



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Véllez
Pliego”

*El agua y las mujeres en la colonia Gloria Mendiola en
Monterrey: sobre la libertad y la sostenibilidad de la vida
(urbana) en un mundo en crisis*

Tesis para optar por el grado de:
Doctorado en Sociología

Presenta:
Mtra. Camila Barragán Beaud

Asesor de Tesis:
Dr. Alfonso Galileo García Vela

Puebla, Puebla.

Enero 2026

Índice

Agradecimientos	4
Introducción	6
El problema de la libertad	15
Modelos de libertad y proyectos políticos de autonomía	16
La relación entre las sujetas vivas y la totalidad social	27
El agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal	37
Estructura del texto	47
Anotaciones metodológicas	51
Discusiones epistemológicas: Teoría Crítica de la sociedad y etnografía	56
La Teoría Crítica de la sociedad.....	57
Etnografía y reflexividad.....	61
Metodología utilizada: potencias y limitaciones	66
Capítulo I. Entre autonomía e integración: Migración, urbanización popular y organización social del acceso al agua	74
Del rancho a la casa propia: una serie de promesas en negativo	77
La expulsión del rancho (I): De carencias y falta de trabajo.....	79
La expulsión del rancho (II): De violencias y relaciones opresivas	88
Por “un terreno propio y un poco más de espacio para vivir”: procesos de urbanización popular como organizadores y garantes del espacio para vivir	95
Tierra y Libertad: tierra propia y autonomía urbana popular	98
Entre la CTM, Fomerrey y Tierra Propia: sindicatos, Estado y regularización de la tierra	102
Del MUP a la política partidista: la integración a costa de la autonomía.....	110
En las arterias del metabolismo moderno: el servicio público de agua entubada	117
La demanda por el agua y la perspectiva de la integración	119
El servicio público de agua entubada como referente: el dominio de la naturaleza y el mecanismo de la externalización	126

Capítulo II. ¿Cuál crisis? Agua, individualización y violencia: La (in)capacidad integradora del entramado de socialización capitalista.....	152
Manzaneras, vecinas y Estado: el complejo tira-y-afloje de la reproducción.....	156
La gestión de la crisis del agua y la indispensable mediación de las manzaneras.....	159
La reconfiguración de la red de mediadoras bajo el signo de la competencia.....	169
“Conciliar lo irreconciliable” pt. 1. Estado, ciudadanía y reproducción ante la crisis. 177	177
Las transformaciones en la política social estatal	179
Reconfiguración estatal neoliberal y segmentación de la ciudadanía.....	185
La crisis de la valorización del valor y el fin de la experiencia de la ‘abundancia’	191
Individualización, nuclearización y repliegue ante la competencia exacerbada	203
Lógicas individualizantes en defensa del yo precarizado.....	205
En las fronteras del colectivo social: Violencia, crimen organizado y repliegue	216
Capítulo III. A pesar de la crisis: entre cuidados, platos rotos y anhelos de algo más.....	224
“El ajuste sucede en los hogares”: entre la domestificación y la doble socialización de las mujeres	228
Ahondando en la “caja negra” de los hogares. Entre externalización, cuidados y anclaje material del anhelo de disposición de sí.....	231
“Sin agua o sin trabajo, una de dos”: la reactualización de un conflicto irreducible.....	242
“Conciliar lo irreconciliable” pt. 2. La reconfiguración de la organización social de la reproducción ante la crisis del valor-escisión	254
El desgaste del “colchón infinitamente flexible de los cuidados”. Una lectura de la crisis desde la sostenibilidad de la vida	257
El embrutecimiento del patriarcado. Una lectura de la crisis desde el principio del valor-escisión .	261
Entre anhelos y sacrificios: las mujeres ante los límites de la resolución de la crisis 272	272
Violencia explosiva, violencia implosiva: El orden patriarcal y la repetición del sacrificio	276
Disponer de una misma en y a través de la relación con otrxs	287
Conclusión. El anhelo de libertad: por un sostenimiento no-sacrificial de la vida... 292	292
Referencias.....	304
Anexo – Guion de entrevista.....	317

*Para Anne,
por su generosidad, sin la cual esta
investigación no hubiera sido posible.*

Agradecimientos

Agradezco profundamente:

A mi asesor, Alfonso García Vela, por su acompañamiento generoso y sostenido desde el inicio de este proceso, y por la confianza que hizo posible el despliegue de una voz propia. A los miembros de mi comité doctoral: Alfonso, Lucía Linsalata y Jordi Maiso, quienes me ayudaron a transformar lo que alguna vez fue un conjunto disperso de intuiciones y observaciones en un argumento coherente, capaz de contribuir a discusiones teórico-políticas pertinentes para el presente.

A Rogelio Regalado, gran amigo, por el diálogo intelectual exigente y estimulante que acompañó mi pensamiento y la escritura de esta tesis todos estos años. A Gustavo Robles, cuyas ideas me ayudaron en más de una ocasión a aclarar el rumbo del argumento de este trabajo. A la Dra. Verónica Moreno Uribe, por su generosidad y su disposición a una reflexión compartida. A los tres, por la lectura atenta y el tiempo dedicados a este trabajo en su calidad de sinodales.

A las profesoras y profesores de los seminarios “Subjetividad y Teoría Crítica” y “Entramados Comunitarios y Formas de lo Político” del posgrado en Sociología. En especial, a Mina Navarro, porque su trabajo me ayudó a alumbrar con una luz distinta mi comprensión de la crisis ecológica; sus palabras de aliento, aun cuando apenas nos conocíamos, me dieron el impulso necesario para postular al doctorado. A Raquel Gutiérrez, cuya palabra lúcida y potente me seguirá inspirando toda la vida. A Sergio Tischler, por haber acompañado los inicios de este trabajo en el marco del seminario de tesis y haber habilitado una exploración que hizo posible la redefinición, sin duda necesaria, de mi tema de investigación. A John Holloway, por no permitirme olvidar que la apuesta sigue siendo mantener abierto el mundo, no dejarse abatir por la dominación, y conservar la capacidad de imaginar lo que aún podría ser.

A las y los compañeros del seminario Capitalismo y Teoría Social, por lo mucho que aprendí de nuestras lecturas, discusiones y debates.

A Paty Aranda, por su paciencia y calidez.

A Andrea Bernardini, cuyo acompañamiento cuidadoso me permitió sostener mi voz — en más de un sentido— a lo largo de los altibajos de estos años.

A las amigas que han atravesado la prueba del tiempo: Marisol, Lola, Natalia, Mon, Katya, por su cariño incondicional. Un agradecimiento especial a Claudia Garduño, la mejor compañera de pandemia que pude tener, quien con su confianza me hizo creer que podía aventarme el doctorado.

A la vida, por hacer de Puebla el sitio de las coincidencias con amigas tan queridas y por quienes siento una enorme admiración: Sari, Clau, Andrea, Milena, Ángela, Mariana, Maricruz, Ama, Juani, Di, Du, Juli, Diana, Marta, Dani y Sandra, Andre, Natse, Bea, Lore e Ivette. Gracias especiales a Sari (¡y Diego!) y Mariana por su generosidad y por convertirse en un segundo hogar durante mis visitas a Puebla.

A las Anacahuitas, que con sus risas, rasgueos y cantos me alegran la cotidianeidad: es por ustedes que me reconcilié con mi tierra.

A las mujeres que participaron en esta investigación y que hoy son amigas, por su valor, su generosidad y el trabajo diario que realizan para mejorar la vida de quienes las rodean.

A mi mamá, mi primera interlocutora, junto a quien me inicié en el debate, la reflexión y el pensamiento crítico. A mi papá, por darme el espacio y la libertad para ser y pensar. A ambos, por su apoyo constante e incondicional.

A Pablo, mi compañero de vida, que me sostiene y me inspira con su presencia amorosa, su escucha paciente y su cuidado cotidiano de lo vivo.

Introducción

“... tragándose sus deseos de libertad que, sin embargo, nunca las abandonan.”

–Francesca Gargallo, Ideas feministas latinoamericanas

“Il faut éviter de nommer ta liberté, ta résistance, avec aigreur totalitaire, comme si tu voulais réinstaurer une des anciennes dominations. Avance en calme. Sans fanatisme. En résistance ouverte, fils”¹

–Patrick Chamoiseau, Écrire en pays dominé

Salí de con doña Martina*², todavía conmovida. Originalmente, había llegado a su casa para hacerle una pequeña ‘encuesta de satisfacción’ de 5 minutos, como favor a una asociación que hacía trabajo social en la zona. Terminé charlando con ella alrededor de una hora y, sin saberlo, lo que escuché de ella sembró en mí una semilla que tardaría, todavía, más de un año en brotar.

Cuando llegué a su casa, doña Martina me invitó a pasar al patio exterior, por lo que subí las escaleras hacia una pequeña terraza intermedia, techada, rodeada de plantas, aunque sólo reconocí el pirul, una planta de tomate y un árbol de plátano. Me senté a la mesa, y Doña Martina se puso a ordenarla inmediatamente, mientras me explicaba que el día anterior, domingo, habían venido sus hijos a hacer elotes y carne asada, y que aún no había tenido tiempo de recoger todo. Tras hacer a un lado lo más estorbo y limpiar un poco la mesa, se había sentado, y nos habíamos puesto a platicar.

¹ “Hay que evitar nombrar tu libertad, tu resistencia, con amargura totalitaria, como si quisieras reinstaurar una de las antiguas dominaciones. Avanza con calma. Sin fanatismo. En resistencia abierta, hijo.”

² Todos los nombres que vienen seguidos de un asterisco (*) han sido cambiados, es decir, no son los nombres reales de mis interlocutoras. Esto es así por razones que explicaré más adelante, en la metodología.

No recuerdo siquiera cómo fue que llegamos a esa conversación. Posiblemente comenzó cuando le pregunté, como me lo pedía la encuesta, por su lugar de nacimiento. Entonces, esta mujer, madre y abuela, que hasta entonces había sido, conmigo, relativamente reservada, me relató la historia de su (doble) llegada a Monterrey, a los 14 años. Había huído una primera vez de su localidad, en la zona de la Huasteca Potosina, para escapar de un matrimonio con un hombre 40 años mayor que ella, quien la quería como esposa porque “era buena para el *quehacer*”. Con apoyo de una conocida, logró escapar de su casa y llegó a Monterrey a trabajar. Tras un breve tiempo, sus padres la encontraron y con engaños —haciéndole creer que estaban gravemente enfermos— la hicieron volver. Recuerda que la encerraron y no la dejaban ir “ni al baño sola”, temerosos de que se volviera a ir. Unos meses después, cuando faltaba un par de meses para el matrimonio, surgió otra oportunidad. Con apoyo de una madrina volvió a escapar, y llegó definitivamente y por segunda vez, a los 15 años, a Monterrey.

Su historia continuó, por supuesto, trenzada con las alegrías y los pesares de la vida misma, no exenta de las violencias y opresiones propias de la vida en una sociedad patriarcal, capitalista y colonial. Sin embargo, esto no lo relataré aquí, al menos no todavía. Lo que quiero resaltar fue aquello que me sorprendió y, sobre todo, me hizo dudar de una serie de certezas que yo venía arrastrando tras varios años de enfrascarme en el estudio de perspectivas teóricas críticas de la sociedad, que, si bien ponían teóricamente el acento en el carácter *contradictorio* de la totalidad social capitalista, me parecían más propensas a profundizar en la comprensión del momento de no-libertad del entramado de socialización. El relato de doña Martina, de ese momento decisivo en su vida, me mostraba que había más que mirar: algo que se salía, al menos temporalmente, de la mera reproducción de lo existente. Una profesora y compañera me dió, más tarde, y recurriendo al pensamiento feminista, pistas en el esfuerzo de tratar de nombrar esto que intuía: quizás eso que yo veía expresaba, en un contexto de opresión patriarcal-capitalista, un anhelo por “*disponer de sí*”, por recobrar márgenes de decisión y de elección sobre su vida y su cuerpo.

El relato de doña Martina me marcó, creo, por dos razones. En primer lugar, porque no se trataba de un deseo de disponer de sí expresado a la ligera, como suerte

de sueño ambiguo de lo que se quiere para el futuro. No, esta era la puesta en marcha de ese deseo en la experiencia encarnada de quien había sido, entonces, una jovencita, adolescente, dispuesta a sacar fuerzas de *quiénsabedónde* para irse de su casa, rechazar un matrimonio forzado y lanzarse, sola, a una gran ciudad desconocida. Movida por una intuición de que es posible disponer de la vida y el cuerpo propios, si no absolutamente, si relativamente mejor que lo que la vida le había ofrecido hasta entonces. Que es posible, y necesario, luchar por ampliar los márgenes de disposición de sí.

En segundo lugar, su relato resonaba con muchos otras que había escuchado antes, y que continuaría escuchando después, fragmentos de historias de vida que escuchaba aquí y allá, sin necesariamente buscarlas, en las conversaciones con las mujeres con que interactué durante y después de mi periodo de investigación de campo en la colonia Gloria Mendiola, en la ciudad de Monterrey. A la sombra de un árbol para protegernos del calor, compartiendo unas *gorditas* de frijol con queso, tomándonos una malteada en el negocio local de Herbalife o incluso en el coche, cuando me tocó darle *ride* a una compañera a su cita al hospital. Escuchaba ecos de ese deseo de disponer de sí, en el relato de Daniela*, mujer joven y madre de hijos pequeños, quien también hace unos años decidió irse de casa y llegar a trabajar a Monterrey. Su abuela le había susurrado que sus padres acababan de “prometerla” a un “señor borracho”, mucho mayor que ella, por lo que tomó la primera oferta de trabajo que encontró que la llevara lejos de ahí. El costo del desafío a la autoridad paterna ha sido que más de 10 años después, cada vez que vuelve a su pueblo, su familia se niega a recibirla. Otra mujer, hoy día cerca de los 80 años, me había contado que había llegado décadas atrás a Monterrey con sus 6 hijos —el más pequeño todavía en brazos— huyendo de su esposo que la violentaba. Una más había dejado recientemente a su marido tras un episodio de violencia que casi resultó letal; lo había hecho contra la oposición de su familia y de su Iglesia, lo cual la dejó sin red de apoyo, y resuelta a iniciar desde cero y trabajar para sacar a sus tres hijos adelante.

El asombro que sentía cada vez que escuchaba sobre estos momentos preciados y decisivos de viraje, que habían marcado sus vidas y que expresaban una enorme fuerza, se quedó ahí, en algún lado entre mi cerebro y mi corazón, como una inquietud.

Cuando la oportunidad se daba, en contextos informales, trataba de indagar un poco más. Pero —pensaba— mi indagación en esto la hacía sólo a título personal, desde la curiosidad de conocerlas, como se desea conocer la historia de aquella con quien se está, poco a poco, desarrollando un vínculo de cariño. Mi investigación, finalmente, iba de otra cosa, de otro tema: *yo había venido a conocer las formas de organización social y de gestión vecinal del agua, cómo éstas habían llegado a ser, y cómo se iban transformando con el peso de las crisis*. Mi preocupación era el modo en que las mujeres experimentan y gestionan las crisis, en el contexto particular de una colonia popular construida en las faldas del Cerro Topo Chico y con una peculiar historia de urbanización. Más específicamente, me interesaban los modos en que habían experimentado y gestionado las dificultades en acceso al agua resultantes de la crisis del agua en Nuevo León, momento crítico en el abasto de agua urbana cuyo pico de intensidad fue el verano de 2022.

Continué con mi trabajo de campo. Poco a poco se fueron develando, a través de las conversaciones y de las prácticas de las yo era testigo, ciertos “nudos problemáticos” (Guber, 2005) de la realidad social que observaba. Prácticas y relaciones sociales, entramados de significación, que parecían ocupar un lugar importante en la configuración de su vida social. Era claro que ésta estaba marcada profundamente por una historia de urbanización popular —en que el Frente Popular Tierra y Libertad había sido un referente ineludible— y de luchas por los servicios públicos de varias décadas. La crisis del agua del 2022 había exigido una actualización de esta historia, bajo formas que a veces recordaban aquellos años mientras que, en otros casos, contrastaban profundamente con formas anteriores de organización. También era imposible de ignorar el carácter generizado de la responsabilidad de gestión de la crisis. Es decir, se evidenciaba la centralidad de las mujeres en la gestión de crisis tanto a nivel vecinal como familiar, remediando en parte la inadecuada participación en la reproducción social de un Estado tan omnipresente como ineficaz, a costa del tiempo, energía y auto-sacrificio de las mujeres. Al mismo tiempo, observaba un proceso de fragmentación de la reproducción social, lógicas individualizantes ante la intensificación de la competencia, junto con un clima de violencia y desconfianza como telón de fondo.

Mucho de lo que yo observaba no era particularmente sorprendente: las transformaciones en las formas de organización vecinal en los barrios populares, la evolución en la política social estatal, la centralidad de las mujeres en la reproducción social, el fortalecimiento de las lógicas individualizantes y fragmentadas características del momento neoliberal... Todo parecía acomodarse bastante bien al diagnóstico de un entramado de socialización capitalista en crisis, que —de manera contradictoria— se descompone o se vuelve anacrónico a la vez que se vuelve cada vez más omniabarcante. Un entramado en que la no-libertad se profundiza conforme más y más áreas de la vida social son funcionalizadas para incorporarlas a la lógica de valorización del valor mientras que, al mismo tiempo, más y más personas son expulsadas de los mecanismos de integración social, según una “lógica sistémica del descarte” (Zamora, 2023: 132). Y cuyas consecuencias son la precarización de la vida, la intensificación de la lógica de la competencia, la resolución crecientemente individualizada de la reproducción y, finalmente, la intervención del Estado para la gestión de los crecientemente excluidos. Hubiera podido quedarme ahí: pensar lo universal en su singularidad, evidenciar el despliegue de un proceso social objetivo a través de la complejidad expresada en un contexto singular.

Pero entonces volvía a recordar ese anhelo femenino de disposición de sí, tan pequeño *en el papel*, pero que, en las preciadas ocasiones en que llegaba a tomar cuerpo, adquiría una fuerza impensable para la vida de las mujeres y sus entornos inmediatos. La semilla que había sembrado sin saberlo comenzaba a echar raíces y removía con suavidad la tierra compactada de mi pensamiento, por lo general abrumado por la sensación de un horizonte que se cierra. Comenzaba a preguntarme por esa tensión, tan asimétrica pero existente, entre un entramado de socialización omniabarcante y en descomposición y el anhelo —solo rara vez materializado, y vivido de manera solitaria (aunque con complicidades)— de estas mujeres por disponer de sí, de su vida y de su cuerpo (y por que sus hijas puedan hacer lo mismo). Este anhelo exigía ser puesto en juego.

Convertí entonces *el problema de la libertad* en un prisma. Al verlo con esta perspectiva, todo el material se reorganizó. Las mujeres, las vecinas de la Gloria

Mendiola, con sus anhelos que van adquiriendo la forma de un deseo de casa —y aquello necesario para sostenerla, comenzando por el agua— para sí mismas y sus hijas, van navegando un contexto en que han sido determinantes, por lo menos, dos modelos de libertad: un modelo de libertad moderno, y un modelo de libertad más asociado a las luchas populares y colectivas, a las resistencias indígenas. Modelos de libertad que pueden ser más o menos deseables pero que, sobre todo, han sido incapaces de dar enteramente expresión a ese anhelo femenino de disponer de sí mismas y de su cuerpo³. Es, quizás, por esto que es tan raro escuchar el término “libertad” de la boca de estas mujeres.

Además, ese anhelo de disposición de sí no existe desmaterializado, flotando por el mundo como el éter. Está anclado en una corporalidad sujeta por muchos lados— sujeción y dolor en el cual anida, frágil, el anhelo. La vida social se fragmenta y se individualiza, y la competencia se exagera, en un entramado de socialización capitalista que ha asfixiado casi cualquier otra posibilidad de organización social propensa a la solidaridad colectiva. Con la reducción de las alternativas, la gran mayoría de las personas están en situación de objetiva “dependencia respecto de una sociedad que (ha) degradado al nivel de una burla su libertad definida en términos meramente formales” (Adorno, 2019: 288). Por ello no es posible liberarse de las contradicciones reales de la sociedad sólo subjetivamente. El problema de la libertad, entonces, no tiene sólo que ver con los modelos de libertad socialmente disponibles, sino también con el problema de la asimetría de fuerzas entre la persona singular y la institucionalidad y, por tanto, con la pregunta por la posibilidad de resistir, o no, “el hechizo de lo existente” (ibid.: 243). Son precisamente estas dos dimensiones las que utilizaré para definir el *problema de la libertad*, en el cual profundizaré en el apartado siguiente.

Si el *problema de la libertad* —en sus dos dimensiones— se convirtió en el prisma que habilitó una nueva mirada hacia aquello que observaba, escuchaba y vivía con las mujeres de la colonia Gloria Mendiola... el *objeto de la investigación* siguió siendo el modo de organización social del agua, en el contexto de una severa crisis de agua

³ Como veremos, en el seno del Movimiento Urbano Popular emergió en los 80s un movimiento de mujeres organizadas precisamente porque la lucha urbana popular no alcanzaba para atender las problemáticas de opresión de género vividas en el interior del movimiento.

inmersa, a su vez, en un proceso mucho más amplio de agotamiento del modo de vida social capitalista-patriarcal. El esfuerzo por interpretar este objeto requirió dotarme de tres ejes analíticos, contruidos a partir de los nudos problemáticos que se me fueron develando durante el trabajo de campo: 1. el modo de organización social de las relaciones con el entorno en el entramado de socialización capitalista-patriarcal; 2. el rol del Estado en la organización social de la gestión de la crisis/ del agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal; y 3. la asimetría sexo-genérica como principio ordenador del entramado de socialización capitalista-patriarcal⁴. Trabajar con estas coordenadas analíticas⁵ de manera simultánea fue un reto, pues me obligó a construir un tejido argumentativo con una cierta dosis de complejidad. Sin embargo, cada vez que pensaba en eliminar alguna de ellas, notaba que perdía rápidamente la capacidad de dar un sentido comprensivo a lo que observaba. Prioricé una visión más comprensiva, en detrimento, seguramente, de la profundización en alguna de las coordenadas.

En este texto, entonces, confluirán una variedad de discusiones, que podrían, en primera instancia, parecer desvinculadas. Sin embargo, forman parte de un mismo tejido argumentativo: **un tejido que iniciará y concluirá con el anhelo femenino por disponer de sí y que, en el camino, insistirá en la pregunta por la posibilidad de realización social de ese anhelo en un entramado de socialización que no sólo se vuelve, simultáneamente, crecientemente omniabarcante y crecientemente excluyente, sino que además se ha constituido estructuralmente alrededor de la minusvaloración, invisibilización y despolitización sistemática de aquello de lo cual depende (es decir, aquello asociado a lo femenino y a la naturaleza).**

Con la intención de anticipar cómo es que se conectan las diferentes discusiones y acercamientos teóricos que planteo, y así permitir una lectura más fluida de los capítulos que componen el argumento, he incluido en esta introducción algo así como unos prolegómenos: los apartados “El problema de la libertad” y “El agotamiento del

⁴ Los tres capítulos de la investigación fueron contruidos a grandes rasgos alrededor de las tres coordenadas analíticas, aunque tampoco se corresponden totalmente con ellas.

⁵ Que es más frecuente ver abordadas de manera aislada o, a lo mucho, en pares (es decir, el vínculo entre las relaciones con el entorno y las relaciones sociales patriarcales, o las relaciones con el entorno y el Estado).

entramado patriarcal-capitalista”. En ellos ‘pongo mis cartas sobre la mesa’, de manera que queden desplegados de manera sucinta tanto los conceptos y acercamientos teóricos desde los cuáles me acerco al problema de la libertad, la forma en que éste problema se articula con mis tres coordenadas analíticas, y los autores en que me apoyo para comprender el proceso de agotamiento del entramado patriarcal-capitalista. La inclusión de estos prolegómenos ha tenido como resultado una introducción bastante larga, y quien desee pasar inmediatamente a una visión general de la tesis puede dirigirse al apartado “Estructura del texto”. Mi recomendación a quienes me lean, sin embargo, es la lectura integral de esta introducción.

El problema de la libertad

Partir de un concepto como la libertad, con tanta densidad teórica e histórica, requiere necesariamente hacer algunas delimitaciones. Coloco el *problema de la libertad* en la articulación entre dos discusiones, cada una de las cuales desarrollo en los subapartados siguientes (“Modelos de libertad y proyectos políticos de autonomía” y “La relación entre las sujetas vivas y la totalidad social”). La primera discusión tiene que ver con la tensión entre dos distintos modelos de libertad que tienen o han tenido una fuerza simbólica y/o material en el contexto específico en que he centrado mi mirada, es decir, en la colonia Gloria Mendiola y, más en general, en las urbanizaciones populares latinoamericanas. Me intereso en la conformación de dos de las experiencias de las que es posible abreviar, en el México contemporáneo, para construir nociones propias de libertad. Asocio estos dos modelos de libertad a dos formas distintas de autonomía, vinculadas a diferentes tradiciones políticas que surgieron, a su vez, en determinadas formas de relaciones sociales y con el entorno. En este contexto, planteo que los modos de acceso al agua y de su gestión colectiva no son sólo un reflejo de las formas de relación con el entorno que subyacen a cada proyecto político, sino que pueden en sí mismas contribuir a consolidar estas mismas formas de relación con el entorno.

La segunda discusión sobre el problema de la libertad se articula alrededor de la oposición entre la institucionalidad y la persona singular, entre el entramado de socialización capitalista y las sujetas vivas. Es decir, en esta discusión ya no busco sólo plantearme críticamente frente a un determinado modelo de libertad, sino comprender que la socialización patriarcal-capitalista se constituye como un entramado de socialización a nivel objetivo y subjetivo, que obliga a preguntarse “hasta qué punto somos realmente capaces, a través de lo que hacemos como seres libres en términos subjetivamente formales, de determinar la realidad institucional, que está estructurada de un modo que no podemos controlar” (Adorno, 2019: 292). Esta pregunta se vuelve más fundamental en un momento histórico de crisis múltiples, aunque no elimina la posibilidad de apelar a la libertad. Obliga a mantenerla como un problema: mantenerla como aquello a lo que se apela precisamente porque, el simple hecho de hacerlo, contiene en sí mismo el momento de la coacción al que la libertad contradice (ibid.).

Modelos de libertad y proyectos políticos de autonomía

He propuesto, en un primer momento, aproximarme al problema de la libertad a partir del acercamiento a dos modelos de libertad que han funcionado como ideal regulativo en los momentos en que la libertad ha existido como concepto o como experiencia. Propongo que los modelos de libertad con que contamos tienen la marca de los proyectos políticos de autonomía en el marco de los cuales se han desarrollado. Específicamente, me refiero a los proyectos de autonomía asociados con dos grandes tradiciones políticas que han moldeado de manera importante la vida social de México y Latinoamérica —y, directa o indirectamente, la vida social en la colonia Gloria Mendiola.

Es decir, por un lado, el proyecto político de la Modernidad occidental y, por otro, y el proyecto político que ha aspirado históricamente a dar continuidad a la antigua resistencia de los pueblos que habitaban este territorio antes de la conquista. Si bien puede decirse que ambos proyectos se fundamentan en el esfuerzo por liberarse del yugo de una instancia exógena que les somete —la monarquía absoluta, el imperio colonial o el Estado-nación—, los diferentes contextos socio-históricos en que estos proyectos se desplegaron afectaron profundamente las formas particulares que cada uno fue tomando con el tiempo, de modo que llegaron a consolidar conceptos radicalmente distintos de autonomía. Parto de que es posible distinguir estos proyectos, aunque sea a grandes rasgos y bajo el riesgo de la generalización, en términos de dos dimensiones. En primer lugar, se distinguen por aquello que representa la instancia exógena que les somete, es decir aquello frente a lo cual se desea autonomizarse. En segundo lugar, por la forma en que se organiza políticamente la autonomía.

