Siempre adaptándose a las formas y lógicas que les permitieran sobrevivir como gente indígena.

Los *maseulmej* ocupan la epistemología y ontología occidental con la epistemología y ontología indígena. Señala Zuckerhut (2017) “usan las nuevas condiciones, introducidas por la sociedad nacional capitalista, como recurso en su resistencia contra su desposesión de bienes, de conocimientos, de identidad, etc. Mantienen su existencia e identidad como comunidad indígena porque conectan esas dos lógicas y no las separan (p.44)”. Evidencia de ello es la introducción y luego aprovechamiento del café, que introdujeron los italianos en el siglo XIX. Con su venta, lo usan para financiar la subsistencia y las muchas fiestas que hay en el municipio. Esta práctica se entremezcla con la producción del maíz, del cual no se obtiene ninguna ganancia de la venta, puesto que es de consumo compartido, familiar, porque introdujeron más siembra, muchas veces, en un terreno común en el hogar. Mientras obtenían del café los medios económicos necesarios para subsistir y obtener dinero, como medio de intercambio en los mercados externos a la comunidad, el maíz se producía porque en torno a él se construye una gran carga de significados de los indígenas. En Mesoamérica se le atribuye al maíz la importancia de sus tradiciones, sus relaciones, su economía y su cosmovisión, y no por su rentabilidad. Señala Zuckerhut (2017, p. 152) que al maíz se le ve como el único elemento que puede alimentar a la gente en su totalidad (cuerpo y almas). Solo el consumo de maíz da verdadera humanidad.

A pesar de que las comunidades indígenas siguen enfrentándose a procesos de despojo, existen epistemologías y ontologías, que además de estar presentes, al mismo tiempo siguen jugando un papel muy importante en la resistencia a las formas dominantes y a las estrategias de acumulación y desposesión.

1.4. 1 Las mujeres de los bordes rurales y el trabajo por la sostenibilidad

Las poblaciones indígenas son víctimas de abusos sistemáticos y las mujeres indígenas suelen enfrentar formas diversas de discriminación histórica que las expone a violaciones de sus derechos humanos y civiles. Las mujeres indígenas viven diferentes tipos de discriminación, por ser mujeres, por la condición en la que viven, por su etnia; son las principales víctimas de desigualdad. También sufren la discriminación de la pobreza que les impide acceder, de manera digna a los servicios fundamentales de salud, nutrición, educación, etc.

Hablar de lo que es ser una mujer indígena y de su papel en la sostenibilidad de la vida, implica construir una imagen o relato en un sentido fragmentado, en el sentido en que Cusicanqui lo desarrolla (Canal encuentro, 2018), es decir, no se trata de elaborar una descripción plana, idealizada, o colonial de lo indígena; más bien, significa tejer una narrativa contenida de tensiones históricas, producto del tiempo y el espacio, que reflejen los procesos de construcción de lo indígena y de la experiencia concreta de lo indígena en el transitar del tiempo, y que muestran estas tensiones. Acercarse a caracterizar a las mujeres indígenas rurales exige hablar de tensiones, ambivalencias, contradicciones o procesos de construcción complejos. De este modo, ser una mujer, indígena, rural, y de los bordes, es muy complejo.

Por un lado, esto nos conduce a destacar múltiples formas de opresión que se han materializado en su subjetividad y en sus cuerpos, y por el otro, nos lleva a visibilizar sus procesos de lucha, de resistencia y su organización en proyectos emancipadores. En cuanto al primer aspecto, a las mujeres indígenas se les ha impuesto a lo largo de su vida y de generaciones, la violencia de distintos tipos: estructural, simbólica, física; a diferentes niveles y en distintas dimensiones. Desde el feminismo comunitario, se han expuesto y politizado las opresiones que se ejercen sobre las mujeres indígenas, rurales, negras, entre otras colectividades, para deconstruir el sistema de opresiones y los discursos legitimadores y reproductores de la vejación hacia las mujeres.

El feminismo comunitario apunta que los efectos de la colonialidad y el capitalismo han agudizado estas opresiones, sin embargo, no son factores suficientes para explicar el origen de las opresiones que se ejercen sobre las mujeres; suponer lo contrario, sería negar la existencia de violencia, discriminación u opresión de las mujeres antes de la llegada de los europeos y del capitalismo a la *Abya Yala*. Para ellas, es el patriarcado, “el sistema” de opresiones “que vive la humanidad y la naturaleza, construido históricamente sobre el cuerpo

de las mujeres”, expresan Paredes y Guzmán, (koman ilel, 2015), porque es más antiguo que la Modernidad o que las formas económicas que han ejercido explotación sobre los cuerpos de las mujeres y de la tierra. Para ellas, la explotación se ha aprendido en el cuerpo de las mujeres, porque es ese cuerpo en el que se ha entendido que hay cuerpos subvalorados, que pueden ser vejados.

En el ámbito familiar, por ejemplo, es el cuerpo de las mujeres, el más próximo para ejercer dominación y violencia, es el cuerpo de servidumbre, es el que puede alimentarse al final de todos, el que salvaguarda el bienestar de los otros, el que procrea, es el cuerpo al que no se le da cuidado, en el que es prescindible el derecho a la escuela, a los servicios de salud, el cuerpo al que se le maltrata o se le mata. En el caso de las mujeres indígenas, las opresiones se hacen más profundas por la vivencia del “entronque patriarcal” (Paredes y Guzmán, 2015), es decir, la experiencia vivida de un doble patriarcado. Por un lado, el patriarcado ancestral, y por el otro, el patriarcado colonial que han interiorizado sus compañeros varones y la estructuras de poder.

Las relaciones intercomunitarias mantienen valores, prácticas y relaciones sexo genéricas machistas, en las que la determinación de sexo siempre pondrá a las mujeres en una posición subordinada respecto al varón. Las mujeres permanecen en una condición y posición marginada en la esfera económico-social, esto se debe en parte a las implicaciones que ha generado la división del trabajo y la imposición de una significación moderno-colonial de las actividades que producen “valor” y las que no, en las cuales las mujeres no son valoradas ni reconocidas porque no producen valor. La percepción de lo que importa o lo que no, ubica a las actividades históricamente delegadas en las mujeres, como el trabajo de reproducción biosocial, en el espacio de “lo que no se valora”, pues “no se encuadra en la lógica capitalista” porque no se piensa (desde la percepción construida por el capitalismo) que sea una actividad productiva, sin embargo lo es y además vital. Y es que la realidad nos muestra que la participación de las mujeres en asuntos públicos sigue siendo acotada, pero esto es porque están inmersas en la imbricación de sistemas de muerte (el patriarcado, la modernidad-colonialidad y el capitalismo) que las sujetan a vivir la violencia y la desigualdad.

El Estado, a través de sus instituciones e instrumentos políticos también ha contribuido en esta situación promoviendo programas en los que se margina a las mujeres del poder, tanto en lo cultural como en lo normativo-institucional, puesto que las sigue colocando en un rol dependiente tanto a sus parejas, a estructuras comunitarias impuestas por la colonialidad, o al Estado.

Magdalena León (s.f), en su artículo *Mujer, género y desarrollo, concepciones, instituciones y debates en América Latina*, expresa que a partir de 1975, en México, se echan a andar debates e iniciativas orientados a modificar la posición y condición de las mujeres para fomentar el desarrollo, lo anterior producto de presiones internacionales y de mujeres organizadas. Estas iniciativas operaban, y operan hasta el día de hoy, el enfoque que se tenía a mediados del siglo XX, en torno a fomentar el desarrollo, entendido como crecimiento y la modernización del Tercer Mundo.

El trabajo con la mujer se hace bajo tres supuestos: 1. Que las mujeres son receptoras pasivas, o sea, consumidoras y usuarias de recursos. 2. Que la maternidad es el rol más importante de las mujeres, y, 3. Que el rol de puericultoras (crianza de los niños) es el desempeño más efectivo de las mujeres en su contribución al desarrollo. En su conjunto, esta visión se enfoca en la díada madre-hijo (p.5).

Para el Estado, la mujer sigue siendo considerada por su rol reproductivo, por lo tanto, la política orientada a ellas sería para garantizar la sobrevivencia de las familias. La autora coloca tres tendencias en la política hacia las mujeres en la década de los setenta. El enfoque de equidad, el cual pretendía darle visibilidad al rol activo de las mujeres en la gestión económica familiar, a través de la economía informal, de subsistencia, y complementaria. No obstante, la situación material de las mujeres seguía siendo un problema, pues lo que producían no modificaba su condición de opresión en el ámbito de lo familiar y mucho menos en la comunidad.

Un segundo enfoque fue el de antipobreza. A las mujeres del Tercer Mundo, consideradas las mujeres indígenas de los bordes rurales, se les consideró como las más pobres entre las pobres. No solo son más pobres que los varones, aun cuando tengan las mismas características, sino que además, las mujeres del tercer mundo son más pobres que otras mujeres porque operan otras opresiones producto de su racialización, su origen étnico, entre otras. En este enfoque se motivó que las mujeres se organizaran y asociaran para emprender proyectos productivos que les permitieran mejorar sus ingresos y el bienestar de sus familias.

Por último, se presentó el enfoque de la eficiencia o productividad, el cual iba totalmente aparejado con la política neoliberal y desarrollista. Se impulsaban programas de planificación del desarrollo desde agencias internacionales y proyectos transnacionales. Eso provocó que cada vez más proyectos de capital privado y de organizaciones e instituciones extranjeras, promotoras de desarrollo tuvieran mayor cabida en la estrategia de Estado para

generar crecimiento y modernización y el “empoderamiento” de las mujeres. Sin embargo, los efectos que tuvieron estas propuestas para las mujeres indígenas se tradujeron, en desplazamientos de sus comunidades, la migración de sus compañeros varones, quienes iban en busca de oportunidades de trabajo, la fractura de formas de vida comunitaria que les permitía a las mujeres y a sus familias subsistir, puesto que su posición tampoco favorecía su fácil incorporación a ofertas de trabajo. Las mujeres indígenas fueron doblemente afectadas por los saqueos a la Tierra, en beneficios de las corporaciones y el capital financiero. Los tratados de libre comercio, los acuerdos comerciales, y los proyectos transnacionales han dejado los campos enfermos, y se han transformado en grandes parques eólicos, en mineras, en centros de extracción que han ocasionado la migración forzada de mujeres y hombres. En este sentido, el Estado no solo controla los cuerpos de las mujeres en función del rol reproductivo que les impone, sino también los territorios de los pueblos indígenas.

El conjunto de transformaciones y acontecimientos históricos, sin duda alguna, van alterando las experiencias de lo que es ser una mujer de los bordes rurales en la Modernidad. En ocasiones, la adaptabilidad a las circunstancias ha garantizado su sobrevivencia, pero solo se queda en un efecto interiorizado, por lo tanto, nada cambia en las estructuras de poder que le oprimen.

En otros momentos, los cambios se discuten, se cuestionan, se politizan, por lo tanto, se asumen posiciones y transformaciones conscientes que les permiten tener una enunciación descolocada de la posición de sumisión en la que las estructuras de opresión han colocado a las mujeres indígenas, por ejemplo, sobre los programas, las políticas orientadas a la modernización, las instituciones que las operaban como la escuela, gobierno e instituciones de atención pública, así como el discurso usado por las lógicas de la Modernidad. Además, la recepción de componentes externos que acarrearán las dinámicas de movilidad poblacional y los medios de comunicación han generado un cambio en las relaciones y en el lenguaje en las mujeres. Ellas han tenido que asumir, en muchos casos, una lengua colonial como el medio para interactuar y conectarse con lo de afuera, en el trabajo, en la recepción de la información, en su educación, en la asimilación de procesos burocráticos, como puede ser el registro de un recién nacido en el Registro civil municipal, hasta gestionar algún apoyo gubernamental. Ese cambio pronto se convierte en un colonialismo interno, puesto que se interioriza el uso de la lengua colonial en su relación con el Estado. Pero, en otra lectura, se puede afirmar que hay procesos en donde se ha utilizado ese lenguaje para poder negociar con el Estado, para tener los recursos y las herramientas instrumentales para resistir al entronque de opresiones. Por lo

tanto, debe quedar claro que el carácter ancestral de las comunidades indígenas, no es sinónimo de tradiciones o poblaciones estancadas en el pasado, como lo ha hecho creer la narrativa de la Modernidad.

Por otro lado, existen procesos de construcción identitaria de lo que implica ser una mujer indígena en el proyecto moderno, a partir de un nivel de politización más profunda, y de la cual, nacen y se cuidan proyectos emancipatorios. Uno muy importante es el feminismo comunitario. Podría haber reclamos que sostengan que no todas las mujeres indígenas comulgan con estas ideas, por la visión de feminismo occidental que tienen acerca del feminismo, y es cierto, no todas las mujeres indígenas se autonombren feministas, sin embargo, la siguiente sí ha sido una influencia en las mujeres indígenas y su articulación. Desde el feminismo comunitario que se ha venido construyendo en Bolivia, se propone una conceptualización mucho más amplia de la lucha feminista, más situada en las prácticas, experiencias y necesidades concretas de las mujeres de los pueblos originarios. A diferencia de otros enfoques feministas “el feminismo comunitario proviene de su práctica social” (Julieta Paredes, en Koman Ilel, 2015). Explican Guzmán y Paredes (2015) que “el feminismo comunitario es la lucha de cualquier mujer, en cualquier parte del mundo, en cualquier tiempo de la historia, que lucha y se resiste contra el patriarcado que la oprimen” (Koman Ilei, 2015).

El feminismo comunitario ha sido una bandera que permite la unión entre mujeres, así como un espacio común para enfrentar la disputa por su vida, la de su tierra y de sus comunidades. Destacan la defensa de su territorio-cuerpo pues reconocen que ha sido en su cuerpo en donde las opresiones se han materializado y aprendido, como lo hemos explicado ya, y también la defensa por su territorio tierra, que para ellas y para las comunidades indígenas, tiene un significado material y simbólico sagrado.

Esta influencia les ha permitido a las mujeres indígenas ir desarrollando teoría de la práctica, desarrollar vínculos de solidaridad, ir dialogando sobre las alternativas de construcción. Que aun cuando siguen apostando por la comunidad como la propuesta de vida, están seguras de que deben trabajar por un proyecto de comunidad sin patriarcado, sin capitalismo, sin racismo, sin discriminación.

Finalmente, colocamos tres ideas de lo planteado, la primera, ser mujer indígena en la Modernidad, implica tener una memoria histórica de las vejaciones que el entronque de los sistemas de opresión han concretado sobre su territorio- cuerpo y sobre el territorio-tierra de las comunidades, es decir, que operan sobre las mujeres, la naturaleza y la humanidad. Implica

procesos de reconstrucción y adaptación, que sin negar su raíz, origen o identidad indígena puedan dialogar, decidir, participar y actuar en los proyectos civilizatorios. Por lo tanto, les dirija a construir horizontes emancipatorios, cuyo centro sea la vida, y donde hombres y mujeres se incluyan en esa labor común.

1.5 La vida y su reproducción

Han sido pocos los debates en términos económicos y éticos en los que se discute qué es la vida, qué tipo de vida y bajo qué condiciones y lógicas se le quiere reproducir, sobre todo cuando hay afirmaciones de que en el capitalismo también se le reproduce solo que a ritmos, condiciones y por razones diferentes a las que privilegiaría un proyecto que pone a la vida en el centro, en contraste con el capitalista, que vindica la expansión del capital y reproduce vida en tanto que le sirve como mercancía en ese objetivo.

El concepto “vida” proviene del vocablo en latín *vita*, que a su vez se deriva del griego *bios* para referirse a la vida orientada a lo biológico, a la existencia orgánica, al proceso de desarrollo, desde el origen hasta el deceso celular. En esta visión, el sostenimiento de la vida está totalmente determinado por la satisfacción material -natural- de las necesidades fundamentales de los seres vivos. En el caso de la humanidad, la *bios* se convierte en la esencia concreta del hombre, esa que le vincula con las nociones de naturaleza porque depende de ella para garantizar su existencia.

Así mismo, se ha utilizado el vocablo *zoé* para referirse a la vida espiritual de los seres humanos. Entonces, ha habido una concepción de la vida que ha considerado la vida natural y la vida política, ambas necesarias para la realización de los seres humanos.

La dimensión política se asemeja más a la idea de una vida social, es decir, la actividad que está influenciada por la cultura que les es común. En este campo la humanidad activa sus virtualidades, todo aquello que permite la realización espiritual, creativa, en pocas palabras, todo lo orientado a las nociones de hombre; y también plenitud de lo posible, del desarrollo.

La vida como sistema se caracteriza por la autopoiesis, capacidad por la cual un organismo o la vida se repara continuamente al sustituir células que mueren con células vivas, en otras palabras, se produce un metabolismo para la vida, que será intervenido por las regulaciones de la política que actúan sobre ella en función de las necesidades del capital. Una vez que el poder se convierte en un agente transformador de la vida humana (y no humana), a lo que Foucault (2007) llama biopoder, puede expresarse en sentido negativo y masculino

cuando se otorga asimismo el “derecho a matar”, o positivo cuando el poder tiene la función de la producción, aumento y optimización de la vida. En las lógicas del capitalismo, el biopoder tiene un carácter negativo en tanto ejerce procedimientos e instrumentos de disciplinamiento para controlar y utilizar la vida; de modo que los conocimientos científicos y técnicos; las normas sociales o legales y las tecnologías del poder a las que también se ha referido Von Werlhof (2015) en el método alquímico del patriarcado, tienen por fin configurar la ilusoria posibilidad de crear, conservar y reproducir vida.

Algunas formas en las que puede observarse la intervención sobre la vida con la biopolítica, es la administración del hombre, en tanto especie, puesto que se va determinando la forma y los ritmos de la reproducción biológica: la natalidad, morbilidad, el tiempo de vida, el desarrollo y la salud de los seres humanos se van acomodando a lo que requiera el capital. Por ejemplo, las mujeres y sus cuerpos han encarnado el regulamiento cuando las estructuras productivas le van marcando a través de la división sexual del trabajo o la demanda de fuerza de trabajo, la tarea de absorber y realizar el trabajo de procreación de cuidados, etc. La biopolítica transforma la visión de hombre-especie para convertirlo en cuerpo-máquina con el disciplinamiento que ejercen las instituciones y los administra en términos productivos: usa, vigila y castiga. El control de la vida, en tanto ciclo, y de vida, en tanto las dimensiones social, política y económica, en tanto sujeto colectivo, permiten el desarrollo del capitalismo.

Se ha dicho que la vida es existencia orgánica, que requiere de la satisfacción de necesidades fundamentales y la realización del ser humano a través de su activación y desarrollo político, espiritual y social, entonces el debate sobre qué tipo de vida es la que se quiere reproducir y vivir y desde qué lógicas se le debe construir requiere considerar las respuestas vitalistas, comunitarias y feministas, puesto que ellas se hallan propuestas en “clave de vida”.

Desde el feminismo rupturista se considera que la vida debe estar intrínsecamente relacionada con el equilibrio ambiental que garantiza la subsistencia de las especies y ambientes que conviven, para lo cual se hace fundamental romper con las lógicas extractivas y de producción existentes en el modo de producción capitalista. Por otro lado, el ecofeminismo ha señalado que hablar de la vida nos conduce a discutir la idea de la “sostenibilidad de la vida”, lo cual implica la conservación y uso sostenible de los recursos biológicos, el consumo racional y la implementación de tecnologías, conocimientos y estrategias para ello, en otras palabras, accionar una biopolítica positiva, por ejemplo, el cuidado de las semillas, la domesticación de la alimentación y tareas que permitan la preservación de la biodiversidad,

sobre todo ubican la visibilización de los cuidados como ejes para una nueva economía, de hecho algunas feministas españolas han sugerido construir la “ciudadanía” para una sostenibilidad de la vida y esto no es otra cosa que alentar una cultura política en la que los cuidados se conviertan en una responsabilidad ciudadana. En ese mismo sentido, Pérez (2016) considera importante apostar por relaciones de interdependencia que cuestionen y rompan con la dicotomía autonomía/dependencia del sistema patriarcal, en el que las mujeres son dependientes (trabajo de cuidados) y los hombres son autónomos (trabajos productivos).

Orozco (2015 y 2016) plantea dos debates, por un lado se pregunta ¿qué vida sostener? y el otro ¿cómo hacerlo? Desde su argumento se señala que reconocer la vulnerabilidad de la vida nos acerca a ser más conscientes de lo que le ocurre al resto puesto que la vida es vida siempre en común, en interdependencia y dependencia ya que somos y dependemos de la naturaleza, pero también de los cuidados y relaciones con los otros y otras.

En las demandas feministas se encuentra que la vida está totalmente relacionada con el consumo racional de los bienes de la naturaleza y en reconocer los trabajos de cuidado como centrales en la sostenibilidad de la vida. Por otro lado, se ha relacionado a la vida con la libertad, como fundamento. Garcés retoma de Deleuze (en Garcés, 2005) que “la vida es lo que nos deben”, es un campo trascendental, libre de toda accidentalidad personal, por lo tanto no se trata de singularización sino de una expresión de lo común. Es decir, la vida se tiene que pensar en un sentido político, como un reclamo de salir de la subalternidad y romper con las diferentes formas de dominación que van condicionando nuestro derecho a ser y estar en el mundo.

Respecto a los cuidados, Araiza (2017) propone la construcción de una política del cuidado. *El cuidado y la ética del otro*, como los llama la autora, las alianzas, las convergencias, la unión y la articulación permiten ir construyendo con el otro. Sostiene esta propuesta a partir del movimiento de las “feministas indignadas” en el que participaron feministas, organizaciones y colectivos que compartían el común de decir ¡Ya basta! a los efectos de la matriz de poder. Entre quienes confluyeron en el movimiento se produjeron importantes entrevistas sobre la sostenibilidad y la búsqueda de vidas vivibles. Una de las entrevistadas señalaba:

una cosa que podría generar una nueva ola feminista podría ser todo el tema de la reproducción social de la vida. Las contradicciones que crea la reproducción social de la vida. Las contradicciones que crea la globalización capitalista, el neoliberalismo es un ataque directo a las condiciones de la reproducción social

de la vida. [...] Estamos las mujeres en el norte, en el sur, en el este y en el oeste. Podríamos ser un punto de ruptura. Y porque desde los diversos feminismos tenemos análisis, discursos y alternativas potentes, que en estos momentos de derrumbe del sistema pueden ser escuchados. De hecho, yo siento que lo son mucho más que antes de esta crisis (Araiza, 2017, p.66).

En esta afirmación es clara la carga sobre lo común que se le da al significado de vida, pero además está presente también la idea de que el punto común es la reproducción social de la vida. Así que algunos de los ejes sobre los que se fue discutiendo fue sobre la idea de vidas vivibles que están en conexión con la sostenibilidad y ética del cuidado. Dar importancia y ubicar en el centro el cuidado de la vida nos habla de una economía feminista. No sorprende que estas mujeres buscaran salidas colectivas para salir de esa situación.

Entonces ¿qué vida es la que se quiere reproducir y desde qué lógicas? Estos son cuestionamientos que conducen a resaltar más allá de un sentido biológico, y considerar procesos sociales que también son importantes en la reproducción de la vida.

1.5.1 De la reproducción a la sostenibilidad de la vida

¿A qué nos referimos con sostenibilidad de la vida? diríamos que a la capacidad de garantizar la vida humana a partir de la satisfacción racional de necesidades, objetivas y subjetivas, sin poner en riesgo el metabolismo bio-social. Un acierto contundente en esta reflexión es que lo sostenible implica lo duradero, pero lo duradero no se refiere a largo, más bien implica el grado de reversibilidad, señala Latouche (2004). Implica lo “duradero”, lo “sostenible” remite a la reproducción sostenible.

Cuando se hace una revisión del término de sostenibilidad hallamos que se plantea como sinónimo de sustentable, razonable, incluso defendible porque apuesta por la posibilidad de que un organismo o proceso se mantenga por sí, y por lo tanto reclama cuidados.

El cuidado de la vida implica un conjunto de necesidades diversas e indispensables para la estabilidad física y emocional de los miembros del hogar y que van más allá de la gestión, porque demanda creatividad, una posición y una ética de vida. La sostenibilidad en un sentido subjetivo, implica un conjunto de tareas tendientes a prestar apoyo a las personas dependientes, lo cual nos alude a todos y todas, pues en cierta medida somos dependientes, unos de los otros. La existencia de uno no se podría resolver sin el trabajo de otro y viceversa.

El trabajo de cuidado entonces se vuelve estratégico para la sostenibilidad de la vida, sin él tal cosa no sería posible. Se trata de “un trabajo que se realiza día tras día los 365 días del año, en el hogar y fuera de él, en el barrio y desde el puesto de trabajo remunerado, que crea redes familiares y sociales, que ofrece apoyo y seguridad personal y que permite la socialización y el desarrollo de las personas” (Carrasco, 2003, p. 8). El trabajo de cuidados, a causa de la lógica patriarcal, ha depositado esta responsabilidad en las mujeres, razón por la cual se le llama también reproducción de la vida (como sinónimo de sostenibilidad de la vida) al conjunto de actividades domésticas, de cuidado, de afecto, de apoyo, etc. que se requieren en el día a día para resolver la vida. Pero además, el patriarcado ha impuesto valores operantes, estructuras sociales, relaciones sociales y de poder determinadas y acuerdos que jerarquizan las actividades relacionadas con el sostenimiento de la vida humana, y que se le han imputado y esencializado a la mujer y que además se hacen cumplir por una “mano invisible”, señala Carrasco (2003) y que no es otra cosa que el mandato masculino haciéndose cumplir. Pero además son actividades que no han sido valoradas a diferencia de aquellas que se realizan en el mundo público y que se realizan por los varones porque esas sí gozan de valor social.

En términos de lo subjetivo, hay que decir que las mujeres acompañan la vida. A diferencia de los ciclos de trabajo en la dinámica de producción capitalista, este tipo de trabajo si está vinculado, con el ciclo de la vida. Para las mujeres se intensifica en tiempo el trabajo abstracto y concreto, según el momento en el que se encuentre. Por ejemplo, se intensifica cuando hay personas dependientes (hijos, nietos, adultos mayores o enfermos que cuidar). “En este sentido, podemos decir que las mujeres, a través de su tiempo y su trabajo, acompañan la vida humana” (Carrasco, 2003, p.18).

¿Y cómo hacer sostenible la vida? Pérez (2015) señala dos clasificaciones acerca del decrecimiento que el ecofeminismo propone, por un lado: las medidas de resistencia, las cuales implican evitar la expansión material y simbólica del capital. Estas medidas de resistencia se esfuerzan por frenar el avance del neo extractivismo, las privatizaciones y la mercantilización de la vida íntima y biológica. Las resistencias feministas frente al neoextractivismo son fuertes y han dado lugar a un planteamiento clave, el buen vivir nunca puede darse sobre el vacío, por lo tanto es imprescindible la defensa de la tierra, la defensa del cuerpo, particularmente de los cuerpos de las mujeres, como han venido reclamando los feminismos comunitarios e indígenas, y mercados emergentes o potenciales.

Por otro lado, la existencia de un determinado balance macroeconómico entre cierta cantidad y forma de trabajo remunerado y trabajo no remunerado, es una propuesta que se

asocia con discursos sobre la colonialidad del género (Lugones, 2008), que está pensada desde la masculinidad hegemónica y de feminidad hegemónica. La asunción pasa por una deconstrucción de la masculinidad y feminidad. Las responsabilidades, en este caso se adentran en un proceso consciente y colectivo que implica hacerse cargo y que a través de mecanismos colectivos y públicos, se obligue a asumirlas.

La sociedad debe estar al servicio de la construcción de una responsabilidad colectiva, sobre la sustentabilidad de la vida que obliga a modificar las formas de organización de la intimidad y el cotidiano que se basa en la libre elección y se traduce en una decisión partiendo de la colectividad.

¿Y cómo hacer para apuntar a la sostenibilidad de la vida, en un contexto como el actual? ¿cómo hacer para destejer la racionalidad económica entretejiendo nuevas matrices de racionalidad? La idea sería que la economía retome como posición y herramienta de lucha al feminismo y se recuperen las propuestas y prácticas de lo comunitario, de las cuales se presentan algunas:

La sostenibilidad está relacionada con la dimensión ambiental, al ser de donde se pueden satisfacer las necesidades humanas. Aboitiz (2018) en este sentido, señala que la autonomía económica y el acceso a los recursos es muy importante para garantizar la vida, sin embargo, las dos cualidades de expansión y recogimiento del capitalismo se intentan mercantilizar cada vez más, por lo cual, se hace más difícil el acceso sostenido a los medios de vida. La responsabilidad de la sostenibilidad ha recaído en las mujeres, por lo que se encargan de innumerables tareas que sobrepasan la previsión de las necesidades del hogar porque también se involucran en la calidad de vida de sus comunidades.

1.6. Racionalidades y principios por la sostenibilidad de la vida desde los bordes

El vivir bien o el buen vivir son conceptos que emanan y se traducen de culturas originarias de Bolivia y Ecuador pero que pueden ser consideradas como un paradigma sobre la reproducción de la vida basada en principios de los pueblos originarios en la *Abya Yala*, hoy reconocida como América. En esta lectura del mundo y de la vida, se señalan las interconexiones de la naturaleza y de los seres que habitamos la tierra y la importancia de mantener el respeto y el equilibrio con la naturaleza a fin de garantizar una vida buena; lo que representa transformaciones en la dimensión económica, social y política y terminar con la marginación de saberes, culturas y comunidades.

El concepto de “vivir bien” deviene de *suma qamaña*, en aymara, o de *sumak kawsay*, en quechua, ambas en Bolivia. Se traducen como “vida en plenitud” pero comunmente se enuncia como “vivir bien”. Por otro lado, en Ecuador, se dialoga sobre Buen vivir. Fernando Huanacuni Mamani (2010), uno de los pioneros en la conceptualización acerca del Buen vivir señala que:

suma qamañatakija, sumanqañaw, que significa "para vivir bien o vivir en plenitud, primero hay que estar bien". Saber vivir implica estar en armonía con uno mismo; "estar bien" o *sumanqaña* y luego, saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia. El término aymara *suma qamaña* se traduce como "vivir bien" o "vivir en plenitud", que en términos generales significa "vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia" (p. 33).

[...]En este sentido, Vivir bien es vivir en comunidad, en hermandad y especialmente en complementariedad. Es una vida comunal, armónica y autosuficiente. Vivir bien significa complementarnos y compartir sin competir, vivir en armonía entre las personas y con la naturaleza. Es la base para la defensa de la naturaleza, de la vida misma y de la humanidad toda” (p.35).

Los pueblos originarios de Bolivia no plantean el vivir bien como un vivir mejor a costa del otro, se trata de complementarnos, de compartir y vivir en armonía, dentro de los límites que la naturaleza nos demarca. *Sumak kawsay* sería el equilibrio interno y externo en comunidad. Esta visión está fundamentada en una matriz de principios que rigen la cosmovisión andina, uno de ellos es el *randi-randi* (Macas, 2010), en el que la concepción y la práctica de la vida se da en reciprocidad, con una idea de redistribución, en una visión colectiva de los medios de producción y la propiedad comunitaria. El segundo es el principio de relacionalidad, en el cual se reconoce al otro como sujeto diverso y se le trata con respeto, comprendiendo que el mundo es pluricultural y las formas de ser, sentir, pensar y actuar también lo son. En tercer lugar, el principio de la correspondencia señala la comunicación entre los diferentes mundos: *Hanan Pacha, Kay Pacha* y *Uku Pacha*, es decir, entre los espacios y entes que desde una visión occidental, representarían la comunicación entre el universo, la tierra y el mundo presente y de los vivos, y el mundo de los muertos, el pasado. Por último, la complementariedad, en la que hombres-mujeres y su relación con la naturaleza conforman un todo integral.

Los principios que rigen el pensamiento andino han estado presentes desde hace mucho, sin embargo, fue reciente la incorporación de esta visión al plano de las instituciones y las políticas de Estado. En 2007, en Bolivia se reconoció por primera vez en la nueva constitución, su carácter de Nación Plurinacional que reconoce los derechos, y con ello, respeto a principios y formas de vida de pueblos originarios. El 2008, también Ecuador, a través de la Asamblea Nacional Constituyente, aprobó una nueva Constitución, y a través de un referéndum se declaró Ecuador como un Estado plurinacional y soberano, asumiendo el concepto *kichwa* del vivir bien.

Así mismo, el *sumak kawsay*, se plasma en la Declaración Universal del Bien Común de la Tierra y de la Humanidad (D'Escoto y Boff, 2010), proyecto que propone restaurar el equilibrio de la Madre Tierra, iniciando por superar el paradigma antropocéntrico, el colonialismo y el consumismo que promueve el modelo capitalista, y revalorar los ciclos de la naturaleza, los sistemas y tecnologías ancestrales, que fueron producto de la sabiduría comunitaria; y recuperar las prácticas y tradiciones para vivir bien. Lo anterior señalado en algunos de los artículos de la Declaración en los que se propone: entendamos la Tierra como viva y sujeto de dignidad, de la que se proteja y restaure la integridad de los ecosistemas; se reconozcan los bienes naturales como bienes comunes de la tierra y de la humanidad; el uso sostenible de los bienes de la naturaleza, fauna y flora, energías disponibles y fuentes de energía alternativas, de forma que puedan ser repuestos y garantizados para las actuales y las futuras generaciones; la prohibición de todo tipo de especulación mercantil sobre las especies y bienes, incluso sobre las composiciones genéticas; el reconocer que “son Bienes Públicos de la Humanidad las energías necesarias a la vida, la salud y la educación, los medios de comunicación, la Internet, los correos y los transportes colectivos” (D'Escoto y Boff, 2010). También se señala que son de bien común de la Tierra y la humanidad los saberes, artes y técnicas acumuladas a lo largo de la historia, así como las formas de gobierno que respetan los derechos de cada ser humano y de la Madre Tierra, también se reconocen como bien común a la multiplicidad de las culturas y de las lenguas y sus expresiones, los diferentes pueblos, las expresiones, las ciencias, las técnicas, las filosofías, la sabiduría popular, las tradiciones, las religiones.

De este modo, primero se vuelven a visibilizar subjetividades y cosmovisiones *otras*. Segundo, se incorporan principios, como el del respeto a la Tierra, la interculturalidad, la espiritualidad, así como otros factores y actores a ser considerados y cuidados en diferentes ámbitos (social, económico y político), como la Madre Tierra y la naturaleza que deben ser

consideradas y cuidados para el bien común. Tercero, porque el Buen vivir transita de ser solo una gran propuesta a ser materializada en términos formales, legales y concretos, en documentos y prácticas políticas y económicas en el Estado moderno, en gobiernos como el de Bolivia y Ecuador, y que además otros países han volteado a ver tratando de replicar algunas de sus iniciativas. Cuarto, porque en esta mirada se encuentran acciones que han de conducirnos a emprender acciones por la sustentabilidad de la vida.

1.6.1 Otras narrativas sobre la vida buena y la sustentabilidad

Las propuestas que se han calificado de innovadoras, alternativas, postdesarrollistas y emancipatorias, muchas de ellas, emergen de la cosmovisión indígena. La forma en que se le nombra cambia su semántica según la lengua, cultura y región de la que proviene, sin embargo, comparten principios. Mientras en Bolivia se habla de “vivir bien” y en Ecuador de “buen vivir”, en Chile, en Argentina, en el amazonas y en culturas mesoamericanas, encontramos formas de nombrar y construcciones similares.

Palomino (2015) reseña una de sus investigaciones acerca del *Küme felen* en comunidades mapuches, en Chile. Es un concepto para referirse al fin último de la vida. Significa “bienestar en armonía”, e involucra la tranquilidad y bienestar de las personas con ellas mismas, sus territorios, el entorno natural, involucrando a seres naturales y sobrenaturales. Para que se mantenga el *Küme felen* es importante seguir los lineamientos éticos que marca el *Az Mapu*, que son las reglas que rigen todos los aspectos de la vida, como en los pueblos andinos. En esa matriz de valores se incluye la reciprocidad, el respeto, la admiración, la solidaridad, el cuidado por los otros, y la defensa de uno mismo y el colectivo. Muchas comunidades mapuches se basan en principios de bienestar integral que se regula por *Az Mapu*.

Por otra parte, Huanacuni (2010) rescata el concepto de *Kyme Mogen*, también usado entre pueblos mapuche. Señala que es utilizado para describir el vivir bien. Para los mapuches existe una articulación entre todos los elementos que conforman el mundo en que vivimos: el individuo, la cultura y la tierra. Los hombres y la naturaleza existen en la dualidad y en complementariedad. Destaca que al igual que otros pueblos originarios, los mapuches tienen e imprimen en su concepción de vivir bien el paradigma comunitario, la cultura de la vida, la identidad ligada a la tierra y los valores de armonía y equilibrio con la Madre Tierra, pero además, reconoce en las narrativas acerca de vivir bien de los mapuches una demanda y

reivindicación de una vida libre de violencia, pues han sido maltratados y asesinados como muchos pueblos originarios.

Entre los pueblos indígenas Guaraní, que se desarrallaron en la región compartida por Paraguay, Bolivia y Argentina, el concepto *Teko Kavi* era para referirse a la vida buena, que comparte los principios de vida en armonía y comunidad. Por otra parte, la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica Pueblos Amazónicos (COICA)¹, agrupación de pueblos indígenas, usa el concepto de “volver a la maloca” para referirse al vivir bien.

A diferencia de otras posturas, en la de “volver a la maloca” no se niegan aquellas posibilidades y beneficios occidentales que no dañan el entorno. Huanacuni (2010) afirma que para los pueblos amazónicos significa aprovechar lo que el mundo occidental ofrece sin abandonar valores y prácticas propias. “Volver a la maloca” es constatar que a pesar de todos los cambios, este sistema sigue vigente en los pueblos, incluso entre aquellos que viven en los centros urbanos. “Volver a la maloca” es entender que “no es posible discutir relaciones entre actores sociales que están presentes en el mercado sin hacer diferencia entre ellos” (p. 45).

En México destacan dos conceptos, el *lekilaltik*, usado entre el pueblo tojolabal, que puede traducirse como el “bien de nosotros” y *lekil kuxlejal*, en el pueblo tseltal, que es traducido como “la vida buena”, ambos en los Altos de Chiapas. Por otro lado, el *Yeknemilis*, comprendido como “vida buena” en la región mexicana, entre los pueblos nahuas y totonacos.

En tojolabal y tseltal, *lekil*, es la raíz en los dos primeros conceptos, puede ser leído como “bueno, bien” pero cuando se incorporan sufijos su significación puede variar, puede entenderse como “descansar”, “vivo, viviente”, “buscar vivir bien”, “nuestro bien”, pero de alguna forma todos expresan la vivencia o el sentido cotidiano o experiencial en el proceso de vivir.

El término *lekilaltik*, por ejemplo, está más orientado a la idea de salud y equilibrio, a estar sano y en armonía y paz con lo que nos rodea, se entiende como “nuestro bien”; mientras que la palabra *kuxlejal*, traducida como “vida”, concentra el reconocimiento de situaciones y capacidades de mejorar la vida, en la conexión de relaciones y significados, como lo ha dejado ver Antonio Paoli (en Ortell y Gómez, 2015, p. 214), a quien se le reconoce ser uno de los primeros en realizar análisis sobre el *lekil kuxlejal*. En el enunciado “Hay *lekil kuxlejal* cuando

¹ Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA).

existe *slamalil kinal*”, el autor explica que el concepto *lekil kuxlejal* se refiere a “buscar vivir bien” o “buscar la buena vida”, se trata de la “paz interior y exterior, en el medio externo y en la mente, y solo se logra gracias a la existencia de una dimensión intercomunitaria e intersubjetiva [en la que] los participantes constituyen activos e influyentes transformadores de los otros en vista de un objetivo común”; lo cual implica una intención, una acción, un proyecto que se produce en la vida cotidiana, a partir de la conexión de relaciones y factores, por ejemplo, relaciones entre miembros de la comunidad y el medio.

Señala Schlitter (2012) que el *lekil kuxlejal* era algo cotidiano en la vida de la gente de la comunidad: [...] el *lekil kuxlejal* como un concepto cultural tsotsil y tseltal que nombra ciertas prácticas y formas de entender, crear y recrear el mundo, que tienen que ver con una relación de respeto con los demás y con la tierra, así como una búsqueda de armonía con ella y con los ciclos vitales que la componen; que comprende y respeta la dimensión sagrada de la tierra y la vida, y busca un bien común entre nosotros y nosotras, y con ella. En ese sentido el término también plantea una concepción de lo que es una especie de bienestar o de lo que es necesario para tener una vida digna y justa (Schlitter 2012, pp.15-16).

Además de la importancia que cobra la vida cotidiana y la conexión intercomunitaria (la primera como condición de la segunda), Antonio Paoli (2001) señala que la idea de paz, armonía y cuidado está contenida en el *lekil kuxlejal*. Solo si hay condiciones sociales colectivas y ambientales en armonía, que se gestionan y mantienen a través del cuidado del bien común y la preservación de la naturaleza, se puede tener paz interior y exterior.

El cuadro de cosmovisiones y conceptos ancestrales (véase Cuadro 2), que se presenta a continuación, permite sistematizar algunas de las características más importantes en las cosmovisiones y conceptos retomados, en él pueden recuperarse las similitudes que coinciden entre ellas, debido a su semejante origen ancestral.

Cuadro 2. Cosmovisiones y conceptos ancestrales

Aymara/Quechua Bolivia	Ecuador	Mapuche Chile	Guaraní Paraguay/Bolivia/ Argentina	Pueblos indígenas Amazónicos	Nahua/tseltal - tojolabal México
---------------------------	---------	------------------	---	------------------------------------	--

<p><i>Suma qamaña/sumak kawsay</i>, (vida en plenitud/ vivir bien). (Huanacuni, 2010)</p>	<p>Buen vivir.</p>	<p><i>Küme felen</i> (bienestar en armonía) (Palomino, 2015)</p> <p><i>Kyme Mogen (el vivir bien)</i> (Huanacuni, 2010)</p>	<p><i>Teko Kavi</i> (vida buena) (Huanacuni, 2010)</p>	<p><i>Volver a la Maloca</i> (vivir bien) (Huanacuni, 2010)</p>	<p><i>Yeknemilis</i> (buena vida)</p> <p><i>Lekil kuxlejaj</i> (“la vida buena”)</p>
<p>Implica preservar la armonía entre la naturaleza y la vida. Con una producción y consumo equilibrado, sin arruinar el entorno.</p> <p>Se rigen por una matriz de principios, basados en el <i>Randi-randi</i>. (reciprocidad)</p>	<p>Implica mantener el equilibrio entre el hombre, el entorno y la naturaleza.</p>	<p>Implica la vida en comunidad, en armonía y equilibrio con la Madre Tierra.</p> <p>Vivir bien también es vivir sin violencia, vivir con afecto y empatía.</p> <p>Se rigen por una matriz de principios, basados en el <i>Az Mapu</i>.</p>	<p>Implica vivir bien y respetar la vida.</p>	<p>Concepto que describía el buen vivir.</p>	<p>Relaciones comunales son imprescindibles para la estructuración social</p> <p>Se rigen por una matriz discursiva a través de los que se aprenden principios llamados <i>Huehuetlatoll i</i>.</p>
<p>Vivir bien está relacionado con la identidad.</p>					<p>La Vida buena está relacionada con la identidad</p>

Y para el paradigma comunitario, el vivir bien se relaciona de manera preponderante y esencial con el sentido espiritual de la vida.

Fuente: Elaboración propia con base en Huanacuni (2010), Palomino, (2015) y Zuckerhut (2017).