Comencemos por el modelo de libertad moderno. Este fue, inicialmente, un triunfo popular que buscó reivindicar para el pueblo la soberanía ilimitada y el poder que anteriormente se atribuían a los reyes, liberándoles del sometimiento a la instancia exógena y opresiva que representaba la monarquía absoluta (Esteve, 2011; Charbonnier, 2020). Pero fue, también, un proyecto político surgido en un determinado contexto sociohistórico, un largo periodo de transformaciones en la relación a la tierra y al trabajo en la Europa occidental que marcará fuertemente la noción moderna de autonomía como in-dependencia radical, como insumisión a *cualquier tipo* de limitación o de causalidad

heterónoma conceptualizada como necesidad. El colectivo social emergente fue pretendiendo librarse del sometimiento de la ‘naturaleza’ (de la que gradualmente se separaba) y las limitaciones que ésta imponía. La ‘naturaleza’ como ente artificialmente separado se convirtió en la representante por excelencia de la constrictión, la carencia y el peligro. Esa instancia exógena y heterónoma debía dominarse a través de la triada técnica-propiedad-mercado, para obtener prosperidad material y progreso para los miembros del colectivo social, condiciones consideradas fundamentales para su autonomía política (Charbonnier, 2020)

El proyecto moderno, montado sobre este modo peculiar de relación con el mundo que se desarrolló a lo largo de varios siglos, terminó hipotasiando la liberación de una instancia exógena particular y se pretendió auto-suficiente. Cualquier forma de (inter)dependencia era heteronomía; la abundancia, la base material de la autonomía (Charbonnier, 2020). Tal ilusión, sin embargo, consistía en realidad en la negación e invisibilización tanto de la explotación como del entramado de interdependencias que sostiene la vida. Es decir que esta invisibilización estuvo soportada materialmente tanto por la explotación del trabajo de los desposeídos de sus medios de existencia —que oculta, bajo la apariencia de que el capital “produce dinero”, el hecho de que la valorización del valor depende en realidad de la apropiación del tiempo de trabajo no pagado de los trabajadores (Marx, 2022 [1873])— como por el mecanismo externalización del límite regido por una lógica fuertemente sacrificial, es decir, la subordinación de mujeres, la naturaleza y las colonias para que en éstas se resuelva todo aquello que el proceso de valorización del valor necesita como pre-requisito pero no puede asumir (Mies, 2018; Charbonnier, 2020).

La afirmación del colectivo social como insumisión a la naturaleza se profundizó una primera vez a partir de finales del siglo XIX, con la producción industrial a gran escala y la dependencia —silenciada— de recursos energéticos masivos (Charbonnier, 2020). Se intensificó por segunda vez, y de manera aún más radical, en el periodo de la “Gran Aceleración” de la posguerra de mediados del siglo XX (ibid.). Todo esto permitió una explosión de abundancia material (inequitativamente distribuida), materializada en enormes cúmulos de bienes de consumo y en niveles de gasto estatal que permitieron

el establecimiento —en los países centrales— de los Estados de bienestar. El mecanismo de externalización como sostén de la ilusión de la independencia tiene también su correlato en la negación del trabajo de cuidados no remunerado que permite la ilusión del “trabajador champiñón” autosuficiente (Pérez Orozco, 2019). Como lo plantearé más adelante, la ilusión de ilimitación a través de la externalización del límite se corresponde bastante bien con la lógica autotélica de valorización del valor que rige la socialización capitalista, y con la necesaria escisión de aquello de lo cual se depende.

Históricamente, la reivindicación moderna de la soberanía popular se organizó políticamente de forma liberal, mediante dispositivos de representación y delegación de la capacidad colectiva de decidir (Gutiérrez Aguilar, 2002; Baschet, 2022). En éstos, las tareas políticas se especializaron, produciendo y consolidando una separación entre gobernantes y gobernados. La soberanía popular se volvió abstracta, en tanto la soberanía detentada por cada individuo fue renunciada y delegada a representantes; a través de mecanismos de institucionalización y especialización, se constituyeron estructuras políticas jerárquicas y burocráticas que adquirieron un “funcionamiento maquinal autonomizado” (Gutiérrez Aguilar, 2002). La potencia que residía en el colectivo para decidir sobre los asuntos comunes se desvaneció.

Hasta aquí ha llegado mi breve descripción de lo que nombro el proyecto moderno de autonomía política. Pasemos ahora a un proyecto político de autonomía muy distinto que no es, en realidad, un proyecto unitario ni homogéneo. Sin embargo, sí se puede tirar de ciertos hilos que permiten encontrar una continuidad entre la tradición de resistencia de los pueblos de Abya Yala desde la conquista, pasando por el periodo colonial, los alzamientos campesinos, e incluso en los sectores campesinos-populares que impulsaron la Revolución Mexicana. Parte de esta herencia puede observarse en el Movimiento Urbano Popular, aunque éste (y quizás ya desde la Revolución Mexicana) ya se encuentra atravesado también por el proyecto moderno. La expresión contemporánea más radical y potente de la tradición en que ahora me concentro es, probablemente, el proyecto autonómico del EZLN.

Uno de los hilos de este proyecto de autonomía pasa por la liberación de la coacción representada por un ente (el imperio colonial, el Estado-nación, el capital) que

impone su voluntad e impide “el autogobierno popular y el despliegue de formas de vida autodeterminadas, libremente elegidas” (Baschet, 2022). Esta aspiración autonómica implica la capacidad de contar con las condiciones necesarias para su reproducción material y simbólica, lo cual implica fundamentalmente y entre otros la posibilidad de disponer de su propio territorio. Esta es la base material que hace posible la construcción de autonomía, en tanto permite controlar materialmente los medios de la soberanía (Gutiérrez Aguilar, 2002; Baschet, 2022).

Este proyecto político, sin embargo, tiene arraigo en una tradición cuya cosmovisión y trayectoria histórica no ha producido una separación entre el colectivo social y la naturaleza que limita y amenaza, y cuya actitud hacia la tierra impide que ésta pueda poseerse de modo excluyente (Esteva, 2011). La relación al mundo situada y territorializada que caracteriza esta tradición implica que se comprende a la comunidad como ubicada un entramado material-simbólico de interdependencias. Puede decirse que la interdependencia, en este caso, no es comprendida como heteronomía. O, ayudándonos en la distinción propuesta por Vladimir Safatle (2022) entre heteronomía —ser afectado por influencias externas— y coacción —la sumisión a la *voluntad* opresiva de un ente externo, puede decirse que en esta tradición la autonomía no ha pasado a significar la ausencia total de heteronomía, de todo tipo de afectación externa. Por lo tanto —y a diferencia del proyecto moderno— en esta tradición el dominio no es la única forma de vincularse con aquello, experimentado como amenazante, que trasciende las fronteras de lo considerado propio. Las luchas autonómicas buscan liberarse de la coacción y la sumisión a la voluntad opresiva de otro, pero su concepción de autonomía es compatible con la posibilidad de *ser afectado* por una causalidad heterónoma, por algo que no se controla completamente (Safatle, 2022).

A esto se suma que la organización política de esta forma de autonomía es distinta a la detallada anteriormente, en tanto es enfáticamente colectiva y no delegativa. El despliegue de maneras de vivir autodeterminadas implica configurarse políticamente de modos que el poder de decidir sobre la vida colectiva (sobre asuntos de reproducción material, de justicia, etc.) permanezca en manos de las personas (Esteva, 2011; Baschet, 2022). Esto requiere que los cuerpos políticos tengan escala humana y que, cuando los

mecanismos de representación sean necesarios, éstos sean acompañados de mecanismos concretos que restrinjan lo más posible la separación entre gobernantes y gobernados: por ejemplo, en las comunidades zapatistas, la desespecialización de las tareas políticas o la frecuente rotación de cargos que son, además, “no-remunerados, revocables y concebidos como servicios a la colectividad” (Baschet, 2022). Este segundo proyecto de autonomía política, con el cual tengo, por otro lado, mayor afinidad, no se ha salvado históricamente de ser sostenido por diferentes formas de opresión femenina — como lo hicieron notar en su tiempo la diversidad de organizaciones de mujeres que conformaron el feminismo popular de los 80s y, más recientemente, las mujeres zapatistas (Espinosa, 2009; Olivera, 2023). Esto necesariamente complejizará el debate alrededor del cual he propuesto inicialmente articular el problema de la libertad.

A partir de lo descrito hasta el momento puedo hacer un primer planteamiento sobre las ideas clave que vertebran ese trabajo. Cada una de las tres ideas clave emerge de algún modo en la articulación entre el problema de la libertad y mis tres coordenadas analíticas, es decir, de manera sucinta: las relaciones sociales con el entorno, el Estado como gestor de la crisis, la asimetría sexo-genérica estructural. No se debe esperar de estas ideas clave que sean afirmaciones unívocas, sino propuestas para interpretar críticamente la realidad, que van a irse complejizando junto con el despliegue del argumento. Lo que esto quiere decir es que, en éste sub-apartado, las ideas clave surgen de una interpretación que conjuga una atención a los diferentes modelos de libertad socialmente existentes (que recién describí), con un análisis de las tres coordenadas propuestas. En el siguiente sub-apartado (“La relación entre las sujetas vivas y la totalidad social”), añadiré una segunda ‘capa de complejidad’ a estas mismas ideas clave desde la perspectiva de la asimetría de fuerzas entre las personas singulares y la formas sociales de institucionalidad.

La primera idea clave es que con esta tesis propongo hacer **una crítica al modelo moderno de libertad, que está anclado en el proyecto moderno de autonomía basado en la externalización del límite y en la dominación de la naturaleza**. Este modelo, basado en un concepto de autonomía (del individuo y del colectivo social) como

in-dependencia radical de entes formalmente iguales (los ciudadanos y los Estados-nación) que se vinculan a través del intercambio regulado jurídicamente, no ha estado, ya lo sabemos, a la altura de su propio concepto, pues ha estado históricamente sostenido tanto material como simbólicamente en el mecanismo de la externalización del límite y diferentes formas de dominación de la otredad: explotación de las personas trabajadoras, opresión de los cuerpos feminizados y racializados, extracción indiscriminada de “recursos naturales”, etc. El modelo moderno de libertad ha sido, en ese sentido, ya fuertemente criticado desde diferentes frentes (feminista, anti-colonial, anti-racista, ecologista, por poner algunos).

Sin embargo, el tipo de crítica que busco poner sobre la mesa en este trabajo es que, como ya lo han dicho otros antes (Safatle, 2022), **este modelo de libertad moderno no sólo es contradictorio sino que está, además, agotándose**. En tanto modelo de libertad íntimamente vinculado con la forma de organizar la vida social y las relaciones con el mundo característica del entramado de socialización capitalista, el agotamiento de este último implica que las condiciones de realización social de un tal concepto de libertad están cada vez menos dadas —incluso para quien fuera, en su momento, el sujeto privilegiado de tal modelo de libertad: el individuo. Individuo para el cual el varón burgués, blanco, adulto, con funcionalidad normativa y heterosexual funcionaba como referente (Pérez Orozco, 2019: 19).

Con el paso del capitalismo de (la promesa de) esplendor y prosperidad a un capitalismo de “expectativas decrecientes”⁶ (Maiso, 2022a), se reorganizan las fronteras de la plena pertenencia al colectivo social y se extiende la desprotección social a la mayoría de las personas, intensificando el desbalance de fuerzas entre la totalidad social y los sujetos vivos, y alejando todavía más el acceso a las condiciones de la plena individualidad burguesa. Además, la confianza en la dominación tecno-científica de la naturaleza y su capacidad de habilitar un progreso material estable y continuado ha dado paso al ‘re-descubrimiento’ de las viejas constricciones de la naturaleza y, sobre todo, de las nuevas ‘amenazas’ que representa un planeta inestable climáticamente. El

⁶ Para el despliegue teórico de lo que comprendo por agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal, ver la sección que lleva ese nombre, dentro de esta misma introducción.

mecanismo de externalización del límite está cada vez más puesto a prueba, y, si bien éste ha sido un mecanismo de dominación desde el inicio, se vuelve más agresivo, desesperado, sobre aquellxs otrxs sobre quienes ha tradicionalmente impuesto esta externalización: las mujeres y cuerpos feminizados, los cuerpos racializados, la naturaleza. Pero incluso esta externalización está puesta a prueba. El “colchón infinitamente flexible de los cuidados” (Pérez Orozco, 2019) no aguantará indefinidamente que se le asignen los costos de la gestión de una crisis cada vez más profunda; el entramado de interdependencias inter-especie que ha sostenido la vida humana sedentaria desde hace aproximadamente 10,000 años ha comenzado ya a dar señales de daños irreversibles.

La noción moderna de libertad se vuelve hoy ideológica, en tanto ya no opera la experiencia de abundancia y de posibilidades ilimitadas que la sostenían materialmente. Hay, por un lado, aspiraciones de libertad en un sentido tremendamente restringido, enmarcado en el capitalismo como único mundo posible. La libertad, “eso que modernamente ponía en peligro todo orden” se convierte, irónicamente, en el corazón de un supuesto “*orden libre*” neoliberal (Gago, 2014: 207), en el que cada quién tiene la ‘libertad’ de calcular estratégicamente, dentro de un abanico limitado de posibilidades, lo que es útil para la propia sobrevivencia. Pero la libertad se vuelve no sólo ideológica, sino también reaccionaria, en tanto se abandona la aspiración a su universalidad y se piensa cada vez más abiertamente como libertad sólo para unos cuantos (i.e. “sálvese quién pueda”). La deriva del capitalismo libertario es quizás la cara inevitable del declive de ese modelo de libertad: libertad como ausencia radical de límites para mí y los míos, a costa del resto.

Al mismo tiempo, la crisis del modelo moderno de libertad ocurre mientras parece consolidarse su deglución de prácticamente todo lo heterogéneo. La lógica expansiva del entramado de socialización capitalista se midió durante siglos contra posible modelos alternos de libertad basados en los esfuerzos de autonomías indígenas y populares, y los ha dejado severamente lastimados. Se han reactualizado y reinventado modelos e autonomía como el de las comunidades Zapatistas y algunos otros (por ejemplo, la

comunidad de Ostula en Michoacán, México), que reivindican formas alternativas de autonomía no ancladas en el mecanismo de externalización del límite. Pero el modelo moderno de libertad sigue siendo hegemónico —y lo es con particular fuerza en la vida social urbana. Plantearé que, quizás, una de las respuestas a la pregunta sobre por qué este modelo mantiene un fuerte anclaje (en particular, pero no sólo) en la vida social urbana —*a pesar de* que éste modelo se sostiene en la explotación de las personas trabajadoras y en la dominación de mujeres y cuerpos feminizados, de cuerpos racializados y de la naturaleza— puede encontrarse en el carácter contradictorio de *lo público*.

Lo público es cosustancial al colectivo social autónomo políticamente (el Estado-nación) creado por la modernidad capitalista, al cuerpo de ciudadanxs que conforman dicho colectivo social y que, por pertenecer a éste, deberían poder acceder a los beneficios generados por el capitalismo. Ha sido, tradicionalmente, uno de los sitios privilegiados en la disputa de la izquierda por realizar socialmente el principio igualitario de la democracia y por transformar, en un sentido más justo, las condiciones para la reproducción de la vida. Esta disputa ha permitido también *atenuar* el conflicto entre la lógica autotélica de la valorización del valor, y el sostenimiento material, simbólico y afectivo de la vida social, extendiendo quizás la vida útil del entramado de socialización capitalista-patriarcal pero permitiendo, también, vidas más dignas para las personas en general, y en particular para los cuerpos feminizados ultimadamente responsables del sostenimiento y del cuidado. Su momento de gloria se dió en aquel capitalismo que solía prometer esplendor y prosperidad; aquél que, aunque renuente, *podía* abrir las fronteras del colectivo social, permitiendo vislumbrar la posibilidad de la integración universal, de la ciudadanía plena e igual para todxs.

Sin embargo, *lo público* era y sigue siendo, también y necesariamente, aquello *en favor de* lo cual se externalizan los límites y los costes de la valorización del valor y su lógica expansiva. En lo público anida una contradicción, que lo vincula simultáneamente con la promesa de integración del entramado de socialización capitalista-patriarcal y con el mecanismo de externalización que lo sostiene. Ese carácter contradictorio, atenuado durante el periodo del capitalismo fordista de la posguerra, se ha comenzado a expresar

abiertamente conforme se profundiza la crisis. La discusión sobre lo público —sea desde una perspectiva afirmativa o crítica— no puede ya permanecer al nivel de un planteamiento de tipo distributivo; debe ir *más allá* de la exigencia de mantener la riqueza producida en manos del colectivo (y no en manos de las empresas capitalistas), para criticar la forma históricamente específica, expansiva y destructiva, que toma la producción de riqueza (i.e. de valor) en el capitalismo.

En esta línea, en esta investigación he propuesto dirigir una **mirada crítica hacia el servicio público de agua urbana**. Esta es una forma de resolución de la reproducción material de la vida a través de los servicios públicos gestionados por el Estado y se vincula, por tanto, a la lógica delegativa características del modelo moderno de autonomía⁷. La segunda idea clave que plantearé en esta tesis es una **crítica al hecho mismo de que la resolución de la reproducción material de la vida colectiva⁸ haya tomado la forma de masivas infraestructuras urbanas gestionadas por el Estado que son, en realidad, el síntoma de una muy peculiar relación material al mundo marcada por el mecanismo de la externalización** y con el cual el mecanismo de la delegación de la soberanía colectiva parece haber desarrollado una afinidad histórica.

La provisión urbana de agua tal como existe no es neutra, no sólo por su injusta distribución —que ya ha sido abundantemente, y con razón, criticada— **sino a un nivel más fundamental: se basa en el mecanismo de la externalización del límite** que ha permitido que los procesos de urbanización bajo su forma capitalista se constituyeran gradualmente como una escisión entre lo que Horacio Machado llama la ‘morfología de la población’ y la ‘morfología del entorno’ (Navarro, 2019b). Es decir, un proceso a través del cual la dominación de la naturaleza a través de la técnica ha

⁷ Comparto las críticas a lo público desde la perspectiva de *lo común* que se hacen, precisamente, en una crítica a ésta lógica delegativa. Es decir, se critica el control estatal sobre los bienes producidos, mientras que se propone, como noción de sociedad buena, aquella en que las decisiones sobre el aprovechamiento de dichos bienes provengan de una “colectividad con capacidad de autodeterminación” (Navarro, 2019a: 129; Caffentzis y Federici, 2019). Desde esta perspectiva, si bien las luchas por la defensa de los servicios públicos se asocian con la búsqueda por construir vías colectivas para la resolución de necesidades compartidas (Navarro, 2019a), a partir del momento en que éstas se piensan exclusivamente a través del marco estatal, delegan toda posibilidad de decisión soberana y colectiva sobre los elementos más fundamentales para la reproducción de la vida social.

⁸ Yo haré referencia al servicio público de abastecimiento de agua, aunque algo similar podría decirse —con sus particularidades— del servicio público de drenaje, de generación y transmisión de electricidad o de recolección de basura, entre otros.

permitido pretenderse ajenos a la causalidad heterónoma representada por la morfología del entorno (los relieves, las cuencas hídricas, los ecosistemas) en que se han ido asentando las ciudades. El distanciamiento y abstracción de los flujos materiales y simbólicos entre los seres y su entorno, que son el sostén de la vida social, es lo que ha permitido la hipertrofia (patológica) del metabolismo social con la naturaleza que representa la ciudad en su forma capitalista (Aumercier, 2021: 324). Es en este contexto que debe comprenderse la crítica al carácter contradictorio del servicio público de agua entubada moderno: sus masivas infraestructuras materiales e institucionales, que exigen un control centralizado y tecnificado, son producto de y reproducidas por la forma de organización de las relaciones sociales de la cual la ciudad es parte, es decir, el modo capitalista de organizar la vida social⁹.

El modelo moderno de libertad, es decir, **el modelo hegemónico socialmente disponible de libertad**, que tiene la marca de la evolución histórica del proyecto moderno de autonomía política, **es inadecuado para dar forma y expresión social al anhelo femenino por disponer de sí, puesto que el modelo moderno de libertad se sostiene sobre el mecanismo de externalización del límite que se ha configurado estructuralmente alrededor de la minusvaloración sistemática de lo escindido** (Scholz, 2019), es decir, de todo aquello vinculado con el sostenimiento de la vida y los cuidados así como todos los atributos vinculados a esto (la sensibilidad, la abnegación, etc.), que han sido codificados como femeninos e históricamente atribuidos, en gran medida, a las mujeres. Si bien históricamente las luchas feministas han logrado ampliar de maneras importantes los márgenes de disposición de sí de las mujeres, en tanto sigamos reproduciendo nuestras vidas en y a través el totalizante entramado de

⁹ Para Kurz (2016: 37) y la tradición de la crítica del valor, la característica determinante del capitalismo es “el sometimiento a la abstracción del trabajo” y a la lógica autotética de valorización del valor, y no la apropiación privada del plusvalor generado por los trabajadores. Es por esto que consideran los países del socialismo real como una suerte de variante del capitalismo, en que el Estado asumió el papel del capitalista ‘colectivo’. En ese sentido, la crítica a las ciudades en su forma capitalista no tendría por qué excluir *de entrada* —a reserva de realizar un análisis concreto de su situación— las ciudades de los países del socialismo real.

socialización capitalista-patriarcal, la jerarquía fundamental de género que estructura las formas de socialización desde la raíz permanece.

Al mismo tiempo, las luchas feministas latinoamericanas también han evidenciado que las vidas sólo se reproducen y se sostienen a través de complejas redes de (inter)dependencia (Navarro y Gutiérrez, 2018). El que las mujeres y cuerpos feminizados hayan sido colocadas en estas redes de manera tremendamente desventajosa, no disminuye la importancia brindada a la interdependencia como *condición* de la vida humana (y no-humana, por cierto). Esto me lleva a mi tercer idea clave que es, en realidad, una apuesta: **la apuesta de que es posible encontrar gramáticas de libertad que no se sostengan implícitamente en el mecanismo de la externalización; capaces, por tanto, de articular la posibilidad de desplegar formas de vida sin servidumbre con la condición interdependiente de la vida.** Esta apuesta se vuelve aún más urgente ante el proceso de agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal, pues la atenuación de la crisis ha exigido, entre otros, su gestión individualizada y feminizada y, por tanto, el reforzamiento de los mandatos patriarcales de domestificación de las mujeres y su responsabilización de los cuidados, con el riesgo de que sus márgenes de disposición de sí se retraigan. Aun así, hay, tanto en las experiencias vitales de mujeres (como las mujeres de la Gloria Mendiola), como en las formas de constitución de la subjetividad femenina moderna, tensiones y contradicciones que permiten imaginar esas otras gramáticas de libertad —aun cuando tal potencial permanezca todavía negado. Para profundizar en esto, se vuelve necesario seguir con la segunda dimensión alrededor de la cual articulo el problema de la libertad: la relación entre las sujetas vivas y el entramado de socialización capitalista-patriarcal.

La relación entre las sujetas vivas y la totalidad social

Ahora me concentraré en explorar la segunda dimensión del *problema de la libertad* tal como lo he definido. Es decir, la contradicción inherente a la forma de socialidad capitalista moderna, constituida como una relación dialéctica entre dos momentos que se producen y determinan mutuamente: “el sistema social coactivo y los individuos que han de reproducir su existencia en él” (Maiso, 2022a: 156). Con esto busco sentar el contexto sobre el cual colocar la pregunta por la posibilidad de la libertad, de la agencia, de la vitalidad, de la espontaneidad o de la resistencia de cada ser singular frente a un entramado de socialización expansivo y totalizante, que representa la forma más radical de heteronomía social. Este carácter de la forma de socialidad moderna es particular al capitalismo como “forma de constitución de la vida social en su conjunto, en sus dimensiones objetivas y subjetivas” y orientada por la reproducción del capital/valorización del valor (ibid.: 156). Este es un sistema social que depende de los individuos que lo mantienen en marcha, es decir, aquellas personas que producen valor en el proceso de trabajo y/o que reproducen toda una serie de condiciones necesarias para la producción de valor, como es la existencia de trabajadorxs funcionales o de ‘naturaleza’ transformada en recursos naturales. Al mismo tiempo, estos mismos individuos se ven obligados a reproducir su vida en y a través de este sistema (Maiso, 2022a).

Una de las primeras formas que toma esta contradicción en el corazón de la modernidad capitalista es que la “separación históricamente consumada entre individuo y sociedad” (Adorno, 2019), que pretendió hacer de los individuos mónadas autosuficientes y jurídicamente iguales, y de la sociedad la mera puesta en relación de éstos a través del mercado, tuvo dos consecuencias simultáneas: por un lado, instaló el principio de igualdad como principio de socialización que emerge de la esfera del intercambio (Bonnet, 2024); por otro, fue un momento necesario para la emergencia de la idea de la libertad individual negativa vinculada con una “concepción propietaria de la libertad y anclada en las relaciones capitalistas de producción” (Robles, 2026: 18). La “articulación problemática entre democracia y capitalismo” se ha constituido como una suerte de “solución de compromiso” entre el principio de igualdad y el principio de libertad negativa (ibid.). Esto no debe permitirnos olvidar que, aunque hay contradicción de

principio, existe también una afinidad entre el modelo de libertad individual negativa y la forma que tomó históricamente el concepto moderno de autonomía política de un colectivo social constituido por individuos jurídicamente iguales, en tanto ambas coinciden en su fundamento material: la eliminación de cualquier forma de causalidad heterónoma a través de la dominación (de la naturaleza).

Una segunda forma en que se despliega la contradicción dialéctica entre el sistema social coactivo y las personas individuales que reproducen su existencia en él tiene que ver con el carácter contradictorio del individuo en sí. Entiendo al individuo como categoría eminentemente social, como “cristalización histórica” moderna modelada sobre el patrón del individuo burgués, que aparece como entidad monádica, idéntica a sí misma, capaz de autodeterminación y de actuar sin interferencias sobre su voluntad, es decir, autónomamente (Maiso, 2022a: 237). Sin embargo —y he aquí el núcleo de su carácter contradictorio— el individuo sólo puede devenir tal a través de la lógica sacrificial de la autorepresión (Zamora, 2013). El mecanismo de la dominación de la naturaleza no sólo aplica a la llamada naturaleza externa, sino que también implica la represión y renuncia de la naturaleza interna de los sujetos. Esto se vuelve condición fundamental para la adaptación a un engranaje social que, de lo contrario, les excluye de los mecanismos de reproducción social: el principio psicológico de la represión pulsional coincide con el principio social de dominio de la sociedad capitalista (Adorno, 2004). La naturaleza interior también se considera una causalidad heterónoma a eliminar a través de su dominación.

En el proceso de individuación burgués, que inicia desde la más tierna infancia, el individuo emergente va conformándose a partir de un proceso complejo de articulación entre las pulsiones libidinales y las tendencias de la psique en el encuentro de ésta con las exigencias y mandatos de la vida social. Las pulsiones reprimidas no se desvanecen en el aire ni se asientan pacientemente en el fondo de la psique; al contrario, buscan continuamente y por todos los medios “forzar las puertas de la conciencia”, de forma irracional y con una gran carga libidinal (Freud, 1921). El individuo no es, como la ficción del individuo burgués pretende colocar, “dueño y señor de su propia casa” (Maiso, 2013): no sólo las tensiones reprimidas y soterradas resurgen de formas irracionales e irreflexivas, sino que son en gran medida —aunque nunca completamente— producto

de una dinámica social que ha logrado penetrar hasta la raíz de la constitución subjetiva. La exaltación de la libertad y autonomía del sujeto frente a las estructuras objetivas (cuando en realidad no la tiene) estaría, para Adorno, al servicio del funcionamiento del entramado de socialización capitalista, pues inhibe la comprensión de las condiciones objetivas de la subjetividad (Leeb, 2009).

La posibilidad misma de que “las personas empíricas encarnen estos atributos asociados a la individualidad y se constituyan como sujetos singulares” viene “brindada por las mediaciones sociales” (Jordi Maiso, 2022a: 236). Para Adorno, la capacidad integradora del entramado de socialización del capitalismo tardío y la pérdida de instancias mediadoras (p.ej. la familia) que solían mitigar las imposición de los imperativos sociales, generaba una desproporción en las relaciones de fuerza entre los sujetos vivos y la totalidad social (Maiso, 2022a). Eso implicaba, entre otros, que la mediación de la acción individual era cada vez menos sustancial en la sociedad y, por tanto, el debilitamiento histórico de la categoría misma de individuo. Uno de los modos de volver *soportable* psíquicamente el patente desbalance de fuerzas entre la sociedad y el individuo, y la creciente impotencia de este último, era la conformidad con el orden existente (ibid.). Aún así, este modo avasallador de socialización dejaba su marca en el cuerpo, el cuerpo como “el *locus* en que el individuo experimenta las fricciones, los roces y malestares” y, al mismo tiempo, el sustrato de lo vivo y de la espontaneidad (ibid.: 158). La constitución subjetiva permanecía como ‘campo de batalla’ fundamental, y es en las angustias y el sufrimiento que seguían “latiendo demandas y necesidades que la crítica puede convertir en semillas de una lucha por la transformación de las condiciones sociales de vida” (ibid.: 326). Es decir, que si bien puede considerarse la totalidad contradictoria como un sistema que integra y somete a los individuos, esa integración genera también fisuras: la experiencia del sufrimiento, la culpa, la imposibilidad de obrar libremente.

A pesar de la crítica al individuo y la constatación de su debilitamiento histórico debido a la evolución de sus mediaciones sociales, es importante reconocer que, tanto para desenmascarar la ilusión de la subjetividad libre como para apostar a transformar la sociedad, no se puede prescindir de una noción de sujeto con agencia y capacidad

para participar en el mundo social. Tal sujeto debe tener una relativa coherencia, es decir, una suerte de concepción de un sí mismo que —y a diferencia de la supuesta identidad unitaria y rígida característica del pensamiento idéntico— sea capaz de reconocer su propio momento de no completitud, de no-identidad (Leeb, 2009). Análogamente, requiere una capacidad de conceptualización necesaria para la crítica y agencia política, es decir, que implique pensar con conceptos —lo no-conceptual debe (no hay otro modo) abrirse con conceptos— pero que sea, a la vez, capaz de reconocer lo no-idéntico dentro de éstos y resistirse a encubrirlo (Adorno, 2018; Leeb, 2009). Sólo un tal sujeto puede oponerse a las tendencias totalizantes e identitarias inherentes al acto del pensamiento, al tiempo que desarrollar la capacidad para la participación en el mundo social a través de interacciones simbólicas (Weir, 1996). El problema de la libertad tiene que ver también, entonces, con el problema del devenir sujeto, y con la capacidad que pueda tener una tal noción de sujeto para dar cuenta de lo no-idéntico dentro de su propio concepto, pues es aquello que abre el espacio para la agencia, la disputa de las estructuras objetivas y la interacción social genuina.

Tanto la capacidad de dotarse de una relativa coherencia interna, como la capacidad de conceptualización, tienen implícita una práctica de *delimitación* o de distinción entre un sí mismo y lo que es heterogéneo a éste (el Otro, la alteridad), o entre todo aquello comprendido dentro de lo que se considera que algo es, y lo que no lo está. Pero —y esto es central— esta práctica de distinción no tiene por qué ser rígida, estática ni intransigente, necesariamente sostenida en un acto de dominación o en una represión de la diferencia¹⁰ (Weir, 1996; Safatle, 2006). Mucho de lo que se juega está en la forma y el contenido de la relación que se establece entre los dos polos: entre el *sí mismo* y lo heterogéneo a éste, entre el concepto y la cosa. Por un lado, en el pensamiento identitario, identificador, el sujeto se enfrasca en una “compulsión a alcanzar la identidad” (Adorno, citado en [Leeb, 2009]) del concepto con la cosa, desechando todo lo que amenace esta identidad. Esta misma compulsión, plantea Leeb

¹⁰ Según lo plantea Allison Weir (1996), ha existido una tendencia en algunas tradiciones del feminismo psicoanalítico contemporáneo a comprender la existencia de la delimitación de un *sí mismo* como un acto *necesariamente* idéntico, *necesariamente* sostenido en la represión de la diferencia, en la dominación de la otredad.

(2009), puede vincularse con lo que Jacques Lacan¹¹ describió como una suerte de “búsqueda frenética” del ego emergente (y todavía incoherente) del niño o la niña, por apuntalar alguna suerte de sensación de unidad interna a través de un proceso continuado de identificación con la imagen idealizada de un Otro, aprehendido como un todo íntegro y completo (Leeb, 2009). Según el mismo marco Lacaniano, es sólo a través del paso del ego al sujeto, del registro de lo Imaginario (necesariamente identitario) al registro de lo Simbólico, que lx sujetx se identifica con el *significante* —que, a diferencia de la imagen idealizada del Otro, no es total— y, por ello, adquiere la posibilidad (no siempre realizada) de reconocer la ilusión de falsa unidad de la imagen idealizada (ibid.).

Todo el desarrollo previo ha tenido la intención de justificar la que será, de aquí en adelante, mi postura. Es decir, por un lado, una postura crítica con el individuo moderno y atenta a su debilitamiento histórico, debido a la evolución en las mediaciones sociales en el capitalismo. Pero, por otro, una postura que mantiene que la apuesta por la libertad, y por su realización social, debe seguir siendo también la apuesta por el devenir sujetx en el sentido más enfático del término— una forma de ser en el mundo que, si bien implica capacidad de conceptualización y de agencia política, requiere de manera igualmente importante, la capacidad de reconocer su propio momento de no completitud, de no-identidad, y desde ahí capaz de vincularse genuinamente con lo heterogéneo del mundo¹².

¹¹ Aunque no es una apuesta común, algunos autores como Vladimir Safatle (2006), Claudia Leeb (2009) o Sandrine Aumercier y Frank Grohman (2024) proponen que la comprensión del sujeto Adorniano tiene relación o puede enriquecerse con el psicoanálisis lacaniano. Su confluencia es posible, argumentan, en tanto ambos autores plantearon críticas radicales al sujeto sin negarlo ni asumir su desaparición, concentrándose en la negatividad fundamental a la estructuración de la subjetividad (Safatle, 2006).

¹² Hay una relación entre el devenir sujetx que aquí desarrollé y una forma de pensamiento dialéctico (negativo) y no-identitario, que “no presupone el concepto de identidad entre ser y pensar”, y “tampoco termina en él, sino que quiere articular justamente lo contrario, es decir, la divergencia entre concepto y cosa, entre sujeto y objeto, y la irreconciliabilidad entre ambos” (Adorno, 2018). Es decir, una tal forma de dialéctica que opera como una crítica a lo que hace el pensamiento identitario, el cual “anula”, simultáneamente, la dignidad del objeto con el que se relaciona lx sujetx del conocimiento (objeto que, a través de su opacidad a ser captado, resiste), así como la dignidad de aquello irreduciblemente opaco que existe en la relación que lx sujetx establece consigo mismx (Safatle, 2006). Hay un paralelismo o afinidad, aunque no una identidad, entre el pensamiento identitario y la compulsión a mantener soterrada aquella causalidad heterónoma —la diferencia/alteridad tanto externa como interna— que representa una amenaza tanto para la adaptación del individuo al engranaje social como para su capacidad (relativa) de autodeterminación. La dialéctica negativa implicaría una crítica de ambos y sería, por tanto, una forma de pensamiento que no reproduce la violencia de la identidad.

Aquí han vuelto a conectarse, en cierto sentido, las dos dimensiones del problema de la libertad. Tal como ha sido descrito, el proceso de *devenir sujetx* está relacionado con una práctica de *delimitación*, que ya encontrábamos en la discusión sobre los modelos de libertad. La diferencia en términos de los modelos de libertad tal como yo los planteo, reside en gran parte en la forma de relación que se establece entre lo que está dentro del límite (i.e. el colectivo social autónomo) y lo que está afuera (i.e. lo heterónimo, p.ej. la naturaleza): si en el modelo moderno de libertad lo autónomo sólo puede existir en ausencia de heteronomía, lo cual puede alcanzarse —y siempre relativamente— únicamente a través de la relación de dominación; en el modelo de libertad vinculado a la tradición de resistencia de los pueblos de Abya Yala la autonomía no tendría que ser ausencia total de heteronomía, y, por tanto, el dominio no es la única forma de vincularse con aquello que trasciende las fronteras de lo considerado propio.

A partir de estos planteamientos, puedo ahora añadir una capa de complejidad a las tres ideas clave planteadas anteriormente. Anteriormente, propuse como primer idea clave hacer una crítica a un modelo de libertad moderno desde la perspectiva del agotamiento del proyecto político de autonomía basado en la externalización del límite y en la dominación de la naturaleza. A partir de la presente discusión sobre la relación entre lxs sujetxs y el entramado de socialización capitalista, planteo que **el proceso de agotamiento e involución del capitalismo¹³, con sus modulaciones en las formas de mediación social, ha ido transformando la relación entre los sujetos vivos y la totalidad social y, por lo mismo, modula los términos de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la libertad (o de *disponer de sí*) de los seres singulares** frente a un entramado de socialización que se mantiene, a pesar de su agotamiento, expansivo y totalizante.

Nos encontramos ante un capitalismo de expectativas decrecientes en el que disminuye la capacidad de integración social —que fue siempre parcial en los países del Sur global— ofrecida por el Estado. Cada vez más personas son excluidas, formalmente

¹³ Para un despliegue teórico de esto, ver subsección “el agotamiento el entramado de socialización capitalista-patriarcal” en esta misma introducción.

o *de facto*, de las fronteras de pertenencia al colectivo social. Sin embargo, la pertenencia al colectivo social a través del trabajo asalariado y el dinero sigue siendo la única forma de reproducir la vida: las alternativas de sobrevivencia, en entornos urbanos degradados, son crecientemente imposibles. La lógica de la competencia se mantiene, e incluso se exagera, pero sobre todo, toma una nueva cualidad: de competir por *ganar más* a competir por *perder menos*. El miedo provocado por el riesgo de exclusión provoca fragmentación e individualización. En aquellos lugares más afectados por la lógica del descarte del capitalismo de crisis, donde la inserción en la sociedad capitalista había ya, de por sí, sido más frágil, las mujeres y cuerpos feminizados se colocan como las gestoras en última instancia de la crisis de la reproducción de la vida. Si Adorno se preguntaba por la desproporción en las relaciones de fuerza entre los sujetos vivos y una totalidad social expansiva en el momento en que la dinámica integradora de esta última le hacía contemplar la posibilidad de la identidad total, hoy la pregunta tendría que ser distinta: **¿qué implicaciones tiene, para la relación entre las sujetas vivas y la totalidad social, el carácter omniabarcante pero simultáneamente excluyente del entramado de socialización capitalista-patriarcal en el momento actual?** ¿es decir, en que más y más personas son excluidas de ciertos mecanismos que, a la vez, se mantienen como la única forma de reproducir su vida? ¿en que, además, las exigencias hacia mujeres y cuerpos feminizados como gestoras individualizadas de la crisis implican que éstas son sometidas crecientemente a imperativos contradictorios?

Apenas plantee que, ante el empobrecimiento de las posibilidades y expectativas ofrecidas por el capitalismo, se transforma la relación entre lxs sujetxs vivxs y la totalidad social. Siendo el Estado una de las principales formas de mediación social entre estos, su rol también se reconfigura necesariamente. El lugar del Estado en la construcción, mantenimiento y expansión de los medios colectivos de reproducción para su apropiación privada, así como su rol en la regulación del antagonismo social, no puede salir indemne de las crecientes dificultades para la valorización del valor vinculadas con la dinámica histórica del entramado de socialización capitalista.

A partir de esta observación, retomo y complejizo la segunda idea clave planteada en la sección anterior. Ahí proponía que la resolución de la reproducción material de la vida a través de los servicios públicos gestionados por el Estado tiene un carácter no neutro y también contradictorio, vinculado a su lógica delegativa y de externalización del límite. Ahora planteo que esto confluye **con la condición de la forma capitalista del Estado que, relacionado objetivamente con los imperativos de la valorización del valor, simultáneamente impone y atempera dichos imperativos para salvar, por así decirlo, al capital de sí mismo**, pues la imposición inmediata de sus exigencias tienen efectos tan desastrosos sobre la reproducción social que pueden afectar la reproducción del capital. En el presente, esto significa que el rol del Estado como forma de mediación social se ha ido transformando conforme se profundiza el agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal, impulsado por el imperativo de reconciliar desarrollos difícilmente reconciliables: relanzar la valorización del valor a toda costa —a través, entre otros, del disciplinamiento del trabajo, la austeridad fiscal, y el desplazamiento de las dificultades para la reproducción hacia los hogares—, y contener el rechazo masivo a la imposición brutal de la austeridad en la vida social.

Al mismo tiempo, **en tanto estos desarrollos no son realmente reconciliables, estamos necesariamente ante un Estado fundamentalmente rebasado, con sólo la ilusión del control**: simultáneamente vinculado de manera objetiva a las exigencias de la valorización del valor y crecientemente incapaz de hacerlo en los términos integradores que tradicionalmente habían servido para contener el antagonismo social. La insistencia —que mantendré a lo largo de la investigación— en el carácter rebasado del Estado, busca conectar con lo que Laura Álvarez Huwiler y Alberto Bonnet (2018) han planteado sobre la forma en que se relaciona la intervención estatal con las exigencias de la valorización del valor. Si bien la relación entre las políticas públicas y las exigencias de la valorización del valor es un asunto objetivo, el hecho de que sea objetivo no significa que sea transparente. Las exigencias de la valorización del valor no necesariamente se ponen de manifiesto como tales ante el Estado y sus representantes, sino que se les presentan como una multiplicidad de exigencias particulares, contradictorias y coyunturales, y frecuentemente, incluso, como crisis (ibid.). El “método de ensayo y error” es “el modo de intervención del Estado adecuado al capitalismo” (ibid.:

431). Podemos teorizar al Estado como objetivamente vinculado a los imperativos de la valorización del valor *sin* necesidad de pensar al Estado ni como omnipotente u omnisapiente, ni desde una postura —que en ocasiones tiende a convertirse en teoría de conspiración— exclusivamente enfocada en la “influencia privilegiada de la que gozarían determinados capitales individuales, grupos de capitales o la clase capitalista en su conjunto sobre el Estado” (ibid.: 420).

En un momento del capitalismo en que éste se ha constituido como modo de dominación abstracto (Postone, 2006), la concepción del Estado propuesta por Huwiler y Bonnet (2018) puede revelarse estratégica al momento de pensar en los términos de las disputas —incluyendo las disputas en materia de agua— realizadas al Estado. Puede permitir disputar ciertas políticas concretas de Estados concretos para obtener mejores condiciones inmediatas para la reproducción de la vida, a la vez que invita a evitar enfrascarse en una visión Estado-céntrica de la política que distrae, ultimadamente, de la necesidad de transformaciones más profundas que será imposible resolver *a través* del Estado. Esto obliga a volver a la discusión sobre los servicios públicos (agua, drenaje, luz, basura) desde otra perspectiva, y exige ser ante éstos doblemente vigilantes: por un lado, se anclan en el mecanismo de la externalización; por otro, confluyen con la condición de la forma capitalista del Estado, forma social crecientemente rebasada que se volverá, por ello, crecientemente agresiva. Sin negar absolutamente la lucha por los servicios públicos —son la forma central, aunque sea precaria, de la resolución contemporánea de la reproducción de la vida urbana— es momento de desnaturalizarlos, de problematizarlos y, sobre todo, de generar otros referentes.

La reconfiguración del Estado también implica que, como lo he planteado, las mujeres y cuerpos feminizados se colocan crecientemente como las gestoras en última instancia de la crisis de la reproducción de la vida. Esto me permite, de nuevo, agregar una capa de complejidad a la tercera y última idea clave que he planteado. Anteriormente abría la pregunta sobre gramáticas de libertad capaces de articular la posibilidad de desplegar formas de vida sin servidumbre con la condición interdependiente de la vida. Con lo discutido ahora sobre el problema de la libertad en el marco de la relación entre sujetas

vivas y totalidad social capitalista, y ante el diagnóstico del agotamiento del modo capitalista-patriarcal de organizar las relaciones sociales, se puede **complejizar esa misma posibilidad a partir de la interrogación por las formas reconfiguradas en que el todo niega este anhelo de libertad.**

Ante el agotamiento del capitalismo-patriarcal, las mujeres están sometidas a exigencias contradictorias y cada vez más difíciles de cumplir: gestionar la crisis *en el hogar y ser super-mujer* doblemente socializada, el todo de maneras crecientemente fragmentadas y en un contexto en que incluso con su auto-sacrificio, no logran ofrecer a sus hijxs mucho más que un horizonte de precariedad e inseguridad vital, competencia exacerbada y violencia. Si hubo un tiempo en que la gratificación proveída por el cuidado de otrx volvía psíquicamente *soportable* la disposición del ser-para-otros, a costa del ser-para-sí, ¿qué pasa cuando el agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal no sólo implica un retraimiento de los márgenes de disposición de sí, sino que amenaza con empobrecer *incluso* las posibilidad de cuidado y sostenimiento 'efectivo' de otrxs, i.e. amenazando, por así decirlo, incluso las fuentes de gratificación? ¿Y esto, en un entramado de socialización capitalista-patriarcal totalizante que somete crecientemente y con bastante éxito la totalidad de la vida social al imperativo de la valorización del valor? Aún así, **insistiré en el anhelo de libertad y, sobre todo, en la potencia que anida incluso en la forma contradictoria de la subjetivación femenina moderna, es decir, una potencia inmanente que apunta hacia otros horizontes en que la lógica (auto-)sacrificial de la subjetivación moderna pueda ser trascendida** —aunque no puede serlo de manera subjetiva, sino sólo a condición de que el entramado totalizante de no-libertad que constantemente la niega, deje de ser.

El agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal

Antes de seguir con la presentación del argumento de la tesis a través de los tres capítulos principales que la componen, considero necesario plantear brevemente el marco de comprensión teórico principal dentro del cual pienso las discusiones anteriores. Este marco de comprensión no agota de ninguna manera la riqueza y complejidad de la vida social, pero proporciona en una suerte de esqueleto para mi comprensión de la dinámica del entramado de socialización capitalista-patriarcal. Posteriormente muestro cómo he articulado esta comprensión con otras perspectivas teóricas.

La crítica del valor/valor-escisión

Mi marco general de comprensión del agotamiento del modo de organización social capitalista —que, puede argumentarse, es patriarcal y colonial (aunque esta segunda dimensión no la atiendo en esta investigación)— proviene de un par de perspectivas teóricas afines entre sí, de una serie de autores enmarcados en la crítica marxista del capitalismo pero que proponen una relectura de la teoría marxista del valor: la crítica del valor-escisión, representada en esta investigación por Robert Kurz y Roswitha Scholz, y la crítica del valor de Moishe Postone.

Ambas perspectivas se distancian de la crítica al capital de lo que nombran el marxismo “tradicional” o “exotérico”, que se reduce a una crítica de los modos de distribución de lo producido (i.e. crítica al mercado o a la propiedad privada de los medios de producción) desde el punto de vista del trabajo (i.e. de la clase obrera) (Postone, 2006; Kurz, 2016). Proponen que se debe dar, por así decirlo, un paso más atrás y criticar el hecho mismo de que la totalidad de la vida social se estructure alrededor de las categorías —históricamente específicas, es decir, que en su función social actual son específicas al capitalismo— del valor, el trabajo, la mercancía y el dinero (Maiso y Maura, 2014); categorías que se han constituido como formas autonomizadas, impersonales o cuasi-objetivas de dominación (Postone, 2006; García Vela, 2021). Además, Roswitha Scholz (2019) da cuenta de que estas formas sociales capitalistas requieren

necesariamente de prácticas sociales escindidas de la esfera de producción de valor (aunque mantengan entre sí una relación dialéctica), sistemáticamente menospreciadas y atribuidas a la mujer: lo que nombra la escisión del valor. Esto incluye la esfera feminizada de las actividades reproductivas, así como los atributos (sensibilidad, cuidado del otro, etc.) asociados a esta esfera. Es del hecho de que la vida social en su conjunto —la objetividad y la subjetividad, la praxis social y las formas de conciencia— se estructure a partir de las categorías del valor-escisión que derivan los modos de explotación modernos (Postone, 2006; Maiso y Maura, 2014; Scholz, 2019).

Estas perspectivas alcanzan a dar cuenta de algunas dimensiones clave del momento histórico actual, por lo cual son fundamentales para tratar de realizar una crítica radical del entramado de socialización capitalista en un mundo en crisis. Ambas conceptualizan un proceso de agotamiento sistémico del modo de organización social capitalista, derivado del despliegue de una “contradicción en movimiento” inherente al modo de producción capitalista: esto es que, a pesar de que el trabajo asalariado productor de mercancías es la “sustancia”/sustancia¹⁴ del valor, el propio proceso de valorización del valor desplaza y expulsa al trabajo asalariado del proceso de producción a través de medidas de racionalización productiva bajo el signo de la competencia (Postone, 2006; Kurz, 1999; Scholz, 2019; Konicz, 2024).

Existen diferencias teóricas significativas entre uno y otro acercamiento, siendo la principal diferencia la que radica en su conceptualización de la dinámica histórica del capitalismo, que a su vez está anclada en su forma de comprender la forma valor (Maiso y Maura, 2014). La teoría del valor-escisión tal como fue desarrollada por Robert Kurz concibe fundamentalmente la sustancia del valor como gasto energético abstractamente humano, lo cual tiene como consecuencia un “modelo de colapso unidireccional sin negatividad dialéctica” (García Vela y Jiménez Cea, 2026). Postone, por otro lado, se centra en el carácter contradictorio de la forma mercancía (como valor y como valor de

¹⁴ Una parte de la diferencia teórica entre Kurz y Postone estriba en diferentes formas de comprender el concepto de sustancia. En específico para Postone, es importante marcar distancia con una lectura ontológica del término sustancia y, por tanto, insiste en que la idea de “sustancia” en Marx es un modo históricamente-específico de mediación social. Para una lectura en profundidad sobre el concepto de sustancia en Kurz, así como sus implicaciones, ver (García Vela y Jiménez Cea, 2026).

uso) y de la forma material de la producción (como proceso de valorización y como proceso de trabajo); el despliegue de esta contradicción vuelve al valor y al trabajo abstracto crecientemente anacrónicos sin que éstos dejen de ser estructuralmente necesarios para el capital (Postone, 2018). Esto significa que si bien la lógica del capital es auto-destructiva, su despliegue histórico no *necesariamente* lleva al colapso y que la emancipación siempre permanece como posibilidad inmanente. El sistema tiende a la barbarie en ambos casos: en Kurz, por el colapso en cadena resultado del agotamiento de la sustancia del valor; en Postone, por la gestión violenta de un modo de organización social anacrónico pero que sigue manteniéndose a la fuerza.

Para objeto de esta investigación, me concentro en lo que ambas propuestas tienen en común: la comprensión de que el entramado de socialización capitalista tiene una dinámica histórica interna —marcada tanto por el trabajo abstracto y el valor como por la separación y jerarquización estructural entre lo que es valor y lo que ha sido escindido de esto— que le da un carácter expansivo y contradictorio, y cuya tendencia a la barbarie no desaparecerá mientras la vida social siga organizándose alrededor de las categorías —fundamentalmente masculinas (Scholz, 2019)— del valor, el trabajo, el dinero y la mercancía. De ahí que las críticas a la vida social capitalista que se mantienen en el nivel de una crítica distributiva (i.e. crítica al mercado o a la propiedad privada) sean importantes, pero ultimadamente insuficientes. Si bien la tendencia a la expansión ilimitada es *impulsada* por la lógica desbocada de la valorización del valor, es *posibilitada* por el mecanismo de la externalización. Este último tiene relación con la escisión del valor pero no es idéntico a ella.

En el momento actual del despliegue de la dinámica histórica del entramado de socialización capitalista, la tendencia es a la expulsión neta del trabajo vivo de la producción del valor, mientras el valor sigue estructurando la vida social: la coacción de los imperativos sociales —trabajar/ganar dinero como única forma de (sobre)vivir— conforman más que nunca los modos de relación con el mundo, en más y más lugares, pero las condiciones para lograr acatar estos imperativos se desvanecen. Una conjunción de masiva expansión del crédito, que ha permitido que se perpetúe la expansión capitalista sin conexión con la producción real de plusvalor (Kurz, 1999), con

una participación del Estado en la contención del rechazo a la precarización de la vida social, pospone el momento más implosivo de una crisis que, entre más pasa el tiempo, más se agrava. Y se deja a las personas, las sujetas vivas, lidiar con los platos rotos de una lógica social que ordena el mundo alrededor de la valorización del valor.

La reproducción o sostenibilidad de la vida social termina resolviéndose en la esfera de lo escindido, donde las actividades de reproducción son crecientemente difíciles de realizar conforme la tendencia a la expulsión del trabajo vivo genera, por un lado, desempleo, precarización y presión a la baja de los salarios, a la vez que disminuye tendencialmente la masa de plusvalor producido y, por tanto, la posibilidad de redistribuir este valor —a través del Estado— hacia el sector salud, educación u otras actividades de apoyo a la reproducción (Scholz, 2019). Estas dificultades, cuando pueden ser parcialmente subsanadas, lo son únicamente *a costa de* las responsables de los cuidados, es decir, en la mayoría de los casos, las mujeres. Esto pone la atención en la manera en que la escisión no sólo ha sido una condición de posibilidad del entramado de socialización capitalista, sino que es también, y crecientemente, el mecanismo fundamental —cada vez más desesperado y agresivo— a través del cual éste logra aliviar la presión de sus crisis inherentes. Lo escindido no es una esfera vinculada sólo contingentemente al modo de producción capitalista, ni tampoco su momento trascendente: es parte esencial de un entramado de socialización estructurado a partir del principio de la escisión del valor, por lo que el hecho de que los cuidados o las actividades y atributos que conducen a la sostenibilidad de la vida existan como una esfera separada y minusvalorada debe ser criticado, nunca afirmado.

En la etapa inicial del capitalismo, su desarrollo se dio a través de un proceso de *expansión externa*, transformando gradualmente el planeta entero en espacio de explotación e incrementando la masa de plusvalor absoluto. Con el paso de la subsunción formal a la subsunción real del proceso de trabajo, la dinámica se transforma en una de *expansión interna*, cuyo motor es la tendencia inmanente y contradictoria a aumentar la productividad —a través de la racionalización progresiva de la producción— para, bajo el signo de la competencia entre capitales individuales, aumentar la producción individual de plusvalor relativo. Sin embargo, dado que la racionalización de

la producción desplaza o expulsa trabajo asalariado, los enormes aumentos en productividad no se corresponden con aumentos sostenidos en la producción de plusvalor total (aunque esto pudo compensarse históricamente con, por ejemplo, la creación de nuevos sectores industriales). De ahí la pauta de crecimiento cuasi-exponencial, que “presenta la forma de una huida acelerada e ilimitada” de la masa de riqueza material bajo la forma de masa de mercancías, como intento de sostener o incrementar una determinada producción de plusvalor sin que esto sea efectivamente realizable (Postone, 2006: 350). Esta lógica desbocada de la “producción por la producción en aceleración constante” (Ibid: 204) moviliza continuamente mayores cantidades de materia (necesaria para “contener” el valor bajo la forma de la mercancía): consume cada vez más ‘materias primas’ y energéticos y produce cada vez más desechos, llevando al límite al metabolismo socio-ecológico alienado que se ha establecido entre los seres humanos y la naturaleza en la sociedad mediada por el valor. De nuevo, observamos el mecanismo de la externalización —que se vuelve cada vez más violento— como forma de darle oxígeno a un entramado de socialización capitalista en proceso de agotamiento.

Una última anotación antes de cerrar esta sección. Dentro del marco de comprensión descrito, la teoría de Robert Kurz específicamente puede considerarse poco adecuada para una reflexión sobre la libertad. Esto es porque Kurz establece una “completa identidad entre los portadores de la relación y la relación misma” (García Vela y Jiménez Cea, 2026), lo cual significa que su concepto de colapso de la objetividad social implica también un colapso de las formas de subjetividad... en cuyo caso, la posibilidad de la libertad queda completamente cerrada. Sin embargo, me parece que Kurz no da cuenta ni de la tensión irreducible entre el diagnóstico del estado de la sociedad en general y la socialización interna de los sujetos, ni tampoco de las contradicciones de las formas modernas de subjetividad femenina. Por tanto, considero que se puede salvaguardar lo que puede constituir el potencial crítico de su teoría —es decir, que la lógica de involución del capitalismo, mientras se mantengan las categorías que estructuran la vida social, es hacia formas de barbarie— pero manteniendo las contradicciones que permiten pensar el potencial de otra cosa, aún cuando este potencial permanezca todavía negado.

Diálogos con otrxs autorxs y tradiciones

Acabamos de ver cómo, en el agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal confluyen y se retroalimentan, por lo menos, tres grandes dinámicas que hoy es posible nombrar con el concepto de *crisis*: la crisis de la valorización del valor, la crisis de cuidados, y la crisis de las relaciones sociales con la naturaleza. El marco de comprensión teórico general que recién describí permite acercarse a éstos tres procesos de manera relativamente holística, y enfatizar sus interrelaciones intrínsecas. Pero ese marco tiene también una capacidad limitada para dar cuenta de la vida social, tanto en general como en particular, en relación con el contexto específico en el que yo trabajé. Por lo tanto, dentro del marco de comprensión cuyas líneas generales quedan establecidas por la crítica del valor/valor-escisión, he insertado las lecturas e interpretaciones de una diversidad de autorxs que permiten: por un lado, establecer mediaciones entre el marco general y la realidad empírica; pero también complejizar e incluso dar luz sobre aspectos que la crítica del valor/valor-escisión no logra captar adecuadamente. No será inusual que las y los autores que cito —incluso aquellos considerados marxistas¹⁵— tengan supuestos teóricos que se contradicen con el marco de comprensión general que yo he planteado para la investigación; en cuyo caso, y a reserva de que yo aclare lo contrario en el texto, mi marco de comprensión general tendrá prevalencia.