1.6.2 *Yeknemilis*, la vida buena *maseualmej*

Los aztecas, concepto para referirse al conjunto de pueblos originarios de Aztlán, que hablan náhuatl, entre ellos los mexicas, tlaxcaltecas, cholultecas, y otros pueblos, tenían una visión de la vida en la que las comunidades no solo tenían relación con la naturaleza, sino que estaban en equilibrio con ella.

Respecto a lo que sucede en las comunidades de origen nahua, el *Yeknemilis*, traducido como “vida buena” comparte principios con el bien vivir y el resto de las propuestas planteadas en el cuadro anterior, no obstante, el relato entre las entrevistas efectuadas y revisadas en fuentes secundarias muestran que la felicidad es un elemento presente en la afirmación del *Yeknemilis*. Cabe destacar que no se trata de la felicidad que el neoliberalismo y la posmodernidad se han encargado de propagar, en el que se nos enseña que es un estado que se produce a partir del consumo, la satisfacción material y de todo deseo, por eso se vuelve necesario producir múltiples deseos en las vidas de las personas, en la que se tienen que producir emociones y sobre estímulos para causar estados de placer, se trata de la generación de emociones individuales, efímeras e inmediatas. Para los *masehual* la felicidad implica el equilibrio, el bienestar de la comunidad y el respeto de la naturaleza, expresa estar en equilibrio con ella. La felicidad está vinculada a la comunidad también. La dignidad de la comunidad, justicia y libertad a la que se puede acceder produce felicidad, y esta felicidad comunitaria pesa más que la felicidad de un individuo.

Los nahuas, en su filosofía, pensaban en el “saber vivir bien”. Y se consigue, a partir de los principios que se aprendían en común con los llamados *huehuetlatolli*, un tipo de discurso para el buen comportamiento. Iban dirigidos a los más jóvenes y eran una forma de transmitir los valores y llenarles el corazón. Los aztecas consideraban que la sabiduría era un camino de toda la vida y el buen vivir. Los *huehuetlatolli* eran un tipo de discurso moral, construido como una virtud o reflexión colectiva. Esto conduce a comprender que el paradigma de la vida para los nahuas estaba y está contenido de su cosmovisión y ontología. Pero ¿a qué

nos referimos con una ontología *nahua* o *maseualmej*? Zuckerhut (2017) dice que la gente *maseualmej* ha vivido desde hace siglos en territorios fronterizos, es decir, donde la mezcla se vive y en donde están siempre adaptándose a las formas y lógicas que les permitieran vivir como gente indígena. Entonces, los *maseualmej* viven en la transferencia permanente de una epistemología y ontología occidental con la epistemología y ontología indígena. “Usan las nuevas condiciones, introducidas por la sociedad nacional capitalista, como recurso en su resistencia contra su desposesión (de bienes, de conocimientos, de identidad, etc.). Mantienen su existencia e identidad como comunidad indígena porque conectan esas dos lógicas y no las separan” (Zuckerhut, 2017, p. 44). En la vida *maseualmej* se viven intercambios, consensos y también una asimilación de la matriz colonial, a lo que Quijano (2000) llamó la colonialidad del poder y del saber, puesto que la comunidad indígena también se encuentra frente a intercepciones de la matriz de dominación en cuanto a la raza, la clase y género.

Si bien no es posible hablar de la auténtica identidad *nahua* o *maseualmej*, entendiendo que los procesos de colonización y neocolonización han producido modificaciones y restricciones en las formas de vida de cualquier cultura y comunidad indígena, donde los flujos migratorios, las iniciativas homogenizantes de los proyectos y políticas nacionales van modificando las formas de vida de las comunidades, como ha sucedido con los *maseualmej*, puesto que de su adaptabilidad depende su sobrevivencia, sí es posible hablar de rasgos que definen al indígena contemporáneo, al *nahua* moderno, es decir, ellos quienes siguen conservando elementos y conocimientos ancestrales pero que también se han adaptado para permanecer.

En cuanto a algunos aspectos de la ontología indígena se encuentra el sentido cosmocéntrico, en el que se reconoce la conexión de todos los seres y elementos que hay en el mundo, cuya interdependencia y armonía permite su bienestar.

Sobre la relación con la naturaleza, se trata de una noción que además de considerar a la humanidad, también reconoce la importancia de lo no humano. La naturaleza es vista como un ente vivo, del que nos alimentamos, por lo tanto dependemos de ella, y la cual depende también de nuestro cuidado. Hay autores que sostienen que la relación de las comunidades indígenas con la naturaleza, es como de “crianza mutua”.

El tiempo y el espacio también cobran un ritmo, un sentido y una ocupación distinta en las culturas indígenas. Para los *nahuas* hay una articulación entre el presente, el pasado y el futuro; en las decisiones del presente acerca del futuro hay una consulta también al pasado. Se

comprende que toda decisión o acción que se emprenda en el presente tendrá repercusiones hacia el futuro, por lo tanto debe haber una reflexión y una consulta a la historia para evitar cometer errores. La forma de considerar el tiempo en el devenir tiene un impacto en su relación con la naturaleza y la sostenibilidad de la vida, porque activa la moderación y correspondencia evitando el saqueo de la naturaleza, gracias a una racionalidad sobre los bienes naturales y así permitirles un futuro a las generaciones venideras. Sobre la ocupación de los espacios, además de la valoración que se le atribuye al territorio-naturaleza, que permite la reproducción material pero también la cultural; en él se produce la espiritualidad de los pueblos, por los vínculos, percepciones y construcciones sensoriales, simbólicas y discursivas que elaboran en torno a su territorio y espacio. Entonces el espacio, como territorio-naturaleza es importante porque “sostiene el mundo material y productivo de estos pueblos, inclusive lo emocional y social, se asienta en el ámbito espiritual vinculado a la naturaleza y con ello a la vida” (Zambrano, Amparo y Mejía, 2015, p. 13).

Como en la mayoría de las cosmovisiones indígenas, la idea de la vida entre los *maseualmej*, es holística; es una visión en la que la vida no se escinde en esferas o dimensiones como sí sucede en la mirada occidental. Por ejemplo, no se puede concebir la separación y jerarquización de la “vida productiva” y “reproductiva” porque este orden responde a una organización occidental, capitalista y patriarcal. Para la mirada indígena la vida implica realizar actividades y relacionarse con otros y con el entorno de manera que se sostenga un equilibrio que permita la perpetuación de la vida, por lo tanto, lo que se ve, desde la lógica occidental, como esferas separadas e incluso desvinculadas, para la mirada indígena se trata de actividades interdependientes. No se puede pensar en la actividad del trabajo desvinculada de los propósitos de la vida y no se puede pensar en la vida sin las actividades del trabajo.

Otra característica es el sentido nóstrico y comunitario. Algunos de los valores que se estiman mucho entre las comunidades indígenas es el de “nosotros”. Zambrano, Amparo y Mejía (2015), en su investigación “*Buen vivir de las poblaciones indígenas de México: Patrimonio y Contribución sustentable para el mundo*”, apoyándose en las aportaciones de otros autores sobre pueblos originarios en México, destacan la visión “nosotrica”, que construye al sujeto no como individuo sino como sujeto comunitario, y ya que la vida se entiende en común, porque además de ser una semejanza entre los seres vivos, es una circunstancia de competencia común, cuya presentación depende de la responsabilidad, cuidado y gestión de todos los entes del entorno, no hay cabida para pensar solo en la individualidad, se trata siempre de un “nosotros”. No hay *yeknemilis*, sin el “nosotros” como principio.

De este modo, el primer capítulo coloca un panorama más claro acerca de la conjunción de sistemas de opresión que operan en el sistema moderno-colonial-capitalista-patriarcal, y que producen asimetrías que impiden que la vida se desarrolle en condiciones óptimas para todas las colectividades. Particularmente pone en evidencia los efectos de este sistema de sistemas, en la vida de las mujeres de los llamados bordes rurales.

A demás proporciona categorías clave, como los marcadores coloniales, que estarán presentes a lo largo de la investigación para analizar y explicar las formas en que la organización de mujeres masehual hacen posible la vida o las condiciones para que la vida se sostenga.

Asimismo, funcionó como un marco de referencia muy importante en el diseño metodológico, el cual, como se verá a continuación, trató de desarrollarse desde un enfoque no colonizante ni colonial, que se descoloca de posibles formas de objetivación y dominación que desde el carácter epistémico-metodológico pudieran cometerse sobre las participantes, sus conocimientos, experiencias y narrativas.

**CAPÍTULO 2. METODOLOGÍA CUALITATIVA. DE LA
INVESTIGACIÓN-ACCIÓN A LA ETNOGRAFÍA DECOLONIAL**

CAPÍTULO 2. METODOLOGÍA CUALITATIVA. DE LA INVESTIGACIÓN-ACCIÓN A LA ETNOGRAFÍA DECOLONIAL

2.1 Hacia una reflexión decolonial en el quehacer investigativo

El diseño metodológico es interdependiente de la reflexión epistemológica, ambas deben estar en un diálogo constante. El pensar epistémico (Zemelman, 2010) orienta al sujeto a reflexionar la forma en que se acerca, construye y explica la realidad, y por lo tanto, a determinar los métodos, la estrategia y las herramientas idóneas para atender a sus preguntas; de esta misma forma la metodología debe plantearse de manera tal que permita la vigilancia en el proceso de la investigación para reducir los riesgos de incurrir en un intervencionismo violento y una construcción de la realidad, totalmente sesgada. Dada la importancia de la ubicación epistemológica y considerando que ésta influye en el diseño metodológico, en el diseño de la metodología se prestó atención a los siguientes aspectos:

1) Evitar el intervencionismo con la investigación, y es que destacan reclamos a la investigación por tener un carácter casi siempre extractivista de saberes, discursos, conocimientos solo por alcanzar un beneficio académico, político y/o económico. Se subraya el despojo, la usurpación de los conocimientos, saberes y bienes materiales o discursivos a través de la investigación.

En algunos otros casos, se ejerce un intervencionismo instrumental, en el que se trata a todos los sujetos como objetos que se usan para el objetivo científico, y hay otras ocasiones en las que el intervencionismo es intrusivo por proponerse “arreglar problemas”, sin que haya una participación con los sujetos y sin que sus necesidades se contemplen. Por lo tanto, estas iniciativas incurren en ser violentas, ineficaces e insostenibles. La característica del intervencionismo es de herencia colonial y es que la investigación como práctica, remite a una historia colonial que es percibida según el lugar de los sujetos. Desde el agente investigador, el contenido histórico de la práctica y el vocablo “investigar” produce una imagen del explorador europeo que documenta las “extrañezas” de las nuevas tierras conquistadas. En esta experiencia, el investigadora se coloca como el agente que observa, que examina, como la voz y sujeto legítimo que nombra, describe y sitúa al otro en una posición inferior en la matriz de dominación. Por otro lado, la experiencia de investigación, desde el sujeto investigado, cobra un sentido distinto, se convierte en el nombre de un conjunto de prácticas externas y violentas que se introducen en otras formas de vida. Algunos autores tras revisiones historiográficas y

etnográficas han señalado que el vocablo investigar en un contexto y culturas de pueblos originarios cobra un significado negativo y se asocia con un acto sucio. Desde las comunidades indígenas las implicaciones de la investigación y de la ciencia misma, han significado la invención de narrativas que justifican la dominación de sus comunidades.

Ortiz, Arias y Pedrozo (2018) precisa que el simple hecho de hablar de “investigación” nos remite a hablar de una acción, de un proceso que permanece atrapado en la Modernidad/colonialidad eurocentrada y occidentalizada. La idea e imagen que se produce al hablar de la acción de investigar es la del científico que acude a lugares desconocidos e inhóspitos o se encuentra en un laboratorio descubriendo nuevos hallazgos, justo como sucedía en las expediciones coloniales cuando europeos emprendían expediciones a América o África.

“La palabra investigación es probablemente una de las palabras más sucias en el vocabulario del mundo indígena” (Smith, 1999, p. 1, en Ortiz, Arias y Pedrozo 2018) porque guardan en la memoria el recuerdo de cómo a razón de la ciencia y del progreso, los pueblos originarios, la naturaleza y los territorios fueron dominados y también cómo es que desde la ciencia se justificaron discursos y prácticas violentas, racistas, y de dominación sobre ellos. De ello han escrito autores como Gudynas (1999) en su libro *Concepciones de la naturaleza y desarrollo en América Latina*, al igual que otros investigadores de África y América Latina.

2) La investigación y su carácter moderno basado en el método hipotético deductivo. Pensadores y pensadoras decoloniales observan el problema de generar teoría desde una única racionalidad, que es moderna, estadosunidos-eurocéntrica, androcéntrica, capitalista y patriarcal. Que reconoce un lenguaje y método (positivista, hipotético-deductivo), que reafirma una estructura de poder y afirma la matriz colonial; y desde los cuales hay una reconstrucción de hechos de forma sesgada debido al acato de la rigidez positivista, pero además a la objetivación e invisibilización de subjetividades, voces, discusiones, fenómenos y discursos legítimos para comprender la realidad en su complejidad, pero que al no “contribuir” a la generación de conocimiento “útil” desde la racionalidad productiva, entonces no se privilegia lo que Bautista (2014) señala: “el problema no está en cuestionar solamente el capitalismo, el modelo neoliberal [...], sino en problematizar y criticar la racionalidad que los presupone y les da sentido, para no recaer en lo que siempre criticamos y que queremos superar” (p.14). Es decir, hacer una crítica solo a lo más visible, el capitalismo por ejemplo, sería muy superficial, por lo tanto amerita hacer una reflexión profunda sobre las bases, dígame discursos o paradigmas, desde las que se resuelve algo como cierto, verdadero, y que permiten sostener estructuras de poder relacionadas con la producción del conocimiento. Además de cuestionar

el capitalismo y sus efectos, criticar la base histórica que le da origen, la Modernidad, así como su racionalidad, y proponer formas de vida que partan de un referente axiológico en el que se supriman formas de dominación colonial basadas en marcadores de raza, sexo y clase.

En principio hay que apartarse del método hipotético deductivo en el que se sigue viendo a los sujetos como objetos de investigación de los que se pueden extraer las experiencias, discursos y las narrativas para su manipulación, interpretación unidireccional, en un trabajo académico, que queda reducido a un ejercicio en el que el investigador se posiciona como el experto, en vez de ser un acompañante, un colaborador, un participante si los implicados lo permiten. Ortiz, Arias y Pedrozo (2018) señala que es importante “apartarnos de la epistemología que privilegia la relación sujeto-objeto” y en su lugar habría que pasar a una relación sujeto-sujeto, en la que sí se reconoce y se establece una relación, entre un yo con otro yo.

Construir visiones y proyectos sociales, culturales, económicos y políticos desde un criterio axiológico y una racionalidad diferente a la capitalista, nos conduciría hacia horizontes de pensamiento y praxis desde y para América Latina, por eso es tan importante considerar los aportes de la perspectiva decolonial, desarrollada por intelectuales latinoamericanos que apuestan por salir de la matriz colonial, en la que dominan las epistemologías eurocentradas para imaginar y construir diálogos entre otras genealogías críticas de pensamiento, y propiciar una pluralidad de conocimientos heterogéneos sin jerarquizar, como han señalado Mignolo (2001), De Sousa (2010), Bautista (2014) y otros autores.

Desde el pensamiento latinoamericano se han hecho críticas y propuestas que rompan con el carácter intervencionista y colonizante de la investigación. Desde la epistemología, se ha puesto en tensión la forma en que el sujeto se coloca frente a lo real y el método hipotético deductivo al cual recurre para la construcción de la realidad. Desde la lectura decolonial, Ortiz (2018), Bautista (2014), Dussel (1995), De Sousa (2014), expresan que desde este método se reduce la complejidad de los procesos, se invisibilizan las contradicciones y tensiones y no se logra explicar la realidad en totalidad. Ortiz y Arias (2019) explica que se “hace la crítica al positivismo, al determinismo, al reduccionismo y a la colonialidad oculta de la Modernidad, pero no dan el salto epistémico que les permita desprenderse de la configuración conceptual occidental. Ninguna es radical, armónica y coherente, por cuanto expresan formas “otras” de conocer y hacer investigación, pero siguen atrapadas en las nociones modernas occidentalocéntricas, convirtiéndose en propuestas neocoloniales” (p. 51). La propuesta por

decolonizar requiere de pensamiento configurativo, que lleve a “descubrir las relaciones e interconexiones mutuas, analizar rupturas, conflictos y contradicciones.”

3) Subyugar la realidad frente a la rigidez teórica y metodológica. Más allá de tener un corpus teórico robusto, desde el que cual se definiera la realidad, se pensaba que el fenómeno, el contexto, las complejidades de los procesos y sobre todo los sujetos debían ser el punto de partida en la construcción de ella, para después acudir a la teoría que, en la medida de sus alcances ayudara a comprender y explicar esa realidad concreta, y claro, ir aportando en las reflexiones. Esto de entrada implicó asimilar la construcción metodológica como una guía con herramientas (métodos y técnicas) flexibles. Pensar al método como la brújula que a veces es determinante para llegar a determinado destino, pero que en otras ocasiones no servirá de mucho y se tendrá que recurrir a otras formas.

En ese sentido, no sería la rigidez de los métodos y las técnicas las que impondrían su lógica al estudio, sino al revés, serían las características del fenómeno y de los sujetos situados y envueltos en antecedente históricos, los que irían dando señales o indicando cuáles serían los métodos más apropiados; cuidando las pretensiones ontológicas de los métodos y las técnicas, sobre todo en el aspecto ético, puesto que debía haber mucha claridad y respeto a qué se querría obtener de ellos, como, a costa y a pesar de qué se aplicarían.

Algunas críticas de los autores latinoamericanos y enfoques antes referidos son, la descontextualización y la deshistorización que se produce respecto al lugar y a los sujetos y la deslegitimación del “otro”. Por lo anterior, se producen varias limitaciones y contradicciones en el hacer de la investigación y en los efectos de ella. Al producir teoría deshistorizada, está naciendo una teoría con ausencias, puesto que carece de objetividad. A esto se suma la velocidad inalcanzable de la realidad en comparación con el rito que se puede tener para su teorización, como lo señala Zemelman (2010), el sujeto que investiga está frente a un doble movimiento, el de la realidad y el de él mismo, por lo tanto la realidad cambia. Respecto a las contradicciones encontramos que en la investigación -positivista- constantemente se produce conocimiento desde el distanciamiento del otro y la deslegitimación de las voces y conocimientos no hegemónicos, por lo tanto, se refuerzan estructuras de poder desde la construcción del conocimiento, hasta en los productos que derivan de dichos esfuerzos. Es decir, el investigador, objetiva a los sujetos, se aparta de cualquier posible semejanza y filtra las narrativas de dichos sujetos, para convertirlas en construcciones teórico-conceptuales aceptadas, una vez que han pasado por los métodos y que han sido repensadas por el investigador, sin embargo, se devela que no es un conocimiento inédito, más bien se trata de

discursos a veces arrebatados o usurpados (los enuncias desde su autoría, pero pertenecen a “otros”, que producen prácticas de saqueo y de poder.

Retomando la idea expuesta, el rechazo por sostener el carácter intervencionista en la investigación fue una forma de abatir limitaciones, contradicciones y aportes disociados de la realidad por estar descontextualizada. El “Pensar epistémico” (Zemelman, 2010) conducía y conduce al movimiento, a trasladarnos del objeto al problema y nos disloca de sintetizar todo en un dualismo cartesiano, y rompe con el principio de racionalidad instrumental en el que terminamos por ver y tratar a los sujetos, a las luchas, a las resistencias y a los fenómenos como “objetos”, que poseemos el control, dominio y legitimidad para re-presentarlos a nuestro antojo. El pensar epistémicamente impulsa a preguntar. La pregunta nos lleva más allá de lo “real”, de “lo que es”, de lo “concreto”, de lo visible, impulsa a profundizar y evitar ceñirse únicamente a la generación de premisas teóricas.

Al respecto de los problemas metodológicos, señala De la Garza (2017) que el positivismo “-con su método hipotético deductivo— fracasó en querer reducir el proceso de investigación científica a una lógica abstracta, ahistórica, desubjetivada. Fracasó en el momento de la percepción [...] y fracasó también en el proceso lógico de la verificación, puesto que este nunca puede ser reducido exclusivamente a la lógica” (p. 44). De ahí que las críticas al positivismo aumenten, como las hechas desde el relativismo y el antifundacionalismo, y otras posturas emerjan como propuesta para corregir aquello que el positivismo no conseguía. El método concreto- abstracto- concreto, la descripción articulada o el configuracionismo, son algunos ejemplos. Considerando la crítica anterior, De la Garza (2017) resalta que en el ejercicio de investigación hay que considerar lo que el marxismo, o el método que construye la obra de Marx (1974 y 1976) brinda, “principios con respecto a los epistemo-metodológicos y teóricos” que permiten complejizar la mirada y configurar la totalidad.

El posicionarse desde un solo enfoque disciplinar también coartará la lectura del fenómeno. El uso excesivo de instrumentos como medio para la obtención de “datos” que se hacen presentar como la realidad, también facilitan la tergiversación del objeto y nos generan nociones erradas del problema y las respuestas que a él se le dan. La separación del sujeto con el objeto, en lugar de favorecer a la “objetividad”, la empobrece. La intención de reconstrucción de la realidad casi exclusivamente desde la teoría o el uso de lenguaje, piénsese en conceptos rígidos, todo ello limita a la totalidad. Y nos cuestionamos ¿Qué método es entonces el más adecuado para aproximarse a la realidad? Debe haber una selección razonada del método, las

técnicas e instrumentos que se utilizarán de modo que sean útiles para el objetivo que se pretende alcanzar y que al mismo tiempo no nos provoquen sesgos por su propio alcance.

Blázquez (2010) dice que el método es una técnica para recopilar, obtener y analizar información, evidencia o datos. La metodología elabora, resuelve o hace funcionar las implicaciones de la epistemología para llevar a cabo la práctica de un método. Uno de los temas centrales de la epistemología feminista es el cuestionamiento de los marcos establecidos para interpretar las observaciones que hacemos. Algunas de estas formas problemáticas para organizar nuestras observaciones son la dependencia de la dicotomía lógica, que consiste en la oposición entre las partes que se presentan como excluyentes “razón/ emoción, masculino/ femenino, ...”, y la tendencia a conceptualizar a las personas abstrayéndolas de su contexto social, facilita la deshumanización y dominación social.

4) En concordancia con lo anterior, también se consideró la crítica que se ha hecho desde el feminismo sobre los sesgos por la mirada patriarcal que está en la producción de conocimiento. En oposición a ello, se debe incluir el papel histórico de las mujeres y sus contribuciones, las cuales reflejan distintas complejidades y opresiones que se viven desde el *locus enunciativo* desde el cual hablan. En la investigación hay observaciones y aportes feministas de tipo epistémico y metodológico como el de Pérez (2014), quien evoca generar rupturas conceptuales, metodológicas y políticas a los discursos dominantes para construir otras posibilidades. Implica desestabilizar las categorías cerradas y estáticas, tensar las barreras entre lo visible y lo invisible, lo productivo y lo improductivo (muchas veces ubicado así el trabajo de reproducción y los trabajos no pagados o invisibilizados), lo privado y lo público. Es un posicionamiento que nos lleva a desnormativizar la realidad, por lo tanto, cuestiona la rigidez normativa del lenguaje, cuyos rasgos son exclusiva o centralmente masculinos, heteropatriarcales, sexistas, racistas, clasistas en aquello que llamamos conocimiento.

En términos epistémico-metodológicos la postura feminista amplió las posibilidades metodológicas para ir formulando los métodos más pertinentes según lo que interesa estudiar. Desde el feminismo se destacó la importancia de considerar aspectos como la crianza, el cuidado, las asimetrías derivadas de las determinaciones sexuales, y una preferencia por la cooperación sobre la competición. Así mismo, un análisis interdisciplinar, una práctica rupturista y también una apertura a la construcción colectiva del conocimiento que rechaza la separación tradicional de un “investigador” y sus "sujetos", que se ha utilizado durante mucho tiempo como una herramienta de opresión.

Las investigadoras feministas recurren a una forma de etnografía que permite la empatía, la subjetividad y el diálogo, con el fin de explorar mejor el mundo interno de las mujeres, hasta el punto incluso de ayudarlas a expresar (y, por tanto, superar) su opresión. La "entrevista" tradicional (que asigna implícitamente al investigador un rol de poder) se rechaza también en favor de un diálogo más igualitario, plasmado a menudo en forma de "historia de vida", un método en el que se anima a una persona a que cuente su propia historia a su manera y en sus propios términos, con incitación mínima por el investigador. La etnografía basada en el enfoque de la historia de vida se ve como una manera de "dar voz" a las personas relegadas históricamente a los márgenes de la sociedad" (Angrosino Michael, 2012, p. 27).

Comprendiendo que esta investigación debe cuidar las exigencias académicas que el programa de doctorado demanda, se acude a prácticas, métodos y técnicas de investigación sin dejar de lado la expectativa de superar la rigidez -mas no la rigurosidad- en la investigación, para lo cual se incorporaron miradas y prácticas heterodoxas, como la práctica de ruptura, la consideración de subjetividades, demandas, discursos y una metodología feminista crítica y no colonial.

Ahora bien, considerando las críticas que se hacían y se hacen a la investigación ¿por qué seguir usando este sustantivo? Es entonces cuando las tensiones emergieron. Se cuestionaron los compromisos y el alcance, tanto de la investigación como del agente que investiga, el agente externo. Sobre los compromisos, era primordial acercarse con plena transparencia a los propósitos académicos de la investigación, pero desde el principio se sostuvo una posición de retribuir con la organización, y una voluntad de diseñar una metodología lo más participativa posible para que la investigación y los hallazgos, reflexiones y productos derivados de ella fueran compartidos. Lo anterior implicaba establecer compromisos de reciprocidad hacia las mujeres de la organización, participando en proyectos o actividades que estuvieran activos o se le propusieran a la organización, incluso impulsando vinculación con otros actores o instituciones de las que pudieran beneficiarse en el ámbito de lo colectivo. No obstante la apertura, los puentes o los límites que mediaran la relación entre la organización y la investigadora, serían colocados por las mujeres socias, por lo cual, era importante dirigirse siempre con respeto, franqueza, compromiso y una práctica ética, que en todo caso influiría en sostener la confianza para el diálogo y el acceso a participar conjuntamente en acciones y en la investigación.

La determinación de que fuese una investigación participativa era para evitar que la investigación incurriera en lo colonizante, a través de la participación conjunta, ya que al

erigirnos como investigadoras e investigadores, se practica una colonialidad oculta que habita en nuestras prácticas institucionales y personales (Ortiz, Arias y Pedrozo, 2018), es decir, sigue existiendo un conjunto de actitudes frente a los otros, inconscientes a veces, producto de las estructuras de poder desde las que procedemos y que influyen en nuestra forma de relacionarnos con los demás, aun cuando en un acto consciente “moderemos” nuestra privilegiada posicionalidad.

Con un rasgo de optimismo, se consideró que si el diseño metodológico recurría a los métodos cualitativos y participativos conseguiríamos romper con el intervencionismo, la usurpación de las narrativas, la reproducción de formas dominantes de relacionarnos con los otros, entre otras características de la colonialidad, sin embargo, Ortiz y Arias (2019) afirman que si no hay investigación descolonizada entonces la investigación coloniza, porque incurre en el acto de colonizar. Aunque no hay acuerdo absoluto con esta afirmación, se atiende la preocupación por no reproducir los esquemas coloniales de investigación.

Descolonizar la investigación reclama:

- a) En primer lugar, el introducir categorías y miradas analíticas que develen las formas de opresión que operan en determinados fenómenos, problemas sociales y en los contextos. De modo que los demarcadores coloniales se vuelven uen una clave para ese reconocimiento.

- b) Utilizar conceptos que no sean del paquete neocolonial, por lo tanto, el uso de conceptos modernos, rígidos y estáticos, y de la jerga academicista, tendría que remplazarse por un lenguaje que exprese la identidad de los procesos, la decolonización del lenguaje, lo cual es más que reconceptualizar, se trata de acudir a conceptos que devienen de los procesos, de los sujetos negados e invisibilizados. Por lo tanto, para decolonizar la investigación, uno de los primeros pasos en el hacer y pensar decolonial es nombrar. A diferencia de lo que puede recomendar Zemelman (2010), la postura de muchos autores con perspectiva decolonial es la de reconfigurar y decolonizar los conceptos clave de la Modernidad, más que reconceptualizar. La diferencia entre reconceptualizar y reconfigurar es que el primero considera que la palabra, el concepto es el contenedor del contenido; el concepto no cambia pero su contenido o significación sí. Por otro lado, reconfigurar los conceptos de la Modernidad, tiene que ver con modelar otros conceptos que sean capaces de visibilizar y expresar lo que la Modernidad ocultó al imponer una imagen única del mundo. En cuanto a los métodos, ¿cómo romper con el positivismo de los métodos? cuando la acción no siempre es una decisión unidireccional y

tampoco colocada por el investigador, puede ser más bien un acompañante del proceso, es entonces que podría superarse esta fuerte crítica al método.

c) Recurrir a métodos que no tienen su origen en el positivismo, o por lo menos que rompe con el cartesianismo y el método hipotético-deductivo. Esto se vincula con el cuestionamiento acerca de los métodos a los que se acude. Para Ortiz y Arias (2019), la investigación es colonial en tanto aplica métodos cuyo origen está en el positivismo, crítica a la que no escapan las investigaciones cualitativas, las cuales generan un conocimiento colonial, subalternizando otros saberes, incluso en la acción participativa y de colaboración, subyace la colonialidad del saber y por eso se convierte en una investigación también neocolonial.

La Investigación de Acción Participativa, las investigaciones positivistas, las empírico-analíticas, las hermenéuticas, incluso las investigaciones sociocríticas, las metodologías horizontales y todas las mal llamadas metodologías cualitativas, cuantitativas y mixtas, también son colonizantes, norteamericano-eurocéntricas y occidentalizadas (p. 153).

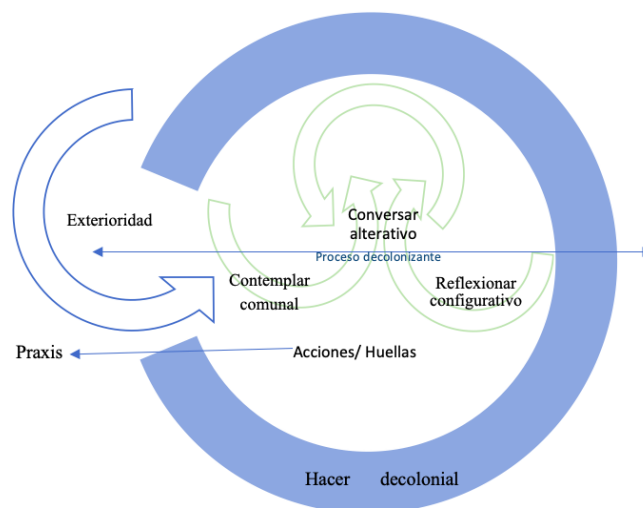
El señalamiento fundamental sobre el carácter colonial de las investigaciones y las metodologías cualitativas está en posibilidad de que reproduzcan la negación de la producción de saberes y conocimientos, lo que llamamos producción intelectual, por parte de los y las alterizados, los sujetos de los bordes (indígenas, afro, migrantes, etc.), o la imposición de conocimientos.

d) Accionar una vocación decolonial en la investigación o procesos transformadores. Para descolonizar la investigación se requiere vocación decolonial (Ocaña y Arias, 2019). En este quehacer se deben propiciar rupturas metodológicas y epistemológicas, respecto a las formas tradicionales de realizar investigación, primero porque hay un cambio de lógica en la relación entre los sujetos y en el acto de investigar. La investigación se hace en colabor, y por lo tanto se convierte en un acto político, porque implica comprometerse con los actores sociales, con quienes va generando diálogo, reflexiones y construcciones; implica hacerles partícipes y por lo tanto también agentes de esa investigación y esto rompe la lógica académica e institucional que las universidades exigen o cuidan, se promueve acudir a metodologías otras, y hacer investigación decolonial.

La propuesta radica en desengancharse de la herencia positivista, para considerar y producir conocimientos situados y ello implica un cambio epistemológico, metodológico y teórico. Para autores decoloniales no se trata de “hacer investigación” sino de *hacer decolonial* (Ortiz y Arias, 2019; Ortiz, Arias y Pedrozo, 2018) (véase esquema 3), ya que en el segundo aspecto se

encuentran los procesos, la praxis; en ese sentido se exige un rol y comportamiento distintos en el papel de agente que investiga, pues, contrario a algunas corrientes positivistas que señalan que para alcanzar la objetividad debe haber un distanciamiento del fenómeno, ello también implica no participar, asumir posiciones y compromisos respecto a él. Al contrario del positivismo, esta corriente reclama en el investigador, dejar de serlo y convertirse en actor facilitador de procesos liberadores, un mediador decolonial, o como refieren algunas otras contribuciones, ser acompañantes, co/promotores o colaboradores.

Esquema 3. Representación del hacer decolonial



Fuente: Elaboración propia con base en Ortiz y Arias (2019) y Ortiz, Arias y Pedrozo, (2018).

No se elimina en el *hacer decolonial*, la posibilidad de crear conocimientos, al contrario, es lo que se busca, pero este conocimiento debe estar vinculado con la realidad, con los procesos y con la acción situada, como se muestra en la representación del hacer decolonial (véase esquema 3). En esta postura no se entiende la “investigación” sin la acción, sin el hacer decolonial. En ese tenor, también se piensa de manera diferente a las “estrategias, método o técnicas de investigación”. El método es una guía flexible que se diseña y reconfigura junto con los procesos, el contexto y los sujetos, es decir, se vuelve parte de la praxis. En la propuesta de Ortiz y Arias (2019), en lugar de hablar de estrategias, método o técnicas de investigación,

habría que referirse a “acciones/huellas decoloniales”, que sean útiles al mediador decolonial. El hacer y pensar decolonial tiene que estar engarzado con la práctica en contextos específicos.

Lo que configura a las acciones o huellas son las vivencias y experiencias. Las vivencias son formas “otras” de sentir, pensar, conocer, aprender, educar, actuar, ser y vivir, están vinculadas necesariamente con la exterioridad (véase esquema 3). Mediante ellas decolonizamos la educación, la mente, el lenguaje y el vivir humanos. Para eso se requiere el *contemplar comunal*, implica el sentir, expresar afectividad e involucrarse con el otro. Es un contemplar emotivo-co-laborativo, en el que se supera la empatía y se asume una postura frente a lo visto-escuchado-sentido, poder visibilizar el accionar “otro”. Para lograr esos niveles de colaboración se requiere de un diálogo y hacer desde los contextos *y sujetos otros*. Debemos irnos a los bordes, ser exterioridad, vivir la frontera, y vivenciar desde ahí. Las contribuciones feministas han mostrado que en el escenario de lo político, *sentipensar* nos conduce a reconocer, pues la realidad nos atraviesa el cuerpo y los *sentires*; nos dirige a reflexionar y a desarrollar una postura sobre eso que se siente, y nos dirige a la acción que nos permitirá transformar aquello que duele, que desagrada, o que nos impide vivir bien.

El *conversar*, también debe hacerse en alteridad. Se trata de establecer un diálogo intercultural y alterativo para vivir, en el que se incluye, cuida, protege, y ama al otro. Es conversar sin supuestos, permitiendo que “el otro” también pregunte y exprese. Es un dialogar respetuoso y solidario entre iguales, no es una entrevista, es un conversar espontáneo y fluido, emergente, en el que se entrelazan de manera dialéctica saberes “otros”. Por último, reflexionar configurativo implica volver a flexionar, cuestionar, soltar lo ya configurado y sobre todo, nos dirige a producir epistemologías, prácticas “otras” y relaciones de vida “otras”.

Aunque el diseño de investigación no se trata de un *hacer decolonial*, (Ortiz y Arias, 2019) pues se reconocen limitaciones de acción en el proceso de la organización comunitaria, sí se cuidó que los métodos ocupados no reprodujeran el intervencionismo, o el carácter colonial, por el contrario, se decidió privilegiar el carácter colaborativo. Sin embargo, no se renuncia a los aportes de aquellos métodos que coadyuvan a una narrativa más articulada y a la construcción del conocimiento en un encuadre histórico, situado, dinámico, y que permiten evidenciar y poner en las relaciones de poder colonial, como los procedentes del marxismo: “concreto-abstracto-concreto-pensado” (Morin, 2009; Kosik, 1963; De la Garza, 1983), “el configuracionismo” (Zemmelman, 2011) o el de la descripción articulada, entre otros.

2.2. Procesos en el *hacer investigativo*

El camino a lo largo de la investigación no fue lineal ni plano, más bien fue un proceso de tejido, fue de ida y vuelta, de amarres, de avanzar y retroceder. La investigación tuvo que definirse en términos epistemológicos, teóricos y metodológicos cuidando las implicaciones éticas y la coherencia que debía existir entre ellas y en el proceso de realización. Una de las primeras preguntas que surgieron fueron ¿Qué tipo de investigación se hará o de qué manera se puede saltar del *investigar* como fin, a un adjetivo de la praxis, es decir, a un *hacer investigativo*? ¿cómo hacer una investigación en la que no se reproduzca el intervencionismo histórico que la precede, reconociendo el lugar de enunciación, los privilegios y la distancia que hay con la comunidad, el proceso o fenómeno del que se quería conocer, aún teniendo en cuenta que la presencia temporal es de diez años? ¿A qué métodos acudir para aproximarse a la realidad sin incurrir en usurpar discursos o experiencias? En la medida de las posibilidades, ¿cómo establecer una reciprocidad y un diálogo durante la investigación? ¿A qué métodos recurrir para hacer la investigación? La respuesta a las interrogantes fueron contestándose en el proceso.

2.2.1 Los primeros acercamientos con la comunidad y la organización de mujeres *Masehual*

En 2012 se realizaron prácticas etnográficas en la comunidad de Cuetzalan y en la Sierra Norte de Puebla, algunas con mayor formalidad, otras de carácter académico y otras desde el activismo. Del año 2014 a 2015 se realizaron por primera vez, estancias más recurrentes y de mayor duración debido a un proyecto de investigación que se desarrolló en dos comunidades indígenas, una en Cuetzalán, Puebla, y otra en San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala, que consistía en comparar las estrategias de gestión en cada organización de mujeres de ambas comunidades. Se estudiaron las acciones productivas en las que se desarrollaban los colectivos, por ejemplo, la producción agrícola de traspatio, la elaboración de productos de higiene y remedios derivados de la medicina tradicional. Asimismo, se exploraron las manifestaciones culturales que esos grupos organizados ponían en práctica para fortalecer la unión, la colaboración y la identidad.

Un año más tarde, en 2016, con estudiantes de la Facultad de Trabajo Social, Sociología y Psicología de la Universidad Autónoma de Tlaxcala se organizaron dos visitas cortas (tres días en promedio), una por semestre, a la Organización Cooperativa *Tosepan*, así como al hotel *Taselotzin*, de Cuetzalan, Puebla. En ambas visitas, se hicieron recorridos por las comunidades

aledañas a la cabecera de Cuetzalan; también se tomaron talleres y pláticas sobre cooperativismo, elaboración de productos artesanales y sobre cultura ambiental y enotecnias. Durante el año siguiente, se hizo trabajo de campo en Cuetzalan, en tres ocasiones más, con el objetivo de adquirir un aprendizaje de la región y las organizaciones a las que siempre se acudió, la *Tosepan* y *Taselotzin*. De modo que la práctica etnográfica, y sobre todo el vínculo, antecedió al objeto de investigación de esta tesis por la conexión casi siempre pedagógica, con las dos organizaciones.

Entonces, la observación participante tuvo dos momentos y forma; la primera, a la que llamaremos de exploración, fue directa y flexible por el interés en la comunidad y en las expresiones de organización, y el segundo momento fue orientado a la rigurosidad de la investigación.

2.2.2 El primer diseño de la estrategia metodológica

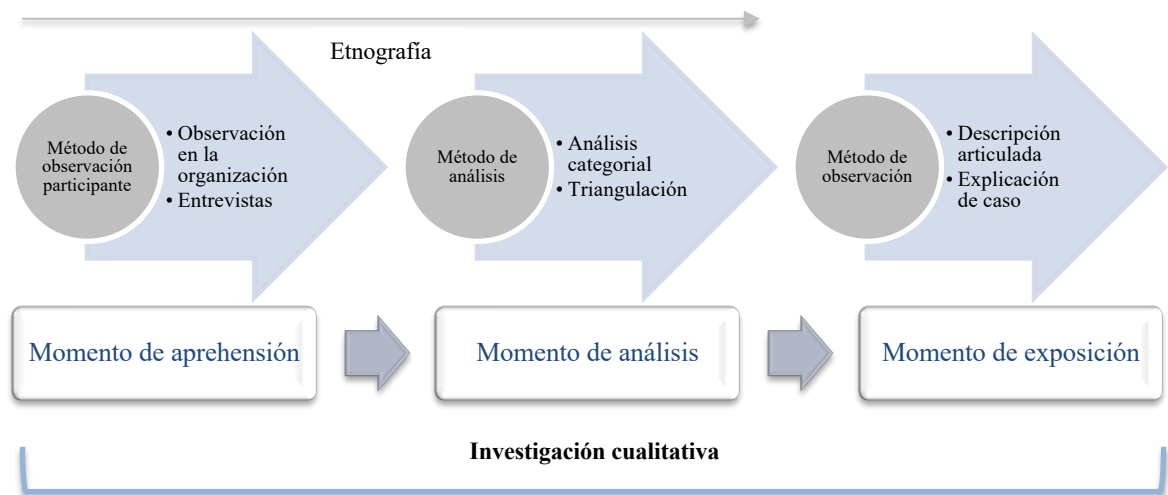
En la segunda fase, a partir de octubre de 2018, la presencia y la observación fueron distintas, fueron mucho más formales y recurrentes, pero además fundamentales para determinar el diseño metodológico. Al ingresar a comunidad, ya se tenía una propuesta, la cual se enunciaba como una investigación cualitativa y etnográfica basada en un diseño de estudio de caso para poder conocer las experiencias, interacciones, narrativas, y prácticas (cotidianas o profesionales), en forma naturalista, de la experiencia organizativa de las *Masehual Siuamej*.

La etnografía resultaba adecuada para los objetivos del trabajo, porque privilegiaba el estudio y comprensión de las relaciones sociales, las creencias y los valores de una comunidad, además de que era flexible y variada en las corrientes y los métodos, los cuales favorecían la intención de retribuir, corresponder y establecer una conversación lo más cercana posible con el colectivo de mujeres. El estudio de caso se consideró viable para respetar y profundizar en las particularidades de la organización y desde una interpretación inductiva, comprender grandes estructuras, procesos amplios, grandes comparaciones e incluso conducir a la construcción y desarrollo de teoría (Neiman y Quaranta, 2006).

Los estudios de caso han permitido abordar una situación o problema particular y/o poco conocido, que resulta relevante en sí mismo o para probar una determinada teoría. Importa señalar que a diferencia de lo que las críticas más positivistas pueden imponerles, al calificarlos de asistemáticos, flexibles y limitados en términos de generación de teoría por su rasgo particularista, en realidad estos sí permiten la construcción de teoría y sus aportes pueden variar

en función del tratamiento que se le dé al estudio. Pueden ser útiles en la aplicación de una teoría establecida o su puesta a prueba, para ilustrar una teoría previa o emergente (técnica de la ilustración), para confrontar o alimentar una teoría o marcos conceptuales (técnica de la comparación analítica por similitudes o por diferencias) o para la creación de conceptos y la profundización de una determinada teoría. De modo que el primer acercamiento a la ruta metodológica, que se pretendía palicar, se resumía en lo que plasma más adelante, en el esquema 4, plasma: una investigación cualitativa, con un diseño de *etnografía compartida* (Beaucage, 2018) basada en un estudio de caso y entrevistas a profundidad.

Esquema 4. Ruta metodológica



Fuente: Elaboración propia con base en la revisión documental (Beaucage, 2018 y Stake, 2010).

Sin embargo, esta primera propuesta se modificó un poco a partir de los primeros acercamientos formales con las mujeres de la organización, así como las referencias bibliográficas consultadas. En principio, la idea de realizar la investigación a través de la etnografía se sostuvo, pero se determinó que fuera crítica y en acuerdo con propuestas decoloniales, acerca de la reflexión sobre las relaciones de poder en la metodología y la construcción del conocimiento, puesto que en la etnografía y antropología clásica persiste la reproducción colonial, puesto que de esta última se construyó la alteridad como primer objeto de estudio y nombró al Otro, a esos seres y pueblos llamados primitivos, y con quienes no había una intención necesariamente de dialogar, sino de estudiarlos para dominarlos mejor (Tzodorov, 1982 en Oliveira, 2014). Considerando que el contexto en el que se realizaría la

investigación es una comunidad de población mayoritariamente indígena, que se desenvuelve en una histórica tensión frente al poder colonial, era necesario encontrar o diseñar los métodos que tomaran en cuenta el análisis de la “colonialidad” (Quijano, 1992) y que cuestionaran constantemente nuestra relación con la comunidad nahua y la forma en que se escribiría acerca de ella, por ese motivo, la etnografía debía ser crítica y decolonial.

Olivera (2014) explica cómo fue su experiencia de investigación, al realizarla con mujeres indígenas, considerando que no deseaba ejercer el carácter dominante del investigador en la comunidad. En su trabajo, *Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos*, explica lo importante de superar la lógica desde la cual se tratan los “asuntos indígenas”, y lo urgente de ‘tomar en serio’ a las personas, a partir de la validez y el reconocimiento que se le da a la gente respetando la forma en que se nombra desde dentro, y no desde lo que la exterioridad impone.

Apoyarse de la experiencia de autores como Beucage (2018) fue de gran utilidad. Partiendo de la antropología crítica, ha realizado trabajo colaborativo de investigación con nahuas de la Sierra Norte de Puebla desde hace más de treinta años. Esto fue muy orientador. Él propone hacer una *etnografía compartida* para romper con las relaciones desiguales de poder en la producción de conocimiento, sobre todo en la práctica antropológica. Implica pensar a quienes se involucran en la investigación como sujetos; al mismo tiempo que pueden ser los sujetos respecto a los cuales se documenta o sistematiza una experiencia, también son investigadores porque generan reflexiones y re-conocimiento sobre sí mismos o su cultura, por lo tanto también son autores.

Estas precisiones nos colocaron en la determinación por accionar un *hacer investigativo*, más que el de *investigar* como fin. Se apostaba por proponer estrategias y acciones de reciprocidad con la organización. De modo que la interrogante que se planteaba ¿a qué métodos y estrategias se debía recurrir en el *hacer investigativo*? se hacía central.

Aunque el diseño metodológico parecía congruente y claro, no era posible decir que se trataba de una relación coparticipativa y mucho menos de una acción decolonial (Ortiz y Arias, 2019) porque las estancias en la comunidad y con las mujeres de la organización era intermitente y no había una participación directa y permanente en las iniciativas, pero tampoco se trató de una relación y presencia a través de la cual solo se obtuviera información, al contrario, se buscó devolver, aportar, intercambiar siempre, y con total respeto a la permisibilidad que las mujeres, la organización y la comunidad brindaba. Considerando la

relación de colaboración que se estableció con las personas de la organización, los métodos se pensaron desde esa congruencia. Era pensar en conjunto una ética de la “investigación” *in situ*, o elaborar una metodología en común, es decir, considerando, compartiendo y dialogando con las personas participantes con la idea de establecer diálogos interculturales y promover acciones de colaboración.

2.3 El diálogo, la colaboración y la reciprocidad en el ejercicio investigativo con la organización *Masehual*

La primera acción en ese sentido fue dialogar con las lideresas de la organización sobre los propósitos de la investigación, solicitar el permiso para participar de algunas actividades que las mujeres tenían, tales como las reuniones de asamblea y actividades en función de su rol, así como el levantamiento de entrevistas, y exponer algunas propuestas de reciprocidad. Una de ellas consistió en realizar un proyecto de formación para mujeres, el cual consistía en capacitar en la gestión de proyectos de desarrollo con enfoque de género para la gestión de sensibilización en temas de género y derechos humanos, dirigido a las mujeres de la organización. También se dejó abierta la posibilidad de colaborar en algún proyecto activo.

Igualmente se propuso apoyar en la vinculación con una organización internacional española de voluntariado, a través de la cual se podría fortalecer la recepción de participantes en actividades que impulsara la organización. Incluso se sugirió el hacer trabajo voluntario durante cinco meses.

La respuesta a la solicitud y las propuestas hechas debían ser expuestas y aprobadas por la asamblea de mujeres que forman a la *Masehual Siuamej* y la cual sesiona una vez por mes para dialogar, acordar, dar seguimiento o deliberar aspectos relacionados con la gestión, las finanzas, la posición política, socio-cultural u otros temas importantes para la organización. La asamblea aceptó mis estancias en la organización y la realización de actividades orientadas a la investigación, como la aplicación de entrevistas a las compañeras, y que en reciprocidad se apoyaría en algunas actividades de la organización. Durante las sesiones de asamblea era posible escuchar las discusiones y la información a tratar en la agenda de trabajo durante las sesiones, presenciar y escuchar las antesalas y las conversaciones al término de las asambleas, hablar con las mujeres que asistían.

El diálogo se convirtió en parte del método del hacer investigativo. Fue la forma en la que se pudo aprender de las socias, de las formas en que se organizan, y la manera en que la

reproducción de la vida cotidiana se va politizando. El diálogo se estableció a lo largo de todo el proceso, en el momento en que tienen los primeros acercamientos y durante las estancias, la participación en algunas actividades y también en el momento en que se aplicaron entrevistas.

Debido a que en ese período el hotel *Taselotzin* se encontraba gestionando una certificación en materia ecológica con órganos de gobierno a nivel nacional, la NOM-133-SEMARNAT-2015 de protección ambiental, se colaboró en subsanar las recomendaciones que este órgano había señalado para poder obtener dicho reconocimiento. La posibilidad de participar en la integración del proyecto hizo que el acercamiento y la investigación fuese más natural y coparticipativa. Aun cuando el instrumento que se diseñó para orientar el diálogo con las socias no consideró explícitamente analizar o comparar la visión ecológica de las mujeres con respecto a las políticas y lineamientos establecidos de los proyectos de certificación de los que participaron, sí se pudo generar una aproximación acerca de la visión ambiental de las mujeres nahuas de la *Masehual*. Además, acompañar ese proyecto facilitó con las y los miembros de la organización el establecimiento de una relación de colaboración. La información obtenida en esos acercamientos resultó muy completa, sin embargo, se solicitó el espacio para realizar trabajo voluntario. En el proceso, se realizaron entrevistas a las líderes de la organización y se planteó la posibilidad de realizar el acercamiento con otras socias. En la aplicación de las entrevistas no fue necesario interpretar porque todas las mujeres con las que se tuvo acercamiento hablaban español.

En el caso de la organización *Masehual Siuamej*, se realizó trabajo voluntario en las actividades cotidianas de *Taselotzin*, empresa que dirigen y administran las mujeres *nahuas* de la Sierra Norte de Puebla, así como en actividades de planeación y capacitación en la organización. De esta manera se pudieron reconocer los discursos y estudiar las prácticas, actividades y relaciones en la organización a través de los instrumentos.

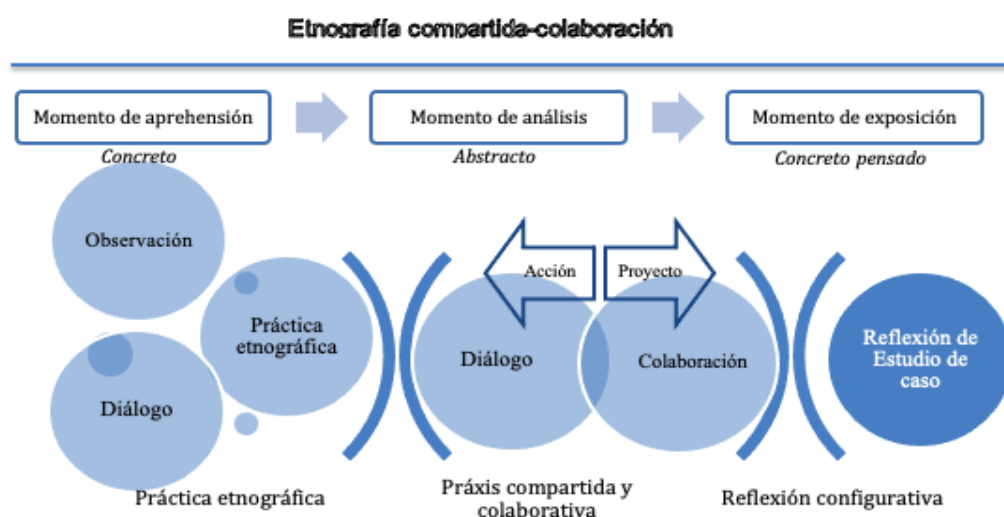
Desde finales de febrero de 2019 hasta junio de 2019 se asistió cada 15 días a la comunidad, permaneciendo allí tres días a la semana para realizar las entrevistas a las socias; de este primer ejercicio se levantaron 10 entrevistas a profundidad y observación directa en dos asambleas. En las estancias se utilizaron algunas herramientas tales como la entrevista y las notas de voz y registros escritos de lo que se lograba hablar, escuchar, observar y compartir con las mujeres.

En síntesis, el enfoque etnográfico del cual se apoyó la investigación responde a la postura crítica en la medida que considera las particularidades de las organizaciones en el

marco de relaciones de raza y de clase a las que están insertas. Además procura ejercer una etnografía compartida (Beaucage, 2018) en la que se estimule y visibilice la participación activa de los sujetos en las reflexiones sobre su experiencia comunitaria y se produzca conocimiento de forma dialéctica entre el investigador y los participantes, considerándose coautores de los resultados de esas reflexiones. El diálogo, la reflexión y la re-lectura de ello deberá ser continua para otorgarle mayor validez a la investigación.

La forma en que el diseño metodológico se realizó no fue desde un marco deductivo, sino flexible y abierto, en donde el método rector siempre trató de ser la colaboración y la acción en las actividades vinculadas al proyecto de las mujeres. La ruta metodológica que se esboza en el Esquema 5. Etnografía compartida-colaboración, que puede leerse de manera horizontal y vertical, expresa el diseño planeado para alcanzar los objetivos.

Esquema 5. Etnografía compartida-colaboración



Fuente: Elaboración propia con base en revisión bibliográfica (Ortiz y Arias, 2019; Beaucage, 2018 y De la Gaza Toledo, E., 1983)

Horizontalmente, se presenta el método concreto-abstracto-concreto pensado como la base en la que estructuró la investigación y el pensamiento, y también se muestran los niveles de procesamiento cognitivo que se realizan. Verticalmente, se identifican los métodos y técnicas para cada fase del proceso de investigación y cognición.

En la fase de lo concreto -nivel de aprehensión- se señala la estrategia para acercarse a las experiencias, siendo éstos los métodos y técnicas que favorecen la recolección de la información requerida, el trabajo voluntario y la participación en proyectos; en el apartado de lo abstracto –nivel de análisis- se presenta el método analítico y las estrategias para llevarlo a cabo, y por último, en la fase de lo concreto pensado –nivel de exposición- en la que la descripción articulada y la exposición de casos coadyuvaron a la inducción de los planteamientos generales y las conclusiones.

No es propósito de esta investigación generar una teoría general sobre la reproducción y la sostenibilidad de la vida desde y en América Latina, en la que invisibilicemos nuevamente, como lo ha hecho la ciencia positiva, pero sí es una prioridad, después de haber develado las particularidades, generar premisas coincidentes que representan las experiencias de otras organizaciones comunitarias en América Latina, por eso el estudio de caso fue viable en tanto que permitió un fenómeno del que se pueden desprender conceptos y tipologías, descubrir situaciones y hechos, obtener conclusiones sustanciales o teóricas. En este caso, interés reconocer categorías analíticas y empíricas que apoyaron en la construcción del proyecto por la reproducción y la sostenibilidad. Los estudios de caso en tanto que permiten conocer el caso en sí mismo, identifican características comunes, e intentan realizar generalizaciones, ya no respecto a la experiencia de “reproducción de la vida” en sí misma, sino de las cualidades coincidentes que pueden o no encerrar las propuestas de “reproducción de la vida”.

La entrevista fue semiestructurada (también denominada entrevista etnográfica) porque su flexibilidad y dinamicidad, dio libertad a las y los entrevistados de explayarse y brindar más información de la que un cuestionario o una entrevista estructurada permitiría. El instrumento se construyó a partir de categorías que se plasman en la matiz categorial del cuadro 3. Estas categorías orientaron el análisis y la sistematización de la información obtenida, como se presenta a continuación:

Cuadro 3. Matriz categorial

La Experiencia organizativa		Reproducción de la vida		Proyecto de sostenibilidad	
Proceso Organizativo	Articulación y de Redes de reciprocidad	Relaciones productivas	Acceso y gestión de los bienes y recursos	Política por la vida	Principios y narrativas

	Detonadores internos y externos para la creación de la organización comunitaria		Relaciones de trabajo	Proyectos	Campo de acción e incidencia
Oportunidades Vivencias	Colaboración hacia afuera		Prácticas y formas económicas de subsistencia	Racionalidad económica de la sostenibilidad	Economía comunitaria. Cualidades comunitarias
	Incidencia política	Relaciones reproductivas	Relaciones de cuidado		

Fuente: Elaboración propia.

Los métodos en el nivel de lo abstracto (véase esquema 5). En el apartado de lo abstracto, cuyo nivel es de análisis, fue el método analítico el que se puso en operación, principalmente con la técnica de sistema categoría y la triangulación. En el primero se confrontaron, actualizaron, o nutrieron las categorías con los hallazgos del trabajo empírico, pero también se construyeron nuevas categorías que resultaron emergentes. Por otro lado, la triangulación permitió implementar más de un método de validación, además de cruzar la información obtenida.

Los métodos en el nivel de la exposición (véase esquema 5). La última fase es la del concreto pensado, en la cual el método inductivo invita a generar algunas afirmaciones o conclusiones. Para lograrlo fue necesaria la previa articulación de las categorías. Las categorías fueron útiles en función de que permitieron visibilizar la complejidad de las interacciones de los sujetos, relaciones y tensiones del problema. La articulación dependió de la delimitación de los observables y de un razonamiento de relaciones posibles, que pudieron alcanzarse en tanto se lograron establecer puntos de articulación, imbricación de procesos, de la vinculación de conceptos indicadores.

2.3.1 Notas en torno al proceso metodológico en el hacer investigativo

Una vez concluida la colaboración en la organización y la aplicación de las entrevistas, se consideró un tiempo tanto para la sistematización de las entrevistas, las notas hechas y algunas otras evidencias que se obtuvieron, como para la redacción de los resultados. Lo anterior no significaba que la colaboración y las estadías en la comunidad y la organización hubiesen

terminado, de hecho se había planificado regresar para obtener algunos datos adicionales, y sobre todo para obtener retroalimentación de los avances que se tenían hasta el momento, sin embargo, estas visitas se cancelaron a causa del cierre temporal del hotel e incluso el cerco en algunas poblaciones por la contingencia sanitaria provocada por el COVID-19. Las visitas consideradas fueron remplazadas, en aras de subsanar lo que faltaba por completar; se revisaron artículos, notas periodísticas, así como registros que se habían generado en las estancias y visitas.

La revisión de fuentes secundarias como artículos académicos, publicaciones en medios digitales, blogs y redes sociales como Facebook de la organización ayudaron a complementar la información. Hubo que recuperar al configuracionismo para la agrupación y articulación de los conceptos, las estructuras y relaciones que se desarrollan en ella o fuera de ella, y orienta en el ejercicio de hilvanar los hechos (en las dimensiones histórica y política) que dieron cuenta del origen y desarrollo de las experiencias. Centralmente, lo que ocupa en la investigación son dos tipos de configuración, la configuración de relaciones sociales y la configuración subjetiva. Cabe destacar que en este proceso la descripción articulada fue central en la recuperación de las características, relaciones, hechos, coyunturas que hubo de ir tejiendo a través del configuracionismo.

Para el análisis de la información, el método de codificación axial permitió identificar y definir las categorías y subcategorías desde las cuales se ordenaría la información para su análisis e interpretación. Tres categorías se ubicaron como las fundamentales: La experiencia organizativa, la reproducción de la vida y el proyecto de sostenibilidad de la vida como se mostró en el cuadro de categorías.

CAPÍTULO 3. LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA COMUNITARIA

CAPÍTULO 3. LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA COMUNITARIA

La propuesta de lo común es un arma poderosa contra una racionalidad que busca maximizar los beneficios individuales, que impone la propiedad privada como paradigma de la Modernidad y el cercamiento de lo común en aras de garantizar las necesidades de acumulación del capital.

Navarro (2015 y 2016) define lo comunitario como una relación social, por lo tanto, no se trata de algo que es estático, se va construyendo, se transforma, se adapta a través del tiempo, el espacio y la subjetividad colectiva, por ello es tan importante reconocer las prácticas sociales, concretas y situadas, que lo hacen posible. De hecho, lo común no puede definirse si no es en consideración del movimiento, ya que es posible a través de un proceso colectivo en constante re-creación. Distintos movimientos van actualizando prácticas sociales preexistentes, o heredadas, de producción de comunes. La noción de antagonismos es central para comprender la condición dinámica, inestable y frágil de las relaciones sociales atravesadas por tensiones y conflictos. Es una forma de ir construyendo una dimensión y forma de lo político, también diferente a lo que es el proyecto de la Modernidad. La organización del trabajo revierte la contradicción del valor de cambio y valor de uso, ya que el valor de cambio no puede existir sin valor de uso, pero el valor de uso puede quedar subordinado al valor de cambio.

Lo común puede estar bajo el control de sujetos comunitarios a partir de formas de autorregulación. Se trata de entramados comunitarios casi siempre bajo la forma asamblearia, la confianza, la reciprocidad, la gestión de lo común.

3.1 Nociones sobre lo común y lo comunitario

Hablar de lo comunitario lleva implícito lo que requiere la comunidad para ser o lo que deviene de ella. Lo comunitario se relaciona con conceptos como los de “sistemas comunales” y “socialismo comunitario”, estos últimos desarrollados en Bolivia; el de “comunalidad”, en el caso de las expresiones comunitarias indígenas y rurales en México; o el adjetivo de “comunitario”, propuesto por las organizaciones indígenas y populares en Colombia². También

² Torres (2013) concuerda con algunos autores, al señalar que los “sistemas comunales” de Patzi (2004) y Mamani (2005), el “socialismo comunitario” propuesto por García Linera (2015) en Bolivia; el de “comunalidad” en México, al que han contribuido Martínez y Díaz

se ha dicho que a la comunidad se le puede dar un tratamiento de sustantivo y de adjetivo. En el primer tipo, los intelectuales han aportado abundantemente en la semántica, incluso se han ido construyendo teorizaciones en torno a estas variantes semánticas, aquí, algunos ejemplos: “comunidad escolar”, “comunidad musulmana”, “comunidad latina”, “comunidades indígenas”, entre otros; en esos casos se reconoce que la contribución académica favorece la conformación de la identidad de ese grupo. Como adjetivo, hay ejemplos como el de “participación comunitaria”, “huertos comunitarios”, “hospitales comunitarios”, “escuelas comunitarias”, “comedores comunitarios”, con ello se pone de manifiesto el carácter de unión común. Con sus particularidades contextuales, temporales y coyunturales, de alguna manera todas son expresiones de una formación social histórica, la comunidad. En este sentido, se convierte la comunidad en lo central, por lo tanto aproximarnos a ella en términos concretos y teóricos, como experiencia práctica, como significación epistémica, teórica y discursiva, permite la comprensión y el análisis de experiencias sociales organizativas como la que en este trabajo interesa exponer.

La discusión sobre la comunidad debe ser comprendida como un campo en construcción, sobre el cual habrá que trabajar para evitar que el escepticismo académico termine por darle un tratamiento simple, como fenómeno místico, como un interés, al interior de la academia, posmoderno, que estudian los amantes de la cultura. Habrá que ser cautos con las afirmaciones que desacreditan este campo de estudio al calificarlas en tono peyorativo de formaciones sociales pre capitalistas desde las que no se pueden dar soluciones reales a los problemas actuales; o de considerarlas herencia de un populismo romántico; y por supuesto, habrá también que modificar la percepción marginal en la que se suscribe, que solo es importante usarla o analizarla cuando es susceptible de intervención, pues esta visión ha servido para justificar la intervención de instituciones públicas o privadas en las comunidades para la aplicación de políticas, programas y acciones que tienen por objetivo “gestionar su mejora” o “movilizar a tales comunidades”. Con lo antes señalado y tratando de reubicar la mirada acerca de la comunidad, ahora se precisan un par de ideas antes de considerar los aportes y debates que conducirán a definir qué es la comunidad.

Sobre la existencia de la comunidad como organización concreta e histórica, hay que entender que la comunidad existe antes de que la mirada cientista se concentrara en estudiarla o definirla. La comunidad, al menos como primera forma de organización, remite a la época

(2010), o la adjetivación de “comunitarias” en Colombia, son fundamentales en la construcción del pensamiento crítico latinoamericano.

primitiva, como periodo en el que se consolidan los asentamientos humanos tras incorporar la agricultura como práctica productiva, y en el que el ordenamiento de los que conformaban los clanes se hizo necesario para garantizar su sobrevivencia. Desde la agricultura, la distribución del trabajo, el desarrollo de prácticas, el tejimiento del lenguaje, irían dando forma a la cultura, que constituye la parte subjetiva de esas pequeñas unidades, que con el tiempo se harían más fuertes, hasta convertirse en una estructura más compleja toda vez que se iba cargando de relaciones, prácticas, significados que reproducían la comunidad y viceversa. Por lo tanto, la organización comunitaria debe verse como un fenómeno histórico, originario y sobre todo ecológico, al derivarse de una relación naturalista entre el hombre como especie y su medio.

La segunda acotación es sobre su locus de enunciación, como resistencia al proyecto de la Modernidad colonial capitalista. Cuando las comunidades fortalecen su unión y reafirman los valores y prácticas comunes que les dan identidad y les conservan como pueblo, se convierten en una forma de defender su derecho a la vida. Con la ocupación colonial en diferentes regiones del mundo como lo fue África, Asia y América, las formas originarias de las comunidades se vieron alteradas por la imposición del paradigma moderno que venía de Europa, en el que se da una ruptura entre el hombre y la naturaleza y se introduce una lógica instrumental en la que dejan de justificarse formas originarias y orgánicas de sostener un equilibrio entre la vida humana, la naturaleza, y por tanto, de la comunidad.

En el incipiente desarrollo capitalista, se produce lo que Marx (2016) llama “la acumulación originaria”, en el capítulo XXIV, del tomo I del Capital, en el que describe cómo el proceso de expropiación de la tierra (o propiedad privada colectiva o comunal) para trabajo propio y de subsistencia, permite la explotación del trabajo formalmente libre, mediándolo con el salario. Este mismo fenómeno, que ocurrió en Europa a partir del siglo XV, cobra una forma semejante en las colonias. En América hay un despojo de los bienes comunes para favorecer la acumulación capitalista en Europa. Fenómeno que Federici (2010) complejiza, abordando los efectos de este despojo en las formas de reproducción de la vida en pueblos originarios, y particularmente en las mujeres. En su texto pone énfasis en el arrebato de los espacios (tierras) comunales, los comunes, resultado de la naturaleza, y los inmateriales, es decir, los saberes y conocimientos ancestrales, por parte de los colonizadores. Este proceso de despojo era necesario para implantar las formas de lo social que favorecerían la reproducción capitalista. Una de las más importantes era la “liberación” de la fuerza de trabajo para su explotación, y por el otro lado, la propiedad privada, expresión desde la cual el trabajador libre podría prometerse a sí mismo la posesión de recursos que podían ser adquiridos por medio de la

generación y administración de los frutos de su trabajo. Pero donde además, se producen efectos en las relaciones familiares determinantes para la consolidación del capitalismo, una de ellas es que con la privatización de la tierra surge una nueva división del trabajo, en la que las mujeres quedan excluidas de la tierra, y por lo tanto de un factor esencial para su reproducción, asimismo, queda en los márgenes de la posibilidad de sumarse a actividades en el taller, por lo que en dicha división de trabajo la mujer solo se concentra en actividades de reproducción y cuidados, las cuales no son valoradas, mucho menos remuneradas, por considerarse inherentes o naturales de las mujeres, pues su el constructo social de lo femenino atribuye a la feminidad y a la sexualidad femenina su realización exclusivamente con el adecuado cumplimiento de estos patrones.

Estas transformaciones generaron que las lógicas, prácticas, y valores que sostenían la vida comunitaria se fueran desvaneciendo a causa del proyecto capitalista. Se trató de precondiciones necesarias para el surgimiento del capitalismo, tales como los enfrentamientos y fragmentaciones feudales, la pérdida, despojo y cerco de tierras de los campesinos, la destrucción de unidades comunales, el vagabundeo, la pobreza, la hambruna, los decretos emitidos para controlar a la gente, el acaparamiento de los capitalistas de los medios de producción, etc.

Tres siglos más tarde, con el desarrollo industrial que se proyectaba en el siglo XIX, se hizo visible el contraste y la resistencia que representaba la comunidad para el desarrollo capitalista de ese momento, a razón de que lo comunitario se contraponía a los valores y las formas de establecer los vínculos entre la industrialización capitalista, la vida urbana y moderna, así como la democracia liberal impuesta a lo largo del periodo modernizante. Lo que implicaba una renuncia a la forma de economía agrícola, a la vida rural, a las formas de vida de las comunidades locales y empujaba a la secularidad, a la economía industrial, a la vida urbana, al individualismo, al ejercicio del poder basado en la riqueza económica, el gobierno basado en una democracia liberal. Un esquema construido en la base de la igualdad, la libertad y la fraternidad; lógica que iría empujando a sustituir formas comunitarias o comunales por una ética burguesa.

Asimismo, se expresa el desplazamiento de valores comunitarios como la reciprocidad y la complementariedad, dos valores auténticos de la cosmovisión y herencia de los pueblos originarios y los cuales determinan su sistema económico y social y así como las relaciones entre los miembros de la comunidad, como se abordará más adelante y se presenta en el esquema seis; en los cuales, cada acto, actividad o relación entre las personas es

interdependiente, está conecta o es consecuencia de otra, de este modo se convierte en un sistema social de flujo continuo en el que se esta dando y recibiendo simultaneamente; así como una serie de valores como la lealtad, la solidaridad, el cuidado y respeto hacia otros, que en su lugar se reemplazan o subordinana al individualismo, la competencia y la objetivización de otros, así como de relaciones sociales. La Modernidad fue determinando la forma en que las relaciones sociales habrían de construirse. “La expansión de la Modernidad capitalista, a la vez que desarticulaba los vínculos y valores comunitarios, impondría su racionalidad en las demás esferas de la vida colectiva” (Torres, 2013, p. 29).

Las formas comunitarias y la gestión de los comunes originarios -bienes que pertenecen y son gestionados por una comunidad- se amoldan a las estructuras que impuso la Colonia, de modo que surge una estratificación en la población, formas de división del trabajo y de acceso a los bienes. Mucho tiempo después, con la Revolución Mexicana, se asignó más de la mitad del territorio al campesinado a través de los ejidos, que como refiere Gallardo Zúñiga (2003), son una forma de propiedad social que ha sido eje rector de la Reforma Agraria y que guardaban las características de ser inalienables, inembargables e imprescriptibles. Sin embargo, con la Reforma Agraria de 1992, nacida de la liberalización de la economía en México, iniciada en la década de los setenta, así como de la adopción de medidas dictadas por el Banco Mundial, se modificaron dichas características y restricciones, con el propósito de dar certidumbre jurídica a los propietarios acerca de la tenencia de la tierra, y por lo tanto, tener mayor libertad y oportunidad de beneficiarse de su tierra, a través de créditos para la producción, venta y renta de propiedades (Beraud, Sosa, Maya, Ortega, 2018).

Con la Reforma Agraria de 1992 se le dio total autonomía a la Asamblea Ejidal para decidir sobre el uso de suelo y a dividir de manera parcial o total sus tierras para transformarlas en propiedad privada, vía la adquisición de dominio pleno. Estas acciones, según el Banco Mundial, darían certidumbre jurídica acerca de la tenencia de la tierra, con lo cual, el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE) desde su nacimiento en 1993, hasta el cierre en 2006, repartió títulos de propiedad a más del 92.24 % de los títulos agrarios. Aunque los operadores del programa expresaban que se estaba fortaleciendo al ejido al reconocer su autonomía y darle la oportunidad de acceder a créditos, y hacer un uso más eficiente de los recursos naturales, había otra posición que denunciaba que al hacer este cambio, perderían la capacidad de organización y además serían menos competitivos por el contexto en el que se encontraban, ya que existía un Tratado de Libre Comercio, acompañado de la adopción de políticas neoliberales. Y que en todo caso se

generaría un éxodo de la población a las áreas industriales. Las reformas generaron cambios sociales, sin necesariamente beneficiar económicamente al campesinado, pero sí se detonó la privatización de la tierra, llevando al ejido al colapso. Esto, al parecer, replica lo sucedido en el proceso de acumulación originaria, en el que se reemplaza toda forma comunitaria, por una forma privada de la organización de la vida, como señalará Echeverría (2008), cuando se refiere a la característica del individualismo sobre lo comunitario, y la estructura social de superestructura de la burguesía, que reproduce el de Estado moderno.

Frente a la subsunción que el capitalismo ha ejercido sobre otras expresiones económicas y sociales que no empatan con su lógica, las comunidades han tenido que resistir a esta fuerza para evitar que sus formas de vida desaparezcan; por lo tanto, la comunidad también puede ser resistencia. Hay grupos que se asumen como “comunidades” y enuncian sus formas de organización e ideales políticos en resistencia, o como estrategia alternativa y disidente a las políticas liberales. Estas posiciones destacan sobre todo en contextos en donde la convivencia y las formas de reproducción social y la convivencia humana se ponen en peligro, siendo los pueblos indígenas los más evidentes. Son múltiples las experiencias que se pueden encontrar en países de América Latina.

En Bolivia, ha habido amenazas a las formas de vida “india”, por ejemplo, la prohibición del uso de la coca, planta con una connotación social, cultural y sagrada para sus habitantes. Además, las amenazas del extractivismo de minería y gas, actividades que debilitan el territorio, las fuentes de vida y las dinámicas comunitarias. En el caso de México, con los acuerdos comerciales y los Tratados de Libre Comercio, los efectos a las políticas de ajuste estructural y los megaproyectos a los que se les ha dado plena libertad de ejercicio, también han amenazado las formas comunitarias de los pueblos indígenas, la organización comunal y las unidades agrarias. Así lo ha dejado ver desde hace más de treinta años el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional, que ha sido la expresión de movilización más potente por parte de los pueblos originarios que se han expresado en contra de las opresiones que la estructura de gobierno del Estado mexicano ha colocado sobre ellos.

Frente a la violenta irrupción en las comunidades, que produce la desarticulación social y el deterioro del tejido social, se inicia un importante movimiento por parte de pueblos indígenas, campesinos y de comunidades rurales, que tratan de trazar su propia senda, una que no se encuentre dibujada por el desarrollo hegemónico, por el contrario, que sea uno en donde estén incluidos, donde se incorporen formas de ver, estar y ser en el mundo, acorde a sus formas de vida. Señala Torres (2013) que “para las naciones y pueblos originarios, la comunidad no

es una añoranza, se trata de la defensa de su forma de vida y los procesos de campesinización de los siglos XIX y XX, que formas de gobiernos y cultura hegemónica, colonizante y de política neoliberal, no pudieron acabar” (p. 21).

Se trata de ver a la comunidad como horizonte de futuro y transformación (Gutierrez y Huascar, 2015). La comunidad, como realidad concreta, o como campo teórico, político y ético en construcción, es una veta para trazar y avanzar hacia transformaciones importantes, puesto que impulsan proyectos que se definen en torno a imaginarios de convivencia armónica. En síntesis, se van haciendo visibles otras racionalidades, vínculos, formas de vida y proyectos de futuro de carácter comunitario; como ejemplos podríamos citar el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional, la Junta de Buen Gobierno de los Caracoles y otras organizaciones indígenas en defensa de su territorio y sus pueblos, como el de la Unión de Cooperativas *Tosepan Titataniske*.

3.2 Las conceptualizaciones de la comunidad en el siglo XIX

En términos de su conceptualización, fue el siglo XIX el periodo más fructífero por los aportes que dio la sociología con Weber (1922), Durkheim (1965 y 1987), Simmel (en Torres, 2013) y la Escuela de Chicago, pero sobre todo, reconociéndosele a Ferdinand Tönnies (en Schluchter, 2011), su obra *Comunidad y asociación*, de 1887, el comienzo de la caracterización de comunidad y su distinción respecto a la sociedad (Torres, 2013).

A la comunidad se le atribuyen tres significaciones, como realidad empírica, en la medida de que *es y está siendo*, de que existe; como concepto, en tanto que se va cargando de enunciaciones, conceptualizaciones y discursos que le dan una fortaleza enunciativa y una identidad que se proyecta hacia el exterior, y como valor social, que acumula y activa actos, actitudes y principios acordados y reproducidos por una cultura, a partir de sus construcciones y formas de habitar el mundo.

Por el momento hay un aspecto sobre la comunidad, como fenómeno social, que interesa desarrollar aquí. Primero que nada, hay que comprender que para Tönnies (en Schluchter, 2011) la comunidad precede, en tiempo, a la sociedad, cuya existencia histórica es reciente y está asociada a la racionalidad capitalista.

Esta afirmación la explica con dos categorías claves de su sociología: la de “relación” (*Verhältnis*) y la de “unión” (*Verbindung*). Primero cede una singular importancia a las relaciones positivas, a las que llama “relaciones de afirmación recíproca” y llama “unión” al

grupo formado por esta relación positiva (Álvaro, 2010). Entonces, tanto en la comunidad como en la sociedad, se expresan relaciones recíprocas que tienden a la unión. Sin unión ni relación, no hay vida en común.

Dicho esto, se coloca un problema a discutir y es el de concebir a la comunidad como “vida real orgánica”, mientras que la sociedad es una “forma ideal mecánica”. Álvaro (2010) retoma una cita de Tönnies (en Schluchter, 2011) en la que se señala, “comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre [...] comunidad es la vida en común, duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide en que la comunidad misma deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico” (2010, p. 16).

La sociedad por lo tanto, es una forma social derivada de la “vida en común” (que es la esencia de la comunidad), viene después de la comunidad, cronológicamente, y también en su lógica. La sociedad se desvincula de la base comunal, de las formas naturales, originarias, históricas de la vida en común. La sociedad carece de esencia, ya que la vida común se entiende, se presenta como una “formación ideal y mecánica”.

Álvaro (2010) señala que para Tönnies (en Schluchter, 2011) lo comunitario es “un tipo de relación social, basado en nexos subjetivos fuertes tales como los sentimientos, la proximidad territorial, las creencias y las tradiciones comunes; en lo comunitario predomina lo colectivo sobre lo individual y lo íntimo frente a lo público” (p. 38), es decir, la comunidad implica un conjunto de vínculos a priori que pueden tener por motivación aspectos naturales, como los que se pueden encontrar en la relación padres e hijos; afectivos, como los que se construyen en las relaciones de amistad o de pareja; morales, por legitimación de valores y normas; o cooperativas, como las que hay en el ejercicio de vecindad. Para Tönnies (en Schluchter, 2011), las formas de comunidad más frecuentes son las de parentesco, de vecindad, de amistad y de espíritu (ideales).

En el cuadro que se presenta a continuación se ponen en contraste las características de la comunidad y la sociedad, y se identifica que en la comunidad los referentes de sentido se son mucho más fuertes y se expresan en prácticas culturales, en narrativas de la colectividad que además se van moviendo, se transforman, y son los que les amalgaman la la unidad-común. En tanto en la sociedad, en principio no todo es común, pues las características y necesidades de quienes forman parte de ella son comunes, en tanto los individuos proceden de estratos sociales diferentes, sus referentes de sentido no siempre son compartidos, y es el Estados el

que elabora los referentes de sentido que sostienen la unidad. Incluso, encontramos que las sociedades de estado, pueden estar altamente fragmentadas por el racismo que radica en sus estructuras, instituciones y políticas.

Cuadro 4. Elementos constituyentes de la comunidad y la sociedad

	Comunidad (<i>Gemeinschaft</i>)	Sociedad (<i>Gesellschaft</i>)
Origen	Lo originario	Lo derivado
Esencia	La vida en común es real y orgánica/ duradera y auténtica	La vida en común es formación ideal y mecánica/ pasajera y aparente
Composición ecológica	Entre todos los seres orgánicos	Entre los hombres
Tipo de relación	Relación orgánica Esencialmente unidos: Los participantes (organismos naturales) permanecen unidos a pesar de las separaciones	Relación contractual Esencialmente separados: Los hombres permanecen separados a pesar de las uniones

Fuente: Elaboración propia con base en Ferdinand Tönnies (en Álvaro, 2010 y Schluchter, 2011)

La comprensión de Tönnies (en Schluchter, 2011) acerca de la comunidad permite distanciarla con respecto a la de sociedad. En la que reconoce un carácter contractual por sus motivaciones racionales e interesadas que su naturaleza liberal hace que el tipo de relación social esté asociado a relaciones instrumentales, de ahí que el Estado moderno y sus instituciones sean tan importantes, al ser los agentes mediadores de estas relaciones individuales e instrumentales. La sociedad mantiene un afán de lucro regido por el dinero, y por tanto, va determinando la forma en que se establecen las relaciones, siendo éstas de dominio de los seres humanos sobre otros seres humanos.

Al igual que Tönnies (en Schluchter, 2011), Weber (1984) reconoce que la sociedad es una relación social cuyas relaciones sociales están estimuladas por la compensación de intereses racionalmente, es decir, la racionalidad es la que define la unión; a diferencia de la comunidad, que se desarrolla sobre el sentimiento de quienes le integran, de formar un todo.

Aunque Durkheim (1965 y 1987) no hace un desarrollo teórico explícito sobre la comunidad y lo comunitario, puesto que para él la sociedad es comunidad, contribuye con su

tesis sobre la “consciencia colectiva” y la autogeneración de la comunidad, la cual emana de su análisis sobre la división del trabajo, la competencia económica y el derecho. Sus contribuciones descolocan la interpretación de la comunidad como una forma social ontológica a priori y cuestiona afirmaciones posibles sobre la comunidad como una realidad dada desde siempre u originaria, conduciendo a cuestionar la forma en que la comunidad se reproduce y a escudriñar en el método o forma en que la comunidad está continuamente haciéndose. Durkheim (1965 y 1987) induce la reflexión en el debate sobre la comunidad, sobre la comunidad como metodología de autogeneración, como ética de lo social. Este posicionamiento conduce a reconocer en las contribuciones de Georg Simmel (en Torres, 2013) interpretaciones pertinentes sobre la forma en que se hace la comunidad. Su trabajo acerca del interaccionismo social nos aproxima a los procesos de sociabilidad en la comunidad, de pautas de relación en los grupos y asociaciones de la sociedad. Los antecedentes e intereses de parte de la escuela de Chicago, por la multiculturalidad de la población migrante en Estados Unidos, sirvió para ampliar los estudios sobre el intercambio e interacción social a partir de la relación entre los pequeños grupos de la sociedad.

Respecto a la reproducción de la comunidad, la sociología ecológica señala que la dimensión ambiental es muy importante, puesto que involucra el reconocimiento del territorio como el espacio concreto y simbólico en el que se produce la población arraigada al suelo que ocupa, y el de los elementos culturales, porque a través de las costumbres y tradiciones mantienen la supervivencia de la comunidad (Torres, 2013). Se le otorga a los valores culturales y al orden moral el adjetivo de orden ecológico que funge como base de la sociedad debido a que mantiene la estructura institucional.

Con estas discusiones e ideas en puerta, se definen tres grandes ideologías: el liberalismo, el conservadurismo y el radicalismo. El individualismo parte de la defensa del individualismo y sus derechos, así como el progreso. El conservadurismo aboga por valores de la tradición, asociados a la comunidad, el parentesco y la religión. El radicalismo, por su parte, cree en la redención social a través de la rebelión para tomar o cobrar el poder político.

La evolución en las contribuciones sobre la comunidad, no ha sido lineal ni mucho menos un proceso continuo y sin tensiones; posterior a la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, el tema se detuvo por el desprestigio que tuvo a razón de que el concepto de comunidad fue usado en la retórica y la presentación tanto del fascismo como del comunismo, al que se suma el efecto apaciguador e invisibilizador de lo comunitario frente a la subsunción de las formas de comunidad provocada por los procesos de modernización y consolidación del

capitalismo. Con el tiempo se reactivaron los estudios y debates sobre la comunidad, y dejó de ser solo la sociología la que aportó en el tema, ahora se comenzó a discutir desde el ámbito de la política y la filosofía, en donde las posturas liberales y las comunitaristas conducían los debates, pero sin lograr dar definiciones precisas sobre la comunidad. En 1980 se reactiva el interés por la comunidad desde tendencias liberales³, que se inclinaban por un lado, por las ideas de libertad, igualdad, racionalidad y un sujeto ajeno a las condiciones históricas. En otras palabras, la reproducción de los individuos. Y por otro lado, las comunitaristas⁴, que criticaban el proyecto liberal, la separación entre moral y política y reivindicaban el mundo intersubjetivo y la realización de proyectos colectivos. Ambas miradas irían dirigiendo el debate en el campo de la política y de la filosofía (Torres, 2013, p.17).

Entre los autores de la corriente liberal sobre la comunidad y el comunitarismo⁵ pueden hallarse aspectos comunes, por ejemplo, el ejercicio y defensa de los derechos individuales, tales como la libertad de expresión y la propiedad; la anteposición de los derechos básicos sobre el bien común; la idea de respeto mutuo para la promoción de una convivencia pacífica. En la comunidad, los miembros tienen derechos, pero la comunidad como unidad también cobra derecho y el autogobierno, la política y la gestión se traducen en una expresión de ello. Es por eso que en el comunitarismo se afirma el reconocimiento de los derechos humanos, la distribución de los bienes y la gestión de normas jurídicas designadas a garantizar la convivencia. En contraste, la sociedad liberal es un instrumento a través del cual los individuos alcanzan metas siendo la democracia, la forma en que se administran estos contratos sociales (Donoso, 2003).

No obstante, “la crítica comunitarista aseguraría que el enfoque exagerado en el individualismo lleva a una “atomización” de la sociedad, que en últimas evita el desarrollo de la autonomía y la creación de lazos con la comunidad, necesarios para el ejercicio político” (Torres, 2013, p. 57).

³ “Esta cuestión convocó a importantes pensadores norteamericanos y europeos como Rawls (1979, 1986 y 1996), Walzer (1983), Taylor (1993), Dworkin (1996), Rorty (1992), Etzioni (2001), Thiebaut (1992) y Camps (1993)” (Torres, 2013, p. 23).