Inicio con Amaia Pérez Orozco y Maria Mies quienes, aunque no volverán a aparecer explícitamente hasta el último capítulo de la tesis, son autoras cuya propuesta teórica es central para el argumento que despliego a lo largo de la tesis como un todo. Establezco un diálogo con esas autoras desde la perspectiva de la crítica del valor-escisión, en la que me ubico. Esto implicará que el diálogo será necesariamente tensionado y con algunas divergencias, debido principalmente a una diferencia en el concepto de valor y en la forma de comprender el capitalismo. Aún así, dan cuenta de aspectos esenciales del entramado de socialización capitalista-patriarcal sin los cuales mi argumento quedaría incompleto y empobrecido.

¹⁵ Es importante anotar que la crítica del valor/valor-escisión no es la forma predominante de crítica marxiana del capitalismo.

Maria Mies (2018) dió cuenta del vínculo íntimo entre el capitalismo y la dominación de la naturaleza, la domesticación de las mujeres y la expansión colonial. Mostró que estos tres procesos eran precondiciones fundamentales para la realización de la lógica de la valorización del valor que rige en el capitalismo, y que tenían en común el hecho de haber pasado por un proceso histórico de externalización y de invisibilización, que permitía que la dependencia del patriarcado capitalista hacia la subordinación de mujeres, naturaleza y colonias pasara desapercibida. El mecanismo de externalización(-invisibilización) será parte central de mi propio argumento. La diferencia es que consideraré —de la mano de la teoría crítica del valor-escisión— que esta relación de dependencia negada hacia la naturaleza¹⁶ y la esfera de los cuidados/ sostenibilidad de la vida¹⁷ tiene un carácter distinto al de la explotación del trabajo para la producción de plusvalor relativo, aún cuando sean procesos íntimamente relacionados. Vincularé esta relación de dependencia negada con el principio del valor-escisión (Scholz, 2019). El planteamiento será que el valor y lo escindido —aquello de lo cual depende la producción de valor, pero que es invisibilizado, menospreciado, y asociado a ‘lo femenino’ y a la ‘naturaleza’— tienen una relación dialéctica de mutua dependencia y que ambos son históricamente específicos al capitalismo-patriarcal; pero, insistiré en que son impulsados por distintas racionalidades y son irreducibles el uno al otro.

Amaia Pérez Orozco (2019) propone un acercamiento a la crisis en sentido amplio desde la economía feminista. Desde ahí, logra dar cuenta, primero, del vínculo íntimo entre la crisis ecológica, crisis de cuidados y crisis de precarización de la vida. Plantea que la articulación de estas crisis es en cierta forma expresión de un conflicto fundamental entre el capitalismo y la sostenibilidad de la vida. Plantea, también, que los hogares —como sitio de resolución y sostenimiento de la vida cotidiana atravesado por las normas heteropatriarcales, y sostenido principalmente en cuerpos feminizados que realizan todas esas actividades de sostenimiento de manera gratuita y *supuestamente* voluntaria— son el sitio último de ajuste de la economía en crisis. Comparto esta

¹⁶ Bajo la forma de “recursos naturales” que ingresan al proceso de producción para convertirse en mercancías y servir de “contenedor” del plusvalor producido

¹⁷ Aunque la abordo de manera superficial en algunos momentos, la relación colonial no ha alcanzado a formar parte de mi argumento, por falta de tiempo y espacio, pero también porque la complejidad del argumento comenzaba a salirse de las manos.

comprensión de la crisis en sentido amplio, así como la importancia de comprender las formas en que se articulan y se retroalimentan fenómenos contemporáneos que parecen aislados. Durante la tesis, utilizaré el marco de la crítica del valor-escisión como teoría del agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal, para dar cuenta del mismo vínculo íntimo que Pérez Orozco encuentra entre fenómenos y dinámicas de crisis en apariencia disímiles. También retomaré de la autora su lectura de los hogares como sitio último de ajuste ante la crisis.

De la mano de la crítica del valor-escisión, y a contracorriente de toda una tradición teórica¹⁸ que plantea que el fenómeno de la acumulación originaria —la separación de los productores de sus medios de existencia— es un fenómeno central de los procesos contemporáneos de acumulación de capital, considero importante distinguir el momento de constitución y consolidación histórica del capitalismo, de su agotamiento. Así, los fenómenos contemporáneos y violentos de apropiación y acaparamiento territorial, empíricamente observables, no son una simple reactualización de la acumulación originaria. No pueden serlo, porque ésta se dio en un contexto de movimiento ascendente, en que el capitalismo tenía un bajo nivel de productividad y toda la historia de la acumulación de capital por delante (Scholz, 2019).

Hoy, al contrario, estamos frente a un capitalismo de crisis con un altísimo nivel de productividad que ya no puede pretender relanzar un ciclo de aumento en la masa de plusvalor producida, y que tampoco tiene la capacidad de integrar a grandes masas de trabajadores, por lo que lo único que queda es una suerte de “colonialismo occidental de crisis” que pacifique, represivamente, las masas de población crecientemente superflua (Scholz, 2019). Esta distinción es importante porque ayuda a explicar el proceso de embrutecimiento del “patriarcado productor de mercancías”, en que los fenómenos de disciplinamiento y re-domesticación de las mujeres, así como la agresión cada vez más violenta y cruel hacia todo aquello vinculado con la naturaleza y lo escindido (lo vulnerable, lo improductivo, lo asociado a lo femenino, etc.) podrían leerse como esfuerzos fútiles pero desesperados (y por ello agresivos) por reinstalar las condiciones

¹⁸ De la cual se podría decir que tanto Maria Mies como Amaia Pérez Orozco abrevan o forman parte. Es importante decir que, independientemente de esta diferencia teórica, comparto, por lo demás, varios puntos de afinidad política con dicha tradición.

para la valorización del valor en un momento de desintegración del capitalismo (Catalina Gallego, 2023). Es en este contexto que la pregunta por la libertad, por el anhelo de disposición de sí de mujeres empíricas contemporáneas, se vuelve aún más urgente.

Ahora introduzco brevemente otrxs autorxs fundamentales para mi investigación. El filósofo político francés, Pierre Charbonnier, ha sido autor clave para iluminar las formas en que las ideas políticas modernas están ancladas en un modo particular de relación con la tierra y el entorno; en específico, plantea Charbonnier (2020), el ideal moderno de emancipación política está íntimamente vinculado con la externalización del límite posibilitada por el modo capitalista de organización de las relaciones sociales y con la naturaleza. Los diagnósticos de John Holloway y Werner Bonefeld, asociados a la tradición del Marxismo Abierto, me fueron muy útiles para desplegar la evolución histórica de las formas generales que ha tomado la gestión de las crisis del capital (i.e. Keynesianismo, Neoliberalismo) —aunque es importante hacer notar que hay diferencias teóricas importantes entre estos autores y la crítica del valor, especialmente en relación al lugar de la lucha de clases en las crisis del capital. Retomé también los diagnósticos de Maria Kaika y Erik Swyngedouw, autores asociados a la tradición de la ecología política, para comprender la evolución de las formas de gestión estatal del agua urbana.

Por otro lado, autores como Loïc Wacquant y Maristella Svampa, fueron claves para comprender la evolución en los mecanismos de integración-exclusión social así como el rol mediador del Estado, en Estados Unidos y en América Latina, respectivamente. En paralelo, Vivienne Bennet, Maxine Molyneux y Javier Auyero proporcionaron una comprensión sobre la evolución de las formas de organización vecinal en los sectores populares urbanos latinoamericanos. El trabajo de Dawn Paley fue un referente fundamental para poder vincular la explosión de la violencia en México con las formas de gestión de la población sobrante del capitalismo. Los planteamientos de Cristina Vega y Amaia Pérez Orozco fueron clave para conceptualizar las formas y los espacios en que se termina resolviendo la vida social —i.e. los hogares— particularmente en tiempos de crisis. Para comprender los mandatos patriarcales de domesticación de las mujeres, que sostienen precisamente las formas establecidas de

gestión de crisis, me apoyé de autoras feministas como Maria Mies, Raquel Gutiérrez Aguilar, Yanina Ávila, Marcela Lagarde y Francesca Gargallo.

No hay que olvidar que el anhelo femenino de disposición de sí ha sido el punto de partida de esta investigación. Será también, y después de un rodeo —en el que trataré de comprender tanto los límites a su realización como las experiencias de las que se podría abreviar para realizarlo socialmente— el punto de llegada. Por tanto, cerraré esta investigación con una apuesta: que dentro de la forma de subjetivación femenina moderna anida una potencia que permite imaginar, incluso dentro del marco de un proceso de agotamiento que tiende a la barbarie, gramáticas de libertad que no se configuren alrededor del mecanismo de externalización, es decir, a partir de una relación sacrificial a la alteridad. Para esto, la última parte de esta tesis se apoya en la filósofa, lingüista y psicoanalista franco-búlgara Julia Kristeva, a partir de la lectura —que considero particularmente fértil— que han hecho de ella dos autoras norteamericanas: Martha J. Reinecke (1997) y Allison Weir (1996). Las afinidades y contradicciones entre los planteamientos de Julia Kristeva y de Roswitha Scholz hubieran sido interesantes de analizar, pero han quedado fuera del alcance de esta investigación. Sin embargo, hay un punto en específico que comparten sobre el cual sí considero importante detenerme unos instantes: ambas, a su manera y desde perspectivas distintas, insisten en comprender los polos femeninos y masculinos —o habría que decir, mejor, feminizados y masculinizados— de la vida social como co-producidos y vinculados dialécticamente, ambos productos de modos de socialización específicos a una sociedad (hetero-)patriarcal. En ese sentido, ambas niegan la posibilidad de simplemente encontrar, ya lista, la emancipación en el “polo femenino” de la vida social.

La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, en especial el pensamiento de Theodor W. Adorno, me ha acompañado a lo largo de todo el desarrollo de esta investigación, aunque no aparezca explícitamente más que en ciertos momentos. Tanto las preguntas que motivaron la investigación, como la actitud con la que he pretendido acercarme al mundo social, se deben sin lugar a dudas a este pensador, tan contradictorio como lúcido, tan denso —en ocasiones incluso críptico— como sensible.

Estructura del texto

Ahora introduciré la forma en que propongo desarrollar las ideas clave propuestas anteriormente, a través de los tres capítulos que componen esta tesis.

En el primer capítulo, hago un recorrido por los momentos a través de los cuales la organización social del agua en la Gloria Mendiola ha llegado a ser: el proceso de llegada a la colonia de las mujeres que hoy la habitan, así como sus deseos, de gran carga afectiva, de conseguir un terreno para vivir; la organización política de este deseo materializada en un modo particular de urbanización; y su demanda de y lucha por agua para vivir, que resultará en un complejo arreglo en donde se mezclan modos formales e informales, colectivos e individuales, de acceso al agua. En cada uno de estos momentos rastreo el despliegue del *problema de la libertad*. Esto me permite, primero, dar cuenta de que en estos procesos es posible vislumbrar la tensión histórica entre dos distintos modelos de libertad, así como el devenir hegemónico del modelo de libertad moderno. Al mismo tiempo, comienzo a introducir la idea, que continuaré desarrollando en el resto de los capítulos, de que las condiciones materiales de realización social de un tal modelo de libertad están agotándose, en tanto éste depende de la (ilusión de) abundancia sostenida en la externalización del límite y la dominación de la naturaleza.

Al enfocarme en el desarrollo histórico de la infraestructura de provisión de agua en las ciudades, planteo también que una de las formas que ha tomado la resolución de la reproducción material de la vida colectiva en las ciudades —en específico el acceso y distribución del agua— abrevia de la misma historia a través de la cual se constituyó el modelo moderno de la libertad. Por ello, plantearé que estas formas no son neutras. Como seguiré argumentando en el capítulo III, la provisión (relativamente) estable y confiable de agua urbana, por parte del Estado, ha sido parte de un proceso histórico durante el cual fue medianamente posible atenuar el conflicto entre la unilateral valorización del valor y el sostenimiento de la vida en sentido amplio; conflicto que vuelve a expresarse de manera visible con el agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal que, a la vez, contribuye a profundizar.

En el segundo capítulo, me enfoco en la dinámica de la crisis que está detrás del agotamiento del modo peculiar de organizar la vida social y la relación con el mundo característico del entramado de socialización capitalista. Inicio concentrándome en las formas en que las mujeres, en específico las manzaneras/lideresas —herencia de la racionalidad corporativa del México posrevolucionario— que median la relación con el Estado, siguen siendo indispensables para la gestión de crisis y garantes de la reproducción vecinal de la vida. Sus formas de mediación están transformándose conforme se reconfigura el rol del Estado ante el agotamiento de la vida social capitalista; agotamiento que obliga crecientemente al Estado a reconciliar desarrollos difícilmente reconciliables: relanzar la valorización del valor a toda costa a través del disciplinamiento del trabajo y la austeridad fiscal, y contener el rechazo masivo a la imposición brutal de la austeridad en la vida social. Esto ha implicado cambios en la orientación de la política social estatal y, crecientemente, la diferenciación *de facto* entre categorías de ciudadanía. Este proceso de reconfiguración de las fronteras del colectivo social impulsa dinámicas, cada vez más violentas, de fragmentación e individualización; dinámicas que se vuelven visibles en las prácticas que las vecinas de la Gloria Mendiola pusieron en marcha como respuesta a la crisis del agua. Además, se acompaña del debilitamiento de las estructuras corporativas cuyas figuras mediadoras contribuían, dentro de todo, a la contención de las brutales exigencias de la lógica de la competencia y la valorización del valor. Con el debilitamiento de los liderazgos, el sometimiento a la disciplina del mercado es mucho más brutal.

Estos planteamientos me permiten, por un lado, continuar la discusión sobre las reconfiguraciones del rol del Estado en la resolución de la reproducción material de la vida colectiva ante la crisis. Si bien la relación objetiva entre el Estado y el proceso de valorización del valor implica su participación en la construcción, mantenimiento y expansión en los medios colectivos de reproducción para su apropiación privada por los capitales individuales, la crisis implica —junto con la dinámica de expulsión ‘escalonada’ de las personas de los mecanismos de integración social— crecientes dificultades, dado el contexto de austeridad fiscal, para que el propio Estado pueda cumplir con éstas exigencias. De ahí que la participación del Estado en la reproducción social se mantenga sólo en la medida necesaria para evitar las expresiones más subversivas del rechazo

masivo a la imposición de la austeridad en la vida social. Por otro lado, los planteamientos de este capítulo me permiten también discutir las formas en que ha ido modulándose la relación entre las sujetas vivas y la totalidad social, ante la intensificación de las lógicas individualizantes y de las exigencias de autoregulación individual, en un mundo marcado por la intensificación de la precariedad y la competencia exacerbada.

En el tercer y último capítulo, pongo la atención en aquello que permite que la vida siga, a pesar de la crisis. Esto implica que dirigo la mirada hacia las prácticas de cuidado y de sostenimiento de la vida que, durante la crisis del agua en la Gloria Mendiola, fueron realizadas mayoritariamente en el espacio doméstico, fundamentalmente por mujeres. Esto es así porque en el orden simbólico-material patriarcal, lo femenino ha sido colocado como sitio capaz de absorber perpetuamente los impactos de un modo de organización social regido por la lógica desbocada de la valorización del valor. Pero, ante el agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal, se pone en evidencia que la crisis de la valorización del valor es simultáneamente una crisis del sostenimiento de la vida. Sostener la vida se vuelve objetivamente cada vez más difícil, y las mujeres y cuerpos feminizados terminan pagando los platos rotos de esta lógica social: sea como víctimas de una violencia machista cada vez más cruel, o a través de la prevalencia del auto-sacrificio de sí para otrxs que legitima que éstas sigan siendo responsabilizadas de la resolución de las dificultades estructurales para la reproducción social de un capitalismo en crisis.

Al mismo tiempo, hay indicios de que se mantiene ese anhelo femenino por disponer de sí, anhelo que se dejaba ver desde el capítulo I en esa determinación vital y cargada de afecto, expresada por las mujeres de la colonia Gloria Mendiola —y, en general, de las colonias urbanas populares—, por disponer de un terreno/ de una casa para sí. Este anhelo nunca pudo realizarse socialmente a través del modelo hegemónico socialmente disponible de libertad, puesto que éste se sostiene sobre el mecanismo de externalización del límite que se ha configurado estructuralmente alrededor de la minusvaloración sistemática de todo aquello vinculado con el sostenimiento de la vida y con atributos codificados como femeninos. Pero, como lo plantearé en este último capítulo, en las formas contradictorias de la subjetivación femenina anida una potencia

que apunta hacia otras gramáticas de libertad, no sólo más adecuadas a la expresión del anhelo femenino por disponer de sí, sino que también apuntan a formas de relación a la alteridad no sostenidas material ni simbólicamente en la dominación ni en el mecanismo de la externalización. Sin embargo, ante el agotamiento del capitalismo-patriarcal, parece que el entramado de no-libertad se cierra e intensifica, y somete a mujeres y cuerpos feminizados a exigencias contradictorias y cada vez más difíciles de cumplir. Dejo entonces abierta la pregunta sobre la posibilidad de estas gramáticas de libertad capaces de trascender la lógica (auto-)sacrificial de la subjetivación moderna.

Anotaciones metodológicas

“Sin perder sentido crítico y capacidad de asombro, se trata de confiar en que se llegará a alguna parte”

—Rosana Guber, *El salvaje metropolitano*

“Te tengo un lugar *perfecto* para que estudies la crisis del agua”. La Doctora, quien había sido por muchos años directora del programa de doctorado en Sociología de una reconocida universidad de la ciudad de Monterrey, era ahora parte de la coordinación de un proyecto de intervención social en la colonia Gloria Mendiola. Desde ahí, le había tocado ser partícipe de varias de las acciones de organización colectiva que las vecinas habían puesto en marcha para lograr, dificultosamente, abastecerse de agua durante la famosa “crisis del agua” de 2022 en el estado de Nuevo León.

Yo me había ido de Monterrey, mi ciudad natal, 10 años antes —y lo había hecho con gusto. Nunca me había sentido realmente en casa. Ahora, mientras cursaba presencialmente (en Puebla) los cursos de mi segundo año de doctorado, preparaba mi regreso a Monterrey para, en una suerte de reconciliación con los orígenes, hacer ahí mi trabajo de campo. Ya había decidido que la investigación giraría alrededor de la crisis del agua que estaba, entonces, en su momento más álgido. Hice un viaje corto a Monterrey en septiembre 2022, tras haber contactado a un par de profesores locales para conversar con ellos —entre ellos, la Doctora, a quien conocía bien desde mi época universitaria.

Nunca había hecho investigación social, mucho menos trabajo de campo. Confieso que no sabía por dónde empezar. La crisis afectaba la ciudad de manera diferenciada, por lo que, apoyándome en los reportes tanto de cortes de agua como de protestas y manifestaciones que generaba la prensa local, había comenzado mapeando las zonas más afectadas por la crisis en el área metropolitana de Monterrey, en las que había habido cortes o bajas de presión de agua recurrentes a lo largo del año 2022. Una de éstas zonas era la zona norponiente del área metropolitana, entre el Cerro Topo Chico

y el Cerro de las Mitras, cerca del límite entre el municipio de Monterrey y los municipios de Escobedo y García.

Cuando charlé con la Doctora y logré, a pesar de mi confusión, transmitirle más o menos por dónde iba mi interés, me propuso de manera muy generosa presentarme al grupo de vecinas de la Gloria Mendiola con quien ella había estado trabajando los últimos años. La colonia Gloria Mendiola se ubicaba precisamente en la zona norponiente, de las más afectadas, en las faldas del Cerro Topo Chico. La Doctora intuía que conversar con las vecinas y asistir a alguna de las sesiones del comité vecinal podría serme útil.

Hice una primer visita en septiembre 2022 como acompañante de la Doctora, quien iba a facilitar una de las reuniones entre uno de los comités vecinales de la Gloria Mendiola y representantes de gobierno municipal. Entre enero y febrero 2023 llevé a cabo una exploración preliminar. Participé en un par de sesiones del comité vecinal y asistí otras tantas veces para realizar labores de “asistente” de la Doctora. Si bien yo hacía el intento de presentarme formalmente como “estudiante de posgrado que estaba haciendo una investigación en las formas de gestión del agua en tiempos de crisis del agua” (o algo así), veía, en las miradas confundidas de las vecinas, que mi explicación no hacía mucho sentido. Durante este periodo, fui la asistente informal —y poco memorable— de la Doctora. Mi falta de experiencia en campo: el saberse presentar adecuadamente, la creación del famoso *rapport*, etc., todo me era todavía demasiado ajeno y, la verdad, lo hacía mal, me sentía tímida, insegura y confundida. Así, si bien no logré generar ningún vínculo significativo durante la etapa de exploración, me sirvió para comenzar a desenmarañarme de una serie de prejuicios y presupuestos.

No volví a campo hasta septiembre 2023. Para entonces mi objetivo estaba un poco más claro y mi modo de acercamiento también. Había leído de metodología y de epistemología. Me preocupaba particularmente la imposición forzada de la teoría sobre la realidad. Conocía algunas precauciones metodológicas y éticas. Pero, claro, sólo se aprende a hacer investigación social... *haciendo* investigación social. Tenía que atreverme a equivocarme y estar lista para sorprenderme. Todo, ante la mirada generosa de la Doctora quien, cuando era necesario, trataba de corregirme con humor.

En esa reflexión, me daba cuenta de que ser estudiante de posgrado en ciencias sociales era un rol que no significaba mucho. Me sentía incómoda. Nadie comprendía qué hacía yo ahí, más que ser la “asistente” de la Doctora. Varias de las mujeres con que me topaba me intrigaban, quería conocerlas, charlar de manera más casual, pero el lugar que yo ocupaba era artificial, incómodo, poco propenso a generar vínculos. La respuesta a la pregunta sobre “¿qué hacía yo ahí?” les era ultimadamente, y con razón, insatisfactoria.

En uno de mis paseos por la colonia, me topé con una niña de unos 10 años a quien yo había visto frecuentemente caminando por la zona. Siempre acompañada de su hermanito, se le veía paseando a cualquier hora del día, por lo que no era difícil adivinar que no asistía a la escuela. Y, si una no lo llegaba a sospechar, se adivinaba de las conversaciones de las vecinas que con frecuencia mencionaban —con una mezcla de compasión y recelo— a este par de hermanos. Me acerqué y les hice unas cuantas preguntas de rutina, de esas que se hacen a la ligera, sólo para sacar plática: que si cómo estaban o si disfrutaban las clases de apoyo escolar que, como yo sabía de antemano, les daban en uno de los centros comunitarios de la zona. En lugar de las respuestas de rutina que esperaba (“todo bien”, “sí, estamos muy contentos”), la niña me miró fijamente a los ojos y me contestó firmemente: “no, ahí sólo nos hacen pintar”¹⁹. Ella lo que quería era aprender a leer y a escribir. Su mirada me turbó —nunca había visto una mirada así, tan decidida y tan llena de rabia, en una niña.

Cuando le conté a la Doctora, se rió y me sugirió: “enseñales”. Dudé. Nunca había dado clases a niños, no tengo la formación. La Doctora, sin embargo, no me dejó pensarlo demasiado —sabía que yo tendía a pensarme demasiado las cosas. En el siguiente encuentro con la niña, unos días después, la Doctora le comentó que yo podría enseñarles a leer y escribir. Vi en la mirada ilusionada de la niña que no cabía la posibilidad de zafarme. Estaba decidido: acababa de convertirme en la maestra. O, para ser más precisos, en una más de las maestras de apoyo escolar que asisten o han

¹⁹ Las clases de apoyo escolar en el centro comunitario al que asistían son, como su nombre lo indica, sólo un apoyo, para niños que ya están escolarizados. No tienen como función principal enseñar a leer o a escribir. Es falso, sin embargo, que “sólo los hagan pintar”, aunque con esa frase la niña expresaba, en realidad, una frustración vital mucho más profunda.

asistido a dar todo tipo de clases en alguno de los centros comunitarios de la zona. Investigué por todos los medios las mejores técnicas para enseñar lectoescritura y matemáticas a infancias, conseguí materiales didácticos y me lancé. Más o menos al mismo tiempo, me volví tutora de matemáticas de 3 mujeres adultas jóvenes (más jóvenes que yo), madres todas, que estaban interesadas en presentar el examen de admisión a la preparatoria. Las 3 habían terminado la secundaria (o casi), pero se habían juntado y/o embarazado antes de entrar a la prepa. Ahora, ya con sus niños un poco más grandes, consideraban volver a entrar, para tener mejores oportunidades de trabajo.

Yo no lo sabía todavía, pero todo cambiaría a partir de este momento. *La maestra* era una figura conocida, fácilmente integrable en el sentido de las cosas, en el “entramado significativo de la vida social” en que las sujetas con las que yo interactuaba volvían “inteligible el mundo en que viven” (Guber, 2005: 41). Si bien yo seguía explicando, en ánimos de la transparencia y a quien quisiera escucharme, que yo era maestra de apoyo y *también* estudiante de posgrado, en proceso de realizar una investigación sobre las formas de gestión del agua en la colonia, esta última *cachucha* era inmediatamente olvidada. Cuando conocía por primera vez a alguna vecina, y ella me miraba con interrogación, las que sí me conocían intervenían inmediatamente: “es la maestra”. Era ésto lo que, a pesar de ser una persona claramente externa, me abría puertas.

Inicialmente me incomodaba el carácter aparentemente comercial del arreglo: yo me había convertido en maestra, y recibía, a cambio, la confianza suficiente para poderme desplazar en la colonia y entablar conversaciones con vecinas y vecinos. Bastante pronto esto dio paso, en realidad, al disfrute. Disfrute de los vínculos y relaciones que poco a poco iba creando. Satisfacción de ver a los alumnos ir desarrollando habilidades de lectoescritura y de matemáticas, y alegría de compartir con ellos los momentos de receso e inventar en el momento actividades lúdicas para mover el cuerpo y reírnos a carcajadas. Con mis alumnas más grandes, tan pronto terminábamos con los ejercicios del día pasábamos a compartir fruta y café, e intercambiar nuestras experiencias vitales como mujeres jóvenes, de la decisión de maternar (o, como en mi caso hasta el momento, no hacerlo) y de las problemáticas de

pareja. Eventualmente, me di cuenta que ya no era *sólo* la maestra, ni ellxs *sólo* mis alumnas o alumnos. El mero intercambio daba paso a algo mucho más enriquecedor, en dónde había un espacio real para los afectos.

Y, sin embargo, esto no puede volverse una idealización ingenua e irreflexiva de los vínculos que se iban conformando. A partir del momento en que las relaciones que entablé ocuparían un rol central en mi trabajo de campo y, posteriormente, en las interpretaciones sobre el mundo social que han quedado plasmadas en el presente documento, estas relaciones, atravesadas por afectos, fueron siempre también *relaciones de campo* (Guber, 2005). Es decir, relaciones a través de las cuales yo pretendía comprender algo sobre la realidad, por lo cual tenía que tener consideraciones epistemológicas, metodológicas y éticas. En la primera parte de este capítulo introduciré algunas de las reflexiones metodológicas que estuvieron presentes a lo largo del proceso completo de la investigación, desde el planteamiento del problema hasta la escritura de la última palabra de la tesis (y más allá). En la segunda parte, continuaré con la forma concreta en que la investigación empírica se fue acomodando en atención a estas reflexiones, así como sus ausencias y limitaciones.

Discusiones epistemológicas: Teoría Crítica de la sociedad y etnografía

En esta primera sección, planteo una discusión epistemológica en la que trato de poner en diálogo la Teoría Crítica de la sociedad de Horkheimer y Adorno con la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu (continuada, entre otros, por su alumno y colaborador Loïc Wacquant) y la etnografía reflexiva tal como la plantea Rosana Guber. Considero que a partir del diálogo entre estas perspectivas se logra ‘operacionalizar’ —parcialmente— las discusiones sobre la relación entre la Teoría Crítica de la sociedad y la investigación empírica. A la vez, este diálogo permite complejizar estas discusiones al introducir un nuevo nivel de problematización epistemológica que no parece haber sido abordado explícitamente por la Teoría Crítica, es decir, la posibilidad de conocer a través de una relación (de campo) de la cual se es parte.

La Teoría Crítica de la sociedad

Pensar la sociedad, según la Teoría Crítica de la sociedad, no se trata de acumular una serie de saberes —que se supone objetivos— sobre “la sociedad” ni generar un sistema de conocimientos coherentes entre sí e inmediatamente verificables en la realidad empírica, a partir de los cuales, en el mejor de los casos, se podrían generar propuestas de mejora (p. ej. “políticas públicas”) en el sistema social existente (Horkheimer, 2003). Pensar la sociedad críticamente va en sentido contrario a los intentos de replicar la realidad en la teoría de la manera más fidedigna posible, pues estos esfuerzos están al servicio de lo que es. El concepto de teoría en tanto Teoría Crítica es, en cambio, un “momento de una praxis orientada hacia formas sociales nuevas” (Horkheimer, 2003: 248), que evidencia el carácter contradictorio de la sociedad como “campo de tensión entre lo posible y lo real” (Adorno, 2001a: 20).

Tratar de acceder a algo así como conocimiento crítico de la sociedad implica, en primer lugar, dar cuenta de que tanto la realidad como nuestra percepción de ésta es “producto de la praxis social general” (Horkheimer, 2003: 233). Es decir, que lo que parecen ser simples hechos, entregados pasivamente a nuestros sentidos, “están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente.” No es sólo que aquello (el objeto) que se busca conocer cambia históricamente, sino que también aquella persona que busca conocer lo hace siempre condicionada por ideas y conceptos mediados por la praxis social e histórica (Horkheimer, 2003). Esto implica, entonces, la necesidad de una reflexividad histórica de la teoría. Lo cual *no* quiere decir que la teoría crítica tenga “hoy este contenido y mañana este otro”, pues “los rasgos decisivos de su contenido... no pueden cambiar antes de que se produzca la transformación histórica” (ibid.: 263), i.e. la superación del capitalismo.

Unos de estos rasgos decisivos del pensamiento moderno es el principio de identidad, la obsesión por equiparar ser y pensamiento, el concepto y *la cosa*, el sujeto y el objeto. El pensamiento identificador está vinculado con el dominio, es decir, con la subsunción de lo particular —cambiante y heterogéneo— bajo un concepto general estático y unificador (García Vela, 2021; Maiso, 2025). Este pensamiento identitario no

es sólo una mera cuestión del pensamiento, tiene su arraigo en una praxis social e histórica. Según Adorno, este arraigo lo brinda el principio del intercambio de la sociedad capitalista, la forma social que permite equiparar todo lo heterogéneo en función de aquello que lo vuelve potencialmente intercambiable, es decir, su valor (Maiso, 2025). Para Alfonso García Vela (2021), lo decisivo para el mecanismo de abstracción conceptual es, más que el intercambio, la producción de valor a partir del trabajo abstracto, pues en estas categorías se expresa ya la reducción de lo múltiple a un común denominador.

La expansión del principio del intercambio, así como de la mediación de la forma valor y el trabajo abstracto, al mundo entero y a todas las dimensiones de la vida social, transforma —reduce— ésta última a una totalidad (Maiso, 2025). Dado que el intercambio de “equivalentes” entre productores independientes, esconde, en realidad, la explotación del trabajo y la sociedad de clases, esta totalidad es además necesariamente antagónica, pues, “el mismo principio que unifica la sociedad en una totalidad es, al mismo tiempo, el que la divide y la desgarrá” (ibid.: 104). No sólo esto. Esta totalidad antagónica se ha “autonomizado de los sujetos que la mantienen en marcha, imponiéndoles su lógica de manera coactiva” (ibid.), de modo que “lo específicamente social” consiste en “la preponderancia de las circunstancias sobre los hombres” (Adorno, 2001c: 9). Como ya lo anticipé en la introducción, el modo avasallador de socialización en el entramado capitalista(-patriarcal) implica un desbalance de fuerzas entre sociedad e individuo, en favor de la sociedad.

Como vemos, el principio de identidad no sólo hace violencia porque abstrae la heterogeneidad y la obliga a caber en un concepto fijo e inmutable; también pretende pacificar, falsamente, una totalidad que sólo puede integrarse por la fuerza (Maiso, 2025). La discusión sobre el principio de identidad del pensamiento, entonces, no es meramente epistemológica. Tiene que ver con mantener la capacidad crítica ante una totalidad antagónica, como momento de una praxis orientada hacia la emergencia de otras formas de relación. Esta capacidad crítica se enfrenta a dificultades epistemológicas en cuanto “los hechos registrados no reflejan fielmente la realidad social subyacente, sino que al mismo tiempo son el velo tras el que ésta se oculta de forma necesaria.” (Adorno, 2001a:

35). Tiene que ver, también, con que “el principio de identidad, además de igualar lo diferente, *cercena en la realidad lo posible*” (Maiso, 2025: 102, énfasis mío).

Reconocer lo problemático del concepto no significa abdicar de él ni abdicar del pensamiento y de la posibilidad de la interpretación, lo cual nos dejaría a merced de lo que es, limitados a captar la mera *apariencia necesaria* de la sociedad antagónica e incapaces de criticarla. Como planteó Adorno, la investigación social empírica, por sí misma, no logra “penetrar la objetivización de la cosa misma” (2001a: 23). Es necesaria la interpretación, para lo cual es necesario un concepto de sociedad, un concepto que logre “nombrar aquello que secretamente cohesiona el engranaje social” (ibid.: 19). La investigación empírica debe estar en todo momento “orientada por la teoría” y comprenderse “a sí misma dentro de un contexto teórico” (Adorno, 2001b: 96). Al mismo tiempo, nos dice Adorno, la teoría “debe transformar los conceptos que, por decirlo así, trae desde fuera, en conceptos propios de la cosa misma” (Adorno, 2001a: 20). La intención es que, contra todo pronóstico, el pensamiento logre que la realidad irrumpa “en la mente que la domina” (Hullot-Kentor, 2006, citado en [Maiso, 2025]). Esto implica que, por ejemplo, la investigación social así comprendida debe buscar comprender aquello que “secretamente cohesiona el engranaje social” y, al mismo tiempo, “impedir la mitologización del concepto de ley esencial” a través de una investigación empírica de las transformaciones observables a nivel del fenómeno social (Adorno, 2001a: 35).

Tratar de captar críticamente una sociedad contradictoria requiere entonces de un proceso de acercamiento verdaderamente dialéctico: “así como una teoría social, para ser verdadera, ha de haberse empapado del material, así el *factum* que se elabora debe traslucir ya la totalidad social en virtud del proceso que lo capta” (Adorno, 2001a: 27). Cuando lo planteado por una teoría de la sociedad dada y lo observado a través de una investigación empírica entran en contradicción, esto no sólo se debe a una teoría falsa o a una falla en el método de investigación, sino que puede estar anclado en las contradicciones mismas que hay en el seno de la totalidad social. Ante las tentaciones de resolver la contradicción, sea en términos de lo dado inmediatamente, sea en términos de la teoría de la sociedad, Adorno (ibid.: 21) nos dice que, al contrario, “de lo que se trata es de desplegar fructíferamente las tensiones”.

Recordemos lo planteado hace apenas unos párrafos: la Teoría Crítica, si busca mantenerse fiel a su concepto y ser un momento de la praxis orientada hacia la transformación social, debe esforzarse por desentrañar el carácter contradictorio de la sociedad como *campo de tensión entre lo posible y lo real*. En la Introducción ya he anticipado el concepto crítico de sociedad al que me adscribo: un entramado social que, todo parece indicar, tiende más hacia la barbarie que hacia algo así como la emancipación. ¿En dónde rastreo la tensión entre lo posible y lo real? En su momento, Adorno diagnosticó el debilitamiento del individuo ante la fuerza del entramado de socialización capitalista, “tendiente a la socialización total y la funcionalización de cada vez más ámbitos de la vida” (Maiso, 2022a: 328), que reducía cada vez más la posibilidad de resistencia de las personas. Aún así, mantuvo a las personas vivas como límite a la socialización total, planteando que en las heridas y sufrimientos de los sujetos estaba el excedente de una subjetividad que no podía ser totalmente funcionalizada, donde el sujeto permanecía irreductiblemente no-idéntico al objeto (ibid.). El núcleo experiencial de nuestro presente es distinto al de Adorno, pero la apuesta por mantener la tensión entre lo posible y lo real puede ubicarse en el mismo sitio: ante un horizonte de posibilidad que se cierra, rastrear el excedente de subjetividad no funcionalizado en la vida social.

En este sentido, y para hacer verdaderamente justicia al proyecto filosófico de Adorno, la crítica dialéctica debería ser, además, negativa; la insistencia en la negatividad es central para no aplastar, a través de su afirmación, la posibilidad de lo otro en el cascarón (Maiso, 2025). Concretamente, un tal proyecto “requiere de una teorización que no se dé por satisfecha con analizar el todo y sus tendencias evolutivas, sino que dirija una atención diferencial a las posibilidades de emergencia de algo distinto, aun cuando todavía no estén maduras como para ser enunciadas como potenciales capaces de llevar hacia una situación cualitativamente distinta.” (Maiso, 2025: 106) Se trata de una atención cautelosa a lo que se resiste a ser funcionalizado, lo vivo de la vida social.

Etnografía y reflexividad

Un trabajo de campo de inmersión, una etnografía, es posiblemente una de las formas más potentes para acercarse a captar precisamente *lo vivo* —lo no totalmente funcionalizado— *de la vida social*. Se dice fácil, pero hacer una buena etnografía requiere, por lo menos, de una profunda reflexión epistemológica y metodológica, de un saber-hacer etnográfico, de un tiempo suficiente en campo y de una actitud de no-directividad. La etnografía, como lo plantea Rosana Guber (2001), tiene una triple acepción: etnografía como método, como enfoque, y como texto.

En tanto enfoque, la etnografía tiene algunas características centrales. Por un lado, la centralidad de la “perspectiva del actor”, para lo cual “constituye una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros... (en) los términos en que la caracterizan sus protagonistas” (Guber, 2001: 16). Por otro lado, y en vínculo estrecho con lo anterior, tiene una disposición general al holismo o al ejercicio de la no-directividad —al menos, en la etapa de apertura del trabajo investigativo— que tiene la intención de descentrar gradualmente el marco de referencia sociocéntrico de la persona investigadora, y acercarse a comprender el universo de relaciones propio de los actores en sus propios términos (Guber, 2005). Además, el enfoque etnográfico tiene la particularidad de basarse “en el organismo habilidoso y sensible del observador como principal herramienta de investigación” (Wacquant, 2019: 120). La realidad —el referente empírico— no “habla” de manera in-mediata y el mundo social no se conoce “tal cual es”, sino sólo *a través de* la interacción social de campo entre la persona investigadora (con sus propios atributos socioculturales) y sus interlocutoras (Guber, 2005).

Por todo lo anterior, utilizar la etnografía como enfoque de investigación obliga a introducir toda otra serie de consideraciones epistemológico-político-éticas, particulares a la forma en que se declina la relación dialéctica entre la teoría crítica de la sociedad y la investigación empírica, entre la teoría y el referente empírico, o entre lo universal y lo particular, en la *situación de campo*. Dice Rosana Guber (2001: 21, énfasis propio): “no existe conocimiento que *no esté mediado por la presencia del investigador*. Pero que esta mediación sea efectiva, consciente y sistemáticamente recuperada en el proceso

de conocimiento depende de la perspectiva epistemológica con que conciba sus prácticas”. La persona investigadora se acerca a lograr captar la realidad empírica con la que interactúa sólo porque “se ubica en una relación activa con lo que se propone conocer... se involucra en la búsqueda y análisis de los condicionamientos que operan tanto sobre su objeto como sobre su propio proceso de conocimiento” (Guber, 2005: 29).

La reflexividad se vuelve una práctica central y necesaria de una investigación interesada en descentrarse y acercarse a comprender la “perspectiva del actor”. Implica “objetivar al sujeto de la objetivación”, diría Bourdieu; es decir, tomar conciencia de la posición que ocupa la investigadora en la organización de la vida social —en términos de las categorías organizadoras fundamentales de la vida social, como es su lugar en la división social de trabajo, su género, o su pertenencia étnico-racial, entre otros— así como lo que esto implica en términos de su relación al mundo, sus sentidos comunes, teorías y afectos (Guber, 2005: 50, 81). Lo mismo para las personas con quienes interactúa. La reflexividad sobre la interacción entre los distintos marcos cognitivo/práctico/afectivos es necesaria para que quien realiza la investigación vaya, poco a poco, aprendiendo a darse cuenta del propio marco de referencia y a tomar en cuenta otros esquemas cognitivos (ibid.).

En *El sentido práctico*, Pierre Bourdieu plantea que incluso más allá que las propias diferencias culturales entre la persona investigadora y sus interlocutoras, la mayor distancia está en el modo fundamental de relación que cada una tiene con el mundo: una forma de relación teórica —la de la persona investigadora— en oposición a una forma práctica (Bourdieu, 2007). Entre estas dos formas de relacionarse con el mundo hay una diferencia irreducible. La relación teórica busca comprender el mundo social de arriba a abajo, desde una posición contemplativa, a partir de la generación de modelos lógicos que expliquen del modo al mismo tiempo “más coherente y más económico el mayor número posible de hechos observados” (ibid.: 25). La relación práctica con el mundo es la actividad real y razonable de las personas vivas. Dichas prácticas siguen una racionalidad inmanente, “que no encuentra su “origen” ni en las “decisiones” de la razón como cálculo consciente ni en las determinaciones de mecanismos exteriores y superiores a los agentes” (ibid.: 82). Los modelos lógicos del

mundo social, con toda su utilidad, “se tornan falsos y peligrosos desde el momento en que se los trata como los principios reales de las prácticas, lo que equivale consustancialmente a *sobreestimar la lógica de las prácticas y a dejar escapar aquello que constituye su verdadero principio* (ibid.: 25, énfasis propio).

Aquí comienza a perfilarse el modo en que la escuela sociológica reflexiva de Bourdieu tiene una afinidad epistemológica con la Teoría Crítica. Como lo plantea Wacquant, alumno y colaborador de Bourdieu, una investigación empírica debe estar siempre orientada por la teoría, pero desplegada a través de un proceso dialéctico de reiteradas retroalimentaciones entre teoría y empiria, entre énfasis en la estructura y énfasis en la interacción (Wacquant, 2023: 180). En sus propias palabras: “el nivel de análisis estructural tiene primacía lógica y genética sobre el nivel interaccional, aunque, en la práctica científica, es a través de idas y venidas reiteradas que se logra discernir y vincular estos dos niveles de la práctica social” (ibid.: 178, traducción propia). Al mismo tiempo, la “actividad real y razonable” de las personas vivas es irreducible a un modelo lógico; *siempre* hay algo que se escapa. Las sujetas de la teoría social son siempre “una criatura corporal sensible, sufrida, hábil, sedimentada y situada” (Wacquant, 2019).

Lo que excede permanece siempre escurridizo, accesible sólo tras el complicado, comprometido y largo ejercicio de observación-interacción-reflexividad que puede permitir un descentramiento suficiente de los propios marcos cognitivos y alcanzar a captar algo así como la “perspectiva del actor”. Suponiendo que logre captarse, le sigue un reto de igual dificultad: lograr transmitir en un texto, *a través del concepto*, algo que exprese con dignidad lo vivo, lo encarnado de la vida social y, a la vez, proponga una interpretación crítica de la realidad. Aquí entra en la ecuación otra de las acepciones de la etnografía según Rosana Guber (2001): la etnografía como texto. En este caso, la etnografía sería “un argumento acerca de un problema teórico-social y cultural” en torno a cómo es para las personas que habitan en un contexto socio-espacial (que no es nunca aislado, sino que está entramado con la sociedad como totalidad) “vivir y pensar del modo en que lo hacen” (ibid.: 49).

Un relato etnográfico “denso”, según la perspectiva de la sociología reflexiva, tendría que lograr, simultáneamente, reconstruir la trama compleja de significados que

las personas de un determinado mundo social dan a sus acciones y, al mismo tiempo, desplegar las categorías analíticas que logren captar las fuerzas objetivas que van moldeando ese mismo mundo social (Wacquant, 2023). Es decir, lo que Wacquant llama “construcción densa”, en oposición a la “descripción densa” (*thick description*) propuesta por el antropólogo Clifford Geertz. Ésta última consiste en un relato de múltiples capas de la vida social desde la perspectiva del actor que pretende, a través de la riqueza de su descripción, volver inteligible el mundo social tal cual es. La crítica de Wacquant a este planteamiento es que parte del supuesto de que la realidad es transparente e inmediatamente accesible al observador. La “construcción densa”, al contrario, *construye*, a partir de la teoría, el espacio social en que se inserta esta perspectiva del actor —y somete esta construcción a una crítica constante a partir de lo observado (ibid.). La etnografía debe tener un nivel de granularidad suficiente, así como lograr captar los afectos y el hecho de que los seres humanos son de carne y hueso. (ibid.)

Estar a la altura de tales conceptos de investigación social crítica, de etnografía reflexiva o de texto etnográfico es tremendamente difícil. Toda la discusión que he planteado hasta ahora debe comprenderse más como una suerte de declaración de intenciones —en gran medida incumplidas— que como un hecho consumado. Esta no es falsa humildad, sino una manifestación de lo complejo que me ha parecido realizar investigación social crítica (aunque también lo he encontrado enormemente disfrutable), y lo mucho que todavía me falta por aprender y madurar como investigadora. En lo que sigue, trato de plantear algunas de las características de mi proceso de inmersión en campo y el tipo de relaciones entabladas. Si bien con éstos elementos traté de atender, en la medida de lo posible, las consideraciones epistemológicas anteriores, he tratado también de ser transparente sobre por qué, en muchas ocasiones, no estuve a la altura de lo que hubiera deseado. De ahí puede darse cuenta tanto de las limitaciones como de las potencialidades de mi trabajo.

Una última anotación antes de seguir: puede parecer extraño que una tesis que pretende colocar el *problema de la libertad* como un lente para interpretar la realidad, se reclame de una perspectiva epistemológica afín a autores como Bourdieu, quien suele ser pensado como un teórico de la reproducción. Hay algo de verdad en esto. En sus

planteamientos sobre la lógica práctica, en su insistencia en la dialéctica entre las "disposiciones hechas cuerpos" (los *habitus*) y "disposiciones hechas institución" (las estructuras objetivas), Bourdieu deja —no tengo duda de ello— espacio para *el cambio*... pero, ¿deja realmente espacio para *la libertad*? Cuando Bourdieu dice: "el habitus hace posible la *producción libre* de todos los pensamientos, todas las percepciones y todas las acciones inscritas en los límites inherentes a las condiciones particulares de su producción, y de ellos solamente" (Bourdieu, 2007: 89; énfasis mío), es inevitable preguntarse por el concepto de libertad que le subyace, que no parece acordarse con la libertad como espontaneidad, como "novedad imprevisible" —sino como una suerte de libertad condicionada, lo que podría considerarse una contradicción. Asumo esta contradicción. Comprendo que, efectivamente, la sociología reflexiva ayuda más a tratar de dar cuenta del por qué la libertad es un *problema*, que en lograr captar, en sí mismo, el *acto libre*. Sin embargo, dado el uso de un método etnográfico y la atención a la dialéctica entre las estructuras y las prácticas cotidianas, ésta también tiene la capacidad de mantener una atención diferencial abierta a lo no totalmente funcionalizado, a *lo vivo* de la vida social, a lo posible... sin afirmarlo ni negarlo, limitándose a dar cuenta de ello.

Metodología utilizada: potencias y limitaciones

“Acaba de llegar el agua”, me dice la señora Úrsula*, como disculpándose. “Tenía 2 días que no había”, me explica, mientras me da un paseo rápido por su casa para mostrarme las formas en que le toca lidiar con esto: en la cocina está llenando dos cubetas, una alimentada por la llave de agua del fregadero y otra en el piso, alimentada por una segunda llave; mientras que, en el baño, llena un tambo grande (de 200 lts) ayudándose de una manguera. Al agua llega a buena hora, pues justo hoy por la mañana Doña Úrsula acababa de utilizar sus últimas reservas de agua para lavar los platos de la cena del día anterior. El agua, sin embargo, sale a muy baja presión. Probablemente porque ya todas las vecinas se dieron cuenta de que el agua llegó, y han de estar haciendo exactamente lo mismo que doña Úrsula: abriendo todas las llaves de agua y juntando la mayor cantidad de agua posible, lo más rápido posible. “No’más que se *amedie* el bote para bañarme bien, tiene tres días que no me baño”, me dice. Aclara que ya le avisó a su *patrona* que llegará tarde al trabajo. Doña Úrsula, por petición de su hija, nos presta la terraza de su casa para que la Doctora pueda dar, una vez a la semana, una clase de yoga para las vecinas. Conforme las alumnas van llegando —tarde— a la clase, ofrecen más o menos la misma explicación para su tardanza: “ya llegó el agua... estuve llenando botes”. Todas asienten, comprenden, y, sin darle mayor importancia, continúan estirando. Seguimos con la clase.

Para cuando comencé —ahora sí en serio— mi trabajo de campo, en julio 2023²⁰, los cortes y bajas de presión seguían siendo comunes, si bien eran, en general, más cortos: uno, dos días... (aunque, en la parte alta de la colonia, en donde afectan más las bajas de presión, en una ocasión volvió a faltarles el agua por una semana). A diferencia de lo que me habían contado sobre el verano pasado, lo que iba percibiendo no se *sentía* como una crisis. En el par de ocasiones en que llegué a asistir a las sesiones del comité vecinal, instalado en la zona alta para tratar los temas críticos de agua, me sorprendió la falta de quórum; tres, no más de cuatro vecinas. Su ausencia seguramente se debía a

²⁰ Mi trabajo de campo duró, en sentido estricto, un año y tres meses (hasta octubre del 2024), Durante este periodo, asistí semanalmente, entre 2 y 3 días a la semana. Posterior a esto, mis visitas han sido más esporádicas (ya sea visitas de carácter ‘social’, p.ej. juntarnos simplemente a tomar un café, apoyar a alguna compañera con alguna dificultad, etc.; o bien para dar clases de verano a los niños).

una reorganización de sus prioridades en relación con las tareas cotidianas de reproducción. La intensidad del problema había bajado, y se había instalado una nueva regularidad: formas más o menos estables de gestión que permitían la obligada vuelta a la “normalidad” que les permitía concentrar sus energías en otras actividades. A diferencia del año anterior, cuando la falta de almacenamiento de agua había representado un problema grave para la gestión de agua en la colonia, la reciente instalación de varios tinacos colectivos de 10,000 litros distribuidos en toda la zona alta amortiguaba los cortes y las tensiones. Además, desde hacía meses se había comenzado a ejecutar un acuerdo con municipio respecto a un cronograma de visitas semanales de las pipas de agua que llenan los tinacos. Las escenas de llegada de las pipas de agua que me tocó presenciar, ya no correspondían a lo que me relataban mis interlocutoras durante en las entrevistas: en lugar de ver una aglomeración de gente desesperada por obtener agua, lo que yo observaba era la encargada del tinaco tranquilamente charlando con los conductores de la pipa, mientras éstos conectaban la manguera con la entrada del tinaco y lo comenzaban a llenar. El agua seguía faltando, pero la intensidad del problema había bajado significativamente.

Mi diario de campo está repleto de registros en que la gestión del agua no aparece necesariamente en el centro. Evidentemente, esto tiene que ver también con que, como parte de mi intento por mantener una actitud de no-directividad para lograr relevar distintos aspectos de la vida social, incluyendo lo no-previsto, me esforcé por no darle al agua una centralidad inmerecida. Traté de descentrarme, manteniendo una actitud de *atención flotante*, como la llaman. Por lo menos los primeros seis meses de mi trabajo de campo, registré de manera bastante detallada prácticamente todo lo que veía, sin importar su vínculo con el agua.

Me relacionaba casi exclusivamente con mujeres (e infancias), por razones prácticas —que, como veremos, se revelarán también inevitablemente teóricas— y por razones afectivas. Prácticas, porque las mujeres eran las que estaban físicamente en la colonia durante los días de la semana: son las que van por los niños a la escuela (y a las clases de apoyo escolar que yo ofrecía), son las que van al negocio de té Herbalife en la mañana a conversar, son las que están comprando en el *tianguis* de los jueves, son

las que van a los eventos organizados por las manzaneras (loterías, etc.). Claro que, pronto se volvió evidente que su presencia física cotidiana en el espacio común era la expresión de su centralidad en la reproducción cotidiana de la vida de su entramado familiar y en la gestión nuclearizada y colectiva de las crisis, por lo que el hecho de que mi relación de campo se diera principalmente con mujeres no fue simplemente circunstancial. Me relacioné con mujeres también por razones afectivas, pues me era mucho más cómodo vincularme con ellas, visitar sus casas, compartir comida e historias de vida en un ambiente seguro y de confianza. Eventualmente, la relación casi-exclusiva con las mujeres se volvió incluso una apuesta, inspirada por la potente tradición de la investigación feminista²¹: comprender críticamente el mundo *a través de una relación entre mujeres*, es decir, a través de una singularidad que por demasiado tiempo se consideró demasiado parcial como para alumbrar la universalidad.

Con las mujeres con la que interactué durante el trabajo de campo, entonces, construimos relaciones (muchas de las cuales han trascendido el periodo del trabajo de campo) en las cuales fluyen, en ambas direcciones, tanto afectos como información, flujos que fueron modificando la propia relación y la reflexividad de ambas partes. Desarrollé relaciones más sólidas con tres mujeres en particular. Fueron ellas quienes me ayudaron a orientarme en el espacio social, quienes me presentaban a sus amigas y conocidas para entrevistarlas, quienes me brindaban sus hipótesis e impresiones sobre algunos de los “nudos problemáticos” que yo iba encontrando. No es quizás, coincidencia, que estas tres mujeres eran o habían sido *manzaneras*, y tenían una posición de relativo liderazgo en sus respectivas cuadras. Aunque se conocen entre sí, su relación es ambivalente, pues cada una de ellas opera como manzanera en zonas distintas de la colonia y, si bien en ocasiones son aliadas, en otros momentos tienen intereses

²¹ Aún así, debo aclarar que esta investigación no pretende ser una investigación feminista en sentido enfático. Parto del supuesto de que hacer investigación feminista va bastante más allá del simple hecho de ser una investigadora interactuando con mujeres e investigando fenómenos sociales y actividades vinculados con las mujeres; incluso si yo me considero feminista a título personal. Implica partir de una serie de supuestos epistemológicos fundantes, que se operativizan después en métodos que buscan dar una coherencia epistemológica al conjunto de la investigación. Poder plantear un diálogo entre los supuestos epistemológicos/metodológicos que me animan y la epistemología feminista (p.ej., la condición fundamental del conocimiento como siempre situado) requeriría un nivel de conocimiento profundo de la epistemología feminista, así como una madurez en la investigación social, que no he alcanzado.

divergentes. De cualquier forma, a través de la relación con ellas pude diversificar los circuitos y las redes de vecinas a las que lograba acceder.

Íbamos juntas por sus niños a la escuela, por taquitos, por un té Herbalife o incluso a la tienda mayorista de abarrotes para surtir la tienda de una de ellas. Me contaban sobre sus sueños para sus respectivas casas, que yo veía crecer y solidificarse — literalmente— mes con mes; sobre las preocupaciones sobre los hijos propios y de personas cercanas; sobre los casos de abusos o violencia de los que estaban enteradas; sobre los *chismes* de la política local, y la participación de los operadores territoriales de unos y otros partidos; sobre las relaciones de pareja y las relaciones familiares... todo esto frecuentemente mientras preparaban gorditas o un ceviche de surimi, casi siempre con los niños encima, pidiendo comida o interrumpiendo, gritando o llamando la atención. Me sumaba a la preparación de las fiestas y eventos que ellas organizaban para las y los vecinos (día del niño, día de las madres, posadas navideñas, loterías, etc.). Incluso, con una de ellas organicé un viaje en coche por un fin de semana para conocer su *rancho*. Fui a fiestas de XV años y, estando la vida atravesada por la muerte, incluso me tocó asistir a un par de velorios y funerales.

Poco a poco, a través de esta situación de campo, se fue volviendo evidente que había ciertas formas de relación, ciertas prácticas, ciertos marcos de significación, que tenían predominancia sobre otros y que ocupaban un lugar importante en la configuración de su vida social. A través de “temas de conversación y prácticas atestiguadas por el(la) investigador(a), en modos de recibir preguntas y de preguntar”, las mujeres iban revelando “los nudos problemáticos de su realidad social” (Guber, 2005: 139). Entre los principales estaban, por supuesto, las relaciones inter-genéricas en la esfera doméstica; el gasto de tiempo para la reproducción y el cuidado; la relación con el Estado, los partidos políticos y, en general, la institucionalidad (y, por tanto, el rol de las gestoras de esta institucionalidad); las diferencias en la colonia entre antes y ahora; la relación con el *rancho* y sus historias de migración. Fue interesante también notar que al enfocarme en estos nudos problemáticos, podía notar muchas afinidades (y algunas diferencias) con los testimonios de las mujeres de la colonia Tierra y Libertad, recogidos en el excelente libro de Sandra Arenal (1999). Estos testimonios me sirvieron

frecuentemente para contrastar lo que iba observando en la Gloria Mendiola, pues éstas dos colonias comenzaron su proceso de urbanización casi al mismo tiempo, y están separada apenas por unos cuantos kilómetros. Sin dejar de comprender, tampoco, que las experiencias vitales y organizativas de las mujeres de Tierra y Libertad —las cuales sí estuvieron enfáticamente vinculadas a movimientos sociales de la izquierda independiente al partido oficial— no tuvieron equivalente entre las mujeres concretas con las que conversé y conviví durante mi investigación de campo. Es por esta razón que los testimonios de las mujeres de Tierra y Libertad aparecerán citados a lo largo de este trabajo.