⁴ “Sennet (1975 y 1978), Touraine (1997 y 2006), Bauman (2003a y 2003b), Beck (1998), Lash (2001) y Maffesoli (2000 y 2011) incorporarán la comunidad como temática relevante de su producción” (Torres, 2013, p. 23).

⁵ Comunitarismo, concepto acuñado por Michael Sandel en 1982. Corriente en la que destacan autores como Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Daniel Bell y Amitai Etzioni” (Torres, 2013).

Por otro lado, los temas que rigen los debates internos del comunitarismo tienen que ver con la justicia y la voluntad de la comunidad, otros hablan de la idea de principios compartidos. Entonces hay posturas que señalan la importancia de hacer énfasis en el bien común, más que en los derechos individuales, como se ha promovido desde el Estado y las posturas políticas neoliberales. Los temas comunes para esta mirada se centran en la defensa de la vida comunitaria, por lo tanto, el Estado interviene en la promoción del bien.

La influencia de los valores liberales de la sociedad moderna capitalista han producido que los individuos reclamen los valores que ese modelo de sociedad les promete, tener libertad personal, autonomía, el goce de la seguridad y la tenencia privada, que cuando se ve limitada, amedrentada, o en riesgo, resulta cuestionable, por lo tanto, los valores y experiencias de vivir en comunidad se encuentran en tensión constante, cuando se sabe que para vivir en comunidad se requiere anteponer el bien común a la libertad.

Sobre la seguridad y la libertad también se ha subrayado como un reclamo o tensión la actividad de la autogestión en las comunidades, en la medida que ha recaído en ellas la responsabilidad de satisfacer, por medio del “trabajo comunitario” (Gutiérrez y Huascar, 2015), la producción y administración de los recursos necesarios para garantizar su reproducción material y subjetiva. Por eso, el tema del alcance de estas experiencias, al mismo tiempo que se convierte en una fortaleza en el sentido de la gestión y reproducción, al mismo tiempo se traduce en una tensión más en el debate sobre lo comunitario cuando se cuestiona la posibilidad de transformar desde ahí a la economía y la sociedad moderna capitalista. Es decir, el tema de la seguridad, de la gestión de lo necesario para la vida resulta, desde esta lógica, estar totalmente imbricada con el tamaño de la comunidad. Entre más grande es la comunidad, más complejo se hace reproducir lo comunitario, porque el cuidado de todos y entre todos se hace más complejo preservarlo o cuidarlo. A diferencia de lo que sucede en la comunidad, en la sociedad capitalista basta el consumo, no solo como medio de satisfacción sino también como medio de socialización, puesto que no le demanda ningún tipo de compromiso ni relación social duradera, por lo tanto, la organización, la unión, el acuerdo y la gestión comunitaria no suponen nada toda vez que el Estado y el mercado se encargan de ello.

Hoy, se van constituyendo formas de comunidad posmodernas, que pueden estar desterritorializadas, como las comunidades digitales o de las comunicaciones, o comunidades instantáneas pero que se tejen al margen del consumo, como la “comunidad global” y que son desechables o simplemente tienen una caducidad. Y cuya característica es su superficialidad y el carácter de la inmediatez, lo que las hace desechables, no conllevan ninguna responsabilidad

ética ni a largo plazo. Pero en realidad, estas comunidades no podrían asumirse como una comunidad pues carecen del sentido político y ético, se trata más bien de sociedades o comunidades de intereses.

3.3 La reproducción de la vida: racionalidades y principios comunitarios vitalistas

Desde la última década del siglo XX, con la emergencia de más movimientos sociales y grupos que reivindican su carácter histórico comunitario, también han destacado intelectuales indígenas cuyas contribuciones posibilitan analizar y potenciar estas experiencias, toda vez que su mirada no apunta a pensar desde la lógica de la Modernidad capitalista y más bien vindican los horizontes, los proyectos de futuro que de ellas pueden devenir. Debido a que se está desarrollado cada vez más la reflexión teórica sobre la comunidad, hay quienes apuntan que estamos frente a un “giro comunitario”, y considerando que fuese así, es la coyuntura para alentarlos y replicarlos.

Es valioso identificar entre los debates actuales discursos comunitarios que emanan de los márgenes, desde las periferias. En los que destacan intelectuales indígenas, quienes han generado claves interpretativas propias y poderosas en México, Bolivia, Guatemala, y países andinos. Las experiencias sobre lo comunitario en América Latina son un referente por su diversidad y porque son resistencia⁶, rebelión y alternativa, simultáneamente, pues a pesar del sometimiento colonial, siguen formando parte de la estructura comunitaria y de la matriz civilizatoria americana. Se ha caracterizado a la comunidad como:

- Unidades regidas por la propiedad colectiva en la que los beneficios del espacio son disfrutados por sus miembros individual y colectivamente; que tienen una forma de organización social que se basa en la reciprocidad y en la participación de las bases en

⁶ Se habla de resistencia al referir a la reproducción, cuidado y vindicación de las formas de vida indígena, ya que desde hace más de cinco siglos se han enfrentado al aniquilamiento físico, el desplazamiento forzado, el uso de los integrantes de esta población para someterlos a la esclavitud y la servidumbre y al despojo y la desarticulación de las tierras comunales, el asesinato y la subordinación de sus autoridades, la persecución y prohibición de sus prácticas culturales, la imposición de formas sociales, políticas y culturales ajenas pero impuestas por políticas culturales coloniales, presión de la economía de mercado (Torres, 2013). “A lo largo y ancho del continente las comunidades indígenas han sido referentes de resistencia a los embates de la economía dineraria y de los poderes estatales que pretenden desarticularlas o disolverlas como formas de vida tradicional” (Torres, 2013, p. 155).

el ejercicio de su administración, su política, su devenir, y el mantenimiento de un patrón cultural, señala Luna (2010).

- Forma de vida de lo cotidiano, sostenido por la existencia de un territorio propio y apropiado simbólicamente (en las comunidades indígenas y campesinas andinas).
- Forma de vida construida desde la reciprocidad en el trabajo, el poder y la fiesta (en Mesoamérica).
- Organización social y productiva definida por la propiedad colectiva y un usufructo tanto individual como colectivo de la tierra, con un uso compartido del poder, un sistema de participación de bases, un modelo cultural singular y un patrón de valores en los que destacan la cooperación y la reciprocidad (Almeira, 2019).
- El sistema de la comunidad se rige por tres características básicas: el control de un espacio físico; el mantenimiento de una forma comunal de disposición de dichos recursos, base de un orden socioeconómico interno fundado en el sistema de parentesco y en la reciprocidad de prestaciones (la minka) y la preservación de rasgos socioculturales tradicionales, como la fiesta, los ritos y símbolos colectivos (Torres, 2013).
- “Somos Comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal no propiedad privada, somos compartencia no competencia, somos politeísmo no monoteísmo. Somos intercambio no negocio, diversidad no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas. Así como se han basado en el derecho y en la violencia para someternos, en el derecho y en la concordia nos basamos para replicar, para anunciar lo que queremos y que deseamos ser” (Martínez, 2010, p. 9).

La comunidad, no se trata de un agregado de individuos, es decir, no es una comunidad aritmética en la que se suma a un conjunto de personas; se trata de algo mucho más complejo porque considera el territorio, la organización política, cultural, social, civil, económica y religiosa que le define. En este sentido, la comunidad está vinculada a la noción del territorio, de naturaleza y de aspectos culturales.

Pero ¿cuál es la lógica o los principios de la comunidad? Atender eso reclama la revisión acerca de lo que se entiende por comunalidad. Señalan, Floriberto Díaz (2004) y Jaime Martínez (2010) que en la base filosófica y práctica de la comunidad se halla la comunalidad (véase esquema 6). La comunalidad es el espíritu de la comunidad indígena. “Hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no nos referimos solo al espacio físico y a

la existencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y por consiguiente a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil...” (Díaz, 2004).

Aproximarse a la visión de comunalidad es esencial porque concentra los principios que rigen a la comunidad. Maldonado (2015), Díaz (2004), Marínez (2010) aportan ejes de lo comunal, que pueden concentrarse de la siguiente manera:

Esquema 6. Elementos de la comunalidad



Fuente: Elaboración propia a partir de la categorización de Díaz (2004) y Maldonado (2015)

En el esquema seis se observa cómo los elementos de la comunalidad configuran la racionalidad que sustenta a lo comunitario. El territorio comunal se vuelve el espacio geográfico, cargado de subjetividad colectiva, en el que sucede la comunidad, en el que se producen las relaciones comunitarias. El poder comunal se traduce en la asamblea, el órgano de buen gobierno que rige a la comunidad, la cual se constituye de la colectividad. En cuanto al trabajo comunal, existen dos expresiones en el ámbito concreto, las formas comunitarias de trabajo y el servicio, ambas colocan al trabajo como una actividad de reciprocidad, que dignifica a cada miembro de la comunidad, y a la comunidad en su conjunto. Por lo tanto, es una lectura totalmente diferente a la impuesta por el trabajo asalariado en la producción capitalista; aquí el trabajo tiene una valoración no monetaria sino vitalista, pues la mediación monetizada por el tiempo de trabajo, más bien sería vitalista, porque permite ese trabajo la

reproducción social y material de la comunidad. Por último, se tiene el aspecto ritual en el cual la fiesta traspasa el propósito de la diversión. La fiesta cobra un significado de comunión, de encuentro y compartir. Todos y cada uno de estos factores intervienen y permiten que la vida comunitaria suceda y que la común-uniión se fortalezca.

La reproducción está pensada en términos de las “actividades concretas destinadas a garantizar la reproducción material y simbólica de la vida colectiva” (Gutiérrez y Salazar, 2015 p.17). Pero además de las actividades, está pensada en términos de las relaciones que se tejen y constituyen la trama de significados y reciprocidad que sostienen a la comunidad. Estas se van generando y regulando de forma compleja, no se trata de un estado ideal, en el que la disputa o el conflicto no exista, por el contrario, son parte del proceso de tejimiento de la comunidad, pero donde no se descoloca del centro la continuidad de lo común y sus vidas en comunidad.

La reproducción de la vida comunitaria requiere satisfacer necesidades materiales y simbólicas, por eso se sostienen y crean valores de uso, y un conjunto de relaciones para gestionar la vida colectiva. Es decir, para garantizar la reproducción de la vida, se requiere de la producción material, y no al revés, como el sistema de acumulación lo ha manifestado; por lo tanto se involucra un conjunto de factores que posibilitan la reproducción. En cuanto a lo material, habrá que considerar los bienes como la tierra, la naturaleza, la mano (el trabajo concreto), las relaciones sociales, entre otros, y en el aspecto inmaterial, estarán presentes y se irán construyendo esos códigos, significados, y lógicas que permiten que el orden “reproducción- producción” no se invierta por la producción-reproducción”.

3.4 El territorio, escenario concreto para la reproducción comunitaria

Cuando se aborda el concepto de territorio debe ser desde una visión que supere los límites geográficos pues hablar del territorio implica más que una delimitación espacial. En él se cruzan factores como la ocupación, los procesos de apropiación de sus tierras y recursos, las relaciones y conexiones sociales que ahí acontecen, implica la construcción de la identidad, implica la existencia e interrelación de los sujetos y una biodiversidad.

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007) conduce a romper también con una apreciación del territorio como delimitación nacional y homogénea, al menos desde la visión del Estado moderno, y reconoce que es

importante tener en cuenta las particularidades nacionales y regionales y las diversas tradiciones históricas y culturales que en él se encuentran. Con esta declaración se posibilita la convivencia de diversas naciones étnicas con sus respectivos territorios y culturas en un territorio “nacional” común, que ha de convertirse en un territorio plurinacional, o como lo han señalado los Zapatistas, “un mundo donde quepan muchos mundos”, en este caso, una nación donde quepan muchas naciones. Señala esta declaración, en su artículo nueve, que “los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate” (p. 6). Esta misma declaración reconoce la obligación de respetar y promover los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, especialmente los derechos a sus tierras y recursos.

Sosa (2012) señala que cuando se habla del territorio es necesario establecer su carácter geo-eco-antrópico, como base de su entendimiento; es decir, comprenderlo como una configuración, representación, construcción y apropiación que hacen los sujetos de ellos mismos, así como de las relaciones que los impactan. “En ese sentido, el territorio no es solamente una porción de tierra delimitada con su complejidad biofísica (relieve, condiciones ambientales, biodiversidad). Es, sobre todo, un espacio construido [...] histórica, económica, social, cultural y políticamente” (p. 8). En su definición se conjugan tres elementos básicos: la espacialidad, la biodiversidad y la socialización compleja que puede involucrar una convivencia armónica o conflictiva. El autor señala:

El territorio es una red, un tejido que articula componentes físicos, procesos ecológicos y procesos sociales históricos que delinean su configuración en tanto forma sistémica peculiar asociada a la disposición pero también a relaciones de dependencia, proximidad, propiedad, inherencia, información, etc. Es un contenedor y un escenario de procesos y dinámicas ecológicas, poblacionales, relaciones de poder interconectadas con el contexto inmediato y mediato. Más allá de alguna delimitación que pueda hacerse, el territorio es un ámbito donde se desarrollan espacios, relaciones y determinantes que combinan los impactos del proceso local, nacional y global, de lo urbano y lo rural” (Sosa, 2012, p.17).

Como se aprecia, en la comprensión del territorio es necesario considerar la articulación de un conjunto de relaciones sociales entre múltiples y variados actores, y que pueden expresarse en relaciones sociales, proyectos, o bien como un campo de tensiones.

Díaz (2014) se apoya de lo planteado por Porto-Goncalves (2009) acerca de las territorialidades y la territorialización para explicar los procesos de apropiación del territorio, así como la existencia de una multiplicidad de identidades en él. Explica que de forma dialógica el territorio incide en la construcción de identidades y éstas a su vez van construyendo territorialidades. Es decir, sobre un territorio (espacio) se desarrollan procesos sociales de apropiación a los que Porto- Goncalves (2009) llama territorialización, y estos procesos influyen en la conformación de identidades colectivas que dan forma y contenido a las demarcaciones territoriales. En esta lógica, en un territorio hay un entramado de múltiples territorialidades.

Sosa (2012) coincide en que el territorio es resultado de la territorialización -proceso- que implica un dominio económico y político y una apropiación simbólico-cultural - territorialidad-, de los espacios por los sujetos (véase cuadro 5).

Cuadro 5. Categorización en torno al territorio

Territorio (espacio complejo)	Territorialización (prácticas de apropiación)	Territorialidad (valores y factores de identidad)
Espacio construido por relaciones de poder entre territorialidades que se reproducen y relacionan (entramados de territorialidades).	Proceso de apropiación del territorio como espacio que puede venir desde arriba o desde abajo, puede ser hegemónico, contrahegemónico o de doble vía.	Conformación de identidades colectivas y reproducción de lo simbólico- cultural.

Fuente: Elaboración propia con base en datos de Díaz (2014).

Hablar de lugar, es hablar de identidad. Es el medio a través del cual damos sentido al mundo porque el territorio se vuelve el espacio vivido, el lugar creado, la vivencia del lugar. Cuando creamos lugares, cuando vivimos los lugares, creamos identidades (Díaz, 2014).

El territorio es una realidad digna de vivirse y a la vez fuente de conflictos de diversos tipos, como los que se han suscitado en los últimos cuarenta años frente a la expropiación indígena y campesina de recursos naturales o bienes comunes (agua, aire, minerales, tierras,

infraestructuras diversas) o la apropiación colectiva de la tierra o su desposesión y desplazamiento comunitario.

Como se ha señalado en las nociones conceptuales sobre el territorio, el poder es un elemento en disputa. Cuando existen fuerzas o entidades que se esfuerzan por ejercer el dominio sobre el territorio se comienzan a trazar las “geometrías del poder”, concepto retomado por Díaz (2014) de Doree Massey para referirse a la complejidad de las redes, los vínculos, acciones, relaciones, prácticas, los intercambios y los flujos que pueden ir en lo micro: como el cuerpo, la familia, la comunidad o la ciudad, o macro: la escala intermunicipal, subnacional o continental.

El ejercicio de poder que construye el territorio pasa por determinados procesos y dinámicas temporales que responden a intereses o conflictos, pueden ser de tipo histórico, de larga duración como la producción capitalista, o a escalas que van desde lo local, como en el caso de las comunidades, hasta globales. Debido a los modelos de desarrollo y crecimiento, se han generando asimetrías entre los territorios que han motivado la organización y territorialización no solo para reafirmar su identidad sino también para la búsqueda de autonomía, como procesos antagónicos.

Estos procesos antagónicos de poder que se van tejiendo son centrales en el análisis del caso de las *Maseual Siuamej* y de toda la movilización en la Sierra norte y nororiental de Puebla, ya que son experiencias en las que se materializa la propuesta de construir un modelo crítico de desarrollo a partir de una perspectiva geopolítica alternativa que priorice los objetivos de la autonomía y la diversidad, y que es capaz de romper con los efectos de dominación y subordinación de las políticas de desarrollo capitalista. Es en este sentido que esta geopolítica favorece el desarrollo de un poder alternativo, comunitario y emancipatorio.

Sin duda, esta postura crítica debe incorporar una postura decolonial al territorio y al poder, de modo que se puedan recoger nuevas epistemes que impulsen procesos instituyentes de nuevas configuraciones territoriales, encaminadas a gestionar autonomías en el plano de lo económico, lo político y lo social. Darle un tratamiento decolonial al territorio permite también transformar el poder, toda vez que se abren las posibilidades de participación, o más bien de la visibilización de la participación de las colectividades -poder desde abajo- y no sólo referido a los actores formales que establecen el poder de modo contractual o desde los lineamientos y actores de instituciones del Estado. Se asume, por lo tanto, la idea de construir el poder desde las bases, desde abajo. En donde una acción pequeña permita una participación activa de la

mayor cantidad de gente. Así, el territorio y el “poder alternativo” o “contrapoder” o “poder desde abajo” se vuelven elementos inseparables.

Sin territorio no hay autonomía y tampoco hay autodeterminación. Para la comunidad, la tierra cobra un sentido distinto al del proyecto moderno-capitalista y la idea de progreso; para la comunidad la relación que tiene con el territorio implica una profunda interdependencia para su reproducción objetiva y subjetiva, es decir, al mismo tiempo que el territorio nos permite realizarnos en términos materiales a través de los bienes naturales de los que nos alimentamos, también se incita la reproducción simbólica pues es en el territorio donde toda práctica ritual sucede. Los seres humanos estamos en relación con la Tierra a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto, madre (Díaz, 2004).

3.5 La política en la comunidad

El “poder alternativo” que se traduce en este caso en el “poder comunitario” hace posible la autonomía del territorial, pieza clave para gestionar un modelo de vida congruente con la cosmovisión, valores, formas de reproducción de la vida, para la gestión del buen vivir de las comunidades, en este caso de Cuetzalan.

La autonomía es central en ese objetivo porque permite la participación activa de la población para que autodefinan y auto- gestionen su territorio y por lo tanto su proyecto societal o de vida comunitaria.

Aunque en términos económicos el territorio tiene un alto valor al ser el sustento económico, la tierra no es un bien apropiable individualmente, no es una mercancía, sino un bien común, así mismo el trabajo colectivo es muy importante, al igual que el disfrute de todos en la fiesta; la relación con los otros implica reciprocidad de servicios: el tequio, el cumplimiento de cargos.

La comunidad desde lo político es una organización cuya distribución y ejercicio del poder se comparte entre sus miembros, no sólo por el sistema de cargos que cada uno de los miembros ha de ejercer, sino porque también la estructura o sistema comunitario reclama la participación de todos y todas de forma asamblearia.

Por otro lado, y vinculado a la política comunitaria, veremos cómo para la comunidad el sistema de cargos es muy importante, quienes lo ejercen tienen que obedecer, cumplir y trabajar, de la comunidad, pero sin que exista de por medio un pago por ello.

Las decisiones se toman en asamblea y participa toda la población. “Cuando los zapatistas actuales, recogiendo un lema tradicional en los pueblos indígenas, hablan de que las autoridades deben “mandar obedeciendo”, se refieren a este tipo de vivencia de una comunidad en ejercicio” (Torres, 2013, p.160).

Díaz (2004) coloca un debate que entre las críticas feministas toman una posición central. Se refiere al carácter patriarcal que el sistema moderno-colonial instaló sobre otras culturas y que se filtra en las estructuras y en la organización de las instituciones y en las formas sociales y en las familias desde el principio de la dualidad que también Rita Segato (2017) ha criticado y que se entiende como el carácter del padre-macho en el que la autoridad no sólo se ejerce por la imagen masculina sino por un ejercicio del poder patriarcal; mientras que en la comunidad se practica una autoridad padres-madres. Entonces la comunidad se convierte en un conjunto de familias en las que se requiere de un papel paterno-materno, toda vez que se requieren las cualidades de mando en las que han de participar mujeres y hombres, pero también se requiere de combinar cualidades de la comprensión y el cuidado comunitario, mutuo, recíproco.

Los Cargos

Hay una gran variabilidad en la forma en que se asumen los sistemas de cargos, algunos de ellos tienen un rasgo coercitivo y otras valoraciones en las que destaca el carácter consensual, sin embargo, la mayoría puede ser un mecanismo que favorece la vigencia del sistema de cargos porque influye en que las personas participen en ellos. En cuanto a los mecanismos coercitivos, está pensar este sistema como una institución que nace de una institución “represiva y abusiva” por parte de la religión católica, otra postura que los ve como una forma en que se sostiene un sistema de clase sociales (Ortelli y Gómez, 2015).

Desde el punto de vista consensual, resaltan las siguientes visiones, como un condicionante comunitario, dado que el voto y la participación en las asambleas no se tiene automáticamente, sino que debe ganarse a través de brindar servicio a la comunidad, de esa forma la gente se involucra con los asuntos importantes de la comunidad y se va tejiendo el interés común y no el individual. El sistema de cargos permite que los liderazgos ejercidos sean desde un principio de “obedecer y no mandar”, es decir responder y tomar decisiones

(como en un voto o en puesto) desde el respeto y acato al bien comunitario y no imponer. Se ha señalado también que han contribuido a fortalecer articulación, su capacidad de gestión y de defensa frente a las presencias externas.

También pueden calificarse como un mecanismo nivelador de la riqueza, porque implica la aceptación de los miembros de la comunidad por la importancia que le dan al reconocimiento simbólico, cultural o social como indígenas, y al prestigio y liderazgo que cobran dentro de la comunidad, aun cuando esto represente esfuerzos, gastos, o conflictos. Lo anterior contribuye a que también se visualice el sistema de cargos como regulador del equilibrio intracomunitario, porque permite la participación, la rotación, la interrelación social de los miembros de la comunidad y se refuerza la cohesión intragrupal.

El sistema de cargos también juega una función social muy importante de formación, particularmente para las generaciones más jóvenes. Tanto en la familia como en las relaciones comunitarias se introduce que los miembros de la comunidad participen de los oficios y responsabilidades como un referente de formación no formal.

Ortelli y Gómez (2015) explican la importancia de los cargos tradicionales para la continuidad de la comunidad, así como para la formación ético-educativa de los jóvenes. Valera (2011) respalda esta idea, señalando que los cargos son necesarios porque a través de ellos se produce experiencia, se adquieren aprendizajes, y se fortalece la identidad. “[...] se parte del supuesto de que la única manera de vivir es en el respeto de los cargos. Como mencionó una autoridad, «hay motivos, saberes, y razones, en cada uno de los cargos», con énfasis en su función ético-educativa [...]” (Ortelli y Gómez, 2015, p. 147).

Entre los nahuas había valores que les regían para estar mejor, por ejemplo, para ellos la educación era fundamental y se brindaba para que los educandos adquirieran un corazón y le dieran sentido a la vida. Y es que los más jóvenes, entre los 10 y los 15 años, tenían que aprender técnicas, oficios, ciencia y valores de la comunidad. Las enseñanzas tenían mucha importancia porque con ellas se producía el sentido de pertenencia a la comunidad, que es muy importante.

El sistema de cargos encierra complejidades, algunas de ellas, derivadas de la génesis de esta organización social al tratarse de una institución impuesta por el poder colonial, que por el sincretismo que ha tenido con la cosmovisión indígena ha cobrado adaptabilidad y funcionalidad en las comunidades, no obstante contiene lógicas que pueden parecer

contradictorias con los principios comunitarios⁷, de relacionalidad, o complementariedad, los cuales formulan la idea de que debe haber un respeto y un equilibrio entre los entes, por lo tanto este principio es extensivo a la relación entre las mujeres y hombres de la comunidad, sin embargo, el sistema de cargos solía ser, y en algunos lugares sigue siendo, una estructura centralmente masculina, en donde la tesis de Lugones (2010) con relación a la colonialidad del género puede verse en la organización de las sociedades.

Es decir, en el sistema de cargos está presente la forma relacional de los sexos en la que se coloca a las mujeres en una posición secundaria respecto al mando masculino y que por lo tanto, imponía límites en la participación de liderazgo de las mujeres, por ese motivo quienes tomaban el bastón de mando en las esferas de la comunidad, eran los varones. Aunque, en las últimas dos década, se han visto cambios muy importantes en la reconfiguración de esta estructura, puesto que es más común hallar que mujeres indígenas asuman cargos y destaquen en el cumplimiento de sus funciones, lo que les lleva a cobrar el reconocimiento de la gente de su comunidad, por ejemplo: el caso de la Señora Rufina, presidenta de la organización *Masehual*, que además de cumplir con sus responsabilidades de liderazgo y su trabajo en el Hotel *Taselotzin*, participa en mayordomías y actividades de servicio comunitario, pero además en activismo político vinculado a la defensa del territorio, en donde fue nombrada presidenta del comité de ordenamiento territorial. Esta álgida labor la ha visto como “un servicio, porque no recibimos (refiriéndose a ella misma) ninguna remuneración y se hace por la satisfacción de saber que se colabora en una vida digna y que merece nuestra gente” (Señora Rufina, entrevista realizada en 2019).

Así mismo lo hacen las socias, quienes además de cumplir con su trabajo, o funciones formales, al interior del hotel en la fabricación de sus artesanías, o en la venta de otros productos, también cumplen con funciones que no están mediadas por la remuneración salarial. No solo cumplen con más de una función o actividad, también lo hacen como algo que quieren ofrecer, dar o porque lo encuentran necesario por el bien común que genera o porque la comunidad se los demanda.

O el caso de Paulina Garrido, quien es la primera mujer presidenta, que recibe el bastón de mando de la cooperativa *Tosepan*, después de 40 años de liderazgo masculino. La responsabilidad que asume ahora fue posible por su activa participación en luchas políticas y

⁷ El Zapatismo publicó los siete principios de los pueblos indígenas; los cuales son: Proponer y no imponer, Construir y no destruir, Convencer y no vencer, Servir y no servirse, Bajar y no subir, Representar y no suplantar, Obedecer y no mandar (CNI, 2018).

judiciales en la defensa del territorio y la confianza y reconocimiento de la gente, pues es la comunidad la que propone a su líder en la asamblea comunitaria, nunca es la persona la que se propone a sí misma, como sucede en la estructura partidista. También destacó que haber estado en diferentes procesos y áreas de la *Tosepan* le ha permitido aprender mucho, señala que “la *Tosepan* ha sido una escuela” para todos los que están en ella porque siempre están aprendiendo, pero a ella le ha permitido crecer también como mujer. Esta afirmación confirma la función formativa de los cargos, aprender haciendo, y luego decidir de lo aprendido en el proceso.

El que las mujeres vayan integrándose a estos puestos de liderazgo en el que trabajan juntas, para ellas y para la comunidad les ha ayudado a cobrar autonomía de la estructura de mando masculina. Al dialogar con una de las mujeres artesanas que forma parte de la *Masehual*, señaló que ahora que lleva años trabajando con la organización, lo que han querido cuidar como grupo es que la libertad de opinar, decidir y emprender acciones.

Tomar nosotras las decisiones de lo que hacemos, estar en un espacio donde podamos hablar de nuestros problemas, que anteriormente las mujeres no hablaban del tema de la violencia y estando en este grupo, empezaron a hablar, a sentir confianza, vimos que convenía, que fuera un grupo de puras mujeres, porque además como los maridos son celosos si estuviéramos reuniéndonos siempre con hombres y mujeres en ese tiempo lo hubieran visto mal, sin embargo, ya ahora que se ha evolucionado más en ese sentido ya no lo ven como negativo. [Entrevista a la señora Contreras, socia de la Masehual, 2019]

3.6 Relaciones comunitarias: reciprocidad, vínculos y el cuidado

La relación esencial que la Modernidad rompió fue la relación de cuidado y reciprocidad a la vida en su carácter natural; se aplastó una ética empática y corresponsable con la naturaleza, en otras palabras, el hombre en el paradigma de la Modernidad construye una ficción para sí mismo en la que se posiciona como autosuficiente, independiente, por encima e incluso ajeno a todo aquello que condiciona su propio cuidado: la relación con su entorno, naturaleza y los otros.

Cuidar proviene del latín *curare*. El acto de curar-cuidar nos remite a suponer la metáfora del enfermo y el médico, el niño y sus padres, o en las relaciones de pareja. No se trata de resaltar una relación de poder en dichas situaciones, sino la afirmación de la vulnerabilidad de la vida. Todo ente vivo requiere cuidado o perece; en la interdependencia,

todos estamos conectados a un sistema de vida, por lo tanto, el cuidado debe ser un flujo en la práctica concreta, el cuidado es la acción, es relación, la con-vivencialidad (vivir con otros), el cuidado no puede ser solo una enunciación, o se hace volátil, es y tiene que ser una práctica política cotidiana. La práctica concreta de ser y hacer con y para los otros.

El cuidado es dialógico, se da hacia dentro y hacia fuera, y se da como acto de reciprocidad, de complementariedad, de solidaridad. El cuidado individual está vinculado con el cuidado de los otros y de la comunidad, y el cuidado de la comunidad exige la cura de los miembros en ella. El cuidado es lo que permite la reproducción y la sostenibilidad de la sociedad y la comunidad. Permite la procreación de los hijos e hijas, la regulación y procuración de los miembros de la comunidad, implica las acciones, mediadas o no por una retribución material o inmaterial, que conducen a garantizar el flujo del bien comunitario.

Se considera lo comunitario porque comprendemos en ese espacio la posibilidad de subvertir y poner en entredicho los procesos de explotación y expansión continua de la valorización del valor debido a las prácticas de complementariedad y reciprocidad que se llevan a cabo. “O cuidamos o pereceremos. El cuidado asume una doble función de prevención de daños futuros y de regeneración de daños pasados. El cuidado posee ese don: refuerza la vida, atiende a las condiciones físico-químicas, ecológicas, sociales y espirituales que permiten la reproducción de la vida, y de su ulterior evolución. Lo correspondiente al cuidado, en términos políticos es la «sostenibilidad» que apunta a encontrar el justo equilibrio entre el beneficio racional de las virtualidades de la Tierra y su preservación para nosotros y las generaciones futuras (Toro, 2014, p.1).

La gestión de lo común requiere de una colectividad que genere un conjunto de acuerdos para el control, acceso, uso, cuidado, y aprovechamiento de aquello que se comparte. En este sentido, lo común no solo se aboca a los bienes comunes como factores vitales para la reproducción de la vida, sino que también requiere de formas específicas de hacer reproducir la vida, y en este sentido, las prácticas y relaciones para el cuidado mutuo son fundamentales, de ahí que Amaia Pérez (2009) haya señalado que la vida no se da en todas las condiciones, es decir, la vida es vulnerable.

Leonardo Boff (2017) apunta en *Saber Cuidar* que el cuidado requiere expresar ternura vital y caricia esencial, porque son muestras de cuidado; señala: “la ternura emerge del hecho mismo de existir en el mundo con los demás. No existimos; co-existimos, con-vivimos y comulgamos ligados fundamentalmente con la totalidad del mundo”. Es producir y compartir

amor traducido en práctica, amor, pensado como una energía vital que te mueve y te sensibiliza a expresar empatía y participación de bienes, saberes y servicios en la comunidad, por ejemplo, en el cultivo en común, el tequio, la fiesta popular y el alimento compartido, etc. forman parte de las prácticas ancestrales que permanecen en muchas comunidades, y que les ha permitido subsistir, a pesar de la Conquista, el latifundio, el abandono de parte del estado y las violencias cometidas por poderes transnacionales. Ejemplo de estas prácticas de cuidado y servicio es el tequio, es decir, la faena que cada integrante realiza según sus posibilidades, pero que permite la realización de obras y de servicios en beneficio de la comunidad. Los servicios desinteresados a los que todo individuo está obligado; en correspondencia, todos son objeto de ayuda colectiva; en sus sistemas de cargos las autoridades ocupan una función por tiempo limitado y no perciben remuneración alguna; por el contrario, a menudo gastan en el servicio su escaso patrimonio. Lo que estas relaciones sociales producen, además de romper con el individualismo de la Modernidad capitalista, además, es energizar la reciprocidad y el flujo del bien *comunitario*.

La reproducción comunitaria se sustenta en el cuidado y la producción de múltiples relaciones que producen vínculos socioemocionales, políticos y económicos, y valores (de uso) que garantizan la satisfacción de necesidades humanas y la reproducción de la vida. Por la importancia y complejidad que concentra la comunidad, es una forma social que “puede entenderse como la gestión y producción para la reproducción” (Gutierrez y Salazar, 2015, p. 26) y no como acumulación de riqueza fetichizada. En las relaciones que se orientan a la reproducción común, la forma en que se hace la política es distinta a la “democracia moderna” o poder estático y representativo por elección de mayorías, en su lugar, exige y pone en práctica una alta politicidad, movilidad y participación popular que requiere la comunidad.

Es la vida en y de lo cotidiano, así como la articulación de vínculos cooperativos y de interdependencia, los que sustentan la organización social comunitaria. Señala Segato (2017) que los vínculos son posibilidad de crear comunidad y reafirma la potencia de la politicidad femenina para vincular y hacer comunidad.

La cooperación funciona como estrategia para hacer y fortalecer lo común. En estos núcleos ejidales puede reconocerse una estructura social de tipo colectiva con la capacidad y derecho de reproducir la vida y que no está subsumida, al menos formalmente, al capital. En particular, estas estructuras sociales que se rescatan son las de lo comunitario, entendidas como una forma de establecer y organizar relaciones sociales de “compartencia” y cooperación, es decir, el establecimiento de vínculos y haceres compartidos y coordinados con el fin de

reproducir la vida social, en las que se asume la capacidad autónoma, auto-determinada y auto-regulada de decidir sobre los asuntos relativos a la producción material y simbólica necesaria para garantizar su vida biológica y social a través del tiempo (Gutiérrez y Huascar, 2015, pp. 20-21).

Es posible ver en el trabajo colectivo de la tierra, prácticas y esfuerzos a través de la generación y re-generación de vínculos, que construyen, señala Raquel Gutiérrez (2015), una trama social de renovación continua y autoregeneración que tiene relaciones sociales complejas, a las cuales llama *entramados comunitarios* (Gutiérrez y Huascar, 2015). Los autores señala que los *entramados comunitarios* se entienden como una constelación de relaciones sociales de “compartencia” –con tensiones y contradicciones, concretas y renovadas– que operan coordinada y/o cooperativamente de forma más o menos estable en el tiempo con objetivos múltiples que tienden a satisfacer la existencia social y por tanto individual.

El cuidado en lo común entre humanidad y vida animal es imprescindible. Las formas en que se cuida pueden cambiar, según la cultura, pero la voluntad del cuidado está en cada ser. Por lo tanto, el cuidado no es circunstancia de una atribución sexo-genérica, es un acto humano. Justo aquí es donde cobra sentido hablar de los trabajos de cuidados. Señala Bordeiras (2006) acerca “de trabajo doméstico o de reproducción social al de cuidados. La primera noción era más impersonal, hacía referencia principalmente al sistema económico, así como a las relaciones de poder que subyacían a la división sexual del trabajo. En cambio, el concepto de «trabajo de cuidados» enfatiza la complejidad del trabajo doméstico que, además de los aspectos materiales, tiene dimensiones psicológicas, emocionales y éticas”.

Federici (2013) ofrece ejemplos concretos sobre lo común: sistemas bancarios comunitarios desarrollados por mujeres, autónomos y autogestionados, que proporcionan dinero en efectivo a grupos que no tienen acceso a los bancos. Las ollas comunes, una práctica durante los años ochenta, que servían para alimentar a varias familias. También destacan las reforestaciones colectivas. En cada una de estas experiencias el tejido social es imprescindible.

La perspectiva feminista nos muestra que no es posible que se haga común desde lógicas en donde la comunidad se fragmenta como sucede en los espacios cuyo acceso está siendo mediado por el dinero. Es imprescindible cuidar y reconocer que la construcción de los comunes conduzca al bien común y que no hay comunes sin comunidad.

3.7 El trabajo comunitario

El trabajo es una actividad característica de nuestra especie, es una actividad social, a través de la cual podemos crear, construir, producir y reproducir lo necesario para satisfacernos. Con la energía física y mental que se desgasta en el trabajo, producimos cosas que satisfacen nuestras necesidades, humanas y sociales. El trabajo es una actividad muy importante de la que devienen mercancías y relaciones sociales.

En la producción capitalista, la materia va acumulando valor en función del trabajo abstracto y concreto que guardan, aunque a veces esta no represente un valor de uso. “En el capitalismo el trabajo abstracto es la condición para que el trabajo se convierta en trabajo social; la reducción de trabajos concretos a una magnitud de valor medida en tiempo de trabajo socialmente necesario y, el correspondiente proceso de fetichización de la mercancía, son lo que permite generar equivalencias para acceder a otros bienes, y todo esto es gestionado privadamente consolidando la forma específicamente capitalista de apropiación privada del plusvalor” (Gutiérrez y Salazar, p. 30).

En la sociedad capitalista, la organización de la reproducción de la vida social no es un fin, sino un conjunto de operaciones y relaciones que aceleran la producción. El trabajo comunitario, por otro lado, desiste de la lógica del trabajo abstracto y otorga importancia al trabajo social concreto, que ha de producir bienes comunitarios. No hay en las relaciones de trabajo comunitario, condiciones que propicien la explotación del trabajo vivo para acumular valor en la mercancía o para acelerar la tasa de ganancia, sino el de producir valores de uso, los cuales propicien la re-producción común. Tales “bienes comunitarios también tienen el fin de satisfacer las necesidades de otros a partir de la propia trama de sentido que generan – dimensión semiótica de la cultura– por lo cual son “objetos” que están dotados de sentido más allá del valor de cambio. Podemos hablar, entonces, de un sistema de circulación y flujo de bienes comunitarios, en el cual los productos del trabajo –bienes– pueden ser intercambiados a partir de dispositivos y códigos establecidos por la misma comunidad” (p. 34).

Algo muy interesante a destacar, es que en la comunidad de Cuetzalan pueden observarse relaciones de trabajo mediadas por el salario, como sucede en el hotel *Taselotzin*, en el cual se da salario al personal, que se complementa con un reparto de utilidades en especie, es decir, al término del año, un porcentaje del excedente se utiliza para comprar granos o productos de consumo que se reparten al personal. Además, el hotel, al igual que otros

proyectos empresariales y organizativos han incorporado un enfoque de empresa social que permite mejorar la calidad de vida de las personas que ahí trabajan.

También destacan trabajos en donde no hay un salario, pero sí intercambio o pago en especie, en los que persiste el flujo de bienes por acuerdo y decisión colectiva sobre lo que es justo pagar o retribuir, en cantidad o en cualidad. En el caso de las socias artesanas, acuden a la tienda de artesanías o al hotel *Taselotzin* para vender las prendas que han confeccionado. Ahi, se les paga en función de lo acordado en la Asamblea, es decir, en la asamblea se discute el precio justo que les deberán pagar por cada pieza (considerando el tiempo invertido, la calidad del tejido, etc.) pues su experticia les apunta sobre un tiempo socialmente necesario para la realización de dichas prendas. Se muestra aquí una referencia al respecto:

[sobre el pago a las compañeras artesanas] Entre las dos partes, hay prendas que son nuevas y que no sabemos el precio, ellas ponen el precio, hay prendas que de por sí se han vendido y que en algún momento se sacaron los costos de producción y ya nada más se le va aumentado de acuerdo a como vemos que lo pague el cliente. En general varía, desde cien pesos el día, no sé cuánto se esté pagando, pero se oye de cien pesos, nosotras al principio sí ganábamos menos, pero después le fuimos aumentando, hasta hace dos meses ganábamos ciento treinta pesos y ya ahorita le aumentamos otro poquito por decisión de la asamblea, por eso digo que es alrededor de veinte pesos (Entrevista a Doña Rufina, 2019).

Lo que se quiere destacar es que en los cálculos del pago, las *Masehual* acuerdan lo que consideran razonable. La lógica, por lo tanto, no es el incremento de la tasa de ganancia sobre cada una de las artesanías, sino lo justo y necesario por su trabajo.

3.8 La autonomía implica recuperar el control sobre la reproducción de la vida

¿Cómo alcanzar o garantizar la autonomía a través de la movilización, y organización comunitaria? ¿acaso la autonomía es algo que se cobra una vez y se mantiene? La autonomía es algo que, al igual que el poder, se va construyendo y fortaleciendo, por lo tanto, exige esfuerzos constantes y también condiciones específicas. Sobre los esfuerzos, se trata de mantener una participación constante por parte de los integrantes de la comunidad, de modo que puedan determinar qué tipo de proyecto societal es el que quieren para garantizar su bienestar, a través de qué mecanismos lo promoverán y con qué recursos. Respecto a las condiciones, se deberán construir estructuras que les sostengan como un sistema autónomo,

para lo cual debe haber un balance en las dimensiones político-jurídica, cultural-intercultural y económica-ecológica, es decir, se deberá avanzar en estas dimensiones que configuran la territorialización y la territorialidad, porque de haber carencias en estas dimensiones, se pone en peligro su capacidad de autodeterminación y está latente la posibilidad de que el Estado u otras fuerzas penetren en el nuevo sistema.

Además, los vínculos y conexiones que mantienen a la organización y al entramado comunitario (Gutiérrez y Huascar, 2015) o red de organizaciones, debe mantenerse fuerte a través de la dimensión cultural, base del paradigma político emergente, para posibilitar la tenencia y ejercicio del poder. “Para el caso de los pueblos indígenas, las decisiones propias para definir su destino y vida propia, tanto presente como futura, son la esencia de la autonomía. De ahí que los elementos de autonomía, autogobierno, elección de representantes por usos y costumbres e instituciones propias para la toma de decisiones, sean parte fundamental de la autodeterminación” (Díaz, 2014, p. 29).

La autonomía dibuja a los sujetos, las organizaciones, las comunidades, las regiones, y a cualquier configuración geopolítica le brinda la posibilidad de decidir sobre el espacio que ocupan y sobre sus recursos, es decir, le conducirá a ejercer “la autosuficiencia”. Por eso, para toda unidad social, y para las *Masehual* y el resto de las organizaciones en Cuetzalan, es fundamental la defensa, el cuidado y buena gestión de sus recursos, de los bienes comunes como son el agua, el aire, la energía, los alimentos, las materias primas, entre otros. Éstos garantizan la “autosuficiencia”, la no dependencia y reproducción de las asimetrías de poder, por lo tanto, la autonomía territorial.

La idea de transformar el poder en lugar de tomarlo, proviene de una intención por modificar también su racionalidad. Tomar el poder implica incorporarse a las estructuras del poder ya dadas, esas que impiden la participación de otras identidades colectivas, identidades de los bordes, los excluidos, “desde abajo”, y que reproducen formas de dominación y exclusión sobre los sujetos de los bordes; implica ejecutar un mandato de poder que como ha criticado Quijano (2000) es colonial, eurocéntrico, racista, y patriarcal, agregarían las feministas, por lo tanto, reproduciría las formas violentas de dominación y exclusión desde las que ha operado sobre la vida, humana y no humana.