Fue a partir de estos “nudos problemáticos” que estructuré mis entrevistas (ver anexo). Comencé las primeras entrevistas formales después de concluidos los seis meses de apertura de la investigación, periodo durante el cual la investigación estuvo principalmente guiada por la no-directividad. Esa primera etapa me había permitido identificar los nudos problemáticos en los cuales, a partir de ahora, me focalizaría. Las entrevistas tenían el objetivo profundizar en éstos. El periodo durante el cual realicé las entrevistas duró aproximadamente seis meses, y realicé en total 21 entrevistas semi-estructuradas, de una hora y media en promedio. En paralelo, continué con mis actividades de observación participante, como antes; y seguí realizando, cuando se daba la oportunidad, entrevistas informales, espontáneas y no grabadas, pero cuyos contenidos enriquecían mi comprensión del contexto general.

El entorno en que se llevaron a cabo las entrevistas formales fue muy variado, pues elegí no dar ningún tipo de dirección sobre el tipo de espacio o las características ideales que debía tener la entrevista. Intuí que la propia configuración del entorno en que se daría la entrevista brindaría información sobre el entramado social, incluso aunque esto fuera, en ocasiones, en detrimento de la calidad de la grabación o la “neutralidad” de las respuestas. Muchas entrevistas sucedieron, por ejemplo, en los hogares de las mujeres. En esos casos, la entrevista se trenzaba con la actividad que correspondía en ese momento: por ejemplo, amamantar un bebé, lavar platos o cocinar. Las interrupciones de hijos o nietos eran frecuentes, sus quejas o llantos también. En otros casos, además de mí y de la entrevistada, asistía también la manzanera que nos

había presentado; no como mecanismo de control o vigilancia, sino como una suerte de acompañamiento, que le daba una cierta naturalidad a la conversación —de hecho, en ocasiones intervenían para complementar una respuesta de la entrevistada. Las interrupciones de familiares eran frecuentes, y una entrevista incluso tuvo que ponerse en pausa por la visita sorpresa de los consuegros. Otras se llevaron a cabo en espacios más neutros, como el centro comunitario en el que yo daba las clases de apoyo escolar; “para estar tranquilas”, como me dijo una de mis interlocutoras.

Traté de estructurar mi guion de entrevista —que continué puliendo los primeros dos meses, tras mis primeras entrevistas— alrededor de algunas preguntas abiertas, que aperturaran el discurso (Guber, 2005). En ocasiones, con un par de preguntas abiertas era suficiente para que, por asociación libre, y con algunas breves interrupciones más o preguntas sencillas de seguimiento (“ajá”, “¿y entonces?”, “¿por qué cree que fue así?”, etc.), se abordaran muchos de los nudos problemáticos en que yo deseaba profundizar. Esta era, por supuesto, la situación ideal de entrevista, donde ellas dejaban emerger sus propias categorías, conexiones y marcos de referencia. En otros casos, con entrevistadas más tímidas, yo tenía que sacar mi arsenal de preguntas de seguimiento para estimular la conversación. Las entrevistas fueron un método para profundizar, pero también para visibilizar, y, en ocasiones, explorar las contradicciones. Esto surgía, sobre todo, cuando el tono o el contenido de lo expresado en las entrevistas formales divergía de manera considerable de lo que habíamos charlado en otras ocasiones, de manera informal, en entrevistas espontáneas, no dirigidas (y, sobre todo, no grabadas).

Para cada entrevista, expliqué en un lenguaje claro y sencillo el objetivo de la entrevista y el uso que daría a la información, antes de solicitar su consentimiento (verbal) para grabar nuestra conversación²². Uno de los acuerdos a los que dieron su consentimiento fue que, en caso de llegar a citar textualmente alguna de sus frases, esto se haría de manera que ellas no fueran identificables, es decir, sin utilizar su nombre ni ninguna característica que permitiera identificarlas. Siendo mi primera investigación social, y dado que hasta ese momento aún no había desarrollado relaciones tan fuertes con las mujeres que posteriormente entrevistaría, prefería pecar de precavida y poder

²² El consentimiento informado de cada participante ha quedado registrado en cada una de las grabaciones.

garantizarles que, a través del total anonimato, su participación en la entrevista no acarrearía ningún riesgo ni ninguna posibilidad de conflicto vecinal. Estos acuerdos tuvieron implicaciones para la forma de exposición de esta investigación: me dificultó presentar a las mujeres como sujetas completas, con historia, por lo que aparecen mayoritariamente despersonalizadas, como citas sueltas y abstraídas de su contexto social. No es como me hubiera gustado presentarlas. Ahora que tengo una relación de mayor confianza con muchas de las mujeres, que conozco mejor el contexto y que considero haber madurado un poco más en cuanto investigadora, trataría de hacer algo distinto: dialogar con mis interlocutoras y plantear, juntas, algunos lineamientos sobre el tipo de información que podría o no ser sensible, de manera que, si así lo quisieran, algunas pudieran consentir a que sus historias se logaran representar de manera más humana, como sujetas enteras, complejas.

Para el análisis tanto de las entrevistas como de mis notas de campo, puede decirse que alterné continuamente entre acercamientos inductivos y deductivos. En mi etapa explorativa, traté de mantenerme en atención flotante y registré lo más posible en mi diario de campo. Cuando se acercaban el fin de los 6 meses que me había dado como periodo exploratorio, analicé tanto mi diario de campo como las memorias e impresiones guardadas en mi cabeza desde una perspectiva inductiva, tratando de reparar en aquellos ejes o nudos problemáticos que parecían ser particularmente significativos en el contexto en que me había estado moviendo. Al mismo tiempo, leía literatura sociológica que abordaba estos mismo ejes problemáticos, lo cual me permitía afinar o complejizar mi comprensión de estos fenómenos. A partir de ello estructuré mis entrevistas. De nuevo, el análisis de las transcripciones de las entrevistas siguió una lógica similar: un primer momento —inductivo— de codificación de los diferentes fragmentos que componían las entrevistas y un intento por comenzar a extraer ejes de comprensión a partir de ello. Esto, complementado con un segundo momento (que, en realidad, sucedió de manera casi simultánea) de carácter más deductivo que, a partir de las perspectivas teóricas en que yo seguía profundizando, me permitía organizar mis observaciones. Sucedió lo mismo cuando releí por segunda, y después por tercera vez, mis diarios de campo. En general diría que este ir y venir entre la inducción y la deducción

fue un acompañante continuo en la investigación: es decir, en realidad, un continuo ir y venir entre las experiencias concretas de las mujeres y su contexto social e histórico.

Una investigación social crítica —en el sentido enfático de crítica— implicaba, según mis propios planteamientos, lograr expresar, a través del concepto, lo vivo de la vida social de un mundo constituido como totalidad falsa, antagónica, opresiva. No considero haber logrado hacer honor a un tal concepto (quizás, entre otras cosas, por lo ambicioso y exigente que era), ni haber desentrañado el entramado singular de categorías cognitivas, lógicas prácticas y afectos que constituyen el pedazo de realidad empírica que observé, que me permitiera “iluminar el mundo social con una luz inédita” (Wacquant, 2023: 212). Hubiera requerido, entre muchas otras cosas, de una presencia en campo mucho más extendida y de una inserción más profunda en el entramado social de la Gloria Mendiola. Considero que mi investigación peca, todavía, de lo que Wacquant llama “partir de la teoría para volver a ella” (2023: 204). A través de esta investigación logré de mejor manera pensar “lo universal en su singularidad” (Guber, 2005: 32) que la singularidad en su universalidad. Asumo esa falta. Aun así, espero haberme aunque sea acercado a dar cuenta de ese *algo más*, eso no totalmente funcionalizado: el anhelo de disposición de sí, frágil, en ocasiones inasible, pero que, aunque sea bajo su forma negada, existe.

Capítulo I. Entre autonomía e integración: Migración, urbanización popular y organización social del acceso al agua

“Al final, nos iríamos lejos, lejos de la casa, lejos de la tierra de labranza, y nos convertiríamos poco a poco, de maneras tal vez inadvertidas, en el enemigo mismo. Estábamos en guerra. Y, en la guerra, nunca nadie le revela sus secretos al enemigo. El nombre de esa guerra era la modernización. Nuestros padres nos miraban comer o hacer mandados, leer, reír a carcajadas, y lo sabían. Nos acariciaban y lo sabían. Esos hijos que crecerían para ser algo más, para alejarse del algodón, los traicionarían al final. Estaban seguros, sin duda, de que trabajarían incansablemente, amorosamente, por esos niños y, llegado el momento, esos mismos niños, esos niños sólo en apariencia inocentes, los negarían con la fuerza de la indiferencia o la prisa de llegar al futuro.”

–Cristina Rivera Garza, Autobiografía del algodón

Inicio, pues, este primer capítulo con un recorrido por los procesos a través de los cuales la colonia Gloria Mendiola ha llegado a ser: procesos de migración campo-ciudad, de asentamiento irregular, de autoconstrucción y de demandas de acceso al agua. Procesos que se enmarcan dentro de un tránsito histórico mucho más amplio, en la trayectoria de modernización desigual y atropellada del país en su conjunto. Las historias de urbanización popular que relataré iniciaron entre las década de los 70s y los 80s, hacia el final del periodo de modernización acelerada vinculado al “milagro mexicano” (1940-1970). Es decir, un periodo de mayor inestabilidad económica, y en el que el aumento continuado en la población urbana no se correspondía con un aumento similar en el empleo formal.

Propuse, en la introducción, colocar el problema de la libertad como un lente. Para ello, en este capítulo iré rastreando las formas en que se despliega este problema a través de los procesos de migración, asentamiento y demandas de servicios públicos. Me concentro, en primer lugar, en los deseos de “liberarse de” —la opresión, la carencia, la dependencia— que son expresados con frecuencia en negativo por las mujeres de la Gloria Mendiola, y que corresponden a los mecanismos a través de los cuales se pueden ampliar los márgenes de disposición de sí. Destaco el impulso que éstos deseos dieron tanto a los procesos de migración hacia la ciudad de Monterrey como a las demandas de un lugar para vivir. Las distintas formas en que se organizaron políticamente las demandas de tierra y vivienda urbana fueron determinantes en, por lo menos, dos sentidos: por un lado, generaron una variedad de modos de asentamiento y de resolución de la vida cotidiana en las nuevas colonias; por otro, tuvieron implicaciones en las posteriores construcciones de experiencias de libertad y autonomía —o de su falta— de quienes iban constituyendo los nuevos asentamientos.

Esto se liga, entonces, con un segundo punto: el rastreo del despliegue del problema de la libertad en los procesos de asentamiento y urbanización. Para ello, enmarco la consolidación de la colonia Gloria Mendiola en el marco de un proceso más amplio y heterogéneo de urbanización en el que el Movimiento Urbano Popular fue un referente ineludible. En particular, contrasto el desarrollo histórico de la Gloria Mendiola con la experiencia de la colonia Tierra y Libertad —de la cual es casi contemporánea y que se ubica, también, en las faldas del Cerro del Topo Chico—, vinculada ésta a un movimiento social de izquierda de origen maoísta y que aspiraba a la construcción de un “proyecto alternativo de desarrollo urbano”, centrado en la “autogestión, la autonomía, la autoorganización y la autoconstrucción” (Arenal, 1999: 20). Pensar el desarrollo de estas dos colonias como parte de un mismo momento histórico me permitirá reflexionar sobre la —inevitable— tensión entre las voluntades de autonomía urbana y los esfuerzos de integración —mediada por el Estado— al colectivo social conformado por los ciudadanos de un Estado-nación, como expresión de una tensión entre dos proyectos de autonomía política y, ultimadamente, entre dos modelos de libertad. Esto es importante porque parto del supuesto de que las experiencias históricas de libertad pueden oxigenar o de alguna

manera dar impulso a los anhelos de libertad, además de que de ellas se puede abreviar al momento de buscar modos de realización social de un tal anhelo.

Esto me llevará a abordar una última cuestión, en que la tensión entre autonomía e integración es particularmente evidente: las luchas y demandas por la provisión del servicio público de agua. Enmarco las demandas por el agua en la Gloria Mendiola, dentro de un largo proceso de luchas por el acceso al agua urbana, que culminó en la generalización de la provisión estatal del servicio público de agua como referente de la vida moderna. Referente que, como veremos, fue habilitado por, y a la vez contribuyó a consolidar, toda una serie de “abstracciones reales” de la Modernidad —la separación entre el colectivo social y el entorno natural, el interés público en oposición al interés privado, la dominación de la naturaleza y el progreso, nociones de escasez y abundancia, o la categoría misma de individualidad— así como el rol central y contradictorio de la mediación estatal en el entramado de socialización capitalista. El servicio público de agua entubada moderno, propongo, no es neutro. La lucha del Movimiento Urbano Popular por el acceso digno a este servicio se coloca en el corazón de las tensiones entre dos proyectos políticos de autonomía que se distinguen por dos dimensiones: por un lado, por el hecho de recurrir, o no, al mecanismo de externalización como sostén de su autonomía; por otro, la forma de gestión política de tal autonomía.

A partir del rastreo del despliegue del problema de la libertad, entonces, lo que hago en este capítulo es preguntarme también por el tipo de experiencias y contenidos de libertad y autonomía que han estado disponibles históricamente para las mujeres de la colonia Gloria Mendiola. Para, a partir de ahí, ir reflexionando sobre las posibilidades de expresión y de realización social del deseo de “liberarse de” para disponer, por fin, de sí mismas.

Del *rancho* a la casa propia: una serie de promesas en negativo

Empiezo el relato con la migración como suerte de proceso fundante. Sin los altísimos flujos de migración de la población rural del estado de Nuevo León, o de los estados de San Luis Potosí, Tamaulipas, Veracruz, Hidalgo o Coahuila, no existiría la colonia Gloria Mendiola ni existiría la ciudad de Monterrey tal como la conocemos hoy. No habría habido proletarixs que explotar para desarrollar la industria local —que hoy es transnacional— ni mujeres que resolvieran la reproducción social; no habría habido demandas de tierra y vivienda urbana ni necesidad de organizarse políticamente para exigir la resolución de las demandas.

El campo y la ciudad han tradicionalmente representado diferentes formas de socialidad y de experiencia. Mientras que la vida en los centros urbanos está organizada de manera bastante generalizada por los tiempos, lógicas y exigencias del capital, se ha considerado que la vida rural —y las zonas marginalizadas de las periferias urbanas que reciben a los nuevos migrantes del campo— podrían encarnar “una forma de vida aparentemente irreductible a la lógica de modernización capitalista y en abierta tensión con ella” que logra “preservar un mundo de valores no homologables con una vida basada en el trabajo y el consumo” (Maiso, 2022b: 262).

Existe toda una tradición dentro del pensamiento crítico que ha dado cuenta del carácter inacabado del proceso de subsunción de la vida social a la lógica de valorización del valor —sobre todo en los países periféricos o semiperiféricos— debido a la coexistencia de diferentes temporalidades, de la convivencia compleja, “abigarrada” u “hojaldrada” de asincronías, estructuras sociales y culturales propias del pasado pre-capitalista, junto con las propias del capitalismo contemporáneo —y, dicen algunos, aquellas preñadas del futuro (Bloch, 1991; Zavaleta, 1986; Gago, 2014). Estas temporalidades alternativas podían prevalecer sobre todo entre los sectores populares, entre las capas sociales que no lograban integrarse plenamente y que, por lo tanto, lograban mantener valores y códigos culturales propios (Maiso, 2022b). Se han pensado también sostenidas en la herencia de las formas comunitarias de organización de la vida social de pueblos indígenas y mestizos, pero bajo una reinención y reactualización contemporánea (Linsalata, 2014). La insistencia en la posibilidad de formas de vida social

heterogéneas ha sido un tema particularmente importante en las últimas décadas porque, ante la lógica homogeneizante del capital, el choque de ésta con las formas *otras* de sociabilidad es clave como fuente tensiones y contradicciones, sin las cuales es difícil imaginar que se conformen las subjetividades antagónicas que podrían organizarse para trascender el entramado de socialización capitalista.

Sin embargo, en esta primera sección abro la pregunta sobre si esto es realmente —todavía— así, al menos en el pedazo de realidad particular que es el objeto de esta investigación: un barrio popular de una ciudad industrial del norte de México conformado en su mayoría por migración del campo a la ciudad, en que las habitantes participan más o menos precariamente de los mecanismos de integración social —el trabajo, el consumo, la protección social estatal, el acceso a los servicios públicos— de formas crecientemente individualizadas, con una mediación estatal contradictoria y en un contexto de violencia endémica. En las formas que las mujeres describen sus procesos de migración, sus procesos de asentamiento en la Gloria Mendiola, así como sus horizontes de progreso intergeneracional, lo que he alcanzado a percibir es que se está profundizando el proceso de “aculturación capitalista” (Maiso, 2022b). Lo irónico, sin embargo, es que ésto está sucediendo en un momento en que tanto la ‘abundancia’ prometida como las capacidades integradoras del entramado de socialización capitalista van en declive, por lo que aquello que el entramado simbólico capitalista coloca como referente de vida deseable es crecientemente inaccesible.

Hay una segunda dimensión que considerar: la opresión patriarcal y la imposición de decisiones sobre la vida y el cuerpo de las mujeres que, en tanto brutal experiencia de no-libertad, se vuelve fuerza motriz en su determinación vital por ampliar sus márgenes de disposición de sí. En el entramado de socialización capitalista-patriarcal, el anhelo de disposición de sí parece transformarse en un deseo de casa, deseo que impulsó de manera significativa los movimientos de urbanización popular que representaron, todavía a finales del siglo pasado, una fuente de resistencia a la lógica homogeneizante del capital.

La expulsión del rancho (I): De carencias y falta de trabajo

En los relatos de la llegada a Monterrey abunda el *pues*, esa conjunción tan utilizada y polisémica pero que, en estas frases en específico, funciona como suerte de brevísima síntesis de toda la carga de la resignación, de la aceptación de un camino de migración que no se hubiera necesariamente elegido de existir otras posibilidades. Está el “*pues vénganse para acá*” o “*pues vente para acá*” que expresan los familiares que han hecho con anterioridad el trayecto a Monterrey, en respuesta a las variopintas dificultades que se tienen en el lugar de origen. O la aceptación de las consecuencias de acontecimientos que sólo en apariencia son individuales, como el haber encontrado con quien *juntarse* y tener hijos: “según vine a trabajar y luego ya me quedé aquí y ya, tuve a mis hijos, y ya *pues* ya, ya me quedé aquí”, o “ella (la cuñada) me trajo, ella me trajo para trabajar aquí, pero *pues* aquí me veía mi viejo, *pues* ya se quedó conmigo”. Se llega, en general, sin gran emoción, como expulsado por algo; aunque esto, como veremos, se va transformando gradualmente en un deseo concreto y cargado de afectividad: el deseo de una casa propia.

De carencias y falta de trabajo

Como gran parte de la población del área metropolitana de Monterrey, las vecinas de la colonia Gloria Mendiola son migrantes de primera o segunda generación. En proveniencia del campo, la mayoría; aunque entre las más recién llegadas algunas migraron ya desde otras ciudades como Tampico u otras ciudades pequeñas del estado de San Luis Potosí, hacia las cuales sus familias habían migrado anteriormente, ellas sí, desde el campo. Cuando pregunto por qué ellas —o sus padres— salieron del *rancho*, me contestan: “no había con qué subsistir... no había mucho futuro”, “por trabajo”, “fue por trabajo”, “por falta de trabajo... yo tenía que sacar a mi hija adelante... yo era madre soltera”, “a trabajar... no hay trabajo”, por “la jodidez”, “me vine sola, a los 13 años... con mi hermana... tenía 15 años ella...y *pues*, fue trabajar, yo desde los 13 años empecé a trabajar”, “*pues*, yo digo por la necesidad... ya ves que a veces no hay qué comer allá... decía Mamá... que batallaban mucho... que hasta con la ropa, no hallaban a veces ni qué ponerse... por eso te digo que por la economía, se vinieron para acá”, “allá no hay

oportunidades”, “la verdad es que no había mucho trabajo... mi papá enfermó, y pues no había con qué llevarlo al hospital... por eso tuvieron que irse”.

Las experiencias que relatan las mujeres de la Gloria Mendiola sobre la necesidad, carencia y falta de trabajo que dieron impulso a sus procesos de migración, están lejos de ser homogéneas (pues provienen de diferentes zonas del país, son de edades muy dispares y llegaron a la ciudad en momentos distintos). Pretender descifrar los factores estructurales detrás de la migración de cada una de ellas sería imposible —pero éste no es mi objetivo. Lo que propongo es ir evidenciando que estos procesos de migración, con toda su diversidad, se han acompañado de ciertas construcciones de sentido que dan cuenta de los modos en que se han ido construyendo y consolidando las dicotomías modernas entre campo y ciudad, carencia y abundancia, y que, al hacerlo, delinean los contornos de la separación entre el mundo de la necesidad —del que se emigra— y el mundo (de la posibilidad) de la libertad.

Las trayectorias de migración de las mujeres de la Gloria Mendiola se inscriben en los procesos de migración campo-ciudad y de urbanización que caracterizaron el siglo XX, y que fueron tomando diferentes configuraciones e intensidades según el momento histórico. A lo largo del siglo XX la población urbana en México se incrementó enormemente. La tasa máxima de crecimiento fue en la década de los 60s, momento a partir del cual el ritmo de crecimiento volvió a descender, para alcanzar, en 1990, el mismo nivel de principios de siglo (Carton de Grammont, 2009). Gran parte de este crecimiento urbano fue exógeno, es decir, fruto de la migración definitiva del campo a la ciudad (ibid.).

Durante el periodo entre los 40 y los 70 —en el marco del “milagro mexicano” o desarrollo estabilizador asociado a la sustitución de importaciones que dinamizó el crecimiento urbano (Garza, 2005)— las migraciones fueron principalmente desde el campo y hacia las grandes ciudades como Ciudad de México, Guadalajara y Monterrey. Esta migración fue impulsada por una combinación de diferentes factores: la transformación estructural de la agricultura debido a la modernización y tecnificación de prácticas agrícolas que eran, hasta entonces, principalmente domésticas, lo cual permitió

crecientemente la producción agrícola a gran escala y eliminó muchos empleos en el campo; el crecimiento demográfico, vinculado a la disminución de la mortalidad; y la “crisis de rentabilidad de la economía campesina”, debida a la confluencia de la caída de precios de productos clave de la economía campesina con el incremento de los precios de los insumos (Carton de Grammont, 2009).

Hacia el final de los 70s, el crecimiento poblacional urbano perdió su dinamismo y las migraciones campo-ciudad disminuyeron. Para finales del siglo, la mitad de las migraciones internas eran entre ciudad y ciudad, mientras que la migración campo-ciudad representaba menos del 20%, aunado a una creciente migración internacional hacia Estados Unidos. Para ese entonces, las causas de la migración tenían todavía parcialmente que ver con “la desaparición de la industria doméstica rural”, pero a esto se sumaba “el fin del reparto agrario” (hecho oficial en 1992, pero que ya había sido iniciado en los hechos desde el sexenio de 1976-1982) (Carton de Grammont, 2009: 21). Por otro lado, y a diferencia de la época dorada del milagro mexicano, las nuevas condiciones del mercado de trabajo insuficiente y precario hacen que los migrantes tengan crecientes dificultades para instalarse definitivamente en las zonas de atracción, y la migración definitiva se combina cada vez más con migraciones temporales (ibid.).

En particular, las migraciones a la ciudad de Monterrey han provenido principalmente de poblaciones de las zonas rurales del estado de Nuevo León o de la región de la Huasteca (San Luis Potosí, Veracruz e Hidalgo). La migración ciudad-ciudad ha ido recientemente tomando fuerza, atrayendo personas de ciudades cercanas de los estados colindantes como Tamaulipas, Coahuila y San Luis Potosí (Ybáñez Zepeda y Barboza Lara, 2017). Estos patrones migratorios coexisten, además, con los desplazamientos intrametropolitanos (municipio-municipio al interior de la misma zona metropolitana) que impulsan en gran medida la expansión de la mancha urbana (ibid.).

Se migra a la ciudad para evitar la carencia, que dificulta la reproducción de la vida. Se migra a una ciudad más grande y próspera para conseguir trabajo asalariado mejor pagado, y, con ello, dinero para poder comprar lo necesario para la reproducción. El *rancho* se asocia a la carencia y la ciudad, a la posibilidad. Sin embargo, la carencia (que

es siempre carencia para algunos) no es atributo del campo. Es, por un lado, el producto histórico del proceso de reconfiguración social de la actividad agropecuaria sometida a las exigencias del entramado de socialización capitalista. Que corresponde con un largo proceso de separación de la población campesina de sus medios de subsistencia para convertirles en proletarios, i.e. para obligarles a *necesitar trabajar*. Sin embargo, en México, como en muchos países del Sur global, este proceso sucedió en un momento en que la capacidad para integrar a estxs nuevxs proletarixs en la “maquinaria económica moderna” (Scholz, 2019) iba en declive. Para muchxs, entonces, la ciudad es el sitio de la posibilidad, de la libertad (formal), pero sólo en la imaginación.

Pero tampoco se puede negar que la evocación de la carencia del *rancho* —y su declinación contemporánea: la falta de acceso, en el rancho, a la variedad de mercancías disponibles en la ciudad— funciona efectivamente como un referente (negativo) simbólico para las mujeres de la Gloria Mendiola, al momento de buscar las formas de ampliar sus márgenes de disposición de sí mismas. De hecho, es por ello que para muchas de ellas la llegada a la ciudad —a la Gloria Mendiola— está lejos de ser experimentada como un progreso. Los nuevos asentamientos ocurren frecuentemente en la frontera de la urbanización, en la parte cada vez más alta del cerro. Esta zona está afectivamente asociada con el rancho, como lo expresa con claridad el siguiente *lapsus* de una vecina: “Allá arriba, *en el rancho...*”, “¿en el rancho?” le pregunto sorprendida, a lo que ella, riendo, contesta “allá ¡*en el cerro!*, sí, hubo unas vecinas que salieron en las noticias”. Abundan los testimonios de decepción: “En vez de subir, yo siento que bajamos”, “yo cuando llegué aquí, ay, no, no; no me acostumbraba.”. También se considera un retroceso en términos de infraestructura o servicios públicos, sobre todo para quienes crecieron en pueblos con calles asfaltadas y servicios públicos, o aquellos que ya vivieron por un tiempo en otras zonas de Monterrey antes de asentarse en la Gloria Mendiola:

Cuando mi esposo se vino para acá, yo le decía "no, para allá no me voy" porque ya estás acostumbrado a otra vida y venir a acostumbrarte— no te digo que no estaba acostumbrada porque sí estaba acostumbrada, pues soy de rancho, pero te acostumbras a que ya, en una casa, que no ves tierra, que no ves así, y llegar otra vez como aquí que parece rancho...

Para aquellas que habían crecido en casas de zonas pavimentadas, sea en su rancho o en el mismo Monterrey, llegar a la Gloria Mendiola era volver al cerro, a caminar entre “el pedrerío y las lajas”; para aquellas que anteriormente ya contaban con agua entubada, “de medidor”, llegar a la Gloria Mendiola representó llegar “a batallar”, a conseguir pipas y acarrear botes. El rechazo del rancho en tanto espacio asociado a la carencia, y su contraposición con la posibilidad de la abundancia de bienes de consumo en la ciudad, ordenan de manera significativamente su entramado simbólico.

De la vida dura a la vida deseable

En ese mismo sentido, hay otra asociación que recuerda a esta oposición entre carencia y bienestar: la que tiene que ver con la dureza —pensada como desgaste físico, agotamiento o exposición a un entorno con condiciones arduas— de la vida campesina. Me cuenta una vecina:

Por una parte (el rancho) pues sí se extraña, porque es otro clima, otro tipo de comidas, pero... no hay trabajo (fuera del campo) ... imagínate andar en el sol... aquí también andas en el sol, ¿verdad?, pero si tú trabajas en la fábrica, pues estás... en la sombra. Y allá en cambio no, allá estás en el pleno sol... imagínate con este 'solazote' y estar en la milpa cortando el chile... es muy pesado.

La vecina es una mujer joven que, durante su infancia en Veracruz, acompañaba a su papá a pizcar el chile a la milpa, al amanecer o al atardecer, buscando evitar el sol más fuerte; tras su llegada a Monterrey, ha trabajado como obrera en fábrica y como empleada doméstica. Otra vecina nos narra, a sus amigas y a mí, que su marido, trabajador de la industria de la construcción, le ha dicho que si él “trabaja como burro” — animal que es, por excelencia, referente del trabajo de carga de la producción agrícola rural— es para que sus hijos puedan estudiar y eventualmente trabajar en una oficina, que no sean como él, que debe trabajar duro en el sol, cargando blocks y sudando. La vecina incluso expresa sentir culpa por estar ella en casa —desde donde atiende su pequeña tienda de barrio— sin el desgaste físico al que está sometido su marido, mientras que el resto de las vecinas ahí presentes asienten, como interpeladas por el mismo sentimiento de culpa.

Estas anécdotas recuerdan a la fuerte desafección hacia el trabajo de la tierra, que Bourdieu y Abdelmalek (1964) identificaban entre varios excampesinos argelinos, que habían sido confrontados —en un contexto de desestructuración de la sociedad campesina argelina acelerada por la política francesa de reorganización del espacio a través de los “reagrupamientos” forzados— con la economía moderna urbana. El hombre entrevistado, aunque expresara cierta nostalgia por su modo de existencia anterior a los reagrupamientos, prefería ir a la ciudad y encontrar trabajo: “estamos hartos de lo ‘duro’, queremos lo ‘suave’, lo ‘fácil’”²³.

Va evidenciándose una construcción de sentido en que, tanto la migración del campo a la ciudad como el ‘progreso’ intergeneracional, se asocian con la liberación del trabajo ‘duro’²⁴, con el acceso a un trabajo asalariado menos desgastante físicamente, y con la participación en una economía monetaria que mediará, por cierto, su acceso a los productos alimenticios producidos, ahora, por *alguien más*. En esta construcción se expresa una concepción de progreso cuyo horizonte es la liberación de la naturaleza, del mundo coercitivo de la necesidad y sus exigencias de desgaste corpóreo y material, tal como se expresa en el desgaste físico asociado al trabajo ‘duro’. El trabajo realizado en una oficina, protegido de los elementos naturales, se convierte en el referente deseable. La vuelta al rancho, incluso con sus hermosos ríos y paisajes, se vislumbra como deseable únicamente si se puede hacer como lo hacen los turistas: con “dinero de fuera”, con el ingreso monetario obtenido, idealmente, en uno de esos trabajos “de oficina”. Se consolida la asociación entre la “libertad” formal ofrecida por el capitalismo y el trabajo asalariado en el sector formal (idealmente, en oficina), así como el vínculo entre la dureza del campo y la “necesidad”.

Aquí tenemos otra de las oposiciones que parecen ordenar el entramado simbólico de los habitantes de la Gloria Mendiola: el rechazo del rancho como sitio de la

²³ “Nous avons assez du ‘dur’, nous voulons du ‘tendre’, du ‘facile’” (Bourdieu y Abdelmalek, 1964: 65)

²⁴ Al mismo tiempo, algunas dimensiones de ese ‘progreso intergeneracional’ les parecen problemáticas, como enuncia otra vecina acostumbrada en su niñez a “trabajar de verdad”: arreaba vacas, iba por leña, quemaba basura y trabajó con una vecina que le enseñó a limpiar, mientras que a sus hijos, dice, “todo se les hace difícil”. Hasta llegar a preguntarse si vale la pena el ‘sacrificio’ para que sus hijos estén todo el día en el celular, sin atender sus obligaciones escolares: “sí le gusta la escuela, pero el celular me la está echando a perder”.

vida dura, en oposición a las ilusiones (siempre rotas) que brinda la ciudad en términos de liberación de la dureza del campo. Como lo comenté anteriormente, la carencia no es atributo del campo sino un producto sociohistórico. De manera similar, el hecho de que uno de los ejes en torno al cual va solidificándose la separación entre el mundo de la necesidad y el mundo de (la posibilidad de) la libertad sea el uso del cuerpo para el trabajo ‘duro’, plantea interrogantes sobre las transformaciones de una sociedad que, hasta hace apenas un siglo, era predominantemente campesina (Carton de Grammont, 2009). Claramente, es un proceso de transformación en el modo de organización de las relaciones sociales el que ha ido habilitando que ciertas prácticas —las múltiples actividades que se articulan para, por ejemplo, producir alimento o construir un espacio— sean reducidas a ‘trabajo duro’ del cual es deseable liberarse.

Describo aquí brevemente algunas de estas transformaciones. Hasta los años 70s, el México rural fue predominantemente una sociedad agraria, es decir, en la que predominaba el sector agropecuario. La vida social se componía de una mezcla de campesinos, pequeños agricultores familiares, latifundistas y jornaleros agrícolas. Las fuertes transformaciones en la actividad agropecuaria —como se mencionó anteriormente, por la modernización del campo y la “crisis de rentabilidad” de la economía campesina— implicaron que muchos integrantes de las familias campesinas tenían que migrar hacia la ciudad. Las que permanecían en el campo comenzaban a diversificar sus fuentes de ingreso con actividades asalariadas, para contrarrestar los efectos de los bajos precios de sus productos agropecuarios. Sin embargo, la agricultura seguía siendo “la que ordenaba y daba sentido a la vida del hogar campesino, de la comunidad y del campo mismo” (Carton de Grammont, 2009: 15).

A partir de los años 80s, comienza el proceso llamado de “desagrarización” (Carton de Grammont, 2009). La centralidad de la agricultura se fue perdiendo. En las familias campesinas, la parte de autosubsistencia fue disminuyendo y el trabajo asalariado fue ganando en importancia. Las familias campesinas convivían con familias no-campesinas, cuyas fuentes de ingreso estaban creciente y predominantemente vinculadas al trabajo con un salario monetario, por ejemplo: obreros en el sector

manufacturero-industrial, jornaleros agrícolas o, para las mujeres, empleo en el sector servicios. En general, la pluriactividad fue imponiéndose entre los hogares rurales, campesinos y no campesinos. Para el inicio de los años 2000, la desagrarización se profundizó de manera drástica: los ingresos agropecuarios (incluyendo lo que cabe bajo la categoría de autoconsumo) representaban sólo el 10% de los ingresos rurales (Carton de Grammont, 2009). “El capitalismo se ha transformado y, por lo tanto, su relación con el campesinado impone nuevas reglas de funcionamiento en los hogares rurales” (ibid.: 26).

En una buena parte del México rural, entonces, la agricultura ya no ordena ni da sentido a la vida. “Los arquetipos de la vida rural, que solían ser la parcela y la milpa, se ven sustituidos por la migración y el trabajo asalariado precario” (Carton de Grammont, 2009: 16). La precariedad de la vida se profundiza a la par que se desmantela la matriz simbólica que era capaz de dar sentido a la vida social, matriz simbólica que, por cierto, tampoco puede simplemente reducirse a un mero resabio de tradiciones campesinas milenarias —si bien estas también han dejado su huella y resistido la modernización— sino que han pasado por dislocaciones profundas desde la época de la colonia y su economía de las haciendas, la desamortización de las tierras comunales de mediados del siglo XIX o las demandas de la Revolución Mexicana. Aun así, se ha dado en las últimas décadas en México un cambio cualitativo significativo, que implica que —con honrosas excepciones²⁵— el trabajo de la tierra, ni permite subsistir, ni tiene sentido simbólico: no es de sorprender el menosprecio y desvalorización al que son sometidas las actividades asociadas.

Las migraciones hacia la ciudad, por lo tanto, si alguna vez vinieron de núcleos familiares campesinos, provienen cada vez más de núcleos familiares dependientes fundamentalmente del trabajo asalariado precario de un entorno rural crecientemente sometido a las exigencias del modo de producción capitalista, en que la producción de auto-subsistencia es crecientemente insuficiente y la dependencia del trabajo asalariado

²⁵ Estas excepciones suelen corresponder con los sitios de mayor resistencia a la lógica homogeneizante de la valorización del valor, por lo que son políticamente muy significativas.

(en todos los sectores económicos, incluyendo el sector servicios o la industria, etc.) aumenta. La degradación profunda de las bases materiales y simbólicas que permitían que el mundo rural se mantuviera como una suerte de reserva de heterogeneidad, de formas cualitativamente distintas de existencia y experiencia del mundo, implican que la “aculturación capitalista” (Maiso, 2022b) tras la llegada a la ciudad es cada vez más difícil de resistir. De ahí el uso de algunos de los pares conceptuales (rancho-ciudad, carencia-abundancia, trabajo duro-trabajo deseable) para describir la propia experiencia de migración y asentamiento de las vecinas, así como su horizonte de progreso intergeneracional. Esto impulsa también los ávidos esfuerzos de integración social —aunque sea precaria— que, como veremos más adelante, al llevarse a cabo en un momento en que las capacidades integradoras del entramado de socialización capitalista van en declive, favorecen la individualización y la competencia entre sí de las personas en los márgenes.

La expulsión del rancho (II): De violencias y relaciones opresivas

En la sección anterior, me centré en un primer acercamiento a la construcción de experiencias de libertad y de falta de libertad en articulación con la dicotomía entre la carencia y la vida dura, por un lado, y la abundancia y la vida deseable, por otro. En este apartado, el énfasis estará en el rechazo de las experiencias vitales de violencia, dominación y opresión de fuerte carácter patriarcal. Dado que aparecen con frecuencia en los relatos vitales como un motivo central para la migración a la ciudad, me enfocaré en esta sección en las experiencias de violencia específicamente vinculadas al *rancho*. Sin embargo, la opresión patriarcal atraviesa la vida de las mujeres de manera mucho más transversal y no distingue geografías: la veremos en el resto del documento.

La violencia e imposición de decisiones sobre la vida y el cuerpo de las vecinas, vinculadas a un orden patriarcal tremendamente rígido, es, ultimadamente, una brutal experiencia de no-libertad, y que se volverá piedra fundante de la determinación vital por ampliar los márgenes de disposición de sí de las mujeres. El rechazo a estas experiencias de violencia y opresión es una de las fuerzas que impulsan a las mujeres a la migración a la ciudad: ahí podrán trabajar y, bien que mal, subsistir, lejos de la violencia y las decisiones impuestas sobre ellas y sus cuerpos. Los primeros años —que pueden ser muchos— en la ciudad, sin embargo, son de gran inestabilidad espacial y vital: van de casa en casa, a merced del rentero, la patrona, o el familiar con quien estén de *arrimadas*. Ahí va construyéndose la determinación con la que estas mujeres tratarán de conseguir una casa propia: un espacio para sí y sus hijxs en donde poder desenvolverse con relativa libertad y autonomía. El camino será arduo y la violencia patriarcal, su regular acompañante.

Opresión patriarcal, tradición y modernidad: historia coagulada

La casa familiar de la infancia, en el rancho, se asocia para muchas —la gran mayoría— con un espacio vital opresivo. Algunas vecinas, por ejemplo, reportan haber huido del rancho —ya sea literalmente, o con pretextos razonables— porque habían sido prometidas en matrimonio con un hombre mucho mayor estando ellas en la adolescencia.

Una de ellas, joven proveniente de la Huasteca Potosina, fue prometida a un “señor borracho”. Me dice: “allá te cambian por cualquier cosa, por unos zapatos, por comida”. Ella escapó a Monterrey. Su familia cortó comunicación con ella, y se rehúsa a recibirla en casa cuando va de visita al rancho por el desafío a la autoridad paterna. Otra mujer relata haber sido “regalada” a los 4 años por su familia; otra fue “regalada” por su entonces marido a otro hombre. Otra más fue expulsada tras un hecho (“amanecer fuera de su casa”) que, a ojos de un padre —según sus propias palabras— “criado en el machismo”, la había “mancillado” para siempre, volviéndola indigna de permanecer en casa. Varias llegaron un poco mayores, ya con hijos, huyendo de la violencia de sus exparejas. Estas no son experiencias universales, pero sí suficientemente generalizadas en las experiencias vitales de las mujeres vecinas de la Gloria Mendiola.

Una interpretación simplista (y, hay que decirlo, posiblemente racista) de lo anterior identificaría el campo, con la tradición y, sobre todo, con prácticas machistas “de otro tiempo”. Mi intención en esta sección va en la dirección opuesta. Busco problematizar la oposición conceptual tradición-Modernidad y la asociación que se hace de ésta con la relación campo-ciudad, sin por ello dejar de tomarme muy en serio el deseo de liberación de la opresión patriarcal expresada con contundencia por una gran parte de mis interlocutoras cuando me explicaban los motivos de su migración. La propuesta es desplegar un entramado de lógicas que no puede pensarse en los términos de una dicotomía tradición-Modernidad estática o de una concepción evolucionista del tránsito de las formaciones histórico-sociales tradicionales a modernas; al contrario, requiere de reconocer el desarrollo histórico, y de comprender que el significado de la Modernidad es movedizo: que lo que alguna vez se consideró moderno no rara vez pasa a ser tipificado como tradicional (Esteinou, 2010), y que las “manifestaciones que en principio podrían ser catalogadas como resabios de una cultura tradicional son, sin embargo, en sus fundamentos y en sus consecuencias, productos directos de los procesos de modernización” (Girola, 2005: 47). Con esto se problematiza una concepción que asocia *el rancho*, es decir, el mundo rural-campesino-indígena (aunque, atención: como se planteó anteriormente, lo rural no siempre coincide con lo campesino, ni tampoco con lo indígena) con la pre-modernidad y, a su vez, con un fuerte arraigo de prácticas patriarcales supuestamente tradicionales.

¿En qué sentido serían tradicionales prácticas patriarcales como la violencia doméstica, el matrimonio forzado de niñas y adolescentes o la imposición de una moralidad (aplicable a las mujeres) fuertemente articulada a partir de nociones de pureza y pecado? Son cada vez más frecuentes las lecturas críticas de la historia pre-hispánica y colonial, que dan cuenta del modo en que se universaliza la dominación patriarcal o se proyecta al pasado —es decir, al periodo anterior a la conquista— el modelo actual, dando pie a interpretaciones que pretenden encontrar allí “sociedades altamente regimentadas por roles de género prescriptivos”, con una estricta moral familiar y una sexualidad altamente regulada y punitiva (Navarrete, 2024). Fe Navarrete (2024) ha construido una tal lectura crítica específicamente para las sociedades Nahuas inmediatamente anteriores a la Conquista, mostrando una realidad más compleja y matizada, en la que, si bien existía una nomenclatura de género, esta era bastante flexible —por ejemplo, las fuerzas femeninas o masculinas podían corporeizarse en cuerpos distintos— y tenía un carácter de dualidad y complementareidad más que de jerarquía (Marcos, 2025).

De igual modo, en su recorrido por la construcción de la familia nuclear en México, Rosario Esteinou (2004, 2010) muestra la nuclearización —tendencia modernizante— de la estructura familiar en el periodo colonial, sobre todo entre la población indígena. Con esto se refiere principalmente a una suerte de individualización “externa”, es decir, un debilitamiento de los vínculos de parentesco comunitarios más amplios, y una relativa autonomía del grupo familiar nuclear con respecto a la red de parentela y comunitaria. Sin embargo, esta nuclearización fue sólo relativa y no estuvo acompañada de todas las “pautas modernas” (Estinou, 2004): las pautas individualizantes hacia el interior de la familia fueron limitadas por el ‘familismo’ que reforzaba la Iglesia Católica, restringiendo la individualidad de sus miembros y fortaleciendo el autoritarismo y patriarcalismo de las prácticas familiares; además, se mantuvo la patrilocalidad, es decir, la tendencia a que “las parejas jóvenes recién unidas vayan a la casa del padre del novio a vivir por algunos años, antes de formar su propio hogar”, con lo cual se preservan los vínculos con las familias de origen. Para Esteinou (2004), finalmente, no es hasta mediados del siglo XIX

que, con el proceso de secularización y modernización llevado a cabo por el Estado mexicano ya independiente, que se terminan de consolidar los “roles genéricos modernos (...) profundamente desiguales, permeados por la moral católica y con una fuerte concepción biologicista acerca de las diferencias de género”.

Así, es en cierta medida irónico —si bien quizás no enteramente falso, dado el propio movimiento del concepto de tradición— llamar tradicional/no-moderno a un orden de género binario y jerárquico y a una moral familiar que se consolidaron tras un largo y complejo proceso histórico de dislocación de las instituciones tradicionales prehispánicas y tramas comunitarias a través de siglos de colonización y evangelización por parte de la monarquía Española y la Iglesia católica y, más recientemente, de “des-indigenización” a manos del Estado mexicano (Esteinou, 2004; Segato, 2010; Aguilar, 2022).

“Ya no estar a merced de nadie”: el deseo de una casa propia

Las historias de la llegada a Monterrey muestran la vulnerabilidad asociada a la falta de estabilidad y anclaje espacial: mujeres que van de casa en casa, a merced del rentero, la patrona, o el familiar con quien estén de *arrimadas*. Como bien lo han mostrado los estudios de la migración, la migración de las personas suele inscribirse en un proceso migratorio comunitario-familiar; es decir, las personas suelen migrar hacia las ciudades donde ya tienen redes de familia extendida. Eso no implica, sin embargo, una recepción a-problemática o armónica. Al contrario, los relatos de muchas de las entrevistadas dan cuenta de cómo, en un mundo crecientemente individualizado, el apoyo brindado por las redes familiares extendidas²⁶ es breve, condicionado, y, en ocasiones, coloca a la persona en posición de exposición y vulnerabilidad: “Llegué con una prima y después a la semana pues me tuve que salir, a 'onde me dieran arrimo. A buscar por sí sola, salir adelante. (...) después una vecina me invitó a vivir a su casa.” En cualquier lado —o, más bien, *sobre todo* en el entorno familiar— una es vulnerable al maltrato o a la violencia sexual, como lo evidencia el recuento de una vecina sobre su travesía entre los 15 y los

²⁶ La situación es distinta cuando se trata de llegar a la casa de los padres o de los abuelos.

17 años, de casa en casa de familiares, y la alusión velada a los actos de la gente ‘mañosa’:

Me quedé con una tía mía, pero usted sabe que donde quiera, pues, a veces no vive bien. Entonces se murió mi tía, y me tuve que salir, y me fui con una hija de mi tía, y luego ya me hacían mala cara con la hija de mi tía, y me fui con un primo, y luego me fui con el primo, y no falta [baja la voz] la gente mañosa— entonces yo dije "ay no, ¿para dónde me voy a ir?"

Otras, entre ellas muchas jóvenes, llevan a vivir a casa del *patrón*; o, más precisamente, de la *patrona*. Es decir que, aquellas que son empleadas domésticas *de quedada*, viven en la casa de los empleadores durante prácticamente toda la semana (con excepción del fin de semana). Como me dice una vecina que llegó a los 13 años: “estuve con una señora, pues realmente, pues, como sirvienta... era *de quedada*, me quedaba toda la semana y me iba fin de semana con mi mamá”. Otra, un poco más joven, relata una historia similar: “yo desde los 13 años empecé a trabajar... como empleada doméstica... yo no vivía en casa de mi hermana, yo— mis trabajos fueron *de quedada*”. Estas citas están lejos de ser meramente anecdóticas: el servicio doméstico de planta en el área metropolitana de Monterrey sigue siendo hoy “desempeñado en su inmensa mayoría por jóvenes (mujeres) migrantes e indígenas, quienes constituyen un sector especialmente vulnerable” (Durin, 2013: 93). Estas mujeres jóvenes están particularmente vulnerables en lo que es, finalmente, su sitio de trabajo, en tanto éste es al mismo tiempo de carácter privado, cerrado, y difícilmente se presta a ser “vigilado por el ojo social y de la ley” (Cumes, 2014: 237). Esto sólo puede ocurrir en un entramado de socialización en que la división social y sexual del trabajo otorga a las mujeres el cuidado (despreciado), pero además en el que se trenzan otro tipo de jerarquizaciones racistas y heredadas de la época colonial, que reservan el trabajo doméstico asalariado y precario para las mujeres indígenas o mestizas de clases populares (ibid.).

En tales contextos, va desarrollándose en las mujeres, poco a poco pero con gran fuerza, el deseo de un terreno o casa propia. Prácticamente todas mis interlocutoras —y, de modo similar, todos los testimonios de las mujeres de Tierra y Libertad, recogidos en el libro de Sandra Arenal (1999)— coincidieron en la centralidad de este deseo. Sea para evitar estar a merced del rentero, de *arrimada* con la familia, sometidas al capricho de

los suegros o del patrón, o para salir de situaciones de violencia y abuso, la determinación es contundente. Le pregunto a una entrevistada sobre cómo consiguió el terreno en el que ahora vive, y me contesta:

Sufriendo. Anduve invadiendo, invadiendo, me llevaba a mis dos hijas y invadía. (...) yo tenía muchas ganas de tener un terreno, y yo nada más oía que decían invasión, y yo me iba (...) él [en referencia a su expareja] tiene una tía, y ella miraba el sufrimiento, que yo quería un terreno, porque yo quería vivir sola con mis hijas. (...) ella me dijo "mira, ya no andes batallando hija", dice, "yo tengo dos terrenos", dijo, "te voy a vender uno y consígueme cliente pa'l otro".

La Gloria Mendiola fue entonces la promesa de la propiedad: “la oportunidad” de la compra o del traspaso a bajos costos de un terreno o de una casa, que libera de la necesidad de rentar (“la renta nunca se acaba”) y de la inestabilidad inherente al andar de casa en casa. Y esto, en una zona relativamente céntrica del área metropolitana, con enormes ventajas en comparación a las nuevas colonias populares que se están construyendo en las periferias. Representa también para muchas mujeres una suerte de remanso, con algunas de las vecinas describiendo su experiencia con metáforas de vuelo: “decidí volar para acá” u otra que afirma que en Monterrey y en su casa en la Gloria Mendiola se siente como “mariposa libre”.

La calidad de la casa poco importa —o poco importaba, inicialmente. Dice uno de los testimonios recogidos por Sandra Arenal (1999) entre las mujeres de Tierra y Libertad: “Para mí entrar a Tierra y Libertad significó tener un lote y una casa propia para ya no andar de arrimada. Mi vida mejoró, tengo casa propia, aunque no está muy buena, pero es mía” (pp. 67). Se escucha también en el cariño y la satisfacción expresadas al hablar de la casa que han construido:

Batallé, me gustó mi vida, me gustó mi casita que me dijeron que era mía. (...) Me gustaba mucho barrer todo, ver el terreno bien parejito. (...) si yo duré como unos, unos 10 años con mis tejabanos, yo estaba muy feliz en ellos, yo estaba muy a gusto. Mi marido se fue para el otro lado²⁷, hicimos ese cuarto, luego hicimos el otro.

El deseo es claro y se ha mantenido a través de las décadas. Aparece en cada testimonio, aunque tome diferentes formas. En estas experiencias se expresa un anhelo de disposición de sí mismas, cargado de una profunda afectividad, asociado a un espacio

²⁷ Es decir, migró a Estados Unidos.

propio en el cual poder tomar decisiones sobre la propia vida. Este anhelo será, según mi interpretación, una de las fuerzas motrices de los procesos de urbanización popular que plantearé en la siguiente sección.

Por “un terreno propio y un poco más de espacio para vivir”: procesos de urbanización popular como organizadores y garantes del espacio para vivir

Salir del rancho, llegar a la ciudad, conseguir un trabajo y un lugar propio para vivir. Se dice fácil, pero ya vimos un pedazo del largo trayecto que implica. Precisamente, la principal promesa que ofrecían los procesos de urbanización popular —sea que éstos se llevaran a cabo a través de las estructuras de las centrales obreras incorporadas al PRI (CTM, CROC), como en el caso de la colonia Gloria Mendiola, o por medio de “invasiones” impulsadas a través de movimientos con aspiraciones de autonomía urbana, como en el caso de la colonia Tierra y Libertad— era “la oportunidad de obtener un terreno propio y un poco más de espacio para vivir” (Pozas, 1999 en [Arenal, 1999: 15]). Además, ofrecían una suerte de garantía, si bien no en términos jurídicos estrictos, de un derecho al terreno sobre el que vivían. Ya que se tenía el terreno, la autoconstrucción de las viviendas era realizada progresivamente, con recursos propios, a lo largo de largos periodos. En México, al menos hasta hace 10 años —y probablemente todavía hoy— la venta de lotes en fraccionamientos informales seguía siendo el principal mercado de suelo para los sectores populares, y las viviendas autoconstruidas representaban la mayoría del parque habitacional del país: 65% de todas las viviendas en zonas urbanas y 92% en zonas rurales (ONU-Hábitat, CONAVI y PUEC-UNAM, 2012).

En esta sección profundizaré en dos de las formas en que se organizaron políticamente las demandas de tierra y vivienda urbana en Monterrey, en los alrededores de las décadas de los 70s y 80s: la gestión sindical-corporativa organizada por la Confederación de Trabajadores de México (CTM) y la Confederación Revolucionaria de Obreros y Campesinos (CROC) —sindicatos vinculados al PRI— y las ocupaciones promovidas por el Frente Popular Tierra y Libertad, un movimiento social de izquierda de origen maoísta. Cada una de estas formas de organizar políticamente las demandas determinó en gran medida los modos de asentamiento y de resolución de la vida cotidiana en las nuevas colonias, además de que tuvo implicaciones en las posteriores

construcciones de experiencias de libertad y autonomía —o de su falta— de quienes iban constituyendo los nuevos asentamientos.

La gestión sindical-corporativa de los recién llegados a Monterrey a través de la repartición de tierras urbanas, que organizaban la CTM y la CROC, ciertamente permitió una forma de “control relativo de los recién llegados, al mismo tiempo que los incorporó masivamente al partido oficial con fines electorales” (Arenal, 1999: 14). Si bien esta repartición era informal, era permitida por los gobiernos priistas (dado su parentesco político), y éstos posteriormente intervinieron para la regularización de la tenencia de la tierra (ibid.). Estos modos de organización se inscriben en “la tradicional *racionalidad corporativa*” del México posrevolucionario (Gilly, 1988). Las ocupaciones promovidas por el Frente Popular Tierra y Libertad aspiraban, por otro lado, a la construcción de un “proyecto alternativo de desarrollo urbano”, centrado en la “autogestión, la autonomía, la autoorganización y la autoconstrucción” (Arenal, 1999: 20).

Por supuesto, la vida en cada colonia implicó que la construcción de las experiencias de libertad de unas y otras fue distinta. En la colonia Tierra y Libertad (sobre todo en sus primeras dos décadas) la vida implicaba participación en asambleas, rondines y “Domingos Rojos”, construcción colectiva de escuelas y guarderías así como del sistema de agua y drenaje, esfuerzos para echar a andar cooperativas al servicio de la colectividad, y la defensa frente a la agresión y el acoso de la policía estatal. En la Gloria Mendiola, la dimensión colectiva de las experiencias vitales estuvo desde un inicio mucho más mitigada, si bien seguía existiendo, y tuvo mayor mediación de liderazgos vinculados al PRI. Su proceso de urbanización tampoco estuvo directamente vinculado a un proyecto político enfáticamente autonómico, pero sería absurdo negar el impacto que el proyecto político de Tierra y Libertad pudo tener en otras urbanizaciones a pocos kilómetros a la redonda.

Ambos modos de organización de las demandas de los sectores populares urbanos estuvieron enmarcados en un proceso nacional más amplio de emergencia de movimientos urbanos populares. Esto permitió, incluso en la Gloria Mendiola, la creación de experiencias de organización colectiva, de confrontación y conflicto, que permitieron construir sentidos de relativa autonomía (al menos, relativa autonomía política en su

relación con el Estado). Sin embargo, como veremos, estos esfuerzos no salieron indemnes del proceso de partidización del Movimiento Urbano Popular y de la izquierda más en general, que transformó las masas urbano-populares de sujetos políticos en ciudadanos, y que contribuyó a desvanecer la experiencia de la autonomía del imaginario popular.

Tierra y Libertad: tierra propia y autonomía urbana popular

Entre la noche del 27 y la madrugada del 28 de marzo de 1973 se dio la invasión de los terrenos sobre los que se conformaría la colonia Tierra y Libertad, indisociable de la organización que lleva el mismo nombre (Arenal, 1999: 121). Esta invasión fue un hito significativo en un proceso político que tenía años forjándose: los esfuerzos de organización de los pobres urbanos que debían convertirse —según los estudiantes dirigentes de este proyecto político de ideología maoísta— en las bases del movimiento revolucionario (ibid.) Esto implicaba generar formas organizativas independientes con elementos de democracia directa, como las asambleas, y apelar a la movilización y politización del pueblo para que éste mismo resolviera sus propias necesidades (Puma Crespo, 2016). La organización Política Popular, uno de los grupos maoístas mexicanos que alcanzó mayor implantación en el país, favoreció inicialmente la movilización de sus cuadros al campo —aunque algunos cuantos fueron enviados a las periferias urbanas—, en línea con la guía maoísta que indicaba que la revolución socialista iría de la periferia campesina a los centros urbanos (Bennet, 1993; Puma Crespo, 2016). El mayor éxito de Política Popular provino, en realidad, de su trabajo entre los sectores populares de la ciudad y de su articulación con “una demanda muy sentida de grandes sectores populares”: “la lucha por un pedazo de tierra” (Arenal, 1999: 120; Bennet, 1993). Con la exitosa invasión de Tierra y Libertad, el núcleo de Política Popular se movió al norte de México, con sede en Monterrey (ibid.) Para 1976, se había consolidado el Frente Popular Tierra y Libertad, que representaba a 26 colonias de la ciudad (ibid.).