Así que la transformación del poder es indispensable, sin embargo, solo es posible a partir de acciones colectivas desde el territorio, como lo han hecho las mujeres de la organización.

De acuerdo a Melucci (1999), la acción colectiva implica relaciones sociales orientadas a lo que se va a hacer y lo que no. Estas relaciones en movimiento son heterogéneas y diversas, por ello se expresan como movimientos sociales, conflictos étnicos, acciones guerrilleras, manifestaciones de protesta, huelgas, motines callejeros, movilizaciones de masa, etc. Las acciones colectivas y/o prácticas transformadoras del poder deben ser democratizadoras desde el territorio y sus sujetos.

Construir poder desde abajo indica un cambio en las formas de la acción política, pero sobre todo, supone un cambio en el contenido de la política, lo político y el poder.[...] la acción política necesita convertirse en ámbito de promoción de la participación creativa, activa y responsable de las mayorías populares, hacia la formación de una amplia fuerza social y política capaz de variar a su favor la correlación de fuerzas e impulsar y concretar los cambios, y avanzar (Raubert, 2006, p. 34).

El proceso de democratización que va transformando el poder dominante y excluyente, diríamos moderno-colonial, se da en diferentes escalas, va desde los ámbitos de la vida social e individual en el hogar, la comunidad y al interior de cada forma de organización social y/o política, ámbitos en los que se van modificando las prácticas cotidianas; hasta una escala más amplia.

Houtart (en Díaz, 2014) coincide con Raubert (2006) y explica que se pueden alcanzar tres niveles en la posibilidad de transformar el poder y hacer proyecto alternativo:

- 1) El de Utopía, planteada como horizonte, no sólo en términos de un sueño sino también desde la funcionalidad que le atribuían Fernando Birri y Galeano (Decrecimiento, 2012 [Entrevista]), aquello que nos hace caminar, como la posibilidad de la realidad del mañana.
- 2) El de las alianzas, en el que se vuelve significativa la agrupación y relación de diferentes actores. Ya lo había señalado Díaz (2014), la red de organizaciones configura oportunidad emancipatoria. Los proyectos alternativos, la organización comunitaria con mayor oportunidad para consolidarse e impactar una región más amplia depende de la unidad generada e identidad del colectivo. En el caso de la Sierra norte y nororiental se expresa cómo el nivel de organización y vinculación van tejiendo una política que se va expandiendo a otros territorios por el grado y profundidad de participación y conexión. La organización *Maseual Siuamej* es parte de este entramado

comunitario, es una organización que se consolida y de la cual se estimula la participación de más mujeres que después se incorporan a otras organizaciones o que crean una independiente, pero que mantienen la conexión para determinar y preservar la autodeterminación de una región en expansión.

Este sector ha logrado provocar tensiones al expresar y evidenciar las injusticias y la opresión del sistema capitalista, patriarcal y autoritario. A dichos movimientos se les reconoce haber sembrado material y simbólicamente en la población una actitud empática con las minorías, y ha fomentado la crítica al Estado, pero sobre todo, se les reconoce por haber influido en otros movimientos –que posiblemente estaban alejados de la lucha por el territorio, por la identidad o por el campo- que luchaban por visibilizarse y posicionarse como sujetos sociales en un entorno del que se les ha querido borrar.

3) El tercer nivel es el de las victorias que ayudan a mantener la motivación y la acción. Al ser un poder alternativo, contrahegemónico, comunitario, las organizaciones y proyectos alternativos son un poder interdependiente que debe considerar las limitaciones a las que está sujeto, por otros actores o estructuras del poder hegemónico. Así mismo, debe tener presente que al venir desde abajo, su renovación, activación y sinergia es determinante. Requiere de mayor coordinación de todas las contribuciones, mantener una mejor movilización, requiere de la articulación, la sinergia entre organizaciones semejantes o que persiguen un fin común, requiere activar y mantener formas cooperativas.

A manera de síntesis, afirmamos que la comunidad es una unidad social y ambiental configurada y amalgamada por los vínculos estrechos entre sus miembros y con los factores materiales y simbólicos de esa unidad que se reproduce en un territorio concreto. Comprendiéndolo de esta manera, ponderamos el tejido socioambiental, y la red de significados y condiciones materiales que alimentan esa unidad, más que las características individuales de las personas que tienen las mismas características o intereses comunes.

Por lo tanto, al hablar de lo comunitario en Cuetzalan nos lleva a identificar las tramas sociales que se sustentan en los intereses comunitarios, y los cuales son definidos por las causas objetivas o materiales y subjetivas que garantizan la permanencia de esa unidad. Pueden abarcar las relaciones vecinales, o entre los asentamientos que yacen entre los montes o

localidades; entre organizaciones, entre colectivos e incluso la trama puede tener ramificaciones entre pueblos.

También implica la organización política y económica, basada en principios de reciprocidad e interdependencia, que impactan en la satisfacción de sus necesidades y además mantiene el engranaje social. Y por su puesto, también implica una constitución ética en concordancia con una cosmovisión y principios de larga trayectoria y contenido históricos, que les lleva a decidir sobre los factores que garantizan su devenir como la naturaleza y los recursos, el trabajo y la participación en asuntos religiosos, políticos, entre otros.

La comunidad implica una forma particular de organizar el territorio y de gestionar los recursos y sus necesidades. En su noción del territorio hay un arraigo muy importante a la tierra, un reconocimiento al territorio como una demarcación espacial viva, que produce y les conforma permanentemente. Por la importancia que tiene el territorio en la configuración de la comunidad, en el capítulo cuatro, se destaca la fecunda función en la reproducción de la vida, que tiene la tierra en Cuetzalan.

Las cualidades de la comunidad, subsisten en Cuetzalan, con modificaciones por el gran dinamismo que ha ido cobrando desde la década de los noventa debido al crecimiento turístico desde el cual se ha proyectado al municipio, sin embargo prevalecen como se verá en el siguiente capítulo. En él encontraremos datos sobre la administración del municipio y reeapitula acontecimientos de carácter histórico que ayudan a comprender, desde una lectura histórica, la forma en que se da el ordenamiento territorial en Cuetzalan, y las fuerzas sociales y comunitarias que convergen en dicho espacio. Se identifican las características de lo comunitario en Cuetzalan así como aquellas complejidades que impiden el desarrollo de relaciones y reproducción comunitaria. Finalmente, se destacan las iniciativas organizativas, particularmente las de las mujeres Masehual Siuamej, que producen dinamismo y participan de la integración de fuerzas comunitarias y tejidos que se van hilbanando para defender su territorio y autonomía.

CAPÍTULO 4. LA COMUNIDAD DE CUETZALAN

y aún rige una administración ejidal, comunera y de pequeños propietarios que conservan la gestión y vida relacional comunitaria y que iremos destacando a lo largo del capítulo

Una de las principales características de Cuetzalan es la gran cantidad de cerros que se encuentran en él y en la región que compone a la Sierra Norte. Aquí se encuentran los cerros *Totolixipil*, *Caxaltepec* y *Cuamono*. El ecosistema de la región, tiene una vegetación muy diversa y encontramos la expansión del cultivo de café, que se combina con el cultivo de maíz, frijol, pimienta, canela, un poco de caña y otras plantas en las que se basa la alimentación de la población.

Cuetzalan se administra a través de localidades, actualmente son 162⁸ las que le conforman y cada una se distingue por alguna actividad económica ligeramente diferente en función de las características del relieve y el clima en su zona. En las estadísticas oficiales (INAFED, 2019 y COTEIGEP, 2016) destacan las localidades más importantes por su actividad económica y densidad poblacional. La cabecera municipal de Cuetzalan del Progreso, es la que concentra mayor actividad comercial y oferta turística, al igual que *Yohualichan*, comunidad que alberga el sitio arqueológico del primer asentamiento totonaco, antes de la migración totonaca hacia el Tajín.

⁸ Ciudad de *Cuetzalan*, *Tzinacapan*, *Tepetitán Reyeshogpan* de Hidalgo, *Tzicuilan*, *Xiloxochico* de Rafael Ávila Camacho, *Cuauhtamazaco*, *Santiago Yancuitalpan*, *Pepexta*, *Ayotzinapan*, *Tepetzintán*, *Zacatipan*, *Xaltipan*, *Nectepepec*, *Xalcuahuta*, *Xalpantzingo*, *Yohualichan*, *Cuauhtapanaloyan*, *Pahpatapán*, *Ixtahuata*, *Tacuapan*, *Tuzamapan Xiloxochico*, *Reyeshogpan* de Hidalgo (El Mirador), *Xaltzinta*, *Xochical*, *Pinahuista*, *Tecoltepec*, *Tenango*, *Tenextepepec*, *Nahuiogpan*, *Xilcuahuta*, *Limontitán*, *Chicueyaco*, *Tecazo*, *Kapola*, *Taxipéhuatl*, *Cahuayogco*, *Tecolapa*, *Alahuacapan*, *Santioapan*, *Tepetzalan (Tzoquita)*, *Cacatecuautla*, *Tenanikán*, *Tixapan*, *Ziltepec*, *Pesmapán*, *Xiutecuapan*, *Cozamalomila*, *Cuatro Caminos*, *Limonco*, *Xocoyolo*, *Tepango*, *Atemolón*, *Tencuix*, *Caxaltepec*, *Cuahutamanca*, *Pochoco*, *Quezapa*, *Tepetitán Zacatipan*, *Las Hamacas*, *Acaxiloco*, *Tonalix*, *Tzojiaco*, *Cerro de Nectepepec*, *Tatahuictaltipan*, *La Providencia*, *Tecuahuta*, *La Galera*, *Cuichat*, *Equimita*, *Tetsijsilín*, *Tajkuilol*, *Cuamono*, *Zopilotepec*, *Xocota*, *Cohuatichan*, *Atmolón*, *Tepetzingo*, *Texochico*, *Santa Cruz Tatempa*, *Tzoncomala*, *Vista Hermosa*, *La Gloria*, *Tepetzalan* de Miguel Hidalgo, *Tenango Zacatipan*, *Pagmaco*, *Calatepec*, *Chichicazapan*, *Mexcaltepec*, *Ahuateno*, *Tzanatco*, *Zuapilaco*, *Cedral Atalpan*, *Pahuatahu*, *Olopioco*, *Atexolahua*, *Xalticpac*, *Huaxtitán*, *Xiloxúchitl*, *Coapan*, *Anaititac*, *Tepetitán Chico*, *Achiauta*, *Macuilacaco*, *Atequiza*, *Pesmapán*, *Octimaxal Sur*, *Cuetzaltepec*, *Ayohapan*, *Xaltepec*, *Amateno*, *Zoquiapan*, *Cuamayta*, *Las Vigas*, *Totocuahuta (Tamaya)*, *Kuahuxiutitan*, *Sesectahuacal*, *Octimaxal Norte*, *Pilinchaco*, *La Tranca*, *Tenkizapan*, *Tacopizacta*, *Tahuil*, *Tepetzalán*, *Totolichipi*, *Talix*, *Tazalolpan*, *Naltzincuuha*, *Taltzintán*, *Chauta*, *Tzontejco*, *Atepatahua*, *La Piedad*, *Malacayotan*, *Xiliapan*, *Apazapán*, *Xala*, *Los Manantiales*, *Tatoxcac*, *Atalpan*, *Texixila*, *Santa Eduviges*, *Tenexteta*, *El Aguacate*, *Xalpanat*, *Xaltipanapa*, *Teshuatita*, *Santa Rosa*, *San Martín*, *Ixmatatepec*, *Xalostoc*, *El Rosario*, *Xocota*, *Cuaololtitán*, *Atechayán*, *Xalta*, *Talix*, *Ixtactepec*, *Finca San José* y *San Ángel*, *Teacal*, *Tachitecto*, *Zacapoaxteco* (COTEIGEP, 2016).

Los datos brindados sobre el municipio de Cuetzalan son una referencia sociodemográfica útil para tener una imagen del contexto actualmente, pero no son suficientes para crear una lectura crítica de un espacio con alto contenido histórico, como lo es Cuetzalan. En esta aproximación debe haber una lectura que rompa con el colonialismo metodológico del positivismo en torno a la territorialidad. Entonces, hay que señalar que como municipio se concibe como una demarcación geográfica definida por el Estado, como agente regulador; y que a través de una estructura de gobierno, el Ayuntamiento, se organiza y administra ese espacio. A esta forma de gobierno, se le reconoce el carácter democrático por haber una elección y además representación de la voluntad de la población en las decisiones que el Ayuntamiento hace. Sin embargo, la representatividad es muy frágil y limitada dado que lo que representa son los intereses de las élites que históricamente han ocupado esos espacios y estos a su vez abogan por las lógicas del sistema colonial y capitalista, que se impuso históricamente, como se verá a lo largo de este capítulo. En esta estructura de gobierno no se representan a las poblaciones de los bordes rurales, a los y las *masehualmej*. De modo que hay tensiones en la agencia del poder sobre este territorio.

Por otro lado, en Cuetzalan, encontramos una población en su mayoría indígena cuya organización, liderazgo y gobierno se ha aplicado en las comunidades que se fueron asentando y ampliando, en los espacios periféricos a la cabecera municipal. Si bien, estas unidades comunitarias que poco a poco se han vuelto *entramados comunitarios* (Gutierrez y Salazar, 2015) se rigen bajo la administración colonial de Estado, las comunidades ejercen formas de gobierno de herencia comunal y asamblearia. Si bien no mantienen bajo el reconocimiento de gobierno de “usos y costumbres” y tampoco tienen una práctica comunal “auténtica”, sí han mantenido cualidades de esta herencia en las unidades comunitarias y en las organizaciones y redes de organizaciones, en donde toman decisiones, participan, y activan prácticas e iniciativas desde estas lógicas y van fortaleciendo su agencia en el municipio, al grado de representar un poder otro con el que el Estado debe dialogar, negociar y consensuar.

Cuetzalan es más que un municipio, representa un sincretismo de formas sociales, en donde conviven múltiples unidades comunitarias, que se tejen y articulan, que colaboran y se regulan de forma autónoma, y conviven con el aparato y la estructura de Estado. Y que como en toda convivencia se detonan constantemente tensiones y complejidades.

4.1 La población

Cuetzalan tiene una población de 47 mil 983 habitantes, de la cual, el 53 por ciento está representado por mujeres y el 47 por ciento son hombres. Una de las principales actividades a las que se dedica la población nahua es a la agricultura, lo que afirma la ruralidad (no sólo como una adjetivación territorial, sino también como un aspecto constitutivo de la identidad cultural y de las actividades que llevan a cabo para atender sus necesidades, de hecho, las estadísticas reportan que el 80 por ciento es de origen rural, pues la agricultura ha sido una actividad de subsistencia y cosmogónica en las comunidades originarias, que proyecta en su identidad y enunciación porque a sí mismos se nombran *maseualmej* que se traduce como “campesinos” y a su lengua, que es el *náhuatl*, le llaman *maseualtajtol* que significa “lengua del campesino” (Linsalata, 2017), misma que es hablada por el 70 por ciento de la población.

En cuanto al nivel de escolaridad, el promedio es de siete grados escolares, lo que significa que el promedio de la población no concluyó secundaria, según datos de Inegi (2015) y el 12 por ciento de la población es analfabeta, porcentaje que corresponde al segmento de población con más de 65 años. Pues cabe destacar que la infraestructura y oferta educativa elemental está cubierta en la región con 247 escuelas que cubren desde la formación preescolar (94 escuelas), primaria (95 escuelas), secundaria (33 escuelas) y bachillerato (23 escuelas) y de reciente apertura, también educación superior (3 universidades).

Según los datos reportados en la ficha municipal de Cuetzalan, generada por el Gobierno de Puebla (COTEIGEP, 2016), el municipio tiene una alta densidad migratoria, esto también relacionado con las oportunidades de trabajo. A falta de oportunidades de empleo, la gente migra a las grandes ciudades, este fenómeno fue incrementándose a partir de la década de los noventa, por los efectos que los acuerdos de libre mercado causaban en territorios, principalmente indígenas. La misma información reporta que solo el 30 por ciento de la población se encuentra económicamente ocupada, es decir, la mayoría de la población no está involucrada en actividades remuneradas. Sin embargo, hay que señalar que las actividades productivas y las dinámicas de subsistencia son diferentes en las comunidades indígenas, puesto que el trabajo agrícola, el trabajo artesanal, el intercambio y la producción de subsistencia son las formas en que se sostienen las familias.

4.2 Antecedentes sobre la configuración de la identidad y el territorio

Se verá que la configuración del territorio fue un proceso de larga duración que implicó la ocupación y apropiación del territorio en tres vías. Primero, a nivel material, a través de la agricultura y la ocupación demográfica. Segundo, por la apropiación a nivel político en la lucha por su autonomía. Tercero, por la apropiación simbólica de los campesinos indígenas de su tierra, asociándolo con su lengua, memoria histórica y sus creencias. Estos tres procesos afianzaron la apropiación de territorio, y en consecuencia se activan los sentidos, los vínculos y las cualidades de lo comunitario como se señaló en el capítulo “La reproducción de la vida comunitaria”.

En la era precolonial el pueblo totonaca rendía tributo al imperio Azteca, al que se encontraban subordinados, por lo cual había tensiones latentes entre ambas culturas. Con la conquista española los pueblos indígenas de la sierra fueron sometidos al poder colonial y el pueblo totonaco y tlaxcalteca, en oposición a sus viejos adversarios, se aliaron a la invasión española para vencer al imperio Azteca. A finales del siglo XVI, los *nahuas* y *totonacas*, ofrecían el tributo al régimen de la encomienda, cultivaban maíz, frijol, calabaza, pero además cuidaban y recogían la hierba que crecía en las montañas y barrancos para su consumo, también tenían la cría de aves, se pescaba y cazaba para complementar su dieta.

En este periodo, el pueblo *Quetzalcóatl*, uno de los referentes más antiguos del actual *Cuetzalan*, que se encontraba cerca de la actual capital, fue parte de la Encomienda de Pedro Cindo de Portillo, en 1533. Este régimen no duró mucho en la Sierra por no encontrar minas, pero hubo todo tipo de abusos en él. El aniquilamiento de los nativos por la violencia y las epidemias que trajo la colonia provocó que la población en el pueblo disminuyera significativamente. En la mitad del siglo XVI, San Francisco *Quetzalan*, que tenía una población de 240 habitantes que fueron en aumento, obtuvo su primera concesión de tierras por parte de la Corona. A principios del siglo XVII el pueblo deja de ser atendido por la parroquia de San Pedro *Zacapoaxtla* puesto que ya tenía una parroquia, la Iglesia de San Francisco *Quetzalan*, fue censada por la diócesis, estimando una población de doscientas familias (alrededor de mil habitantes). En 1720, Cuetzalan aparece como República de Indios, es decir, una comunidad autónoma con su propio gobernador. Cinco años más tarde, la población de San Francisco *Quetzalan*, con aglomeraciones en la parroquia, se manifiesta en contra del párroco, el teniente y también contra el indio fiscal del pueblo por las multas que imponían a la población (Beaucage, 2012).

El aumento demográfico, la obtención de la Merced de tierras (concesión de tierras por parte de la Corona), la construcción de la parroquia y su separación de las cabeceras de *Zacapoaxtla* y *Tlatlauquitepec*, y la acción legal y directa del pueblo por los abusos de las autoridades fueron marcando la autonomía del pueblo. Se estima que *Cuetzalan* en el siglo XVII tenía administrativamente un estado de relativa autonomía, de hecho, Beaucage (2012) refiere que en los archivos históricos consultados puede encontrarse la presencia de un consejo de ancianos que ejercían un poder en la comunidad y que *Cuetzalan* tenía relaciones más directas con la administración colonial, lo que le daba mayor margen de negociación o incidencia en las decisiones sobre su comunidad.

La estabilidad permitió, aunque lento, el aumento natural de la población. El aumento también se debió a las migraciones indígenas de la meseta central que fundaron el pueblo de San Miguel *Tzinacapan*, según señalan las fuentes orales documentadas por Beaucage (2012). La República de Indios de *Cuetzalan* se elevó de mil a casi cuatro mil habitantes entre 1650 y 1790. El desarrollo demográfico se dio de centro a sur, donde se encuentran las tres ciudades principales, San Francisco *Cuetzalan*, la capital, San Miguel *Tzinacapan* y San Andrés *Tzicuilan*. La oleada de migraciones, aun tratándose de poblaciones nahuas, también nos conduce a deducir una natural conformación de múltiples unidades comunitarias cuyos desarrollos serían diferentes.

El proceso de confrontación entre los pueblos originarios y los poderes coloniales se hizo más fuerte en el siglo XVIII, con la ley que abolía los “bienes de las manos muertas”, lo que iniciaría la fractura de la administración comunitaria de las tierras.

Con este decreto se ponía de manifiesto que las tierras y los bienes no podían ser enajenados por el poder eclesiástico, sin embargo, había un interés por aumentar la producción agrícola. La clase indígena, que era la más numerosa, sólo ocupaba una pequeña parte de la tierra para la siembra de subsistencia de cada año, sin ningún tipo de alquiler, por lo tanto, eran tierras que había que desamortizar, según estas nuevas leyes. Estos cambios atrajeron el interés de gente de afuera y las autoridades facilitaron, en algunas tierras, la explotación y posesión de los colonos, debido a la colusión que había entre las autoridades y los no nativos que querían apropiarse de las tierras. Se desató la molestia y denuncia de los nativos ante un juez, quien concedió a favor de los nativos.

Al final del período colonial, los archivos consultados revelan que *Cuetzalan* era una comunidad populosa, que afirmaba su control sobre todo su territorio, más allá del suelo

cultivado y la ocupación física de la tierra. También lo hace a partir de usar el marco legal y político del momento. En la segunda mitad del siglo XIX continúa creciendo la población, aunque lentamente, pero eso alentó que las disputas políticas (delimitación de fronteras) e interétnicas, con temas como la delimitación de las fronteras municipales, frente a otras ciudades como *Tlatlauquitepec* (al sureste) y *Jonotla* (al noroeste) fueran más fuertes. Lo anterior muestra que al tiempo que iban luchando hacia afuera, frente al poder colonial, también iban afirmando su autonomía hacia dentro, frente a las administraciones territoriales más fuertes, y por último, iban expandiendo y fortaleciendo su territorio.

Después de la abolición de los llamados títulos de propiedad de "mano muerta", el gobierno liberal encabezado por el presidente Benito Juárez, quien consideraba la propiedad comunal como causa de atraso social y cultural de los pueblos amerindios, aspiraba a transformar las tierras comunales en tierras privadas para hacer agricultores prósperos y aplicó la ley de Lerdo (1867). Ésta obligó a vender tierras comunitarias, es decir territorios en donde se desenvolvía la vida de las poblaciones indígenas. Diversos grupos no nativos se vieron altamente atraídos sobre las oportunidades que podían encontrar en dichas iniciativas. Alentó a varios *metis*, por ejemplo, un grupo étnico independiente, de franco-mestizos para cultivar caña de azúcar y café, y criar ganado.

Bajo la dirección del Alcalde Palagosti Dieguillo, los nativos se opusieron a la privatización de las tierras comunales en beneficio de esta nueva burguesía local y destruyeron las cercas y las plantaciones. Para contener el despojo y la venta de las tierras, los campesinos tuvieron que registrar las parcelas como privadas y asignaron nombres indígenas que confirmaron la apropiación material y simbólica del territorio por parte del pueblo *nahua* y *tonaco*. Y es que desde la comunalidad, pensada como el sistema de principios sobre lo común no se concibe pensar el territorio, que es un factor para la vida común, como algo que deba privatizarse, por el contrario había que preservar y cuidar ese bien común.

Palagosti Dieguillo, este primer alcalde indígena, no quería antagonizar con los mestizos, y a pesar de haber bloqueado ciertos intentos de privatizar la tierra y haber impulsado la creación de un ejido, favoreció el comercio a los mestizos, concediéndoles tierra, pero en las afueras municipales y preservando la tierra más cercana a la agricultura campesina.

La comunidad, no podría reproducir la vida sin la efectiva afirmación de la ocupación del territorio. El sistema de comunidad depende del control de un espacio físico. Por lo cual, haber conservado tierra para los asentamientos y la agricultura comunitaria significó un logro.

4.3 La organización política

El ayuntamiento en turno se encarga de la administración pública y es el máximo órgano de organización política, además hay ocho Juntas auxiliares⁹ cuyo representante es elegido por elección popular. Los sistemas comunales o comunitarios que ejercen diversos pueblos indígenas en otras zonas de Puebla, Tlaxcala, Guerrero, Oaxaca o Chiapas, no se llevan a cabo de la misma manera que en Cuetzalan, puesto que la asamblea comunitaria, que decide y organiza la vida en la comunidad, o el sistema de cargos y mandos que gestionan a la comunidad, no son las principales instituciones de mando, sino el gobierno municipal. No obstante, existen y ejercen un liderazgo importante y también un contrapeso en la vida política de la región. Además, no se trata de una sola asamblea sino de un conjunto de organizaciones que se organizan en asamblea y cuya fuerza y liderazgo va influyendo también en la vida pública del municipio, incluso pueden sobrepasar el grado y tipo de incidencia en la mejora de la calidad de vida, como se irá viendo en el apartado. Destaca por ejemplo, el contrapeso que ejercen las organizaciones comunitarias, de manera particular puede mencionarse el ejemplo de la cooperativa *Tosepan Titataniske* y la influencia que tiene en la población debido a los más de 40 mil socios que dependen de ella por los múltiples campos en los que atiende a la población, que van desde atención médica con la cooperativa de salud, hasta micro créditos a través de la cooperativa de micro créditos; pero también está el efecto que tienen los entramados de organizaciones, como sucedió en la articulación entre ellas para impulsar la elaboración del Ordenamiento Ecológico Territorial.

Cuetzalan tiene características políticas particulares, no solo respecto a su rasgo comunal y comunitario, sino también por tener como antecedente una gran movilización y capacidad de resistencia y agencia frente a estructuras de poder al interior y exterior del país que han puesto en tensión su existencia y futuro. Comprender la construcción del ecosistema e identidad de Cuetzalan, así como la identidad actual de los *nahuas*, exige examinar interacciones, conflictos y cooperación entre nativos (*maseualmej*) y no nativos.

Dichas características tienen un antecedente histórico, que según Beaucage (2012) tienen origen en tres épocas. La primera ubicada en el periodo precolonial, que termina con el cuasi exterminio del pueblo *Quetzalcóatl*, que se encontraba muy próximo a la actual

⁹ *Reyesogpan* de Hidalgo, San Andrés *Tzicuilan*, San Miguel *Tzinacapan*, *Xiloxochico* de Rafael Avila Camacho, *Xocoyolo*, Santiago *Yancuitalpan*, *Yohualichan* y *Zacatipan*.

demarcación municipal de *Cuetzalan*. La segunda, en donde se encuentran las tensiones que implicó la fundación de la República de las Indias de San Francisco *Cuetzalan* y la aplicación de la Reforma de 1856, momento en el que se desmantela la forma colectiva del uso de los recursos naturales y se inicia con las expresiones de privatización de la tierra, y una tercera que comprende un periodo de privatización del suelo, en forma de pequeña propiedad y que dura hasta hoy. En esta última etapa es en la que la población indígena ha construido el ecosistema actual y ha forjado la identidad cuetzalteca y la representación material y simbólica del territorio (Beaucage, 2012, p. 137). De hecho, se puede señalar al periodo de 2008 en adelante, como el periodo de lucha más álgido de las comunidades *masehual* en su esfuerzo por detener la avanzada del extractivismo sobre el territorio y así recuperar el control sobre los bienes comunes que les permiten a las comunidades *masehual* subsistir.

Para la segunda mitad del siglo XX, los movimientos indígenas rebasaron el marco regional y alcanzaron el nivel nacional e internacional por diversas razones. Hoy la influencia de los nuevos actores en la movilización indígena es clave en el devenir de las comunidades en Cuetzalan y en la Sierra. La agencia de las nuevas generaciones, jóvenes que han desarrollado conciencia del colonialismo que se vivió, atiende a la herencia de padres y abuelos que estuvieron en procesos de lucha y organización; pero también por el acceso a espacios formativos fuera de las comunidades; por el contacto con el desarrollo de las comunicaciones y el intercambio de experiencias. También destacan actores no indígenas como los grupos religiosos cercanos a la Teología de la Liberación y los profesionales progresistas que han sido sujetos muy importantes en los nuevos procesos de defensa, organización y gestión en la región.

La presencia de monjas y sacerdotes en 1960, que se encontraban formando catequistas y realizando trabajo social y etnopolítico en la región, estimuló y fortaleció la defensa de la identidad y las formas de vida de las comunidades indígenas. Esta importante influencia se expresan en experiencias de organización comunitaria que nacerían posteriormente, por ejemplo, la creación de la Organización Independiente Totonaca (OIT), o el surgimiento de La Unión Cooperativa *Tosepan Titataniske*, que significa “Unidos venceremos”, gracias al asesoramiento y acompañamiento de un grupo de profesionistas, estudiantes y activistas.

Para 1970, el acaparamiento y el abuso comercial que imponía la burguesía instalada en la Sierra baja a los indígenas de la Sierra Alta, provocaba una aguda desigualdad y empobrecimiento. Los comerciantes de la zona baja vendían productos de subsistencia a los campesinos indígenas de la parte alta a precios muy altos, lo que hacía que fuera muy difícil comprarlos. La Unión Campesina Independiente (UCI) concentrada en la lucha agraria y el

reparto de la tierra, así como la Unión de Pequeños Productores de la Sierra (UPPS), que cambia su nombre a Sociedad Cooperativa Regional Agropecuaria *Tosepan Titataniske*, enfocada en la producción y comercialización de pimienta gorda, café y artesanías, para beneficiar a los productores locales y distanciarse de las relaciones con los caciques, en 1977 participaron del Movimiento Cooperativo Indígena, en contra del cacicazgo de la burguesía. Este movimiento se consolidó en 1980 en la Unión de Cooperativas Tosepan Titaniske. Esta fue la primera cooperativa que se originó de la lucha organizada campesina e indígena contra el problema de escasez y encarecimiento de productos de la canasta básica, sobre todo azúcar, en Cuetzalan y otros municipios colindantes.

El liderazgo de esta organización se fue haciendo cada vez más potente, primero por el gran número de cooperativistas que concentraba, segundo por la diversificación de su producción y de servicios que brindaba. Surgieron distintas organizaciones: *Tosepan Siuamej*, dedicada a proyectos productivos; *Ojtatsentekitinij*, cooperativa de producción, tratamiento y comercialización de bambú; *Tosepantomin* caja de ahorro y financiamiento; *Tosepan pajti*, cooperativa asociada de servicios médicos y fomento de la cultura de prevención y cuidado de la salud; *Maseual Xicaualis*, cooperativa responsable del acopio, transformación y comercialización de productos agrícolas de los campesinos asociados y de apoyo técnico agronómico a los productores agrícolas, ayudándolos a tener mayor productividad y rentabilidad en sus parcelas; *Tosepan kali*, hotel de proyección ecoturística y espacio formativo para los visitantes y la capacitación de los miembros en el centro de formación *Kalnemachtilyan*, “Casa donde se abre el Espíritu”, en nahuatl; *Toyektanemililis*, cooperativa constructora de “viviendas sustentables”; *Pisilnekmej*, productora de miel de abeja melipona en México; *Yeknemilis* se encarga de la asistencia técnica; *Tosepan Limakxtum*, cooperativa de comunicaciones; *Kalnemachtilyan*, un proyecto escolar que surge en 2006 frente a la necesidad de la organización y de preservar la cultura.

Actualmente se brinda educación preescolar, primaria y secundaria bilingüe (español y náhuatl), que trata de preservar las tradiciones, fomentar el conocimiento y la vocación por la producción agrícola, y formar líderes de los pueblos indígenas de la sierra. También está la organización *Masehual Siuamej*, que si bien, hoy es un colectivo autónomo o no dependiente de la *Tosepan Titataniske*, tuvo impulsos por parte de ésta. Se trata de la cooperativa de mujeres tortilleras. El caso de estas mujeres es muy importante, porque han logrado fortalecer su papel dentro de la comunidad, su familia y también han modificado su percepción de sí mismas.

Al día de hoy el área de influencia de la organización comprende 34, 000 familias, la mayoría perteneciente a grupos nahuas y totonacos. “La población de socios se conforma de 410 cooperativas locales pertenecientes a 26 municipios de la Sierra nororiental del estado de Puebla” (Tosepan, 2019).

La *Tosepan Titataniske*, además de promover la producción y comercio justo, también ha puesto en marcha acciones por la defensa y promoción social y étnica de forma autónoma y autogestiva; aunque la organización tuvo una breve participación en la política municipal con un representante en la presidencia municipal. La presencia de un representante de la *Tosepan* en el ejecutivo municipal ha tenido un gran impacto y valor simbólico, señala Beaucage (2012), por ser el primer alcalde indígena desde Palagosti Dieguillo. Sin embargo, la experiencia no fue un éxito por un boicot de las autoridades centrales, así que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) regresó al poder en 1990. A partir de entonces, la *Tosepan Titataniske* ejerce una posición más autónoma fuera de la administración pública, sin embargo, sigue siendo una de las experiencias más importantes, ya que su espacio organizacional rebasaba al territorio nahua de Cuetzalan. Durante las mismas décadas, se crearon otras organizaciones, como la de artesanas *Masehual Siuamej*, en 1986, de la que se hablará más adelante con mayor detenimiento.

Otra experiencia influida por los nuevos actores en la movilización indígena es la Organización Independiente Totonaca (OIT), creada en 1989. Su nacimiento provino de la presencia de un grupo de monjas y sacerdotes en 1960, quienes se encontraban formando catequistas y realizando trabajo social y etnopolítico en la región. La OIT desde su comienzo tenía por finalidad “apoyar a las comunidades indígenas totonacas a seguir conservando las tradiciones y costumbres; la idea de todo esto fue por la necesidad de la gente que ya estaba cansada de falsas promesas, destrucción de la lengua, vestimenta, tradiciones, costumbres y de maltratos que hacían a los indígenas totonacos los que ocupaban el poder” (Hernández, 2018). En 2000, hubo un movimiento que dio origen a la Unidad Totonaco Náhuatl (UNITONA), una organización regional con orientación similar a la de la OIT. Parte del movimiento regional se ha desarrollado principalmente en territorio totonaco, aunque está presente en algunas comunidades nahuas.

En 2008, durante la administración priista de Mario Marín, el Ministerio de Turismo del Estado de Puebla, con el respaldo de la delegada Anahí Romero Alonso, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), lanzó un proyecto para transformar Cuetzalan, a fin de convertirlo en un destino de turismo masivo. Este proyecto implicaba la

irrupción del “Bosques de Niebla” para construir infraestructura turística en una zona de manantiales que abastece de agua a más de 18,000 habitantes de este municipio.

Lo anterior estimuló la creación de la Coordinación Regional de Desarrollo con Identidad (Cordesi) y el Ordenamiento Territorial de Cuetzalan. La primera concentra varias organizaciones sociales locales y empresas comunitarias de turismo que evaluaban las implicaciones de la iniciativa. La Cordesi, que reunía diversas organizaciones sociales, empresas comunitarias y cooperativas, impulsó la elaboración del Ordenamiento Territorial que tuvo el carácter de participativo con comités comunitarios de Cuetzalan y de zonas aledañas, quienes plantearon la necesidad de sentar bases jurídicas que les permitieran ejercer protección sobre su territorio, sus recursos y su cultura. Representantes de organizaciones sociales del municipio, el ayuntamiento y el Centro Universitario para la Prevención de

Desastres Regionales, CUPREDER de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, se reunieron para convenir la realización de un Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial para el municipio de Cuetzalan. La propuesta se diseñó a partir de la consulta de más de dos mil pobladores y se sometió a aprobación en ocho Juntas Auxiliares que integran el municipio, dando como resultado en 2010 el Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial de Cuetzalan. “El 31 de diciembre de 2010, se aprueba el Esquema de Desarrollo Urbano Sustentable de Cuetzalan que, al integrarlo al ordenamiento ecológico ya antes aprobado, se convierte en el primer Ordenamiento Territorial Integral (OTI) en México” (González, 2018). El ordenamiento territorial es una herramienta jurídica que los municipios pueden adoptar para planificar, gestionar y reglamentar los múltiples usos de su territorio.

Después de la construcción de este instrumento, se integró el Comité de Ordenamiento Ecológico Territorial Integral (COTIC) para el municipio de Cuetzalan, en el que un 80% de los miembros eran de la comunidad, y el resto eran autoridades municipales, estatales y federales. El Comité se encargaría de vigilar que se cumplieran los lineamientos establecidos en el Ordenamiento y ha asumido un papel muy activo en la defensa del territorio, la identidad masehual, el modo de vida campesino de los pueblos de la región y el entorno natural que sostiene y garantiza la reproducción de esta forma de vida.

Si bien, la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente (LEGPA) señala que debe haber representatividad de los tres niveles de gobierno en los comités, también debe haber representantes de la comunidad. Para el caso de Cuetzalan, hay una amplia participación popular con el Comité de Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan (COTIC), que involucra a 86 miembros de las ocho juntas auxiliares. Merece la pena destacar

que en el proceso consultivo para el diseño del Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial de Cuetzalan, de integración del Comité de Ordenamiento Ecológico Territorial Integral (COTIC) y de vigilancia del Ordenamiento, la participación de los líderes comunitarios, representantes de organizaciones sociales y comunitarias ha sido clave para comprender la fuerza política de la movilización indígena y civiles en esta región y del impacto del entramado comunitario y territorial que se ha ido tejiendo y fortaleciendo. Basta señalar la articulación de las organizaciones *Masehual Siuamej Mosenyolchicahuanij*, Grupo jóvenes Guías ecoturismo y rescate del árbol *Ajkokouit*, CADEM A.C., CAMI, *Comaletzin*, Sociedad Cooperativa *Tosepan Titataniske*, Grupo Espelología, Hotel Quinta Palermo, Unión de Criadores, Capturadores, Vendedores, Transportistas de Aves canoras y de Ornato de *Xocoyolo* AC, Estudiantes y profesores de la escuela secundaria *Tesitzilin*, Caja de ahorro *Tosepantomin*, Productores de café orgánico (*Tosepan Titataniske*), Sociedad Cooperativa de *Equimita*, *Yankuikshuat*, Sociedad Cooperativa *Tzinacapan*, Comités Locales de Agua potable, Comités Regionales de Agua potable, Comités Locales de educación, Comités de la iglesia, Comités de Oportunidades *Xoxoctic*, Taller de Bambú, Hotel Quinta Palermo, Grupo Espeleología (Cupreder, 2011), para referir a este tejido comunitario que se va fortaleciendo y que va también reconfigurando la ocupación y la significación del territorio.

4.4 Los conflictos en torno al territorio por la presencia de megaproyectos, un hito en la subjetividad organizativa de Cuetzalan

Para 2010 llega al municipio la petición de aprobar la construcción de Walmart en Cuetzalan. El ayuntamiento giró esta petición al COTIC para que evaluara el impacto de esta iniciativa, al darse cuenta de que los empleos estimados a ofrecer no eran equiparables a los efectos negativos que tendría la presencia de esta tienda en la vida social, en la economía local, en las formas tradicionales de mercadeo basado en trueque y el intercambio, y también en las formas de producción y consumo, la evaluación resultó en denegar su llegada.

La explotación minera está ligada a otras actividades extractivas y de explotación e impacto ambiental severo. En este mismo año destacó la amenaza de otros megaproyectos en la Sierra poblana, los nombrados “proyectos de muerte”, que hasta el día de hoy siguen ejerciendo presión sobre las comunidades y el ayuntamiento para lograr sus fines, como son las compañías mineras e hidroeléctricas. Cabe destacar que la rapacidad de las compañías mineras ha sido una vieja amenaza en México desde hace siglos, pero con la liberalización

económica en el periodo de Carlos Salinas de Gortari, las compañías transnacionales mineras han gozado de un contexto legal muy favorable, sobre todo en 1992, luego de la publicación de la nueva Ley Minera, que priorizaba toda exploración y procesamiento de minerales sobre el uso del suelo.

Sobre la explotación minera, refiere Beaucage (2012) que de 2006 a 2008 hubo ochenta y cinco títulos de concesiones. El gobierno federal había otorgado permisos para minería y exploración en siete municipios de alta montaña, lo equivalente a 56,000 hectáreas. Mientras tanto, Linsalata (2017), a partir de los datos generados por la organización PODER, señala que en 2008:

... se han ubicado 46 títulos de concesiones en manos de empresas mexicanas, correspondientes a 22 por ciento del territorio concesionado; tales títulos se encuentran en manos de tres grandes grupos corporativos como: Grupo Ferrominero con 53 por ciento del territorio en cuestión; Grupo Fisco con 34 por ciento, y Grupo Peñales con 12 por ciento (PODER, 2014). Sin embargo, la principal inversionista y amenaza para el territorio serrano es la empresa canadiense Almaden Minerals, la cual detenta aproximadamente 72 por ciento de la tierra concesionada en la región, esto es, 169 mil 321 hectáreas (p.119).

La asociación PODER ha identificado ocho proyectos hidroeléctricos en la región serrana, dos de los cuales –el proyecto “Puebla 1” y “San Antonio”– están en construcción, y uno –el proyecto “Atexaco”– en operación. [...] el Centro de Análisis e Investigación FUNDAR (2015), entre 2008 y 2014, [dijo que] en el territorio de la Sierra Norte han sido perforados 140 pozos para la explotación de hidrocarburos [...], de éstos, 233 serán explotados mediante tecnología de fractura hidráulica o fracking [...] en 2013, el gobierno mexicano ha destinado mil 384 hectáreas del estado de Puebla a la explotación minera –la mayoría de este territorio se encuentra en la región de la Sierra Norte. De ellas, 604 hectáreas serán explotadas exclusivamente por Petróleos Mexicanos (Pemex), mientras que 780 han sido licitadas a empresas privadas (p. 120).

Respecto a las amenazas más contemporáneas, Rappo, Vázquez, Amaro y Formacio (2015) reportan el extractivismo minero, que en Puebla tiene una historia que data de la década de los cincuenta, periodo en el que inicia la explotación de los minerales no metálicos, pero que en 2012 cambia retornando a la minería metálica, cuando la gente del municipio de Tetela de

Ocampo visibiliza y denuncia la presencia de ingenieros que se encontraban en la zona realizando mediciones y tomando muestras del suelo. En 2012 aparecieron las primeras maquinarias de las empresas para dar inicio a las actividades de exploración minera en *Zautla*, *Tetela de Ocampo*, *Zacatitlán*, *Ixtacamastitlán* y *Libres*.

La presencia de estas amenazas ha producido protestas y acciones que han conducido a las comunidades a estar organizadas para enfrentar el despojo y acoso de las grandes firmas, autoridades municipales, estatales y federales, que buscan conseguir sus intereses. A partir de 2012, en la Sierra Norte hubo mucho movimiento con la presencia e intención de firmas mineras e hidroeléctricas por instalar sus grandes negocios, afectando directamente a los municipios de *Olintla*, *Ahuacatán*, *Tetela de Ocampo* y *Zautla*, y de forma indirecta a toda la Sierra. Aparicio (2017) documenta que“...en el municipio de *Olintla*, [...] se construiría la hidroeléctrica y el muro para la caída del agua; y en el municipio de *Ahuacatlán* otra presa. En *Tetela de Ocampo* está planeada la “minera Espejeras” con la extracción de oro por parte de la empresa Frisco. En *Zautla* se pretendía explotar otra mina, [...] por una empresa china llamada JDC Minerales, pero en noviembre de 2012, la gente del municipio logró que la empresa desistiera” (p. 9).

Al tiempo que los afectados inmediatos protestaban por las compañías mineras, se conformaban comités para informar acerca de los daños ambientales y el costo social que la minería a cielo abierto y las represas han causado en el país. Y es que en esta actividad industrial se extraen grandes cantidades de tierra del suelo y el subsuelo, creando cráteres de hasta 200 metros de profundidad, para poder extraer el mineral. Posteriormente, se ocupa el cianuro y cantidades exorbitantes de agua y energía para separar los metales de la tierra, que en cálculo sirven para obtener menos de veinte gramos de oro por tonelada de material extraído. El impacto ambiental por las excavaciones y la contaminación de aguas y suelo por las sustancias que se usan, así como el costo social que involucra, ya que se consumen bienes comunes que forman parte del abasto nacional, son una constante en la sierra poblana, dejando a la población sin recursos vitales que garanticen su sobrevivencia.

Frente a las implicaciones ambientales, sociales y económicas se ha proyectado la minería como una actividad económica que permite el crecimiento y el desarrollo en las poblaciones por los empleos que producirá y las derramas económicas que dejará en las comunidades que habrían de favorecer a las comunidades puesto que sacaría a las personas de la situación de precariedad económica en la que estaban, de manera tal que se vieran convencidos de que el proyecto era necesario. La mayoría de la gente de las comunidades

indígenas asumió una posición negativa frente al proyecto, mientras que las personas de mejor situación económica, dígame la descendencia de la vieja burguesía, apostaban porque el proyecto llegara.

En la entidad poblana, lo anterior se inscribe en una nueva fase de expansión del capital, auspiciada por capitales privados y las diversas instancias de gobierno, en el ámbito federal y estatal que sirven como mediadoras y que al amparo de las modificaciones de la legislación, buscan despojar a pueblos y comunidades de sus tierras, aguas y bosques, poniéndolos al servicio de las nuevas inversiones. Es una forma de funcionamiento acorde a los procesos de globalización neoliberal, que dependiendo de la región y de las actividades que consideremos, tiene particularidades específicas pero que se basa en procesos de acumulación por despojo y que busca validarse socialmente a partir del discurso dominante del desarrollo (Rappo, Vázquez, Amaro y Formacio, 2015, p. 215).

En Tetela de Ocampo, donde Frisco quiere extraer oro y plata se formó el movimiento “Tetela hacia el Futuro”, una coalición que se opone a todo ingreso de empresas mineras al territorio municipal. Éste fue apoyado a nivel regional por dos redes de organizaciones sociales: la Unidad Indígena Totonaca Náhuatl (UNITONA)¹⁰ y el Consejo *Tiyat Tlalli*¹¹ “en defensa de nuestro territorio”, y la Unión de Cooperativas *Tosepan Titanaiske*. La participación de los jóvenes y estudiantes, colectivos y universidades favoreció mucho la difusión de información, Aparicio (2017) documenta cómo la gente de las comunidades de *Jopala*, *Olintla* y Hermenegildo Galeana (por donde el proyecto hidroeléctrico atravesaría), se organizó cuando supo del impacto ambiental.

¹⁰ La UNITONA es una red de organizaciones *nahuas* y *totonacas* de la Sierra Norte de Puebla que luchando por los derechos de los pueblos indígenas y por la defensa de la biodiversidad y la espiritualidad del maíz nativo frente a las amenazas transgénicas, se enfrenta a los intereses de empresas nacionales y extranjeras que intentan despojar a las comunidades indígenas de su modo de vida, entre otras causas (Velasco y Hernández, 2013).

¹¹ El consejo *Tiyat Tlalli* es una red de organizaciones sociales de la Sierra Norte de Puebla, está conformado por indígenas *totonacas* y *náhuatl*, no indígenas, comunidades campesinas, rurales y urbanas, la pastoral social y cooperativas. Entre las organizaciones que le integran se encuentra: el Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario (IMDEC), la Agencia *Timomachtikan*, la Unión de Cooperativas *Tosepan*, el grupo de mujeres artesanas *Maseual Siuamej Mosenyolchicauani*, el Centro de Estudios Ecuménicos (CEE), el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER), la Unidad Indígena Náhuatl Totonaca (UNITONA), el Colectivo *Atzin* (Libres), el Comité ciudadano de *Tlatlauquitepec*, el Colectivo Voces de la Tierra, Unitierra Puebla y *Makxtum Kgalhaw Chuchutsipi*.

En el municipio de *Zautla* se formó una coalición de organizaciones de la comunidad, desde grupos artesanales hasta productores orgánicos contra Almaden Minerals, una de las principales compañías mineras canadienses en México y contra la empresa china JDC, que posteriormente compró los derechos a Almaden Minerals, y que operaba con licencias de funcionamiento que no eran válidas o no existían. De las protestas se transitó al desalojo de ejecutivos y trabajadores chinos por parte de más de 5,000 campesinos *nahuas*, en el mes de noviembre (Beaucage, 2012).

En 2012, a orillas del río Zempoala, más de mil aldeanos totonacos reunidos en asamblea se opusieron al proyecto Planta hidroeléctrica Ingdeshidro. El pueblo de Ignacio Zaragoza bloqueó el camino de acceso y secuestró maquinaria pesada.

Integrantes de *Tiyat Tlalli*, mantuvieron el bloqueo por un mes, a pesar de la represión coordinada por las autoridades del municipio. Aunque la población y el territorio cuetzalteco no estaban directamente afectados, participaron en la movilización, porque sabían que tarde que temprano, el desarrollo de los megaproyectos terminaría por afectarles pues hay bienes comunes que se verían dañados, explotados o privatizados, como el agua, la tierra, los minerales, etc.

Las comunidades investigaron hasta enterarse de que el gobierno federal había concesionado a las empresas hectáreas para la explotación. A mediados de 2013 se descubrió que el gobierno federal había otorgado tres concesiones mineras para la explotación de oro, plata y cobre que abarcaban parte del territorio de Cuetzalan: “*Atexcaco 1*”, título 219298, a nombre de la Compañía Minera *Autlán S. A. de C. V.*; “*Atexcaco 2*”, título 221609, a nombre de la Compañía Minera *Autlán S. A. de C. V.*, y “*Macuilquila*”, título 208799, a nombre de Minas de Santa Martha S. A.” (p.130) “Ese mismo año, se descubrió también que la Comisión Federal de Electricidad (CFE) había elegido la localidad de *Cuacomo*, en el municipio de Cuetzalan, como uno de los posibles lugares para construir una de varias represas hidroeléctricas que se pretendían levantar sobre el río *Apulco (Kuojtakiloyan* , julio de 2014)” (Linsalata, 2017, p. 131).

Actualmente persisten las amenazas. Luego de que la SEMARNAT en 2016 negara el permiso de funcionar de la empresa Generadora de Energía Eléctrica de San Antonio (GESA), para construir en los ríos *Zempoala* y *Ateno*, que atraviesan y afectarían a cinco municipios de la Sierra Norte: *Xochitlán* de Vicente Suárez, *Zapotitlán* de Méndez, *Atlequizayan*, *Zoquiapan* y *Nauzontla*. Al igual que con el resto de los proyectos, se antepone un discurso que soslaya el

progreso que llegará a la zona y se omite señalar el impacto socioambiental que provocará; para el caso de GESA, se habla de la tala de 19 hectáreas, más del 90 por ciento de una zona que ha sido calificada como región rica en especies endémicas y apta para la conservación.

Estas disputas son parte de un proceso de formación de identidad y territorio, pero también de una articulación comunitaria que va ampliando su acción frente a nuevos desafíos. A través de estas acciones se va tejiendo y fortaleciendo la organización comunitaria y popular, puesto que estas experiencias despliegan capacidades organizativas que les permiten incidir y decidir de forma directa y autónoma en los asuntos y bienes comunes. Desde el análisis de Gutiérrez y Linsalata (2016) las acciones “comunitari-populares” hacen una práctica política, que permite re-apropiación social de las riquezas comunes y las capacidades políticas de intervención y gestión de lo comunitario. Se trata de una cultura organizativa fundamental que ha servido en la lucha por la defensa del territorio frente a las amenazas de despojo.

Las luchas a las que se han enfrentado han ido enriqueciendo esa cultura organizativa, por la experiencia acumulada, el fortalecimiento de su autonomía, las capacidades de adaptabilidad que han tenido que desarrollar, así mismo el reconocimiento de normas, instrumentos jurídicos y administrativos, estructuras e instituciones, que les permiten negociar. En otras palabras, las luchas y logro de algunas de ellas les han permitido tomar consciencia de la fortaleza que representan y el nivel de incidencia que tienen en el territorio.

Una pregunta exigida en esta discusión es comprender qué elementos propios de la dimensión cultural e identitaria han influido para que la figura de la organización haya sido la respuesta para garantizar su autonomía, autoderminación, incidencia y medio para plantear un proyecto societal alternativo al impuesto por el capitalismo moderno-colonial. En otras palabras, qué elementos o características de su identidad indígena han sido clave para la organización comunitaria y la gestión, en términos de la reproducción de la vida, qué han hecho. De lo anterior se encuentra que la forma asamblearia y comunitaria ha sido parte de la vida campesina, es a través de ella que la población va discutiendo los temas importantes y decidiendo en torno a ellas. En las comunidades hay comités de todo tipo, hay quienes se hacen cargo de la organización de la fiesta patronal, del cuidado y gestión del agua, de los asuntos de la escuela, etcétera. Si hay un problema que hay que encarar colectivamente se conforma un comité. Estas asambleas son ejemplo de la relación mando-obediencia que implica la capacidad colectiva de decidir en asuntos comunes y se cobra la capacidad de tener voz y mandato.

Aquella lógica política comunitaria, cultivada clandestinamente por las comunidades en ciertos ámbitos cotidianos de gestión de los problemas comunes, irrumpe en el espacio público para exhibir otra forma de concebir el mando y de ejercer la política, una práctica política que devuelve al pueblo la capacidad de participar e incidir directamente en la gestión de los asuntos comunes (Linsalata, 2017, p. 133).

Podemos percatarnos de que la conformación histórica de Cuetzalan ha implicado mucho movimiento, además ha pasado por diversas tensiones que han representado amenazas para que las unidades comunitarias garanticen la sostenibilidad de la vida, con apego o respeto a su cosmovisión, voluntad e imaginario de futuro. No obstante reconocemos que los principios basados en su cosmovisión, su aspiración y derecho al Yeknemilis o vida buena, es un motor poderoso para impulsar organizaciones y experiencias comunitarias, fortalecer unidades comunitarias y redes de reciprocidad, que inciden en la transformación de estructuras que el sistema moderno-colonial, capitalista-patriarcal ha tejido para reproducir el capital y no la vida.

En el siguiente capítulo nos concentramos en la experiencia de organización comunitaria Masehual Siamej para ir desmenuzando los aportes de su experiencia en la misión de apostar por proyectos que den acceso a las mujeres y alas unidades comunitarias a un Yeknemilis y a l proyecto de sostenibilidad de la vida.

**CAPÍTULO 5. HORIZONTES HACIA UNA ECONOMÍA-POLÍTICA
PARA LA REPRODUCCIÓN Y SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA EN LA
EXPERIENCIA DE LA *MASEHUAL SIUAMEJ*
*MOSENYOLCHICAUANIJ***

CAPÍTULO 5. HORIZONTES HACIA UNA ECONOMÍA-POLÍTICA PARA LA REPRODUCCIÓN Y SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA EN LA EXPERIENCIA DE LA MASEHUAL SIUAMEJ MOSENYOLCHICAUANIJ

*Lo que ofrecemos es un ejemplo de lo que se puede hacer de forma organizada, porque solitas no podríamos, y solamente unidas es como podemos, también contribuimos a que se conserve la cultura, participando.
(Entrevista Doña Rufina, 2019)*

5.1 Antecedentes de la organización Maseual Siuamej Mosenyolchicauanij

Como se ha mencionado, el surgimiento de organizaciones también responde a una serie de estímulos del exterior, en muchos casos, resultado de la expansión del capital, que en defensa produce la unión de los pueblos. El caso de la *Masehual Siuamej Mosenyolchicauanij*, que significa “mujeres indígenas que se apoyan”, no es la excepción.

Retomando las características de la población de Cuetzalan, señalamos que la posición y condición de vida de la población está influida por demarcadores coloniales. En primera instancia se reproduce la segregación de la población indígena. Mientras que la población blanca o más adinerada se concentra en la cabecera de Cuetzalan, en donde las condiciones de vida proyectan desarrollo urbano, espacios de comercio y servicios que abastecen en primer lugar a las generaciones de las viejas élites de Cuetzalan, y que ahora también abastecen de servicios a las comunidades. En otras palabras, la infraestructura institucional está orientada en atender en primera instancia al veinte por ciento de la población. Mientras que las comunidades se hallan distribuidas en las periferias, en donde la vida rural sucede. En términos de las condiciones y la posición de la población hay una reproducción de estructuras de poder que colocan a lo indígena por debajo de lo blanco, adinerado, educado (en la modalidad escolar), entre otras categorizaciones.

En cuanto a las mujeres nahuas, la situación es aún más compleja. En ellas el acceso a las oportunidades se obstaculiza en un doble sentido, primero por ser indígenas y formar parte del ochenta por ciento de la población con menos privilegios, y en segundo lugar, por enfrentarse a un orden sistema-género, al interior de las comunidades que no les beneficia. Entre la población, las mujeres indígenas experimentan la imposibilidad para acceder con las mismas facilidades a la escuela, a poseer los medios materiales para garantizar su vida y la de

su familia, a incorporarse libremente al trabajo, o a poseer la tierra. Además, muchas de ellas están limitadas de pertenecer o participar de actividades públicas lo cual merma su ampliación de redes de apoyo. Todo esto coadyuva a colocar a las mujeres en los bordes de posibilidad a garantizar la reproducción y sostenibilidad de la vida.

Los medios materiales con los que contaban antes de comenzar la organización eran muy limitados. Las mujeres no tenían la posesión de la tierra, tampoco tenían ingresos propios, y en el caso de aquellas mujeres que hacían y vendían acertasanías, requerían del permiso del esposo, aun cuando esos ingresos se destinaran directamente a satisfacer las necesidades familiares. Dependier sólo del trabajo de sus esposos en el campo, no garantizaba la solvencia del hogar, porque además de producir ingresos bajos, el trabajo en el campo está sujeto al temporal o las condiciones para la siembra. Una de las socias, por ejemplo, comentó que comenzó a hacer artesanías porque en 1989 cayó una helada que echó a perder la cosecha del café que solía sembrar así que una de las mujeres de la comunidad le enseñó a bordar el telar de cintura que trabaja y después se sumó a las actividades de la organización.

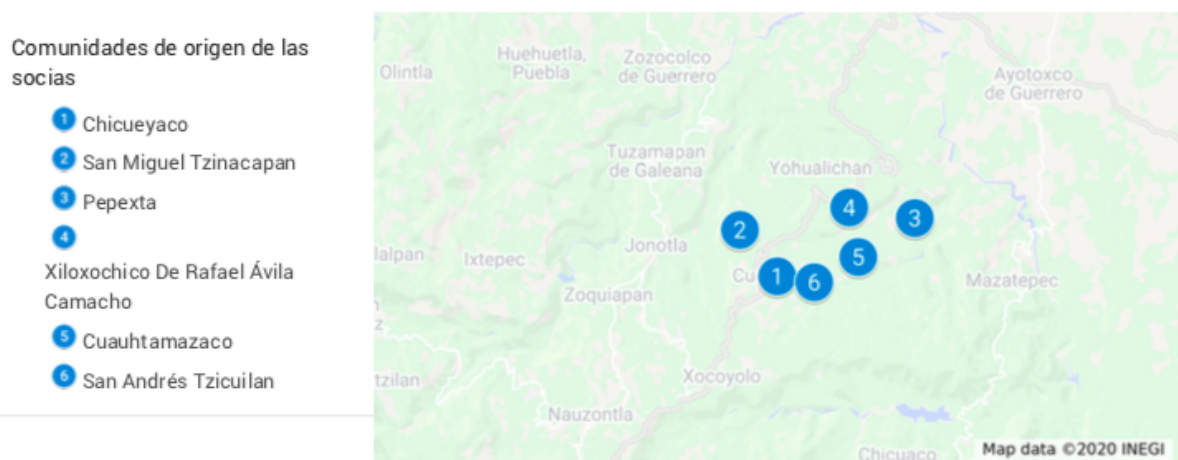
En la década de los ochenta del siglo XX, la necesidad de trabajos que garantizaran mejores condiciones de vida, pues la producción en el campo se había reducido debido a las inclemencias del clima y la falta de apoyo gubernamental a la agricultura, orilló al aumento de la migración. Por las situaciones de precariedad, las mujeres, que de por sí realizaban trabajos manuales, como tejidos, artesanías y productos de autoconsumo, vieron la necesidad de incrementar sus ventas para aportar al ingreso familiar. En entrevistas, las mujeres declaraban que el deseo de ofrecerles a los hijos mejores oportunidades las impulsó a trabajar y hacer artesanías para su venta, sin embargo, el regateo no les permitía obtener un pago justo por su trabajo, puesto que siempre se les pagaba menos por él.

Así, un grupo de mujeres artesanas *nahuas* de Cuetzalan, que querían vender sus artesanías libremente, sin intermediarios que se beneficiaran de los bajos costos en los que les compraban su trabajo para su reventa, conformaron una organización en 1985. Un año más tarde, pidieron a la *Tosepan Titataniske* un espacio para vender sus artesanías y tener sus reuniones. Lo que inició siendo un trabajo de organización para la organización de artesanas, se fue ampliando, las actividades fueron diversificándose, comenzaron con huertos y granjas familiares, lo que les permitió acceder a recursos internacionales como el de Cilca Internacional, organismo que brindó financiamiento para el desarrollo del trabajo de huertos.

El proceso organizativo no fue un asunto fácil de consolidar, sobre todo por los factores culturales. Cuando trataban de reunirse, las compañeras no asistían a las reuniones debido a que en sus hogares las mujeres se concentraban en el trabajo reproductivo, por lo tanto su actividad fuera del ámbito doméstico dependía de la aprobación de su esposo.

Cabe destacar que el proceso de organización de las mujeres que permanecieron unidas fue acompañado por asesoras universitarias de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), campus Xochimilco, institución de la que recibieron capacitación en temas de cooperación y economía solidaria. Con este trabajo se formó el primer grupo de artesanas que vendería sus productos de manera directa. Para 1990, llegaron a ser 250 socias de nueve comunidades (la cabecera de *Cuetzalan*, *Reyeshogpan* de Hidalgo, San Andrés *Tzicuilan*, San Miguel *Tzinacapan*, *Xiloxochico* de Rafael Ávila Camacho, *Xocoyolo*, Santiago *Yancuitalpan*, *Yohualichan* y *Zacatipan*) que conformaban la cooperativa, sin embargo, la falta de ventas generó que las integrantes se fueran saliendo del grupo, porque resultaba “muy difícil trabajar organizadas, porque se requiere de tiempo”, comenta una cooperativista de la organización *Masehual Siuamej*. Doña Rufina, una de las integrantes fundadoras expresaba que a las asambleas llegaban a veces pocas mujeres porque sus esposos se los prohibían. De modo que la dimensión territorial de la influencia organizativa de la *Masehual Siuamej* se redujo a seis comunidades, como se visualiza en el siguiente mapa.

Mapa 2. Origen de las socias



Fuente: Elaboración propia

En 1992, se produjo una separación de la *Tosepan*. Cerca de la mitad de las mujeres de la agrupación permanecieron en la *Tosepan*. Aquí el recuento: las mujeres de la comunidad de *Yohualichan*, las artesanas de San Miguel *Tzinacapan* y de *Xiloxochico* se dividieron en dos segmentos, una parte se quedó en la *Tosepan* y la otra con las mujeres que se independizaban. Actualmente, el grupo de artesanas está conformado por 100 mujeres.

En el proceso de conformación y consolidación de la organización se fueron detectando otras necesidades sobre las que fueron interviniendo, por ejemplo, la situación de violencia que vivían muchas de ellas en sus hogares por parte de sus compañeros, por lo que se intervino sobre la prevención de la violencia entre las mujeres. Así mismo, se enseñaban y capacitaban entre ellas para reducir el analfabetismo de la gran cantidad de mujeres que no sabían leer ni escribir.

La alfabetización permitió que las mujeres cobraran más seguridad, aprender a leer y escribir facilitó que perdieran miedo de hablar y participar. Estas iniciativas resultaron importantes y estratégicas porque producían una red de apoyo entre las mujeres de la que antes carecían, cuando solo estaban concentradas en el hogar. Después se dieron cuenta de que el tema de los derechos indígenas y de las mujeres era fundamental, y que debían conocerlos, así que se capacitaron promotoras (10 al inicio) para sensibilizar a la población a través de las escuelas y organizaciones. En entrevistas que se le han hecho a doña Rufina comentó que la organización es una escuela en la que además de haber aprendido a leer y escribir en español, también ha aprendido sobre desarrollo sustentable, y a “fortalecer el trabajo organizativo y alentar el desarrollo que nosotros queremos” (Canal Encuentro, 2017).

5.1.1 El hotel Taselotzin

En 1995, un segmento pequeño de las mujeres propuso la constitución de un hotel en el que participaron solo algunas mujeres porque la iniciativa requería de tiempo y dinero para hacer funcionar el proyecto, se inició con 45 mujeres que luego aumentaron a 55 que se hicieron socias, cooperaron con 200 pesos cada socia y 10 días de trabajo, de faena. A través de la cooperación de todas, lograron adquirir el terreno en el que se construiría el hotel. En asamblea se acordó que el hotel estuviese de acuerdo a la cultura de Cuetzalan y también amigable con el ambiente. El hotel fue solo la primera fase del proyecto posteriormente, se incorporaron más mujeres para la construcción de las cabañas. A la fecha son más de 55 mujeres las que administran el hotel *Taselotzin*, por lo que comentó Doña Rufina, cooperativista de *Taselotzin*:

“...nosotras dijimos que para poder hacer algo, tenemos que soñar qué es lo que queremos, y pues, siempre hemos soñado con que como mujeres tengamos una vida más digna [...] y podamos decidir qué queremos”.

En el proyecto del hotel, hubo apoyo de organizaciones como el Instituto Nacional de Pueblos indígenas, INI (ahora CDNI) bajo un recurso del Programa Mundial de Alimentos (1996), también del Fondo Nacional de Apoyo para las Empresas de Solidaridad (FONAES) y de Cilca Internacional, que les acompañó durante 7 años en proyectos de capacitación y organización. En 1997 empezaron a funcionar y ahora han fortalecido el proyecto con los talleres que ofrecen, la capacitación en el telar, artesanías y plantas medicinales.

El proyecto nos ha permitido ir construyendo... Ahora somos seis cooperativas, porque nos interesa fortalecer la economía local y rechazamos los grandes negocios como las transnacionales y grandes consorcios que se han querido instalar. De esta manera evitamos que se vaya perdiendo nuestra cultura [...] y que nuestra gente se vaya a la ciudad o a lugares más lejanos, pues muchas veces va solo a sufrir y a exponerse y a traer enfermedades que pus, a veces no existen en nuestra comunidad [...] Hemos ido buscando, pues, como alternativas, para que podamos salir adelante como familia...pues hasta el momento vamos bien” (Doña Rufina, cooperativista de *Taselotzin*).

El hotel *Taselotzin* cuyo nombre se traduce como “lugar de plantitas”, es cada vez más, el reflejo de su propio nombre, es la representación de una “plantita”, de un brote, de algo que va saliendo. Desde esta mirada no se encuentra un proyecto de unidad de mujeres, implica un horizonte que se está construyendo permanentemente pero que tiene por ideal ofrecer a sus integrantes y a la comunidad una vida digna o feliz.

La presencia de financiamiento y asesoramiento en los inicios del proyecto también contribuyeron en el proyecto. Recibieron fondos del CILCA Internacional, Organización Civil, a través de la cual instituciones académicas como el Colegio de Postgraduados (campus Puebla), apoyaba en la gestión de recursos externos y donde académicos y académicas del Programa de la mujer, acompañaban acciones de las Masehual Siuamej. De este modo, poco a poco, han ido participando en más convocatorias que les permiten financiar el desarrollo del hotel, así como proyectos de formación, capacitación y atención a las mujeres de la organización.

5.2 El *Yaknemilis* en tiempos del capitalismo. Concesiones y resistencias

La orientación de la discusión lleva a preguntarse ¿Qué alcances tiene la base de principios del *Yeknemilis* (concretados en las expresiones diversas de organización) en tiempos del capitalismo? ¿Cómo es y hacia dónde se dirige la economía del *Yeknemilis*? ¿Qué tipo de relaciones se requieren en este horizonte? ¿Qué retos tienen las organizaciones comunitarias en la concreción de la sostenibilidad de la vida, como el proyecto común? ¿a qué concesiones o resistencias se enfrentan organizaciones como la *Maseual Siuamej* para continuar, consolidarse y superar el nivel de experiencia? ¿hacia dónde se dirige su propuesta en términos de la vida y el bien vivir?

Hay varios debates en torno a las apuestas no capitalistas y al buen vivir. Uno de ellos es sobre las oportunidades que tienen, considerando que se desarrollan en lógicas y estructuras incompatibles, que les imponen reglas que deben seguirse. Lo cual conduce a otra discusión, la del condicionamiento del crecimiento, impacto y libertad de la cual gozan para articularse como proyectos que superan el carácter de experiencia, que logran incidir más allá del espacio local y que logren proponer o impactar en las estructuras política y económica.

En contraposición a la tesis de la ecología de saberes o de la complementariedad de los saberes ancestrales con el saber moderno eurocéntrico y progresista, están otras opiniones que señalan que no hay una combinación de saberes, sino de una depredación de saberes, un sometimiento de saberes que se hace a través de diferentes mecanismos políticos y económicos. Y es que la realidad nos ha mostrado que no hay ni voluntad ni condiciones estructurales que proyecten la posibilidad de la convivencia de una pluralidad de formas en las que la vida se reproduzca, y mucho menos en las que la reproducción de la vida se ponga en el centro. Más bien, se ha demostrado que los pueblos indígenas han tenido que ir adaptándose estructurándose a las políticas, mecanismos y relaciones capitalistas contemporáneas en el afán de sobrevivir. Diferentes pueblos han tenido que modificar tanto sus lógicas como sus prácticas para no ser tácita o implícitamente aniquilados y/o para no ser avasallados por la política hegemónica de los Estados nación y el sistema mundial de dominación neocolonial que opera desde el poder institucional. Las comunidades de Cuetzalán, que por muchos años han mantenido una economía doméstica, comunitaria y de subsistencia han ido modificándose porque se han tenido que ir sumando a algunas actividades del mercado global.

Es cierto que mantienen una economía comunitaria, caracterizada por el consumo de lo que cada unidad doméstica produce, el intercambio y la venta de su excedente en la cabecera

municipal, en donde confluye un mercado local, y un importante mercado foráneo que se dinamiza con el turismo, que consume principalmente los productos artesanales y agrícolas y los servicios turísticos a los que la población se ha ido incorporando cada vez más.

En las relaciones económicas intercomunitarias, sigue siendo central el intercambio de productos, objetos, trabajo o ayuda, y aun cuando el dinero no es el mediador de las relaciones económicas, es cada vez más importante pues su interacción fuera de las comunidades es cada vez más, ejemplo en los mercados locales, en las cabeceras municipales, o en las ciudades, cuando llegan a viajar por alguna causa. Cuando la mediación no es el dinero, permite que se mantenga un equilibrio e igualdad entre los miembros de la comunidad. Aunado a la influencia que ha tenido la presencia de académicos, gestores, universidades, entre otros, en la consolidación de los procesos de organización, y las corrientes academicistas, las características de la economía en las comunidades indígenas ha privilegiado la economía social y solidaria, desde las que los proyectos de cooperativas se constituyen. Y esto nos conduce a poder ampliar la discusión sobre la posibilidad real de las iniciativas de organización para sostener la vida, seguir construyendo el *Yeknemilis* y apostando por una propuesta que no reproduce el capital.

Pero como se ha dicho, en Cuetzalan, dos de las actividades más importantes son la producción del café y la pimienta, y el turismo, ambas condicionadas por la economía y el mercado global, por lo tanto, la región, las organizaciones y las comunidades no están desconectadas de la reproducción del capital, por el contrario se produce la interdependencia. Al tiempo que las poblaciones indígenas ponen en marcha proyectos que tienen por objetivo la subsistencia de la población, también están reproduciendo un mercado global, y del cual dependen, por lo tanto acatan la normatividad mundial, y en esa complejidad es donde se hace pertinente la reflexión de cómo lidiar con esas imposiciones estructurales sin que con ello se coopten o se subsuman las experiencias. Incluso nos somete a una reflexión de cuándo es ético o cuando se debe conceder al capital y cuándo no, sobre todo teniendo como referente la lucha y organización tan fuerte que emprendieron las comunidades para impedir el acceso de empresas mineras y a la cadena de supermercados Walmart, o desde qué discursos se justifica, argumenta o se desarrollan dichas actividades.

No es una novedad encontrar una oferta de turismo exótico que se aprovecha de las cualidades culturales de las comunidades para vender a los turistas experiencias que les aproximan a las formas de vida rural, indígena, o les lleva a vivir un turismo responsable y sustentable. Además, lo promueven desde discursos de “ayuda” a los pueblos menos favorecidos, pero en realidad

se socava el orden, estilo de vida, la ritualidad, las tradiciones, el equilibrio social y ambiental, frecuentemente. Por otro lado, están aquellas posturas en las que se defiende la posibilidad de que las comunidades participen en la promoción y regulación de su turismo, en principio porque la gente necesita gestionar sus necesidades, muchas de ellas resultado de la falta de acción de los gobiernos, y en segundo lugar, porque se considera que son las poblaciones las que deberían recibir un beneficio de sus espacios y su cultura, en lugar de que sean transnacionales y empresas privadas las que obtengan beneficios a costa de su cultura y la gente. De esta manera se regula el crecimiento y el impacto del turismo para mantener un equilibrio que no transgreda el equilibrio de la naturaleza, y tampoco se pretende una “folclorización” de su cultura, de lo que consideran sagrado, por eso ponen límites, reglas. Se trata solo de tener lo suficiente para tener “un buen pasar” una calidad de vida con base en lo que sus valores les dictan.

El Hotel *Taselotzin*, que administra un grupo de mujeres de la organización *Maseual Siuamej* se construye desde una racionalidad económica no extractiva ni rapaz, por el contrario, ha hecho parte de su identidad la promoción de un turismo indígena, que procura cuidar al medio ambiente, que promueve la formación de un servicio turístico, que amplía las oportunidades de trabajo a las socias que forman parte de la organización.

5.3 Expresiones del Yeknemilis (buena vida) de las Masehual Siuamej y la comunidad

Derivado del sentido comunitario, también se promueve la agencia colectiva, capacidad que además de permitirles proteger sus territorios, les ha permitido mantener sus formas de vida. Una muy importante es el sistema de cargos, que trata de un sistema complejo de responsabilidades civiles, religiosas, comunitarias, trabajos y actividades de reproducción familiar y comunitaria, que asumen los miembros de la comunidad. Son una serie de oficios que se rotan entre los miembros de la comunidad y se asumen por un periodo corto. Estos oficios también tienen una jerarquía y no son retribuidos. El pago que se recibe es el reconocimiento, liderazgo y un impacto social.

En el caso de las *Masehual*, vamos a encontrar un ejercicio claro de estos cargos, liderazgos y ejercicios de la política. La señora Rufina Edith Villa Hernández, quien además de haber estado desde el inicio de la conformación de la organización, y ha asumido la dirección de ella por mucho tiempo, también ha tenido encargos centrales como haber sido la Presidenta del Comité Ejecutivo de Ordenamiento Territorial. Esto nos habla de su

empoderamiento cobrado, pero también de la importancia de hacer representar la voluntad de la comunidad, comprendiendo que ese cargo ofrece servicio.

En la organización *Maseual* y en otros procesos organizativos de más larga duración, la presencia de vínculos familiares transgeneracionales es común. Es una forma de mantener viva la organización, de ofrecer alternativas vida digna, y también de mantener viva la cosmovisión e identidad indígena. El que las generaciones más jóvenes se involucren en pequeñas empresas, negocios, como es en el área productiva orgánica o en el servicio turístico, produce un sentido “nosotrico” (Zambrano, Amparo y Mejía, 2015) que redime el sentido de pertenencia a la organización, a la comunidad y a su identidad étnica.

Retomando lo anterior, esta situación coincide con lo que en múltiples entrevistas se ha hecho acerca del trabajo que están haciendo las organizaciones comunitarias en Cuetzalan, y que sus socias y lideresas han señalado cuando se les pregunta sobre lo que implica el buen vivir, y señalan que se trata de una vida digna y justa.

La posibilidad de que las estructuras e instituciones sociales, también al interior de las comunidades vayan caminando, es muy importante, puesto que favorece que las poblaciones indígenas se mantengan vivas, aun cuando haya procesos de aculturación que les resten “autenticidad” a sus formas de vida más tradicionales, pero también porque les permite producir condiciones para que todos los miembros de la comunidad gocen el buen vivir y trabajen por él, dado que el *Yeknemilis* no podría explicarse sin referir a la noción de lo común, puesto que es la base para comprender el bien vivir.

Cabe destacar que esta participación de los jóvenes en las estructuras y responsabilidades de la comunidad, presenta nuevos temas y formas de hacer las cosas al interior de la organización, lo cual favorece y justifica las innovaciones, la transformación, la “modernización”, adaptación a la dinámica nacional, por ejemplo. Ortelli y Gómez (2015) señalan que “emerge una manera diferente de conceptualizar el buen vivir entre mayores y jóvenes, quienes, aun cuando se apropian de los consejos de los mayores sobre el *kuxlejal*, introducen nuevos temas, como la equidad de género, la dimensión más individual del estar bien con uno mismo y la libertad de pensamiento y de credo, factores que, de acuerdo con los actores locales, amenazan la posibilidad de armonía del municipio y constituyen elementos de preocupación para los jóvenes.” (Ortello y Gómez, 2015, p. 149) Situaciones semejantes suceden en Cuetzalan. La escolarización cada vez más elevada, la posibilidad de movilidad y retorno, el rango de edad, el acceso a tecnologías y otra información que poseen los jóvenes,

ha ido motivando cambios al interior de las comunidades, cambios necesarios para la permanencia de los proyectos o las poblaciones. En esta visión de los jóvenes, se incluye tener salud, alimentación, hogar, trabajo, estar bien en la familia, armonía familiar, tener una vida plena. Pero también tiene que ver el proyecto de bien vivir o *Yeknemilis* con el sistema social y económico que permita satisfacer todas esas necesidades: la educación, la alimentación, la salud. La participación de los jóvenes tanto en el diálogo como en las actividades de la comunidad, permite que se vayan sumando valores. Esto es a lo que llaman diálogo interétnico.

Un fenómeno determinante en el proceso de transculturación y que influye en el proyecto del bien vivir está relacionado con las migraciones, sobre todo de los jóvenes que deciden salir de las comunidades para acceder a la educación, para ir en busca de trabajo o simplemente por la intención de buscar otras oportunidades de vida. Algunos de estos casos se convierten en portadores y transmisores de nuevos códigos, ideas, y aprendizajes, que benefician a la comunidad, toda vez que el arraigo identitario y comunitario persiste en las nuevas generaciones, debido a que en ellos permanece la intención de prepararse para ayudar a su comunidad, pero existen también casos como los que documentan Orтели y Gómez (2015) en Chiapas, en los que los jóvenes de las comunidades van perdiendo el vínculo con la comunidad, el diálogo con la tradición, las costumbres, el idioma y/o se involucran en bandas juveniles y adoptan valores diferentes a los propios que ponen en crisis los valores culturales cuando retornan a sus comunidades. Esta no es una situación ajena ni que represente una novedad para las comunidades nahuas en Cuetzalán, dado que una de las mayores preocupaciones en organizaciones como la *Masehual* o *Tosepan* ha sido la contención de la migración de sus jóvenes, por eso refuerzan la incorporación de ese segmento de la población a ocupar cargos, pero también a actividades de trabajo en cada una de las organizaciones que servirían para formarlos y emplearlos. Así mismo, se han impulsado proyectos de formación en el marco de la educación formal para que reciban una educación situada para ver hacia adentro, hacia las necesidades de su contexto.

En la formación formal destacan los proyectos educativos interculturales, en los cuales se ha incorporado a la escolarización y el aprendizaje formal de contenido, la formación en torno a valores, actividades, saberes, y prácticas comunitarias que permiten a los jóvenes mantener sus formas de vida, fortalecer su identidad y potenciar el desarrollo de capacidades en pro de su comunidad. En los proyectos escolares se ha incorporado el aprendizaje de actividades vinculadas al trabajo en campo, a actividades productivas que les permitan gestionar mejores condiciones de vida en la comunidad. Sobresalen proyectos de educación

intercultural en Cuetzalán, así como en otros municipios que conforman la Sierra Norte de Puebla y en regiones serranas del estado de Veracruz, que han tenido como principio el proporcionar educación formal reconociendo y respetando los saberes, usos y costumbres de las comunidades indígenas. En estas propuestas la educación se vincula con el aprender a vivir. En Cuetzalan se han ejecutado proyectos educativos de esta índole, por ejemplo, la experiencia educativa *Kalnemachtloyan*, que surge en 2006 para formar a los hijos e hijas de los cooperativistas de la *Tosepan*. Actualmente se brinda educación preescolar, primaria y secundaria bilingüe (español y náhuatl). Esta experiencia incorpora lo exigido por la Secretaría de Educación Pública, pero incorpora métodos de enseñanza intercultural y montesori. La mirada o el reto de la organización es que el proyecto de educación pueda replicarse en otras comunidades y después a nivel regional porque reconocen que ellos como pueblos indígenas también quieren tener un modelo de educación de calidad.

Otra experiencia es la telesecundaria *Tetsijtsili*, también en el municipio de Cuetzalan del Progreso. Esta escuela de enfoque intercultural ha destacado por implementar la vinculación de los estudiantes con los trabajadores de la comunidad y no solo abarcar contenidos académicos. La Directora de la escuela, María del Coral Morales señaló en una entrevista dada al periódico Milenio que : “Se conforman en *Tetsijtsilin* de manera habitual dos comunidades de práctica auténtica: una, conformada por alumnos y ex alumnos, y otra, que reúne a alumnos con personas de la comunidad. Las comunidades de práctica desarrollan una experiencia educativa en el contexto escolar; demuestran que los saberes empíricos que posee la comunidad pueden y deben enseñarse en la escuela” (Zambrano, 2015). Estas iniciativas fortalecen el arraigo territorial e identitario, permite una formación apegada a las necesidades de la región, lo que mantiene el equilibrio, y también estimula que los jóvenes que se han formado desde ese enfoque puedan ser agentes, gestores, promotores de su bienestar, ya sea construyendo proyectos alternativos en actividades económicas o sociales, o es su caso para incorporarse en las organizaciones comunitarias existentes y así movilizar el relevo generacional y sostenibilidades de las organizaciones.

Señala Toledo (2016) que una buena vida no puede limitarse a los bienes materiales. La buena vida incluye valores humanos, morales y espirituales, se trata de una filosofía de vida, que se encuentra en construcción y es un punto de partida a un desarrollo distinto.

5.3.1 Transformación de las unidades domésticas

Un dato importante que se expresará más adelante es la cada vez más importante presencia de las mujeres como jefas de los hogares, donde el estudio de Coneval (2010) indica que una cuarta parte de los hogares tienen una jefatura femenina.

En términos de las transformaciones a nivel microsocioal, en los hogares, en primer lugar, mejoraron su economía y también el reconocimiento familiar y comunitario acerca de ellas, como individuos y también como grupo organizado, debido a los logros y los proyectos que estaban alcanzando. Con los ingresos que obtenían por la venta de sus artesanías y el trabajo en el hotel, fueron mejorando las condiciones materiales de sus casas. Señalaron algunas de ellas que el contar con un ingreso les permitía ahorrar y hacer mejoras a su hogar “aunque se tuviera que amarrar las tripas”. Lograron mejorar, reemplazar o edificar techos y muros que eran de lámina, poner piso y ventanas, adquirir estufas, hacer mejoras en sus instalaciones sanitarias. El incremento en los ingresos también permitió mejorar la alimentación, puesto que podían adquirir productos cuyo costo era más elevado y que las familias no producían, como productos de origen animal, algunos granos, cereales, azúcar y otros alimentos de la canasta básica. En el plano de las relaciones familiares, se fueron modificando las creencias, roles y estereotipos patriarcales y que tenían un efecto directo sobre las mujeres. Un cambio muy importante fue que las mujeres superaran su autopercepción del plano reproductivo y se aprecian ahora también como agentes productivos, eso les permite ir cobrando capacidades individuales y sociales para su autonomía y su agencia en la familia, en la organización y en la comunidad. Además, se produce un impacto sobre el resto de los miembros de la familia, en el caso de los esposos, las prácticas violentas hacia sus esposas se redujeron y comenzaron a brindar reconocimiento al trabajo y aportaciones de sus compañeras, incluso brindar apoyo en los trabajos que ellas debían realizar en y para la organización. En el caso de las hijas y los hijos, sucedió una transformación muy importante, las hijas de las artesanas que no podían ir a la escuela más allá de la primaria, ahora se les impulsaba para asistir a la universidad y prepararse. Y es que las mujeres sabían que sus hijas, al igual que sus hijos, debían ir a la escuela para tener más oportunidades de trabajo y posibilidades de apoyar a la organización. Los hijos también se han incorporado en actividades relacionadas con la organización. Señalaron algunas de ellas que tanto hijos varones como esposos han tenido que sumarse al trabajo: “las mujeres que estamos organizadas hemos visto el cambio porque hemos también educado a los hijos en actividades de cuidado y trabajo doméstico. Incluso los esposos tenían que irse acostumbrando, si todos ensuciamos, todos limpiamos”.

Recapitulando, los esfuerzos exitosos de estas organizaciones muestran que el papel de la mujer se modificó, logró posicionarse como un agente social, un agente de cambio en la esfera pública. Su trabajo significa una posibilidad para mejorar la calidad de vida de su familia y a partir de eso, muchas de las integrantes de la cooperativa han logrado democratizar sus hogares respecto a la repartición de tareas y el reconocimiento a su trabajo.

Cabe señalar que ahora en la organización también se han involucrado las nuevas generaciones, ahora se invita también a las hijas de las socias a ser parte de la organización y ellas ocupan diferentes áreas y funciones. Debido a que las mujeres más jóvenes ya cuentan con una formación escolar, están ocupando espacios estratégicos para el crecimiento y fortalecimiento del grupo. Algunas de ellas están al frente de la administración del hotel *Taselotzin*, otras liderando y organizando a los grupos de artesanas de las diferentes comunidades, también se encuentran realizando actividades logísticas y de gestión para atender proyectos, convocatorias o iniciativas para el impulso de la organización en general.

5.3.2 La organización tejiendo red

El establecimiento de redes y canales asociativos, comunicativos y participativos ha sido muy importante en las organizaciones, en *Masehual* se supo que sólo organizadas podían generar cambios, pero ahora saben que es necesario estar organizadas y vinculadas, estableciendo lazos y redes solidarias, pues solo así pueden lograrse cambios incluso en las estructuras de poder más arraigadas.

En el caso de la *Tosepan* y *Masehual Siuamej*, al igual que para muchas organizaciones, la vinculación, comunicación y establecimiento de redes solidarias con otras organizaciones o instituciones locales, regionales y nacionales les ha permitido concretar proyectos, definir prioridades de desarrollo local y gestión pública. A partir de esta colaboración, las mujeres van posicionándose como agente de cambio y defensa de sus hogares, su comunidad y su identidad.

La organización de la *Masehual Siuamej* ha ampliado su participación con otras organizaciones, en un principio como una forma de ir abriéndose mercado para comercializar sus artesanías, pero después estas redes se fueron también tejiendo a partir de diferentes luchas, en distintos momentos y también espacios.

Por otro lado, la participación de las mujeres en la organización y el impacto de esta en la comunidad ha tenido otro nivel de incidencia que va cobrando importancia. “La colectividad de las mujeres y la creación de redes de apoyo les permiten hacerse visibles y tomar decisiones

en conjunto y en torno a sus necesidades. Asociarse significa tener voz e invitar a otras mujeres a comenzar a dialogar y confrontar el sistema opresivo patriarcal que subestima sus potencialidades e invisibiliza su presencia en el espacio público-político” (Tereso, 2020, p. 52).

Recapitulando, los esfuerzos exitosos de estas organizaciones muestran que el papel de las mujeres se modificó, logró posicionarse como un agente social, un agente de cambio en la esfera pública. Su trabajo significa una posibilidad para mejorar la calidad de vida de su familia y a partir de eso, muchas de las integrantes de la cooperativa han logrado democratizar sus hogares respecto a la repartición de tareas y el reconocimiento a su trabajo.

Sin duda, la unidad y la organización favorecen de manera individual el fortalecer capacidades individuales de sus actores, sobre todo cuando estos provienen de una situación de rezago, vulnerabilidad o exclusión social, pero además, el ámbito de la organización permite fortalecer sus capacidades de agencia, que sin lugar a dudas van dándole al contexto una identidad, un poder más local. Señalan Tereso, Carrillo y Verdugo (2020) en una de sus investigaciones acerca de la constitución de redes comunitarias para empoderar a madres solteras, que para el caso de las mujeres, el empoderamiento, del cual se ha discutido e impulsado desde la década de los 90, se ha considerado como una condición o capacidad necesaria para alcanzar determinados objetivos. El empoderamiento implica obtener, tomar, poseer oportunidades para tener o ejercer poder, implica poseer recursos, espacios igualitarios, reconocimiento de derechos, pero también reconocer que no es un proceso lineal ni sencillo, dado que implica también resistencias y tensiones frente a las estructuras de poder cuyo carácter es más heteronormativo. Para el caso de las mujeres, se apunta que el empoderamiento no es lineal y tampoco se vive igual para todas las mujeres, difieren según el contexto, la historia, su posicionalidad en lo personal, familiar, comunitario, nacional, regional y global, y claro, también dependiendo de sus experiencias de vida en lo personal. Todas ellas están determinadas por sus condiciones, las cuales, como hemos discutido antes, están influidas por demarcadores coloniales, es decir, según las estructuras de opresión va siendo más accesible o complejo acceder a la capacidad de agencia que le permita ejercer ese poder y por tanto impactar en diferentes niveles sociales.

Señala Tereso (2020) que el empoderamiento se expresa mediante grados, y que al contrario de ser lineales, se puede representar en forma de espiral. Se alcanza un empoderamiento en lo individual que entonces se refleja en lo colectivo. Por eso, en el caso de las *masehual* fue tan importante para su ejercicio en la organización ir modificando su situación de opresión a nivel personal y familiar. Tereso (2020) refiere siete niveles en el

espiral, el empoderamiento en lo afectivo, en lo familiar, en lo dialógico, en lo laboral, en lo económico, en lo legal, y en lo político, de los cuales los dos primeros grados, el afectivo y familiar, corresponden a un proceso individual, mientras que el resto colectivo.

Es interesante que estos grados son todos vividos en lo cotidiano, es decir, en el nivel de la política que feministas han subrayado como un ámbito y espacio vital en la configuración del poder y las luchas por la autonomía.

El empoderamiento de lo familiar lo encontraremos estratégico, toda vez que se tiene alcances en la esfera de lo público, ya que las mujeres que participaban de la organización comenzaban a modificar sus jornadas y presencia en lo público y en lo privado. Sin embargo, el grado dialógico surge desde que se genera una conexión “entre los diálogos personal, familiar, privado y público. Es el que muestra a las mujeres el panorama real de la sociedad en el que se insertará y en el que se desenvolverá. El diálogo para sí misma y para los demás pondrá al límite sus capacidades estratégicas, de negociación y asociación con otras mujeres con realidades similares o distintas, pero también con un sistema que la oprimirá mediante la exclusión y la vulnerabilidad y en la que tendrá que valerse de sus habilidades para lograr su autonomía e independencia” (Tereso y Verdugo, 2020, p. 48).

Una afirmación muy interesante en el análisis del empoderamiento que hacen las autoras es que no puede haber empoderamiento sin antes haber una autoconfrontación de la opresión en que se ha vivido. El grado de empoderamiento dialógico es el que a la autora le interesa retomar toda vez que en él encuentra la posibilidad de “enlace entre lo individual-social, lo privado- público” (p. 50).

Las mujeres entrevistadas reconocieron que la organización se ha hecho escuela. Tanto entre las *Masehual Siuamej* como entre las mujeres de las otras organizaciones, se ha mencionado que la organización les ha permitido aprender. Por ejemplo, en una entrevista dada a Canal Encuentro, Paulina Garrido, actual presidenta de la *Tosepan Tiatataniske* señaló “la cooperativa también ha sido un espacio que me ha permitido crecer como mujer...La *Tosepan* ha sido una escuela para nosotros y es que siempre estamos aprendiendo” (Canal Encuentro, 2017).

En el nivel laboral, el factor del salario es fundamental, es lo que simbólicamente y materialmente estará valorado socialmente y lo que le permitirá también ir cobrando mayor grado de empoderamiento, finalmente su trabajo cobra a los ojos de los demás un sentido útil y social toda vez que está mediado por la remuneración. De este empoderamiento, se desprende

directamente el económico, pero no solo en sentido de obtener una remuneración, sino también en la posibilidad de administrar el salario para su bien y el de su familia. De alguna forma, se asume que este empoderamiento existe en cuanto hay una autonomía en la decisión sobre sus recursos.

En el empoderamiento legal se habla del reconocimiento y ejercicio pleno de sus derechos. De ello la importancia de trabajar simultáneamente en la formación y co-formación en materia de derechos humanos, derechos indígenas, porque les permitirá asumirse como sujetas de derecho ante la ley y las instituciones. Finalmente, en lo político, no solo implica llegar o asumir los cargos en esos lugares de toma de poder y decisiones, también implica representar a otras mujeres pero también a su comunidad. El empoderamiento político que van cobrando como organización y como lideresas en la organización y en sus comunidades consiste en que una vez que se llegan a lugares de poder se pueda “hacer uso de la voz y demandar por la igualdad y equidad de género de todas las mujeres a fin de lograr estabilidad social y con ello disminuir la opresión hacia ellas“ (p. 48).

5.3.3 Sobre su activismo y papel político en el territorio y en la vida comunitaria

En el caso de las relaciones para ampliar su mercado de artesanías, y por lo tanto su empleo, se vincularon con otras organizaciones, por ejemplo, son parte de la Confederación Empresarial Indígena, con la idea de que la organización pudiese vender más.

Acciones concretas en defensa del espacio de reproducción vital, social y cultural, fue la defensa del territorio de la dinámica capitalista o de riesgos externos. Frente a la amenaza de los proyectos extractivistas fue importante la participación de las mujeres de la organización y la articulación que favoreció la culminación de esta intromisión de las transnacionales.

Masehual Siuamej estuvo apoyando en la lucha que se gestó para impedir la instalación de Walmart, las hidroeléctricas, la minería a cielo abierto en municipios aledaños. Doña Rufina, quien funge como la representante de la cooperativa de mujeres, comentaba que para ellas ha sido muy importante apoyar a otros compañeros de la región (la sierra nororiental), pues la defensa de su tierra, es la defensa de la vida y en ese sentido se sienten responsables del espacio no solo porque de él dependen y viven, sino porque también es lo que se deja para las generaciones próximas. Si permitían que las hidroeléctricas o las mineras se instalaran, afectaría su agua y en próximos años sus nietos sufrirían por falta de ese recurso. Ellas reconocen que empujando todos y todas hacia el mismo propósito, sus voces son mucho más fuertes y su posibilidad de acción e intervención en estructuras públicas son más posibles.

Por otra parte, estas experiencias vindican la importancia de generar relaciones, redes de comunicación y apoyo mutuo con otras organizaciones, además de la importancia del papel de las asociaciones e instituciones en el territorio porque se han dado cuenta de que juntas han logrado ganar batallas como el reclamo de lo común de aquello que es vital para la sobrevivencia de la organización y los sujetos. Por el apoyo entre las otras organizaciones han podido defender la vida.

5.4 Aportes a la práctica económica

La sostenibilidad pierde sentido si no se entiende con relación a la importancia del territorio, la biodiversidad y la conexión con la vida social. A diferencia de la economía, que centra su interés en los intercambios entre los hombres, dejando de lado la esfera biológica, en la mirada ecológica, el interés está sobre los intercambios materiales que los seres humanos realizan con la naturaleza. Reconocer esta relación de intercambio favorece desarrollar una consciencia de especie, una nueva percepción del espacio y del tiempo que va más allá de la racionalidad económica capitalista o del Homo economicus, basada en el individualismo, racionalismo y pragmatismo, y por lo tanto, conduce a las comunidades a relacionarse de una forma más ética y armónica con la naturaleza. Se deja de ver el territorio como un espacio del que se extrae y consume sin ninguna racionalidad ecológica todo lo que produce, es decir, lo que se conoce como “recursos naturales”. También cambia la percepción del tiempo y por lo tanto, las formas de producción y consumo. Al dejar de ver el tiempo y al territorio-naturaleza de manera lineal y considerar el pasado, el presente y el futuro, como parte del tiempo vivido, las acciones toman un carácter consciente y medido acerca del consumo de los bienes naturales y su relación con la naturaleza, en vez de ser depredadores.

Tener consideración por la biodiversidad es parte de la consciencia humana toda vez que es posible advertir una serie de relaciones entre el mundo humano y natural, que reconoce la necesidad de que existan todas las especies y paisajes que se encuentran en la tierra. En la biodiversidad se concentra toda la riqueza en términos de vida, no de recursos, es justo la mirada que se debe plasmar.

En la biodiversidad se encuentra lo común, la comunalidad, la comunidad. En los mundos indígenas las territorialidades tienden a estar constituidas por un tejido de relaciones sociales y entramados comunitarios que giran en torno a la reproducción de lo común.

Cuando se entrevistaba a las mujeres integrantes de la organización acerca de los motivos por los que participaban en la organización y en otras actividades de gestión comunitaria, ellas referían la responsabilidad de “hacer” porque de ello dependía el poder gozar de mejor vida, y gozar de oportunidades, de bienestar. Resultaba muy interesante encontrar en el relato de las mujeres más jóvenes y las lideresas de la organización, como es el caso de la señora Rufina y Juanita, nociones que si bien son reflejo de una experiencia concreta, empírica, también es una categoría que en la academia han sido desarrolladas teóricamente para analizar las configuraciones alternativas o contrahegemónicas al modelo de desarrollo; referían la noción del Buen vivir.

*De lo que quisiéramos ser, es el que vean que somos una organización fuerte, que estamos logrando nuestros objetivos y que le podamos transmitir a nuestros hijos lo que nosotras hacemos, seguir conservando la cultura, seguir conservando los conocimientos y la importancia de contribuir al medio ambiente, porque en este tiempo es mucho muy importante. Lo que nos limita, por decir, en diez año,s que tuviéramos todas las compañeras un mercado estable de artesanías, eso sería muy bueno para hacer realidad el sueño de tener una vida digna todas, que con nuestro trabajo podamos solventar los gastos de la familia y pues sobre todo atendernos también nosotras, que nuestro hotel continúe, **nuestra imaginación da para más**, para pensar qué de nuevo podemos implementar, por ejemplo queremos poner un orquideario, para eso también necesitamos a alguien que sepa de biología, pero es proyectar de aquí a diez años un hotel que esté contribuyendo a que la naturaleza siga estando bien y que en nuestras comunidades también, que esa conciencia esté en todas las familias y se pueda conservar nuestro entorno natural, algo que sería que no degrademos más el ambiente.*

Son muchos retos, pero por ejemplo en cuanto a la cuestión educativa, que no se haga de lado el idioma original, sino que se siga hablando, que se promueva desde las escuelas y pues también la competencia, por ejemplo, en la artesanía hay mucha competencia, de artesanía y de precios, muchos dejan más baratos sus prendas aunque no les salga, contra todo lo que nos bombardean los medios de comunicación, pues a veces, caemos por ejemplo, todos los días estamos viendo el anuncio de la coca y luego a nuestras familias les compramos coca, a veces nos hacen creer que tenemos otras necesidades y pues caemos, entonces pues, eso llega a poner en riesgo nuestra cultura, en este caso también, el que muchas veces, por competir en el mercado podemos caer

en eso, porque hace años a nosotras nos querían cambiar la idea de hacer la artesanía en telar y nos pedían que dejáramos los telares de cintura por un telar colonial, pero es fuera de nuestra cultura, entonces no lo aceptaron las compañeras, ellas son sabias y no querían telar colonial, si lo que nosotros sabemos hacer es con telar de cintura, vamos a seguir con el telar de cintura, a veces las ideas que vienen de fuera no siempre nos van a ayudar, algunas sí y algunas no, hay que ir prestando atención, qué sí conviene y qué no (Entrevista a Doña Rufina, 2019).

Tras haber estudiado las narrativas de las mujeres, se encontraron claves que sirvieron de orientación en la construcción de los aportes en términos de la propuesta de la sostenibilidad de la vida en términos políticos y económicos. Ese concentrado de claves muestra acciones concretas y/u observables, que derivan de el relato de las mujeres y la organización categorial expuesta en la Matriz de categorías (véase cuadro 3), solo que esta vez, haciendo un ejercicio concreción para cada subcategoría, como se verá:

Cuadro 4. Observables de medios, recursos y relaciones en el proceso de gestión de la sostenibilidad de la vida.

La Experiencia organizativa		
Proceso Organizativo	<p><i>Articulación y redes de reciprocidad</i> Relación entre los grupos de mujeres artesanas de las seis comunidades que conforman la organización. Vínculos con líderes de comunidades Vínculos con organizaciones/ colectivas homologas dentro de Cuetzalan Vínculos con organizaciones/ colectivas homologas fuera de Cuetzalan Vínculos con asesores y asesoras externos Relaciones vecinales y/o barriales</p>	
	<p><i>Detonadores internos:</i> No tenencia de recursos para la subsistencia: tierra, propiedades, herencia, ahorros. Incapacitación estructural y cultural para el trabajo y el ámbito público. Escasez en los ingresos familiares (pobreza).</p>	<p><i>Detonadores externos:</i> Efectos negativos de políticas y programas liberales y de libre mercado. Como la incorporación de cadenas de tiendas (Coppel), la incorporación de productos chinos y de maquila expansiva.</p>

	<p>Escasez de fuentes de trabajo. Límites en la diversificación de actividades productivas. Migración de los hombres a las ciudades y a Estados Unidos (y los efectos en las familias). Discriminación de la población. Violencia hacia las mujeres en las familias por parte de sus esposos.</p> <p>Positivos: Experiencia histórica de organización. Tejido social con principios y relaciones comunitarios.</p>	<p>Despojo, expropiación y compra de las tierras de cultivo. La gestión de megaproyectos por parte del capital internacional y nacional en el territorio de las comunidades y de las unidades domésticas. Desatención del Estado y sus instituciones en la promoción de servicios de bienestar (educación, salud, empleo) por ejemplo, CFE con quienes enfrentaron problemas legales.</p> <p>Positivos: Articulación con asesores Gestión de financiamiento, programas y proyectos.</p>
Oportunidades y Vivencias	<p><i>Colaboración hacia fuera</i> Relación con grupos universitarios de investigación e intervención social (Académicas asesoras y asesores). Vinculación y escalabilidad del impacto de la organización en estudiantes y servidores sociales y practicantes. Relación con instancias gubernamentales (financiamientos y gestión de programas de gobierno). Relación con instancias no gubernamentales (financiamiento o asesoramiento técnico por parte de proyectos de cooperación).</p>	
	<p><i>Incidencia política</i> Participación en cargos comunitarios y religiosos. Participación en cargos/ comisiones/ actividades de ámbito público. Asistencia y participación a espacios informativos y de toma de decisiones (COTIC, UNITONA, Consejo Maseual Altepetajpianij). Colaboración en iniciativas y proyectos comunitarios y de la organización Maseual. Colaboración en iniciativas del ayuntamiento (propuestas de ley, reformas, campañas, proyectos).</p>	
Reproducción de la vida		
Relaciones productivas y reproductivas y acceso a	<p><i>Relaciones productivas</i> Trabajo y formas de subsistencia campesina y artesana.</p>	

medios de vida.	<p>Sistema de financiamiento (créditos y préstamos) otorgado por las organizaciones.</p> <p>Estrategias de subsistencia comunitaria: intercambio, venta a bajo costo, entre otros, huertos, pequeñas granjas de traspatio, trabajo artesanal.</p> <p><i>Relaciones productivas</i></p> <p>Sistemas de trabajo comunitario (faenas, encargos, red de empleabilidad)</p> <p>Protección a los medios de la naturaleza.</p> <p>Administración de espacios y recursos comunes.</p> <p>Mediación de la explotación del territorio.</p> <p>Protección y afirmación de la cultura nahua.</p>
Proyecto de sostenibilidad	
Acciones y principios	<p>Vigencia y puesta en práctica de la cosmovisión nahua (principio de reciprocidad , interdependencia, defensa de lo común y convivencialidad armónica con el ambiente).</p> <p>Defensa y protección de los medios materiales y subjetivos que apuestan por el equilibrio socioambiental (Ordenamiento territorial, y comisiones en defensa del territorio).</p> <p>Proyectos que impartan en la calidad de vida de las mujeres, respetando el equilibrio ambiental. (Turismo con identidad indígena, participación en Red de Corazón Verde (red de artesanas indígenas), Tejiendo nuestras vidas, entre otros)</p>

Fuente: Elaboración propia a partir de la observación y diálogo en comunidad.

En el cuadro se concentran los medios, recursos y relaciones identificados en la práctica concreta e histórica de la organización *Masehual*, pero que también ha estado presente en otras organizaciones y en las comunidades. Como puede apreciarse, hay medios comunitarios pero también de aquellos que provee el Estado, sin embargo siguen siendo más, y más significativos los medios que ofrece la red de organizaciones y las comunidad en la apuesta por gestionar un proyecto común, que solventa sus necesidades para garantizar una vida digna, se lleven en el proceso de gestión de la sostenibilidad de la vida.

5.5 Aportes a la construcción de una propuesta para la sostenibilidad de la vida

Lo primero es que sobre la economía y los actores involucrados debe haber un reconocimiento a su diversidad. Se requiere evitar el reduccionismo categórico de las economías indígenas cuando éstas no se apegan ni al mandato, ni al reconocimiento de los elementos, factores y

actores reconocidos por la economía occidental que lo que promueve son concepciones eurocéntricas de la economía y el desarrollo que son presentados como la única opción posible y, por ende, la única vía para superar la pobreza.

El proceso de descolonización de acuerdo a lo propuesto por Grosfoguel (2006 y 2012) es un proceso que involucra la transformación de múltiples dimensiones que incluyen las jerarquías sexuales, de género, espirituales, económicas, políticas, lingüísticas y raciales del sistema-mundo colonial/moderno, como resultado de un diálogo entre diversos “proyectos epistémicos/éticos/ políticos que lleven a un mundo pluriversal en vez de uno universal” (en Palomino, 2015).

Amin y Thrift (en Palomino, 2015) han destacado la gran variedad de actores involucrados en la constitución de la economía, entendiéndola como el resultado de entretrejer elementos híbridos con distintos objetivos, que incluyen dinero, saberes, objetos, tecnologías, normas y reglas, estructuras de poder, prácticas materiales, discursos y sentidos simbólicos, prácticas sociales y culturales, emociones y aspiraciones de la gente.

La propuesta de ver y comprender que la economía de mercado no puede desarticularse de la comunitaria, produce reflexiones y explicaciones útiles para referir lo que sucede en las organizaciones maseulmej. Las acciones que han comenzado son parte de una lucha económica que tiene que ir unida con una lucha política, una lucha por el poder, el poder político. Entre los pueblos indígenas y campesinos el poder se ejerce en Asambleas, Comisariados, consejos. Se trata de un poder pequeño que comienza a ser.

Sobre la articulación entre la economía de mercado y la economía comunitaria mucho han aportado Gibson- Graham (2008) con sus investigaciones acerca de las economías diversas. En su trabajo, *Diverse economies: performative practices for 'other worlds'* se exploran formas decoloniales, desde perspectivas poscapitalistas y de postdesarrollo, para demostrar los vínculos de la economía con dimensiones prácticas como las costumbres, saberes, que refiere a epistemologías, como lo ha hecho ver Zuckerhut (2017), y ontológicas, que implican su cosmovisión.

Palomino (2015) se apoya de Tönnies para explicar la división que se hace sobre la economía, reconociendo las comunidades premodernas (*Gemeinschaft*) y las sociedades modernas (*Gemeinschaft*). Para Gudeman (2001), “ambas “economías” son dos sistemas duales paralelos, institucionales y tácticamente interconectados” (p. 70), pero una crítica que

se le hace al autor es que aun en su visión de estas dos economías, sigue posicionando en un lugar subordinado a lo comunitario.

En la categoría de economías diversas, para “Gibson-Graham (2006) entender la economía como un ensamblaje de múltiples e imbricadas prácticas, valores, relaciones, saberes, gente y cosas es crucial. Significa reconocer la existencia real y actual de una multiplicidad de economías que incluyen pero no están limitadas al capitalismo, así como también el hecho de que las economías comunitarias no son necesariamente marginales, locales, o remanentes del pasado” (Palomino, 2015, p. 71).

Las economías comunitarias se han enfocado en la noción de la “comunalidad”, el “existir en común”, y es que para Palomino (2015) las economías comunitarias incluyen todas las actividades y las prácticas que sustentan la vida y mantienen el bienestar. Estos principios sostienen economías diversas. Estas economías van en dos sentidos, tienen dos consecuencias, la primera, la emergencia de múltiples economías, y la segunda, la presentación como una economía que cuestiona el capitalismo, donde se pueden desarrollar “vías de desarrollo alternativas y contrahegemónicas”.

Trascender la mirada de estas economías como “experiencias” y colocarlas como procesos de construcción, no solo les quita el romanticismo, sino que permite hacer preguntas que esta tesis intenta responder: ¿cómo seguir caminando? ¿hacia donde? Más allá del romanticismo, aportar y fortalecer a estas economías locales, nos conduce a tomar decisiones, construir una ética política encaminada a producir una economía más justa.

Los aportes a la construcción de una propuesta comunitaria para la sostenibilidad de la vida. El proyecto de las Masehual Siuamej Monsenyolchicauanij es un horizonte emancipatorio, como lo dice Cusicanqui, (Canal encuentro, 2018) porque reivindica una acción y una práctica desde su raíz, que no niega su origen, que enuncia y busca del sí mismo las posibilidades de transformación y construcción de su realidad. No se trata de una utopía como imposibilidad o ilusión, se trata de un horizonte que se va formando, está siendo, está en construcción continua en lo individual y lo colectivo.

Es un horizonte fundado en la práctica, cuya enunciación acerca de colocar la vida en el centro no se trata de un discurso vacío y etéreo, por el contrario, es un discurso que procede de lo concreto, de lo que han estado haciendo y que expresa una forma particular de estar-en-el-mundo, de ver y de dar sentido a la vida . Se trata de un proyecto, que aún en su dimensión de microemprendimiento, concentra una propuesta de trans-formación presente (Gutierrez y

Salazar, 2015) porque es una forma de gestionar la vida social, diferente a la impuesta por el capitalismo, que reconoce y va tramitando las complejidades de hacer un proyecto disidente, y de la cual pueden destacarse premisas que abonan en la construcción de una economía política, un paradigma civilizatorio, formas sociales orientadas a la sostenibilidad de la vida.

Premisa 1. Tejer la trama de la sostenibilidad desde la práctica. Se está hablando de una puesta por la sostenibilidad de la vida, no por el desarrollo sostenible, y aunque guarden relación, no quiere decir que su alcance y más aún su racionalidad, opere de la misma manera, sin embargo, pueden convivir. El discurso político del desarrollo sostenible queda superado por la sostenibilidad de la vida, porque el primero, no se descoloca del proyecto de desarrollo hegemónico, por el contrario, es parte de la agenda (Agenda 2030) para perpetuar un capitalismo “más humano y justo”. Pero hablar de la sostenibilidad de la vida, representa una praxis. Pensémosla como la trama de acciones y factores que mantienen la vida, de modo tal que la reproducción, los vínculos y el cuidado, acuerpan la propuesta de la sostenibilidad, construyendo desde ahí la forma en que se hace lo económico y lo político.

Premisa 2. La racionalidad de la producciónreproducción. Desde sus orígenes, uno de los principales detonadores de la organización de mujeres Masehual Sihamej fue la reproducción. La situación de necesidad, aunada a la de violencia en sus hogares, las impulsó para querer cambiar sus circunstancias a través de la organización y el trabajo. Lo esencial era poder obtener los medios necesarios para garantizar una vida digna para ellas y para sus familias.

Ahora, con el proyecto del hotel en florecimiento, y en una comunidad como Cuetzalan, en donde el sincretismo entre lo moderno y lo tradicional conviven y se disputan, tanto las Masehual Siamej como otros proyectos y las comunidades de Cuetzalan, persiste una importante mediación cultural, que han ido construyendo históricamente, y que coloca la reproducción de la vida sobre la producción del capital. No quiere decir que nieguen participar de la producción capitalista, directa o indirectamente, porque de cierto modo lo hacen, pero considerando las implicaciones que tienen para el pueblo, el territorio y a sus formas de vida. Esto no puede entenderse sino como una visión ambientalista de la economía, desde la cual, todo ente tiene una interdependencia, y en el caso de las personas, una responsabilidad de participación en obrar por el bien común.

Aunque no se puede decir que el esfuerzo por organizar y administrar los proyectos de las mujeres y del hotel Taselotzin quede totalmente fuera de la órbita de un mercado que se

reproduce en el capitalismo, sí se puede afirmar que no se ha privilegiado necesariamente una racionalidad economicista tecnocrática, porque muchas de las decisiones que se toman no están orientadas al valor monetario, sino que hay una valoración de carácter ético, ambientalista (ecológico y social) y cultural. Esta premisa se incluye en la administración de la organización, por ejemplo, en el hotel; las mujeres que laboran ahí tienen su salario, pero cuando hay excedentes, esto se reparte y se hace además en especie, por lo cual se compra con el excedente insumos de consumo esencial en las familias y esto se distribuye entre las socias. En el caso de las artesanas, las agrupaciones de mujeres por comunidad deben alternarse para que a cada comunidad le toque la posibilidad de vender lo que hace, de esta manera, las oportunidades se vuelven más equitativas. En el proyecto “Tejiendo nuestras vidas”, las mujeres también procuran que haya una distribución al respecto de la ocupación turística que se tiene en ese momento.

La práctica política se inclina a lo comunitario en vez de a la privatización o a lo público, es decir, no se trabaja por colocar a los actores y las instituciones de gobierno como los principales administradores y organizadores de la vida en las comunidades, sino que se emprenden acciones que fortalecen la organización y la administración comunitaria y donde el gobierno es un garante de las condiciones más esenciales para que los miembros de la comunidad puedan participar de lo político en su territorio, es decir, de su participación en asambleas, su desempeño en el trabajo, su participación barrial, la garantía de condiciones dignas en la dimensión de la salud, la educación, etc. El ejercicio de la política se vincula al cuidado y reproducción de la vida para garantizar su sostenibilidad, se vincula con los derechos, con las oportunidades, con las condiciones de vida, con el acceso a bienes y servicios necesarios para gozar de una vida digna.

Premisa 3. La base material de la propuesta de la sostenibilidad de la vida. Sería una falacia suponer que en para hacer sostenible la vida y también a las organizaciones que apuestan por ellas y realizan actividades y proyectos para hacerlo no requiere de condiciones materiales y monetarias. Es decir, la construcción misma del Hotel *Taselotzin* requirió de créditos para realizarlo. Por lo tanto, se reconoce que la base monetaria, como la mediación de las mercancías, es importante. Las *Masehual*, en su dimensión colectiva y personal, lo obtienen a partir de la venta de artesanías, servicios turísticos y también formativos, con los talleres que se imparten. Por ese motivo, se ocupan de ampliar sus servicios y ventas a través del hotel, de la tiendita de artesanías en el centro de Cuetzalan, y los proyectos como el de “Tejiendo

nuestras vidas”. Además, las mujeres siguen aplicando en su economía familiar el trabajo de huertos, invernaderos, la siembra de maíz o café.

Premisa 4: Las prácticas y vínculos de los cuidados. En el caso de las mujeres Maseual se identifican aspectos importantes, uno de ellos es la participación de todas las socias y también de algunos miembros de las familias de las mujeres, en actividades orientadas al sostenimiento de la empresa (el hotel Taselotzin) y la organización (la asociación de mujeres), que les exime de pagar por estos servicios, pues se realizan desde las premisas de la corresponsabilidad y prácticas de trabajo ancestrales, como la de faena en actividades tales como: la limpieza de áreas del hotel, del predio de la organización e incluso de espacios particulares de las socias, pero en donde se requiere echar mano de ellas. El cuidado también se ha reconocido en la decisión de cuidar de la salud de todas las socias y sus familias a través del uso de la medicina tradicional, y la preservación de una alimentación saludable.

El cuidado sostiene la vida, es un medio para la preservación de la existencia y también como un medio y proceso que regenera, alimenta y preserva los lazos sociales y los vínculos humanos y no humanos. Esta mirada amplia y ambiental acerca del cuidado de la vida muestra la relación de interdependencia y ecodependencia a la que se ha hecho referencia desde la economía feminista, ecofeminista, feminismos comunitarios y populares. Un sistema de vida sostenible es aquel en el cual la capacidad y las posibilidades de los seres vivos, así como las condiciones están dándose para que el alojamiento de los seres vivos sobre la tierra permanezca siempre ascendentemente o se sostenga.

Lo que ofrecemos es un ejemplo de lo que se puede hacer de forma organizada, porque solitas no podríamos, y solamente unidas es como podemos, también el que contribuimos a que se conserve la cultura participando en alguna mayordomía, atendiendo las invitaciones que nos hacen cuando nos toca la Santa cruz que hay que hacerle su fiesta o cuando nos invitan a un novenario de la iglesia o a una posadita, todo eso es colaboración con la comunidad, porque hay que darle de comer a toda la gente que llega...Nos toca a veces ocupar cargos comunitarios, aceptar mayordomía, colaborar con la comunidad y atrevernos a ocupar algún cargo, que sea remunerado, porque a veces, nos da miedo, o no queremos emprender alguna cosa por miedo a que no vaya a salir bien, entonces eso es importante, vencer los miedos para hacer las cosas, reconocernos a nosotras mismas, nuestras capacidades.

El cuidado es responsabilidad de toda la comunidad, en pequeña y gran escala. La responsabilidad es intergeneracional e intergenérica. Esta condición es muy importante porque va rompiendo con formas de opresión y discursos esencialistas que depositan en las mujeres las responsabilidades de los cuidados, cuando en la sostenibilidad de la vida exige la participación de todos y todas.

El cuidado es para sostener en sentido amplio el entramado de vida, por lo tanto, ocurre dentro y fuera de los espacios domésticos, se traslada al trabajo-comunitario de la organización, a la iglesia, al vecindario, a la comunidad en general.

El cuidado incluye querer, proteger, mantener, atender, dirigir, el territorio-cuerpo-tierra que se habita. Involucra también, analizar las relaciones de esos seres vivos con el territorio. En este mismo sentido, se trata de una forma respetuosa de relacionarnos con la naturaleza y con todos los factores que se requieren para preservar, para asegurar las condiciones materiales que se requieren para vivir, eso implica seguir valorando el trabajo que se hace en el campo y la forma en que se le trabaja.

En la organización es esencial reconocer que hay una consciencia, que además de ambiental, se podría enunciar como vitalista, quizás más clara y manifiesta que en otros ámbitos o comunidades, sobre todo porque estas comunidades han podido sobrevivir a los embates por sostener la vida frente al saqueo histórico y moderno, a las prácticas extractivistas de minería, a la agroindustria, al fracking, al empobrecimiento y las agresiones a las que se les ha sometido, consecuencia de la dinámica acelerada del modo de producción actual.

Todos estos efectos se viven mucho más fuerte cuando el cuidado se vive de una forma diferenciada y desigual debido a los marcadores de raza, clase y de sexo, siendo que los trabajos de cuidado se han depositado pronunciadamente en las mujeres.

La consciencia ha implicado mucha formación hacia adentro del grupo, pues se debe generar esa consciencia en todas y cada una de las que forman parte de la organización. En ellas es claro que el alterar los ecosistemas o no impedir que los grandes capitales alteren esos ecosistemas les afecta a todos y todas porque vulnera las posibilidades del cuidado y de la vida.

Premisa 5. Una política en clave comunitaria y feminista por la sostenibilidad de la vida. Las mujeres masehual coinciden con la perspectiva ambiental, pensada en clave económica y política de ecofeminismo comunitario. La forma en que van haciendo su práctica política es desde lo concreto, desde el hacer pensado y cotidiano. Es feminista en tanto persigue que las mujeres no sigan sufriendo sobre su cuerpo las opresiones del patriarcado y de la

modernidad capitalista. Decimos en clave feminista, porque el feminismo comunitario, decolonial, indígena, ha servido de soporte y orientación.

No, en ningún momento, solamente que sí hemos recibido capacitación en derechos humanos y la hemos replicado en las comunidades, pero no nos asumimos como feministas... Hay feministas radicales, que realmente actúan como si los hombres fueran enemigos y yo no puedo tener enemigos hombres, porque tengo hijos, tengo esposo y pues no son mis enemigos, como que ahí hay algo por lo que nosotras no nos asumimos como feministas, pero si estamos por la defensa de nuestros derechos como mujeres, y sí vimos que era importante tener un espacio propio para nuestras reuniones, donde hubiera confianza, donde hubiera esa forma diferente de hacer las cosas. De que estamos a favor es que, las mujeres ganen lo mismo que los hombres, que sea por un trabajo igual pago igual, es lo que siempre hemos defendido, y que también siempre hemos querido, es ganarnos el respeto, que se nos reconozca, que se reconozca nuestro trabajo, que no haya discriminación para las mujeres, porque hay todavía machismo, eso nos da menos oportunidades a las mujeres para hacer cosas, en cuanto vaya avanzando como esta idea de equidad entre hombres y mujeres, eso nos posiciona en otro nivel ya no de subordinación.

En el esquema siguiente pueden distinguirse factores que ayudan a caracterizar la propuesta política por la sostenibilidad en clave comunitaria, feminista y ambientalista.

Esquema 7. Propuesta política por la sostenibilidad en clave comunitaria, feminista y ambientalista.

La propuesta política por la sostenibilidad desde la experiencia <i>masehual</i>	Eje: reproducir y sostener una vida buena (vida digna)	
	Estrategia	
	Al interior	Al exterior
	Vínculos y cuidado hacia adentro de la organización.	Tramas comunitarias de apoyo con organizaciones
	Formalización de procesos y estructuras (informal, formal, contractual)	
	Conocimiento: Lenguaje, formación, riqueza cultural	
	Capacidades materiales: bienes y recursos	
	Capacidades políticas	
	Autoridad	
	Liderazgo	
Toma de decisiones: Posición		
Consensualidad: instrumentos políticos, adaptabilidad y flexibilidad		

Fuente: Elaboración propia

Primero, el eje de su acción es la reproducción y sostenibilidad de la vida, una vida justa y digna, que no esté amenazada por las opresiones, como la discriminación por ser indígenas, mujeres y con una cualificación formal (educación profesional o el idioma) no desarrollada. En donde puedan participar y tomar decisiones sobre ellas, en su organización y sobre asuntos relacionados con la comunidad. El estar organizadas les ha permitido ir ganando espacios y capacidades de decisión y acción más allá de la organización, lo han podido hacer hacia sus familia, primer espacio de tensión hacia fuera de la organización, en la comunidad y frente a los poderes de Estado o del capital.

El principal objetivo [en la organización] es que todas las compañeras, tengamos una vida más digna, a través de todas las actividades y proyectos que hemos realizado. Que tengamos la misma oportunidad que los demás, que se nos pague lo justo por el trabajo, que vivamos libres, sin el temor de la violencia, ni dentro del hogar ni fuera del hogar, porque ahora estamos más expuesta a la violencia en cualquier moment, o en la calle, por todos los robos y asaltos a mano armada que se llegan a cometer y que nos dejan así, de que ¿qué vamos a hacer? Una vida justa es, no estar con temor y problemas ambientales, sino que todo nuestro entorno pudiera estar bien, y que los programas de gobierno consulten a los pueblos, qué es lo que quieren, qué es lo que necesitan, y no que lleguen e impongan un proyecto, que no responde a la necesidad de la gente. Lo

justo es que nos involucren desde la elaboración del proyecto, para que así se haga como nosotros queremos y si no lo queremos, que no nos intimiden, como en este caso, que tenemos la demanda por oponernos al proyecto de la subestación eléctrica, de Comisión Federal de Electricidad. Entonces una vida justa es que, si defendemos nuestro territorio, defendemos nuestra vida y entorno natural, que respeten y no que lo quieran hacer a fuerza y que nos quieran meter miedo para hacerlo.

La estrategia que les ha permitido participar ha dependido de los vínculos entre ellas y su capacidad organizativa. Han podido desarrollar redes de apoyo, de reciprocidad, de acompañamiento que les da seguridad y fuerza. Esta red de vínculos es potente porque a través de ellos, las mujeres van incidiendo en la transformación de su vida familiar, sobre todo en situaciones de violencia y de sus condiciones materiales. La vinculación con otras organizaciones también ha sido muy importante y ha permitido tejer tramas comunitarias.

La formación ha sido y continúa siendo un detonador de habilidades en todos los sentidos. El compartir y desarrollar conocimientos, desde la alfabetización, hasta la capacitación técnica para mejorar sus artesanías, o capacidades de gestión para la organización, ha favorecido la manera en que resuelven las necesidades hacia adentro y hacia afuera de la organización. Pero además, les va proyectando a partir de lo que hacen y de lo que participan, de las decisiones que toman y la reciprocidad y vínculos que tejen en la comunidad.

En cuanto a su organización, es interesante la forma en que se mezclan o se adaptan las formas de organización comunal a las formas empresariales y modelos de organización, de los que también han conocido y aplicado, a través de las capacitaciones que han recibido por parte de los organismos y programas a los que han aplicado en busca de créditos o subsidios a sus proyectos. De modo que cuidan aquellos aspectos que en términos de lo administrativo les permiten tener una estructura pero mantienen criterios comunales, como el ejercicio de la autoridad, a través de la Asamblea, o en el caso del trabajo, incluyen además relaciones contractuales, también de servicio. Es evidente que han tenido que incorporar marcos de referencia, un lenguaje, instrumentos y procedimientos institucionales que en conjunto con las formas comunitarias y los principios comunales, les van dando un carácter propio.

CONCLUSIONES

La presente investigación contribuye a las discusiones y el análisis de alternativas organizativas, así como a la identificación de claves que ayuden a tejer una narrativa y práctica económica y política orientada a la reproducción y sostenibilidad de vida. Este aporte es un esfuerzo por recuperar cómo y en qué sentido se ha hecho posible la reproducción y sostenibilidad de la vida en contextos rurales e indígenas, considerando particularmente la experiencia de la organización de mujeres *Masehual Siuamej Mosenyolchicauanije*. En el trabajo participaron lideresas, representantes de los grupos de mujeres de artesanas de las comunidades, así como socias y empleadas del hotel *Taselotzin*, todas ellas compartiendo experiencias de trabajo y de vida en y para la comunidad.

La investigación cualitativa tuvo un diseño metodológico, flexible y abierto, llamado *Etnografía compartida-colaboración*. Por su carácter etnográfico, implicó adentrarse al contexto y a la organización *Masehual* desde una colocación ética, en la cual se reconoce a las mujeres y a su lucha, y se hace extensiva la co-autoría en este trabajo. Finalmente, es desde su práctica de donde deviene la investigación. Es a ellas a quienes se les atribuyen los aportes epistémico-teórico-metodológicos aquí planteados, acerca de la sostenibilidad de la vida.

Asimismo, se incorporaron aportes metodológicos decoloniales que apuntan hacia la importancia de que el sujeto/ la sujeta que investiga, lo haga denotando y cuestionando las formas coloniales en las que se producen formas múltiples de dominación. Desde esta postura y la de la etnografía compartida, la diligencia y la construcción de conocimiento se realizó en reciprocidad y colaboración con la organización. De modo que, durante el periodo de colaboración se fue estableciendo el diálogo y recuperando las narrativas. Para el análisis de la información, el método de codificación axial permitió identificar y definir las categorías y subcategorías desde las cuales se ordenó, desarrolló e interpretó la información: la experiencia organizativa, la reproducción de la vida y el proyecto de sostenibilidad de la vida.

Al inicio del trabajo se ofrece un esbozo acerca de las características, principios, lógicas, manifestaciones y efectos del sistema(s) moderno colonial capitalista patriarcal. Sistema que resalta la forma en que la relación, bien advenida, que se establece entre la modernidad, el carácter colonial y el capitalismo patriarcal, determina todas las estructuras del Estado y de la vida en general. El sistema opera a través de principios que producen escisiones entre los vínculos vitales del ambiente y de sus componentes, por ejemplo: la racionalidad

medio-fin, criterio mediador de las relaciones de producción; el individualismo, que pregona la autosuficiencia, el desarraigo e independencia; el secularismo, que rechaza la tradición y la espiritualidad; el desarrollo técnico y urbano, con el cual se estandarizan las formas de vida y los espacios para la vida; y el materialismo político, que pondera en primer lugar la idea de hombre libre, de un estado que implementa la política y la economía liberal y de mercado. De modo que la Modernidad favorece la formación de sujetos desconectados y desarraigados que niegan el aspecto comunitario y sus formas de vida.

La Modernidad activa marcadores coloniales que colocan a los sujetos o comunidades en demarcaciones simbólicas y concretas que le implican tener o no acceso a derechos y a determinados privilegios. De modo que, ser mujer implica considerar una serie de atributos que influyen en la situación de exclusión y desigualdad múltiples, implica también, enfrentar formas y estructuras de opresión patriarcal en las familias, en las comunidades y en el Estado, lo cual las coloca en los bordes. Ser una mujer de los bordes rurales significa enfrentar disputas por garantizar los medios para satisfacer sus necesidades con los medios existentes, o con aquellos que el Estado le permite utilizar, por ejemplo, la tierra y los recursos que se encuentran o se producen en el territorio.

Asimismo, se expresa en el trabajo que la exclusión y dominación se agudizan en los cuerpos y la vida de las mujeres, en quienes operan todas las formas de opresión del sistema colonial, debido a su carácter patriarcal que está presente en las estructuras comunitarias y en el Estado, lo cual las coloca en las fronteras de todos los sistemas, y por lo tanto, como un flanco altamente vulnerable, y propenso a la muerte. Se les condiciona la tierra, el trabajo, la organización, la participación, los medios de sobrevivencia, los satisfactores más esenciales.

El capitalismo, elemento del sistema imbricado (sistema moderno-colonial, capitalista-patriarcal) ha promovido megaproyectos, o proyectos de muerte, como los nombran las *Masehual* y otras organizaciones, tales como la minería, las estaciones eléctricas, el fracking, la llegada de cadenas de tiendas, que producen efectos negativos en las posibilidades de solventar la vida. El capitalismo alienta prácticas de despojo legitimado e impulsado por el Estado e incluso por miembros del municipio de Cuetzalan; provoca cambios en las formas de consumo y de producción de la población; genera efectos socioambientales irremediables, encarece la vida y agudiza la desigualdad entre las comunidades y la población mejor acomodada de la región. A esto se suman los efectos del libre mercado que se generaron con los Tratados de Libre Comercio, los cuales van transformando la economía local, impidiendo o reduciendo las

relaciones de comercio justo entre los pequeños productores y el capital. En general, los efectos del capitalismo van erosionando las formas de vida rural.

Por otro lado, se pone en tensión al desarrollo y las distintas narrativas que se han hecho de él, enfatizando el carácter violento y colonial basado en el crecimiento económico y la racionalidad productivista, que se oculta detrás de un discurso orientado a la calidad de vida y el bienestar, motivando que las comunidades dejen atrás las prácticas ancestrales, tradicionales, u originarias que les mantienen en el atraso, y en su lugar, se sumen al proyecto hegemónico.

En contraste con el proyecto hegemónico, se sitúan y describen *narrativas otras*, que proceden de la cosmovisión indígena. Ellas expresan una lógica totalmente distinta acerca de la reproducción de la vida. En principio, coloca la vida en equilibrio en el centro, y en segundo lugar, la concibe atada a la noción colectiva e interdependiente de aspectos materiales e inmateriales. De modo que la vida de una persona solo será, en función de la base material que dispone la comunidad (la naturaleza, las creencias, los rasgos culturales, las relaciones con los miembros de la comunidad). Esta visión, no solo prioriza la reproducción de la vida humana, sino también la no humana, valora lo material, pero también lo inmaterial, pues en todos los elementos fluye energía vital que debe cuidarse y sostenerse.

En el caso de las comunidades de Cuetzalan y la organización *Masehual Sihuamej*, se pronuncia la apuesta por *construir cotidianamente* el *Yeknemilis*, la vida buena de los pueblos *masehual*. En ella se insta por mantener vigente la identidad y forma de vida nahua; gestionar y gozar de felicidad, bienestar y la dignidad, y cuidar el equilibrio con la naturaleza. El *Yeknemilis* no podría explicarse sin referir a la noción de lo común, puesto que es la base para comprender la vida buena. Una de las afirmaciones más importantes es la de diferenciar entre la propuesta de sostenibilidad de la vida, que para el caso de los *masehual* se condensa en el *Yeknemilis*, y el desarrollo sostenible, que es una vertiente más del enfoque hegemónico del desarrollo moderno colonial capitalista patriarcal.

En el trabajo también se plantea una reflexión en torno a la comunidad. Se ubica a la comunidad como un tejido de relaciones socioambientales, basado en la reciprocidad, en la participación y administración de su política, su devenir material, y en el mantenimiento de un patrón cultural nahua. La propiedad colectiva y/o los beneficios del espacio que se gozan en común; la valoración que se le otorga al territorio como un espacio concreto donde se desarrolla lo cotidiano, que finalmente representa el 'estar haciendo' de la vida; el tejido de vínculos, que incluso son transgeneracionales, y el sistema de la comunalidad (el territorio comunal, el poder

comunal, el trabajo comunal y el elemento ritual) dan forma y contenido a la comunidad, porque se traducen en los factores que reproducen la vida.

En este sentido, la comunidad se convierte en una base para que las *Masehual* y para las comunidades existan y se sostengan. No podría hablarse de la sostenibilidad de la vida si no existiera esta base material de interconexiones. Y esto puede verse en las relaciones intergeneracionales que se encuentran en la organización, en donde los hijos e hijas de las socias o los nietos y nietas mantienen viva a la organización, a través de su participación. El que las generaciones más jóvenes se involucren produce un sentido “nosotrico” que redime el sentido de pertenencia a la organización, a la comunidad y a su identidad étnica.

Además de señalar características oficiales y demográficas sobre la ubicación de Cuetzalan, se hace un recuento histórico sobre los conflictos que se han desarrollado en la región y que influyen en el carácter y voluntad organizativa y autogestiva de las comunidades. A lo largo de la historia, la defensa del territorio ha sido una constante, desde la presencia española, hasta el día de hoy, la tierra ha sido un factor de disputa, y no es para menos, se trata del factor productivo más importante, más aún cuando se trata de comunidades que dependen de la agricultura.

Hoy, por ejemplo, el conflicto es con las empresas transnacionales de minería, que amenazan con destruir montes, dañar la tierra, y dejar efectos en la salud de la población y de la tierra que no se regeneran. Implica que haya una apropiación de los bienes y espacios comunes, como el agua, por ejemplo.

En el trabajo se destacan también aspectos históricos sobre las condiciones de vida de las mujeres y la población indígena que orilla a las colectividades a emprender la organización. Las *Masehual Siuamej* han participado en la lucha en contra de las mineras, la estación eléctrica de CFE, y algunos otros megaproyectos, y lo hacen por un sentido de responsabilidad y cuidado al territorio que habitan y hacia las próximas generaciones. Asimismo, se detallan las acciones concretas en defensa del espacio de reproducción vital, social y cultural, la defensa del territorio de la dinámica capitalista o de riesgos externos. Frente a la amenaza de los proyectos extractivistas fue importante la participación de las mujeres de la organización y la articulación que favoreció la culminación de esta intromisión de las transnacionales.

Considerando las preguntas que orientaron la investigación, podemos responder ahora estas interrogantes ¿Qué factores condujeron al surgimiento de proyectos y experiencias comunitarias, como la de *Masehual Siuamej*, en Cuetzalan? ¿de qué manera se lleva a cabo la

reproducción y sostenibilidad de la vida en la organización *Masehual Siuamej*? y ¿qué contradicciones se manifiestan entre los horizontes a los que apunta la organización con la puesta de la sostenibilidad de la vida? En síntesis, decimos que los factores que condujeron a las *Masehual* a organizarse fueron internos, que están relacionados con aspectos estructurales e históricos, que las enfrentaba a la violencia y carencia: la no tenencia de recursos para la subsistencia, tales como la tierra, propiedades, herencia, ahorros; la imposibilidad impuesta, estructural y culturalmente, para el trabajo y en su desenvolvimiento en el ámbito público; la escasez en los ingresos familiares (pobreza), imposibilidad para acceder a oportunidades de trabajo debido a no tener las herramientas formativas o experienciales necesarias o por estar casadas; su estabilidad económica y material dependía solo del campo y trabajos artesanales eventuales, los efectos del incremento de la migración de los hombres a las ciudades y a Estados Unidos, y además por la discriminación latente que se les infringía.

En cuanto a los aspectos externos que movilizaron y condujeron a las mujeres a organizarse, están los efectos negativos de políticas y programas liberales y de libre mercado; despojo, expropiación y compra de las tierras de cultivo, la gestión de megaproyectos por parte del capital internacional y nacional en el territorio de las comunidades y de las unidades domésticas; desatención del estado y sus instituciones en la promoción de servicios de bienestar (educación, salud, empleo), y discriminación.

Además de estos detonadores, existen dos más que son decisivos en el inicio, en la trayectoria y en la consolidación de la organización *Masehual Siuamej*, uno, es la experiencia histórica de organización y el tejido social con principios y relaciones comunitarios que han favorecido en su misión. Y el segundo tiene que ver con la vinculación con asesores, universidades e instituciones que les han brindado apoyo técnico o financiero para el desarrollo organizacional. Lo anterior muestra que debido a los medios comunitarios, pero también de aquellos que provee el Estado, siguen siendo más, y más significativos porque de ellos se garantiza la sostenibilidad de la organización y de la vida.

También encontramos elementos que responden a la pregunta ¿cómo es la propuesta económica y política de la sostenibilidad, en la experiencia de la *Masehual Sihuamej Monsenylchicuanije*? A lo cual concluimos con lo siguiente: el proyecto de las *masehual* representa un horizonte emancipatorio porque se va liberando, a través de la organización, de diferentes formas de opresión, y porque detona capacidades y autonomía en las mujeres, a nivel personal, y en colectividad. La organización *Masehual Siuamej Mosenylchicauanije* ha

promovido un empoderamiento en sus integrantes y también de la comunidad, por reconocer que unidos pueden hacer frente a los embates del capital.

La sostenibilidad no se trata de la emergencia de un discurso, es acción permanente. Pensémosla como la trama de acciones y factores que mantienen la vida, de modo tal que la reproducción, los vínculos y el cuidado, acuerpan la propuesta de la sostenibilidad, construyendo desde ahí la forma en que se hace lo económico y lo político. Para las *Masehual Siuamej*, la sostenibilidad de la vida es “una vida digna, justa, simple, tranquila, en armonía con la naturaleza, donde haya alimentación saludable”.

La racionalidad de la reproducción es esencial en la sostenibilidad de la vida, sin embargo, ésta es interdependiente de la base material. Pero, a diferencia de las formas capitalistas, en esta lógica, el dinero o las mercancías, las posesiones o los recursos circundan en torno a necesidades personales-comunitarias. Recordemos que la idea de vida buena y felicidad que orienta al *Yeknemilis*, se construye en colectivo. Las *Masehual*, en su dimensión colectiva y personal, desarrollan sus actividades productivas y reproductivas en la elaboración y venta de artesanías, servicios turísticos y también formativos, a través de los talleres que se imparten, sus granjas de traspatio, los huertos, los invernaderos, la herbolaria y medicina tradicional, entre otras actividades.

El cuidado sostiene la vida, es un medio para la preservación de la existencia y también un medio y proceso que regenera, alimenta y preserva los lazos sociales y los vínculos humanos y no humanos. Esta mirada amplia y ambiental acerca del cuidado de la vida muestra la relación de interdependencia y ecoddependencia a la que se ha hecho referencia desde la economía feminista, ecofeminista, feminismos comunitarios y populares. Un sistema de vida sostenible es aquel en el cual la capacidad y las posibilidades de los seres vivos, así como las condiciones están dándose para que el alojamiento de los seres vivos sobre la tierra permanezca siempre ascendentemente o se sostenga.

El cuidado incluye querer, proteger, mantener, atender, dirigir, el territorio-cuerpo-tierra que se habita. Involucra también, analizar las relaciones de esos seres vivos con el territorio. Mientras la reproducción de la vida sucede a partir de los factores que posibilitan la vida: alimentación, salud, fuente de ingreso, entre otros; la sostenibilidad se genera a través del tejido entre los actores, comunidades u organizaciones. La vinculación, comunicación y establecimiento de redes solidarias con otras organizaciones o instituciones locales, regionales y nacionales les ha permitido concretar proyectos, definir prioridades de desarrollo local y

gestión pública. A partir de esta colaboración, las mujeres van posicionándose como agentes de cambio y defensa de sus hogares, su comunidad y su identidad. Por ello, tejer red, para las *Masehual*, les ha permitido prolongar su proyecto y la apuesta por iniciativas que coadyuven a la realización del *Yeknemilis*.

Una política por la sostenibilidad de la vida, debe considerar la experiencia, liderazgo y conocimiento acumulado de las mujeres, en quienes la responsabilidad de los cuidados ha sido depositada desde hace cientos de años; por ese motivo, la política por la sostenibilidad de la vida debe ser en clave comunitaria, feminista y ambientalista.

Para terminar, colocamos ideas en construcción de las cuales se debe ampliar el debate, y por lo tanto, se convierten en propuestas de investigación que otros y otras actores puedan desarrollar: el debate sobre la construcción de la narrativa de la política de la sostenibilidad de la vida. Considerando que se trata de una práctica la sostenibilidad de la vida, es importante desarrollar su narrativa, esto le da fuerza, por lo tanto, hay que trabajar en ello. Sin embargo, habrá que ir rompiendo con las estructuras rígidas de la academia e impulsar con los actores de la comunidad los espacios y los medios para hacerlo. En términos teóricos y metodológicos también convendrá proponer para próximas investigaciones una construcción del Estado del arte, pero sobre todo, una teoría de economía política dirigida a un paradigma civilizatorio de sostenibilidad de la vida. La literatura consultada demuestra que hay una mayor elaboración conceptual de las narrativas y las prácticas concretas en torno a la reproducción social de la vida de los pueblos andinos. Eso implicará también, romper con discursos hegemónicos que se desarrollan incluso desde la academia. Esto implicará flexibilizar o reconfigurar los métodos con los que se genera el conocimiento.

Se debe ampliar la discusión sobre las bases materiales de la reproducción y la sostenibilidad, ampliar la discusión sobre cómo se obtienen los medios de vida, cómo se relacionan las estructuras de estado con su reproducción material de la vida. Asimismo, cabrá cuestionar de qué estructuras materiales y recursos, así como estrategias, se reproducirá este paradigma, cómo articular los saberes de las subjetividades históricamente excluidas y oprimidas, y qué papel juegan las mujeres o cuál será su capacidad de agencia en esta propuesta otra.

Un tercer elemento se relaciona con *los alcances de la organización para garantizar que todas las mujeres gocen de una buena vida, o si estas prácticas económicas deben mantenerse como experiencias de baja expansión*. El desarrollo de esta puesta política por la

vida requiere sostener el diálogo y los vínculos que fortalecen la praxis, que han de irse fortaleciendo y formalizando con estructuras, instituciones y también con narrativas plurales. Entonces, hay que analizar las posibilidades de articulación y de expansión de estas alternativas, preguntándonos por ejemplo si el caso de las *masehual* es aislado o puede hablarse de expresiones semejantes en todo el territorio latinoamericano, y se pensará en su internacionalización

Un aspecto más tiene que ver con la adaptación que han tenido los pueblos indígenas a las políticas, mecanismos y relaciones capitalistas contemporáneas en el afán de sobrevivir. Diferentes pueblos han tenido que modificar tanto sus lógicas como sus prácticas para no ser tácita o implícitamente aniquilados y/o para no ser avasallados por la política hegemónica de los Estados nación y el sistema mundial de dominación neocolonial que opera desde el poder institucional, pero ¿cómo evitan las organizaciones ser coptadas o alienadas al sistema hegemónico? Ante la voracidad y la vorágine de este sistema que todo absorbe o aniquila, o que corta la línea para establecer su control, incluso sobre esas manifestaciones que se reconocen con la posibilidad de emancipación al sistema opresor ¿cómo blindar estas alternativas de las estructuras que reproducen las lógicas de la Modernidad colonial capitalista patriarcal?

Finalmente, debe destacarse el papel tan importante que juegan las universidades y sus agentes, ya sea de manera independiente, o como parte de un proyecto auspiciado por la universidad, en los procesos de transformación, en este caso en el de orientación y trabajo colaborativo de las mujeres *Masehual*.

BIBLIOGRAFÍA

Aboitiz Hidalgo, U. (mayo, 2018). La soberanía feminista: repensando las soberanías desde la vida. *Pueblos*. Recuperado de: <http://www.revistapueblos.org/blog/2018/05/22/la-soberania-feminista-repensando-las-soberanias-desde-la-vida/>

Acosta, A. (2011). Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición. En Lang, M. y Dunia, M. (compiladoras). *Más allá del desarrollo* (pp. 83-120). Ecuador: Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburgo.

Acuña Ortigoza, M. (julio-septiembre, 2013). Crítica a la racionalidad reproductiva de la modernidad. Lectura de la crisis capitalista del siglo XXI. *Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*. 18 (62), pp. 65 - 76. Recuperado de: <https://biblat.unam.mx/hevila/Utopiaypraxislatinoamericana/2013/vol18/no62/4.pdf>

Almeida, Ileana (2019). Comunidades Indígenas. Rebelión. Recuperado de: <https://www.rebelion.org/noticia.php?id=262933>

Alvaro, D. (marzo-2010). Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” de Ferdinand Tönnies. Papeles del CEIC. 52. Recuperado de: <http://identidadcolectiva.es/pdf/52.pdf>

Angrosino M. (2012). Etnografía y observación participante en investigación cualitativa. España: Moratas. Recuperado de: <https://abacoenred.com/wp-content/uploads/2016/01/Etnografia-y-Observacion-Participante.pdf>

Aguiló, A. J. (2019). "Zona de Ser y No Ser". Dicionário Alice. Recuperado de: https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24592. ISBN: 978-989-8847-08-9

Anzaldúa, Gloria E. (1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza* (1987). Aunt Lute Books: San Francisco.

Aparicio, J. (2017). Las luchas desiguales: política local y la inserción de empresas transnacionales en comunidades totonacas de la Sierra Norte de Puebla. *Annales de Antropología*. 52(1).

Aragón Domínguez, M. (2019). Mujeres y experiencias autogestivas frente al desarrollo capitalista en Puebla y Tlaxcala. *Revista Rumos da História*, 9(1), pp. 39-66. Recuperado de: <file:///Users/milenaragon/Downloads/1397-4612-1-PB.pdf>

Araiza Díaz, A. (enero-abril, 2017). Hacia la búsqueda de vidas vivibles. El caso de las Feministas indignadas en Barcelona. *Revista Estudos Feministas*. 25(1), pp. 51-72. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/381/38149070004.pdf>

Bautista Segalés, J.J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* España: Akal.

Beaucage, P. (2012). La defensa simbólica y política del territorio indígena: Cuetzalan, Puebla (México). *Cosmopolitiques, territoires, autochtones des Amériques*, 42 (2-3). Recuperado de : <https://www.erudit.org/en/journals/raq/2012-v42-n2-3-raq01307/1024108ar/>

Beaucage, P. (2018) Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la sierra nororiental de Puebla (1984-2015). *Anales de antropología*, 52 (1). Recuperado de: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/62625>

Beraud-Macias, V.; Sosa- Ramírez, J. y Maya-Delgado, Y. (julio-septiembre, 2018). La Reforma Agraria y los cambios de uso del suelo ejidal en Aguascalientes, 1983-2013. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 15(3), pp. 443-463.

Blazquez Graf, N. (2010). Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales. México: UNAM

Boff, L.(2017). Saber cuidar. Recuperado de: <https://www.rumbosostenible.com/wp-content/uploads/Saber-Cuidar-Libro-de-Leonardo-Boff.pdf>

Bordeiras, C. (2006). Repensar el trabajo. Mujeres, trabajo y cuidados. Círculo de Bellas Artes.

Borón, A. A. (2007). *Duro de matar. El mito del desarrollo capitalista nacional en la nueva coyuntura política de América Latina*. En Borón, A. Socialismo siglo XXI, ¿Hay vida después del neoliberalismo? (pp. 19-42). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Luxemburg.

Canal Encuentro (2017, octubre 24). Historias debidas VIII: Rufina Villa Hernández- Paulina Garrido. [Entrevista de Youtube]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=4Vw2OsshP1k>

Canal Encuentro (2018, abril 19). Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui. [Entrevista de Youtube]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=1q6HfhZUGhc&t=2318s>

Carrasco C. (2003) La sostenibilidad de la vida humana. En M. León (comp) *Mujeres y trabajo: cambios impostergables*. pp.11-49. Recuperado de: <https://www.alainet.org/publica/mujtra/mujeres-trabajo.pdf>

CNI (2018). ¿Qué es el CNI?. Disponible en: <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>

Coneval (2010). Informe Anual Sobre La Situación de Pobreza y Rezago Social.

Cornejo, J.F. (diciembre 2007). Breve ensayo crítico sobre la modernidad en Dussel. *La insignia*. Recuperado de: https://www.lainsignia.org/2007/diciembre/soc_003.htm

COTEIGEP (2016). Comité Técnico de Estadística y de Información Geográfica. Recuperado de: http://www.coteigep.puebla.gob.mx/components/fich_mun.php?id=21043

D'Escoto, M. y Boff ,L.(2010). Declaración Universal del Bien Común de la Tierra y de la Humanidad (D'Escoto y Boff, 2010). Recuperado de: <https://servicioskoinonia.org/logos/articulo.php?num=118>

De la Giza Toledo, E. (1983). El método del concreto-abstracto-concreto. México, UAM, Caps. I, II y III, pp. 7-96. Recuperado de: <https://1lib.mx/book/5237142/a77eaf?regionChanged=&redirect=192688358>

De Sousa Santos B. (2010). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo: Trilce Editorial.

Decrecimiento (2012). Eduardo Galeano: ¿Para qué sirve la Utopía? [Entrevista Youtube]. Recuperado de: <https://youtu.be/GaRpIBj5xho>

Díaz-Muñoz, G. y Guzmán, J.A. (2014). ¿Qué es el territorio? Aproximaciones teórico conceptuales y metodológicas. Reporte de investigación, CIFS-ITESO. <http://hdl.handle.net/11117/1421>

Díaz, Floriberto (2004). "Comunidad y comunalidad". México: Diálogos en acción.

Donoso Pacheco, C. (2003). Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político. *Polis Revista Latinoamericana* [En línea], 6. Recuperado de: <https://journals.openedition.org/polis/6775>

Domínguez-Martín, R. (2019). Samir Amin (1931-2018) y el desarrollo desigual. *Iberoamerican Journal of Development Studies* 8(2):230-254. DOI: 10.26754/ojs_ried/ijds.472

Dos Santos, T. (2002). Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas. México: Plaza y Janés. Recuperado de: <http://ru.iiec.unam.mx/3099/1/TeoDep.pdf>

Durkheim, E. (1965): Las reglas del método sociológico. Buenos Aires: Editorial Schapire.

Durkheim, E. (1987) La división social del trabajo. Madrid: Akal.

Dussel, E. (1994). 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad". La Paz: Plural Editores. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

Dussel, E. (1995). Introducción a la Filosofía de la Liberación (5ta edic.). Bogotá: Editorial Nueva América.

Dussel, E.(2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf

Dussel, E. (2014), 16 tesis de economía política: interpretación filosófica, México, Siglo XXI Editores, pp.424.

Echeverría, B. (2009). *Un concepto de modernidad*. En: Discurso crítico y filosofía de la cultura. Recuperado de: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos>

Esteva, G. (2009). Más allá del desarrollo: La buena vida. *América Latina en movimiento*. núm. 445, pp.1-5.

Fanon, Frantz. 2010. Piel negra, máscaras blancas. Madrid: Akal.

Federici, S. (2010). Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madrid: Traficantes de Sueños.

Federici, S. (2013). Revolución en punto cero. Madrid: Traficantes de Sueños. Recuperado de: https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map36_federici.pdf

Foucault, M.(1977 [2007]). Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber (31a. edición), (pp.161-194). México: Siglo XXI.

Gallardo Zúñiga, R. (2003). Reforma constitucional de 1992. El surgimiento del nuevo Derecho agrario mexicano. *Estudios Agrarios*. 9(22), México pp.187-216 Recuperado de: http://www.pa.gob.mx/publica/rev_22/Rub%C3%A9n%20Gallardo.pdf

Gámez, L. (26 de abril de 2016). Serge Latouche: «El desarrollo sostenible es un eslogan». *La marea*. Recuperado de: <https://www.lamarea.com/2016/04/27/85087/>

Garcés, M. (2005). La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze. *Athenea Digital*, 7, pp.87-104. Recuperado de: <file:///Users/milenaragon/Downloads/264157-Texto%20del%20art%C3%ADculo-357789-1-10-20130506.pdf>

García Jiménez, R. (enero 1998). La modernidad: Sintomatología de los procesos modernizantes en las sociedades. Recuperado de: <http://repositorio.utm.mx:8080/jspui/handle/123456789/146>

García Linera, A. (2015). Socialismo comunitario. Un horizonte de época. Bolivia: Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

Gibson- Graham, J.k. (mayo-2008). Diverse economies: performative practices for `other worlds'. *Progress in Human Geography*. pp. 1-20. Recuperado de: http://base.socioeco.org/docs/gibson_2008_progress_paper.pdf

González, A. (17 de febrero 2018). El ordenamiento de Cuetzalan, una herramienta de defensa comunitaria. *La jornada de Oriente*. Consultado en: <https://www.jornada.com.mx/2018/02/17/cam-cuetzalan.html>

Grosfoguel, R. (abril- 2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa* (16). Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/317126994_El_concepto_de_racismo_en_Michel_Foucault_y_Frantz_Fanon_teorizar_desde_la_zona_del_ser_o_desde_la_zona_del_no-ser

Grosfoguel, R. (enero-junio, 2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa* (4), 17-46. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/396/39600402.pdf>

Gudynas, E. (1999). Concepciones de la naturaleza y desarrollo en América Latina. *Persona y Sociedad*, 13(1), pp. 101-125.

Gutiérrez Aguilar, R. y Salazar Lohman, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, 1.

Gunder F. A. (abril-junio, 2005). Teoría de la dependencia de la dependencia. La dependencia de Celso Furtado. *Revista electrónica de estudios latinoamericanos*. 3 (11), pp. 31-35.

Hernández, M. G. (2018). Organización independiente totonaca: 29 años luchando por la dignidad en la Sierra Norte de Puebla. La Jornada de oriente. Recuperado de: <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/oit-29-anos-lucha-sierra-norte/>

Herrera Torres, H. A.; Arias Torres, D. y Leco Tomas, C. (julio-diciembre, 2009). Racionalidad reproductiva. Hacia la preservación de la vida humana y natural. *INCEPTUM*. IV(7), pp.15-29. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/312592181_Racionalidad_reproductiva_Hacia_la_preservacion_de_la_vida_humana_y_natural

Hill Collins, P. (s.f.). La intersección de las opresiones. Recuperado de: http://www.diporets.org/articulos/Patricia%20Hill%20Collins-intersecciones%20II%20_1_%20_1_%20_1_.pdf

Hinkelammert, F.J.; Mora Jiménez, H. (2007). Hacia una economía para la vida. Recuperado de: https://www.escuelaformacionpolitica.com/uploads/6/6/7/0/66702859/hinkelammert_-_hacia_una_econom%C3%ADa_para_la_vida1.pdf

Huanacuni, Mamani, F. (2010). Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Peru: CAOI. Recuperado de: https://www.economiasolidaria.org/sites/default/files/1._Consultoria_Vivir_Bien.-Informe-Final.pdf

INAFED. (19 de febrero, 2019). Enciclopedia de los municipios y delegaciones de México.

Inegi (2015). Encuesta intercensal [página oficial]. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/>

Karl, M. (2016 [1867]). La llamada acumulación originaria. En Karl, M. El capital. Crítica de la Economía Política (Capítulo XXIV, Tomo I). México: Siglo XXI.

Koman ilel (2015, agosto 21). Feminismo comunitario. [entrevista en Youtube]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=C6l2BnFCsyk&t=38s>

Kosik, K. (1963). Dialéctica de lo concreto. México: Editorial Grijalbo. pp. 235-269.

Latouche, S. (2004). Sobrevivir al desarrollo. México: Icaria.

León, M. (s.f.). Mujer, género y desarrollo. Recuperado de: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/4/1838/8.pdf>

Linsalata, L. (julio-diciembre 2017). De la defensa del territorio maseual a la reinención comunitario-popular de la política: crónica de una lucha. *Estudios Latinoamericanos, Nueva Época*. 40, pp. 117-136.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), pp.73-101. Recuperado de: <https://www.revistatabularasa.org/numero09/colonialidad-y-genero/>

Macas L. (febrero, 2010). Sumak Kawsay: La vida en plenitud. *América Latina en movimiento*, 452, pp.14-16 Recuperado de: <http://www.plataformabuenvivir.com/wp-content/uploads/2012/07/MacasSumakKawsay2010.pdf>

Maldonado Alvarado, B.(septiembre-febrero 2015). Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca. *Bajo el Volcán*, 15(23), pp. 151-169. Recuperado de: <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1292>

Mamani Ramírez, P. (2005). El poder de las multitudes indígenas. [Tesis de maestría, CLACSO] Recuperado de: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/101/3/TFLACSO-09-2005PMR.pdf>

Martínez Luna, J. (2010) Eso que llaman comunalidad. México: Colección Diálogo.

Marx, K. (1974). Introducción a la crítica de la economía política/ 1857. México: Siglo XXI Editores. pp. 9-64.

Marx, K. (1976). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, T. I, D.F., Siglo XXI Editores, México.

Mayor, Zaragoza F. (2009). Los límites del crecimiento. Temas para el debate, (185), 10-16. Recuperado de: https://fundacionsistema.com/wp-content/uploads/2015/07/TEMAS181_PDF_MayorZaragoza.pdf

Melucci, A. (1999). Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. El Colegio de México. Capítulo 1. Recuperado de: https://www.jstor.org/stable/j.ctvhn0c2h.2?refreqid=excelsior%3A92c2345476547624d424f1c76f50b6e8&seq=1#metadata_info_tab_contents

Mignolo Walter. (20015 [2001]). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. En F. Carballo y L.A.(edit.). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014) (pp.25-48). España-México: CIDOB/ UACJ.

Miranda Zambrano, Gloria Amparo y Mejía Rocha, Mónica (2015) . El "Buen vivir" de las poblaciones indígenas de México: Patrimonio y Contribución sustentable para el mundo. 20º encuentro Nacional sobre Desarrollo Regional en México. AMECIDER-CRIM, UNAM.

Morin, E. (2009) El método. Tomo IV (3 ed.) [Sitio web oficial Edgar Morin] Recuperado de: <http://files.doctorado-en-educacion-2-cohorte.webnode.es/2000000083-9b0b79c051/El-Metodo-IV.pdf>

Naredo J. M. (1996). Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible. Textos sobre sostenibilidad. pp.7-18.

Navarro, M.L. (2016). Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: Experiencias de autonomía urbana. México: BUAP/ICSYH.

Navarro, M.L. (octubre-2015). Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: Experiencias de autonomía e interdependencia para la reproducción de la vida. *Revista de Estudios Comunitarios El Apantle*, 1. Recuperado de: <https://horizontescomunitarios.files.wordpress.com/2017/01/elapantle.pdf>

Olivera, A. (2014). Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos. *Antropología Social y Cultural del Uruguay*, 12, 139-153. Recuperado de: http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151038462014000100010&lng=es&tlng=es.

ONU, 2007, Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Recuperado de: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Ortelli, P. y Gómez López, M. (2015). Perspectivas sobre el buen vivir en un municipio Tsotsil de Los Altos de Chiapas. *Revista pueblos frontera digital*. 10(19), pp.142-170. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1870-41152015000100142&lng=es&nrm=iso

Ortelli, P. y Gómez López, M. (enero-julio 2015). Perspectivas sobre el buen vivir en un municipio Tsotsil de Los Altos de Chiapas. *Rev. pueblos frontera digital* 10(19) San Cristóbal de Las Casas. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-41152015000100142

Ortiz, A. y Arias , M.I. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos* [online], 16 (31), pp.147-166.

Ortiz, A., Arias , M.I. y Pedrozo, Z. (2018) Metodología ‘otra’ en la investigación social, humana y educativa. *FAIA*, 7(30), pp.172-200. Recuperado de: <file:///Users/milenaragon/Downloads/DialnetMetodologiaOtraEnLaInvestigacionSocialHumanaYEduc-6575303.pdf>

Palomino-Schalscha, Marcela (2015). Descolonizar la economía: espacios de economías diversas y ontologías mapuche en Alto Biobío, Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, 62: 67-83.

Paoli, A. (2001). Lekil kuxlejal. Aproximaciones al ideal de vida entre los tseltale. *Revista Chiapas*. 12. Recuperado de: <https://chiapas.iiec.unam.mx/No12/ch12paoli.html>

Pérez Orozco, A. (2012, febrero 6). De vidas vivibles y producción imposible. *Rebelión*. Recuperado de: <https://rebelion.org/de-vidas-vivibles-y-produccion-imposible/>

Perez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. España: Traficante de sueños.

Pérez Orozco, A. (2015) *La sostenibilidad de la vida en el centro... ¿y eso que significa?* . En: L.Mora y J. Escribano (coord.) *La ecología del trabajo: el trabajo que sostiene la vida* (pp.71-100). España: Bomarzo.

Pérez, A. (2006). *La economía: De icebergs, trabajos e (in)visibilidades*. En Varios. *Transformaciones del Trabajo desde una perspectiva feminista. Producción, reproducción, deseo y consumo*. Madrid. Tierra de Nadie Ediciones

Porto-Goncalves, C.W. (2009). *De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana*. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 8(22). Recuperado de: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v8n22/art08.pdf>

Quijano, A. (1992) *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. *Perú Indígena* 13(29), pp:11-20. Recuperado de: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>

Quijano, A. (2000) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

Rappo, S. E.; Vázquez, R.; Amaro, M. y Formacio, X. (2015). *La disputa por los territorios rurales frente a la nueva cara del extractivismo minero y los procesos de resistencia en Puebla, México*. *REVISTA NERA*, 18 (28).

Rauber, I. (2006) *América Latina. Sujetos Políticos. Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos. Pasado y presente XXI*. pp. 15-102. Recuperado de: <https://cronicon.net/paginas/Documentos/No.36.pdf>

Riechmann, J. (1995) *Desarrollo sostenible: La lucha por la interpretación*. Recuperado de: http://studio.mexicox.gob.mx/assets/courseware/e1ac62d245b4c9f34caf7972f0830a58/asset-v1:TECNM+DSNFC022017Bx+2017_S1+type@asset+block/riechman01.pdf

Rist, G. (2002). *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación. Madrid.

Schlittler Álvarez, Jaime (2012). *¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas*. [Investigación de maestría del CIESAS]. Recuperado de: <http://repositorio.ciesas.edu.mx/handle/123456789/173>

Schluchter, W.(julio-diciembre 2011). *Ferdinand Tönnies: Comunidad y Sociedad*. *Signos Filosóficos*, XIII(26), pp. 43-62.

Segato, R. (5 de octubre 2017). *Rita Segato: “la única salida son los vínculos reales: las mujeres defendiéndose a sí mismas*. [F. Gordillo, entrevistadora]. Recuperado de: <https://latfem.org/rita-segato-la-unica-salida-son-los-vinculos-reales-las-mujeres-defendiendose-si-mismas/>

Simmel, G. 2002. *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Sosa, M. (2012). ¿Cómo entender el territorio? Cara parens: Guatemala. pp.1-35. Disponible en: <https://www.rebellion.org/docs/166508.pdf>

Stake, R. E. (2010). Investigación con estudio de casos. Madrid, España: Morata

Tereso, L.; Carrillo, T. y Verdugo, L. M. (2020). Rompiendo cotidianidades y tejiendo redes comunitarias para desarrollar empoderamiento dialógico-colectivo. *Comunitania*. Núm. 19. Universidad Autónoma de Sinaloa, México, pp. 45-55.

Toledo Hernández, Dionicio (15 de octubre 2016). Cosmovisión Tseltal en la búsqueda del Lekil Kuxlejal (la vida buena). *Periódico La jornada del Campo*. <https://www.jornada.com.mx/2016/10/15/cam-vida.html>

Toro Arango, J.B. (2014). El cuidado: el paradigma ético de la nueva civilización. Cámara de Comercio de Bogotá. Recuperado de: <https://bibliotecadigital.ccb.org.co/handle/11520/23420>

Torres Carrillo, A. (2013). El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos. Bogotá: CINDE, EL BÚHO. Recuperado de: https://www.academia.edu/31896584/EL_RETORNO_A_LA_COMUNIDAD_Problemas_debate_y_desaf%C3%ADos_de_vivir_juntos

Tortosa, J.M. (2009). El futuro del Maldesarrollo. *Revista Obets*, 4, pp. 67-83.

Tosepan (2019) Página de Unión de Cooperativas Tosepan. Recuperado de: <http://www.tosepan.com/index.htm>

Trevilla, D. L. e Islas, M. (2020). Cuidado y sostenibilidad de la vida: diálogos entre la agroecología y la ecología política feministas. Recuperado de: <http://idepsalud.org/cuidado-y-sostenibilidad-de-la-vida-dialogos-entre-la-agroecologia-y-la-ecologia-politica-feministas/>

Unceta, K. (2013) Decrecimiento y Buen Vivir: ¿Paradigmas convergentes? Debates sobre el postdesarrollo en Europa y América Latina, núm. 35 pp. 199-213.

Valera Baeza C. A. (2011). Educación y apropiación cultural: la experiencia del Bachillerato Fray Bartolomé de las Casas, en una comunidad tseltal. El Colegio de la Frontera Sur [Tesis de maestría].

Velasco y Hernández (2013) UNITONA: defender el territorio, defender la vida. *La Jornada del campo*. Recuperado de: <https://www.jornada.com.mx/2013/01/19/cam-vida.html>

Villoro, L. (1994). El pensamiento Moderno, Filosofía del renacimiento. México: Colegio Nacional.

Von Werlhof, C. (2015) Teoría crítica del patriarcado. El Rebozo, Palapa editorial. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/372757343/Teoria-Critica-Del-Patriarcado-Von-Werlhof>

Wallerstein I. (2005). Análisis de sistemas-mundo: una introducción. México: Siglo XXI.

Weber, M., 1984 [1922], *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

Zambrano, M., Amparo, G. y Mejía, M. (2015). El "Buen vivir" de las poblaciones indígenas de México: Patrimonio y Contribución sustentable para el mundo [20° encuentro Nacional sobre Desarrollo Regional en México] AMECIDER-CRIM, UNAM. Recuperado de: <http://ru.iiec.unam.mx/2857/>

Zarta, Avila, P. (enero-2018). La sustentabilidad o sostenibilidad: un concepto poderoso para la humanidad. *Tabula Rasa*, (28). Recuperado de: https://www.redalyc.org/jatsRepo/396/39656104017/html/index.html#redalyc_39656104017_ref2

Zemelman, H. (2010) *Pensar teórico y pensar epistémico: Los retos de las ciencias sociales latinoamericanas*. México: IPECAL, pp. 17.

Zemelman, H. (1987) *Conocimiento y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente*. México: El Colegio de México, pp. 23-62

Zemelman, H. (2011). *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. México: CREFAL-Siglo XXI editores, pp. 79-136.

Zuckerhut, P. (agosto-diciembre 2017) Pluriversalidad exitosa: epistemologías y ontologías de los maseualmej del municipio Cuetzalan, Mexico. *Trama, revista de ciencias sociales y humanidades*, 6 (2), págs. 41-56.



BUAP.

Oficio No. SIEP 122/2021
Asunto: **Autorización de impresión**

Mtra. Milén Aragón Domínguez
Doctorado en Economía Política del Desarrollo
Presente.

Por este conducto reciba un cordial saludo, asimismo y de la manera más atenta hago de su conocimiento que se autoriza la impresión de su trabajo de TESIS titulado:

« REPRODUCCIÓN SOSTENIBLE DE LA VIDA EN ORGANIZACIONES COMUNITARIAS DE MUJERES DE CUETZALAN. LA PRAXIS ECONÓMICA Y POLÍTICA DE MASEHUAL SIUAMEJ MOSENYOLCHICAUANIJ »

Toda vez que ha presentado la liberación del asesor de Tesis y la comisión revisora se ha pronunciado en el mismo sentido.

Sin más por el momento, quedo de Usted.

Atentamente

"Pensar bien, para vivir mejor"

H. Puebla de Z, 08 de junio de 2021


Dr. Marco Antonio López Martínez
Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado



c.c.p.- Archivo
D'MALM/cmtmp



Asunto: Termino de Asesoría

**DRA. MARÍA EUGENIA MARTÍNEZ DE ITA
COORDINADORA DEL DOCTORADO EN ECONOMÍA
POLÍTICA DEL DESARROLLO
P R E S E N T E**

Me permito comunicarle que he cubierto la dirección de la TESIS del Doctorado en Economía Política del Desarrollo, elaborada por la Mtra.

Milén Aragón Domínguez

Titulada:

**Reproducción sostenible de la vida en organizaciones comunitarias de mujeres de Cuetzalan.
La praxis económica y política de Masehual Siamej Mosenyolchicauanij**

Dicho trabajo reúne los requisitos necesarios para poder ser sometido al Jurado Revisor.

ATENTAMENTE

“Pensar Bien, Para Vivir Mejor”

H. Puebla de Z., a 25 de marzo de 2021

**Rosalía Vázquez Toríz
Directora de Tesis**



BUAP

Asunto: Termino de Asesoría

**DRA. MARÍA EUGENIA MARTÍNEZ DE ITA
COORDINADORA DEL DOCTORADO EN ECONOMÍA
POLÍTICA DEL DESARROLLO
P R E S E N T E**

Me permito comunicarle que he cubierto la revisión de la TESIS del Doctorado en Economía Política del Desarrollo, elaborada por la Mtra.

Milén Aragón Domínguez

Titulada:

Reproducción sostenible de la vida en organizaciones de mujeres de Cuetzalan. La praxis económica y política de Masehual Siuamej Mosenyolchicauanij

Dicho trabajo reúne los requisitos necesarios para poder ser sometido al Jurado Revisor.

ATENTAMENTE

“Pensar Bien, Para Vivir Mejor”

H. Puebla de Z., a 25 de marzo de 2021

Susana Edith Rappo Miguez
Revisora



BUAP

Asunto: Termino de Asesoría

**DRA. MARÍA EUGENIA MARTÍNEZ DE ITA
COORDINADORA DEL DOCTORADO EN ECONOMÍA
POLÍTICA DEL DESARROLLO
P R E S E N T E**

Me permito comunicarle que he cubierto la revisión de la TESIS del Doctorado en Economía Política del Desarrollo, elaborada por la Mtra.

Milén Aragón Domínguez

Titulada:

Reproducción sostenible de la vida en organizaciones de mujeres de Cuetzalan. La praxis económica y política de Masehual Siamej Mosenyolchicauanij

Dicho trabajo reúne los requisitos necesarios para poder ser sometido al Jurado Revisor.

ATENTAMENTE

“Pensar Bien, Para Vivir Mejor”

H. Puebla de Z., a 25 de marzo de 2021

**Luna Méndez Naxeai
Revisora**



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE PUEBLA**

FACULTAD DE ECONOMÍA

DOCTORADO EN ECONOMÍA POLÍTICA DEL DESARROLLO

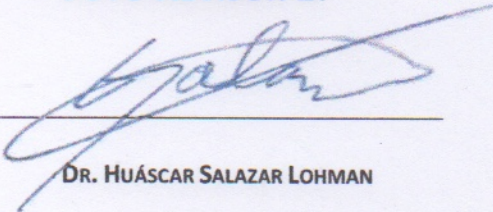
SE APRUEBA LA TESIS:

“REPRODUCCIÓN SOSTENIBLE DE LA VIDA EN ORGANIZACIONES COMUNITARIAS DE MUJERES DE CUETZALAN. LA PRAXIS ECONÓMICA Y POLÍTICA DE MASEHUAL SIUAMEJ MOSENYOLCHICAUANIJ”

DE LA ESTUDIANTE:

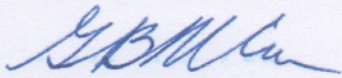
MILÉN ARAGÓN DOMÍNGUEZ

VOTO REVISOR 1:



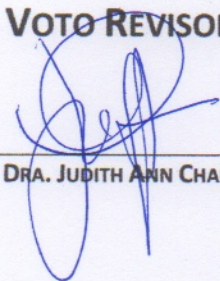
DR. HUÁSCAR SALAZAR LOHMAN

VOTO REVISOR 2:



DRA. BEATRIZ MARTÍNEZ CORONA

VOTO REVISOR 3:



DRA. JUDITH ANN CHAFFEE HOPPER

VOTO REVISOR 4:



DRA. SUSANA EDITH RAPPO MIGUEZ

VOTO REVISOR 5:



DRA. NAXEI LUNA MÉNDEZ