Política Popular se escindió en 1976 entre Línea de Masas y Línea Proletaria. Línea Proletaria, liderada por quien había fundado Política Popular, Adolfo Oribe, se volvió hacia una estrategia de inspiración leninista, favoreciendo a los obreros como sujeto político de la revolución; sus cuadros se fueron a Coahuila y a Durango (Bennet, 1993). Línea de Masas, liderada por Alberto Anaya, insistía en que los movimientos urbanos populares estaban en el corazón de la revolución (ibid.). El Frente Popular Tierra y Libertad de Monterrey, así como los otros movimientos urbanos clave —incluyendo el Comité de Defensa Popular de Durango, uno de los movimientos urbano-populares más importantes de México— permanecieron afiliados a Línea de Masas (ibid.)

La autonomía en sentido enfático no era todavía una reivindicación de los movimientos urbanos populares, como ha llegado a serlo después de la irrupción del EZLN a finales del siglo XX y la inspiración que éste ha generado en el fortalecimiento de las tendencias autonomistas de los movimientos sociales urbanos y populares (Alonso, 2024). Aún así, las prácticas de organización de la vida colectiva durante los primeros años de la colonia Tierra y Libertad evocan —toda proporción guardada— algunos atributos que, según Gustavo Esteva (2011), se asocian con reivindicaciones de autonomía que años más tarde serán enarboladas por los zapatistas: territorio, gobierno, justicia y capacidades de autodefensa propias. La intensión de esta evocación no es comparar dos procesos profundamente distintos tanto en su historia, su radicalidad política, su alcance y proyección; sino utilizar un concepto enfático de autonomía para dar luz sobre algunos espacios de creación de experiencias —si bien breves y modestos— de autonomía para las vecinas y lideresas de la colonia Tierra y Libertad.

En primer lugar, está la compleja cuestión del territorio. Este parte de un principio fundamental en el zapatismo y otras concepciones de autonomía indígena: “Sin tierra, la autodeterminación queda en el aire y queda sin fundamento” (Lenkersdorf, 2005: 98). Además del vínculo simbólico con la tierra, que es diametralmente opuesto a cualquier noción de propiedad, las experiencias de autonomía vinculadas a una matriz indígena cuentan con un territorio donde “recrear y ensayar nuevas relaciones productivas en un sentido amplio, que por ejemplo les permite tener como piso de su construcción política el autoconsumo —aunque más no sea parcial o temporario— colectivo y familiar” (Ouviña, 2011: 258). En esto radicaría, según Hernán Ouviña (2011), la principal diferencia entre los movimientos autonomistas urbanos y las experiencias como las del zapatismo en Chiapas: Tierra y Libertad —como casi cualquier otra experiencia urbana— si bien contaba con un territorio vuelto propio, era estructuralmente incapaz (por la relación de dependencia entre la ciudad y el campo) de alcanzar incluso una autosuficiencia parcial.

Sin embargo, ese territorio tomado por las familias posesionarias fue hecho suyo a través del trabajo colectivo llevado a cabo en los Domingos Rojos —que “la gente del campo llamaba ‘faina’” — que lograron mantenerse en pie durante 15 años (Arenal, 1999:

37). Se aplanó el terreno, se diseñaron calles y manzanas, se construyeron los edificios comunitarios (escuelas y dispensarios médicos), la red de distribución de agua y drenaje (a partir de la tubería de la empresa estatal Servicios de Agua y Drenaje de Monterrey [SADM], que pasaba cerca) y la conexión a la red eléctrica (*colgándose* de la red de la CFE). Todo se hacía con trabajo y recursos propios, lo cual era particularmente difícil debido a que “a los hombres, en muchos lugares, si sabían que eran de Tierra y Libertad, los desocupaban” (ibid.: 27). Algunos criaban animales y los mataban para las fiestas. Se organizaron, además, cooperativas para la producción de diferentes productos útiles para la colectividad: de calzado, de costura, de *blocks*, de frijol (que, por ejemplo se compraba al mayoreo y se vendía barato a los vecinos) o de tortilla. Aunque “todas, unas antes y otras después, fracasaron” (ibid.: 31, ver también 77). Se van así evidenciando los esfuerzos por organizar colectivamente el sostenimiento material de la vida.

Además, inmediatamente después de la toma, se volvió necesario organizar guardias y rondines para protegerse de la policía que amenazaba con evacuarlos. Cuando la policía se acercaba, salían con piedras y palos a enfrentarlos. Dice doña Antonia, habitante de Tierra y Libertad (Arenal, 1999: 75) sobre los policías:

“...al ver que no les teníamos miedo, mejor se detenían, se paraban a lo lejos y no trataban de entrar. Era para asustarnos, pero nuestra necesidad de tener un pedazo dónde vivir era tan grande que estábamos dispuestos a todo y las mujeres éramos las más bravas”.

Dice otra vecina, inquilina de una de las vecindades que formaban parte del Frente Popular Tierra y Libertad: “Cientos de desalojos los impedimos” (ibid.: 98). Esto evoca, a un nivel quizás más modesto, la autodefensa que debe ponerse en marcha en las autonomías indígenas para resistir la intromisión del Estado (Esteva, 2011). Por último, había también en Tierra y Libertad una administración de justicia propia, administrada por la comisión de Honor y Justicia que fue creada para resolver los múltiples “pleitos”: “Para que esta comisión funcionara, discutimos mucho, incluso inventamos los castigos que debían darse cuando alguien era muy pleitera, ya que había que intervenir... también castigábamos a los borrachos o golpeadores. Teníamos nuestra propia justicia y por eso hicimos las carcelitas, donde encerrábamos a los hombres en una y a las mujeres en

otra, todo por acuerdo de mayoría en las asambleas” (Arenal, 1999: 46). De nuevo, evoca la administración de justicia autónoma tal como la plantea Gustavo Esteva (2011).

En materia de auto-gobierno, existió un esfuerzo profundo por que la toma de decisiones sobre las invasiones y sobre las tareas asociadas a la reproducción de la vida en las colonias de poseionarios se hicieran a través de las asambleas de masas y comités. La mayoría de los testimonios de las mujeres de Tierra y Libertad documentados por Sandra Arenal (1999) dan fe de la participación de todas ellas en asambleas, de sus posiciones de liderazgo a la cabeza de comisiones o cooperativas y, particularmente, del modo en que esta participación implicó en muchos casos “romper con la subordinación tradicional que debían a sus maridos” (pp. 17). Sin embargo, en la práctica se consolidaron fuertes liderazgos alrededor de las figuras de los líderes estudiantiles militantes, aceptados como tales por las organizaciones de base (Bennet, 1993). Si bien se enarbolaba la constitución de formas organizativas colectivas de inspiración maoísta que debían impulsar la resolución colectiva de las necesidades de los pobladores — establecimiento de líderes de manzana, asambleas generales y domingos de trabajo comunitarios— los estudiantes militantes encabezaban claramente la organización (Bennet, 2009). Esto contribuyó probablemente a facilitar la transición del movimiento a la política partidista, como veremos más adelante, perdiendo con ésto la oportunidad de fortalecer las reivindicaciones de autonomía.

Entre la CTM, Fomerrey y Tierra Propia: sindicatos, Estado y regularización de la tierra

La experiencia de la invasión y urbanización de Tierra y Libertad es casi contemporánea de la de la Gloria Mendiola, y ambas se ubican en las faldas del Cerro del Topo Chico. Estas experiencias son parte de un mismo momento de fuertes demandas de tierra y vivienda urbana por parte de los sectores populares, aunque contrastan en términos de su organización política. Dar cuenta de este contraste permite enriquecer la comprensión de las experiencias de libertad y autonomía que ambas construyeron.

Como describí anteriormente, a partir de la década de los 40s comenzaron los grandes movimientos migratorios del campo a la ciudad. En Nuevo León, los obreros de las grandes industrias podían acceder a las viviendas de interés social construidas por sus empleadores (Villarreal González, 1992). Pero no todos cabían en el mercado industrial del trabajo: algunos terminaban dedicándose al pequeño comercio, a los servicios domésticos o a la industria de la construcción (Pozas, 1999 en [Arenal, 1999]). En materia de vivienda, estos iban ocupando las zonas periféricas o los intersticios del espacio urbano, las tierras baratas que, hasta entonces, a nadie interesaban. En Nuevo León, la invasión masiva de tierra se volvió una práctica frecuente y tolerada —incluso indirectamente apoyada— por el gobierno: la mayoría de las invasiones en ese periodo fueron encabezadas por organizaciones corporativas ligadas al PRI, como la Confederación de Organizaciones Populares (CNOP), la Confederación de Trabajadores de México (CTM) y la Confederación Revolucionaria de Obreros y Campesinos (CROC) (Pozas, 1999 en [Arenal, 1999]).

Para comprender el rol de estas organizaciones corporativas hay que comenzar planteando que su conformación respondió, en las décadas de los 30s y los 40s, a la necesidad del Estado surgida de la revolución de subordinar ideológicamente y organizativamente a las grandes movilizaciones de masas obreras y campesinas (Gilly, 1988). No fue, sin embargo, hasta el Pacto Obrero Industrial firmado en 1954 entre la organización patronal (Canacintra) y la organización obrera (CTM), que se consolidó la cristalización e inmovilidad de la burocracia sindical corporativa (ibid.: 13). Es importante notar que, en Monterrey, y a diferencia del resto del país, la influencia de estas

organizaciones sindicales corporativas asociadas al PRI siempre fue limitada. El empresariado regiomontano —particularmente aquel consolidado en el llamado Grupo Monterrey— se había apresurado por implementar, desde inicios del siglo XX, una serie de mecanismos para oponerse a las huelgas e intentos de conformar sindicatos auténticos (Ramírez Sánchez, 2011). Entre estos mecanismos estaba una resuelta política paternalista —que concedía ciertos beneficios a los trabajadores aún antes que éstos los exigieran, para anular en el cascarón cualquier antagonismo— y, sobre todo, la creación de “sindicatos blancos” aliados con las empresas —en contraste con los “sindicatos rojos” aliados al PRI (ibid.). El modo particular que tomó la contención de la lucha de clases en Nuevo León marcará fuertemente las relaciones de poder entre el empresariado regiomontano, el gobierno estatal y el gobierno federal; aunque, en general y con la excepción del gobierno de Lázaro Cárdenas (1936-1940), prevaleció la cordialidad entre el capital y los sucesivos gobiernos federales.

Volvamos a la ocupación informal de terrenos. En 1968, justo cuando crecía la dificultad de los nuevos pobladores de Monterrey para encontrar empleos estables en un mercado laboral cada vez más insuficiente y precario, el gobierno estatal prohibió la venta formal de terrenos sin urbanizar (Pozas, 1999 en [Arenal, 1999]). Dado que la posibilidad de insertarse en los caminos de acceso a terrenos o viviendas formales no hacía más que disminuir, las invasiones de tierra se intensificaron. Esto impulsó a las organizaciones políticas de poseionarios que escapaban a los controles del PRI, como el ya mencionado Frente Popular Tierra y Libertad (Villarreal González, 1992). En ese momento el Frente —como único actor político autónomo de las instancias tradicionales de control político, dado que los sindicatos de la entidad eran ya sea sindicatos blancos o sindicatos afiliados al PRI— era el único verdadero opositor al gobierno en la escena política local (ibid.).

El gobierno de Nuevo León se vio de nuevo obligado a ofrecer sus propias alternativas de urbanización para contrarrestar la influencia del Frente. En conjunto con el gobierno federal, decidió diseñar políticas urbanas para “facilitar el acceso a la propiedad del suelo y la regularización de la propiedad” (Villarreal González, 1992: 23). Para ello, en 1973 se creó—con la participación tanto del gobierno estatal como de

Nacional Financiera, banco de desarrollo propiedad del Estado mexicano— el fideicomiso Fomento Metropolitano de Monterrey (Fomerrey), el cual debía encargarse de desarrollar fraccionamientos del tipo de “urbanización progresiva”: es decir, que debía lotificar predios y venderlos a precios bajos a los sectores de menores ingresos, a la vez que introducir los servicios públicos, y permitir que los propios habitantes autoconstruyeran su vivienda (ibid.). Generalmente llegaban grupos organizados a solicitar terrenos a Fomerrey. Para debilitar la influencia de sus liderazgos, se dividía a los grupos, ubicándolos en distintos fraccionamientos, y nombrando, en cada fraccionamiento, un administrador (empleado de Fomerrey) para organizar a los colonos (Villarreal González, 1992). Éste administrador también se encargaba de organizar a las “jefas de manzana”, quienes a su vez organizaban a las vecinas y debían, entre otros, “invitarlas a manifestaciones en apoyo al gobernador” (ibid: 24). Muchas de las personas que habían sido movilizadas por el Frente Popular Tierra y Libertad se trasladaron a fraccionamientos de Fomerrey.

En un contexto de dominación política del PRI en el estado de Nuevo León, las relaciones entre Fomerrey y las centrales sindicales afiliadas al PRI eran fluidas y legalmente ambiguas: durante los 70s y 80s, por ejemplo, Fomerrey designaba lotes a líderes de la CTM, quienes posteriormente realizaban la repartición de los terrenos (Rangel Hinojosa, 2003). La CTM, junto con la CROC, operaban como fraccionadoras y mediadoras de la relación con el gobierno, perfecto ejemplo de una suerte de “regulación” corporativa del antagonismo de clase (Gilly, 1988: 20), que debía evitar que movimientos como Tierra y Libertad volvieran a tomar fuerza. El manejo y distribución de los predios por parte de los líderes sindicales se articulaba con toda una serie de prácticas vinculadas a las relaciones y estructuras corporativas: por un lado, ejercían presión política sobre las instancias gubernamentales en apoyo a las demandas de las vecinas por la solución de sus problemas; por otro, consolidaban su autoridad sobre la colonia, lo que les permitía exigirles votos y organizar acarreos en apoyo al partido oficial (Rangel Hinojosa, 2003).

En 1979, el gobernador Alfonso Martínez Domínguez, creó el organismo “Tierra Propia”, que debía agilizar la regularización de los terrenos ocupados y funcionar como

mediador entre los ‘propietarios’ y los ‘poseionarios’ (Villarreal González, 1992). La intención era terminar, por fin, con la “Isla Roja” que representaba el Frente Popular Tierra y Libertad (ibid.: 36). El Frente no aceptaba la intromisión del Estado para la regularización de la tenencia de la tierra, pues estaba por completarse el plazo legal (10 años) para adquirir el derecho de propiedad sobre sus terrenos según el principio de prescripción adquisitiva vigente (ibid.) Este principio se modificó en 1983, invalidando jurídicamente su derecho de propiedad. El gobierno de Martínez Domínguez expropió terrenos de colonias afiliadas al Frente Tierra y Libertad, como la colonia Granja Sanitaria y —aprovechando las divisiones existentes dentro del Frente— al interior de la misma colonia Tierra y Libertad (ibid.). Los edificios colectivos que habían construido las y los vecinos (las escuelas y la clínica) pasaron a ser administrados por el gobierno. El Frente, y con él el movimiento urbano popular, perdió una gran parte de su fuerza e influencia entre los grupos de colonos de Monterrey, si bien siguió participando en el escenario político local bajo nuevas formas.

¿En dónde cabe la colonia Gloria Mendiola en todo esto? La zona en la que se asienta consiste, inicialmente, en grandes tiraderos de basura en terrenos de propiedad comunal de la Comunidad San Bernabé de Topo Chico (Rangel Hinojosa, 2003). Comienza a ser habitada desde inicios de los 60s por *pepenadores*, es decir, personas cuya principal fuente de ingreso era la recolección y venta de los desechos de más valor —por ejemplo: vidrio, cartón y metales— de estos depósitos de basura (ibid.). La vida en esta zona se caracterizó desde un inicio por las luchas por una mejor distribución de la basura, dado el vínculo directo entre la calidad de los desechos recolectados y el nivel de remuneración que de ésta podían obtener. Eran también característicos el combate contra el poder de los “caciques” de los tiraderos que controlaban las entregas de basura —es decir, la llegada de los camiones recolectores de basura de la ciudad y/o de la industria— y la lucha por la obtención de mejores precios por la venta de lo recolectado (ibid.).

En los años 70s, las familias ya establecidas de manera informal en la zona, representadas por la lideresa vecinal Amelia Mata, comenzaron a organizarse alrededor de la cuestión de la posesión de sus tierras, reivindicando la regularización de los

terrenos que habitaban (Rangel Hinojosa, 2003). Las centrales sindicales obreras llegaron a la colonia, buscando ejercer su rol mediador con el gobierno estatal. Las y los vecinos comienzan a vincularse con las diferentes centrales según las circunstancias políticas y la capacidad que éstas tuvieran para ejercer presión —siempre a cambio de votos o de apoyos— sobre las instancias gubernamentales, en particular en relación con una de las principales preocupaciones de quienes ya habitan los terrenos: regularización y servicios públicos (ibid.). En el trabajo de Alejandra Rangel Hinojosa (2003: 58), por ejemplo, se cita a la lideresa Amelia Mata:

“Yo sí les dije en esta elección: si yo no veo agua, y si no veo el drenaje en la René Álvarez²⁸, no vamos a votar. Les dije yo a ellos, porque no me iban a hacer ninguna obra. Iba a ir con el presidente del PRI a decirle, o me arregla o no hay votos, y ni me vayan a buscar porque me voy a esconder”.

La CTM se implantó en la zona que se convertirá en la Gloria Mendiola, cuyo nombre proviene, de hecho, de quien fuera por años la lideresa de la sección femenil de dicha central sindical. La zona estaba todavía poco habitada, y se asignaron terrenos a los liderazgos de la CTM para seguir fraccionando y urbanizando. Se estableció una caseta de ventas cerca de la colonia Fomerrey I, en donde las personas asignadas por la central sindical “vendían” los terrenos: a cambio de dinero, otorgaban recibos de compra-venta y apuntaban el nombre del comprador en un cuaderno, lo que “te convertía en legítimo dueño” [L1-162]. Si bien la propiedad era legítima a los ojos de los habitantes, en un sentido estrictamente jurídico la propiedad era, por lo menos, ambigua. Esto posibilitaba la venta doble de un mismo terreno, lo cual sucedía con relativa frecuencia. La lideresa Amelia Mata incluso fue acusada de fraude y encarcelada²⁹ (por un mes) por haber “vendido” por segunda vez un lote que ya se había “vendido” previamente— ella argumentó que el terreno no se había ocupado en los 12 años que habían pasado desde la venta (Rangel Hinojosa, 2003).

De las vecinas que yo entrevisté para esta investigación, la primera llegó en 1976: “Estaba todo solo”, me dice, “todo eso p'allá estaba todo solo”. De hecho, no es hasta el

²⁸ Pequeña colonia adjunta a la Gloria Mendiola. Comparten la misma historia.

²⁹ En este caso, la lideresa no fue protegida por la CTM porque precisamente acababa de tener un conflicto abierto con dicha central (Rangel Hinojosa, 2003). Es posible que la mayoría de los problemas por casos de doble venta fueran, en realidad, resueltos en otras instancias, fuera de los tribunales.

“ochenta y tantos” que comienza realmente a llegar más gente. Conseguir el lote fue sólo el primer paso de un largo proceso: “empieza uno desde abajo”, “agarramos un terreno... era pura basura... aquí realmente era pura basura, pura basura, piedras, vidrios, aquí era un tiradero... te decían que había, pues fetos, eso, había”. Otra, llegada más adelante, me dice que, aunque en términos estrictos “ya no era basurero, porque ya había muchas casas, pero había *tierra de basurero*... usted escarbaba y escarbaba y escarbaba y botes, hules, garras...”. Tocaba a las mujeres limpiar el terreno —los varones salían a trabajar— aplanar, y, sobre eso construir una casa con palos, un techo de lámina y sábanas y colchas de retazos como muros y puertas. Para las primeras llegadas, los primeros recuerdos involucran buscar cómo esconderse de la humadera de la quema de basura, además de pasar las noches en vilo, con miedo, pues había pocas casas, pocos vecinos, y sus parejas no siempre llegaban a dormir.

Una vecina me dice orgullosa: “yo fui la que consiguió un bulldozer” para venir a aplanar el camino y quitar piedras. El bulldozer lo prestó la planta de basura estatal que quedaba ahí cerca (a donde los pepenadores llevaban los materiales recolectados de la basura)³⁰. Ella y las “poquitas vecinas que había” les dieron, en agradecimiento, unos tacos a los que manejaron el bulldozer. Poco a poco, lo que alguna vez fueron meros terrenos escabrosos llenos de piedras, basura y vidrios rotos, con uno que otro solitario tejaban, se convirtieron en terrenos planos y bien delimitados, sobre los cuales se han construido numerosas casas *de material* (es decir, con el sistema constructivo basado en los *blocks* de cemento). La frontera entre *el cerro* y la colonia urbanizada fue moviéndose hacia arriba, proceso que no se ha detenido; los más recién llegados a la colonia continúan estableciéndose en los terrenos escarpados de la parte alta— cada vez más alta.

La situación de propiedad jurídica de los terrenos, sin embargo, ha tardado mucho más en arreglarse. Varias vecinas, llegadas entre los 80s y los 90s y que “compraron” sus terrenos a través de líderes de la CTM o en la caseta de venta, aún no son

³⁰ No fue hasta 1987 que se creó un relleno sanitario para los residuos generados en el área metropolitana de Monterrey. Éste se construyó en el municipio de Salinas Victoria, en la periferia de la zona metropolitana, a unos 20 km del centro de Monterrey. Recibe aproximadamente el 85% de los residuos del estado de Nuevo León. Recientemente (El Norte, 19 de noviembre de 2021) se estimó que le quedaban entre 6 y 10 años de operación.

oficialmente propietarias de su lote. Dado el proceso de profunda deslegitimación de las estructuras corporativas del PRI, esto genera preocupación: “porque pues mañana, pasado... ¿con qué (comprobar la propiedad)? nada más tenemos un papel del líder”. Otra vecina, joven y que acaba de comprarle un terreno a un vecino, fue recientemente a Fomerrey para oficializar el traspaso y poner, finalmente, el terreno a su nombre. Sin embargo, recién descubre que el terreno nunca estuvo al nombre de quien se lo está vendiendo. Es posible que la única solución disponible sea una doble compra: terminar de pagárselo a su vecino y luego pagarle, otra vez el mismo monto, a Fomerrey.

Si bien han perdido legitimidad en años recientes, los liderazgos asociados a las centrales obreras afiliadas al PRI tuvieron, en las primeras décadas de la colonia, un rol importante en la organización vecinal y la demanda de los servicios públicos: brindaban información, explicaban los procesos para las solicitudes y las peticiones, y hacían su parte en ejercer presión sobre las instancias gubernamentales para que éstas se cumplieran. Este rol de mediadores, sin embargo, no era nada sin las vecinas, sobre todo aquellas que —por su personalidad, sus condiciones o su necesidad— fueron adquiriendo mayor visibilidad, responsabilidad y capacidad de convocatoria. Ahí tenían que andar ellas, “de *metiches* y *mitoterías*”, ir a dejar oficios a las instancias estatales, perseguir a diputados, y volver, y volver otra vez en grupo, en bola, hasta que hicieran caso. En retrospectiva, una vecina se pregunta: “¿Por qué teníamos que ir nosotros, si el PRI aquí andaba? ¿por qué teníamos que ir nosotros a perder el tiempo si el PRI gestionaba?”. Las relaciones y dinámicas entre las vecinas, los sindicatos y el Estado durante las primeras décadas de la Gloria Mendiola eran complejas, atravesadas por relaciones de poder enmarañadas. No se trataba —lejos de eso— de un movimiento politizado y con tendencias autonómicas, como Tierra y Libertad. Pero tampoco era, todavía, una relación de control estatal sobre poblaciones simplemente receptoras, compradoras de terrenos a bajo costo ya urbanizados y con servicios públicos, como parecen ser, por ejemplo, los fraccionamientos de Fomerrey. Las centrales obreras y sus liderazgos, si bien regulaban el antagonismo social, no lo anulaban. Había un espacio para la construcción de experiencias de organización colectiva, de confrontación y conflicto, ultimadamente, de relativa libertad. Sin embargo, la experiencia de la autonomía a partir de la organización colectiva, como auto-gestión y auto-determinación,

ya no constituyó —como lo había sido en Tierra y Libertad— una parte igualmente determinante en la construcción de experiencias de libertad de las vecinas de la Gloria Mendiola.

Del MUP a la política partidista: la integración a costa de la autonomía

Durante mi investigación de campo, cada vez que pasaba tiempo en la Gloria Mendiola, buscaba las huellas de lo que fue Tierra y Libertad. Finalmente, son colonias cercanas geográficamente y fueron parte de una misma historia. Las huellas, sin embargo, me aparecieron siempre tenues. La más visible: una gran parte de las personas que estudian la preparatoria —que no son muchas— lo hacen en la Emiliano Zapata, una preparatoria y universidad privada, de bajo costo, ubicada en la colonia Tierra y Libertad. Está afiliada al Partido del Trabajo (PT) y Alberto Anaya —líder del Frente Popular Tierra y Libertad, y fundador del PT— es su rector.

Un día salió el nombre de Tierra y Libertad en una conservación y traté de indagar más. Una vecina, de las antiguas de la colonia, me dijo:

“Tierra y Libertad... era una asociación muy grande, y es todavía, pienso yo... tenía sus líderes Beto Anaya, Lupita Rodríguez, ¿cómo se llama el otro?... ellos eran como los encargados de todos esos terrenos... ahí les daban apoyo a personas que no tenían nada... de esa manera mi mamá se hizo de un terrenito ahí. Es lo que yo me acuerdo de Tierra y Libertad.”

¿“Una asociación”? Había escuchado ese término antes. Lo utilizan las vecinas para denominar cualquier forma de institucionalidad que no sea explícitamente una dependencia municipal o estatal. Engloba lo mismo una ONG, un movimiento organizado (‘los Antorchistas’), un partido político o una organización patrocinada por un candidato en campaña electoral. Esto vuelve particularmente difícil tratar de desentrañar la filiación institucional de las personas que aparecen, con cierta regularidad, a brindar algún tipo de *apoyo*: dar clases y talleres, organizar *loterías* con premios, o vender despensas a bajo costo. Quizás esta ambigüedad proviene, precisamente, de que en la realidad éstas no se distinguen demasiado unas de otras— no es raro que una ONG que inicialmente parece brindar apoyos de manera incondicional se destape más adelante a favor de tal o cual candidato. Casi cualquier persona que no resida directamente en la colonia viene de una *asociación*.

Una última anécdota sobre las huellas de Tierra y Libertad. Estaba sentada en la banqueta de fuera de casa de una vecina, charlando. Pasó una señora con camiseta del Partido del Trabajo (PT) y nos ofreció un volante con logotipos del PT y del Frente Popular

Tierra y Libertad, invitándonos a una marcha en conmemoración del 2 de octubre³¹. “Vayan a la marcha, van a haber tostadas y tortas... ¡que tienen que comprar!”, nos dijo, riendo. Nos transmitió que sería un evento divertido y para *echar relajo*. En ningún momento mencionó, ni mucho menos explicó, el motivo de la marcha. Me sorprendió fuertemente el contraste entre lo solemne del volante y la des-politización de su discurso. Las huellas del '68, del Movimiento Urbano Popular y de la formación de base para preparar la revolución socialista parecían tenues, desdibujadas. ¿Por qué?

La historia del frente Tierra y Libertad en Nuevo León y su tensión con los otros procesos de urbanización popular mediados por las organizaciones corporativas, se inscribe en la historia más amplia del Movimiento Urbano Popular (MUP) en México. Este surgió inicialmente impulsado por la diversidad de problemáticas urbanas y en un contexto de fisuras en la legitimidad del Estado post-68. A grandes rasgos, el movimiento comprendía las demandas de “colonos, inquilinos, posesionarios, solicitantes de vivienda y trabajadores no asalariados” vinculadas al “acceso al suelo, la vivienda y los servicios públicos”, así como los modos de organización y resistencia construidos alrededor de estas demandas (Moctezuma, 1984: 63). Esto se dio en articulación con una de las tendencias políticas de izquierda surgidas del movimiento estudiantil del 68: la que se orientó por el concepto de “volver al pueblo” y que, a partir de ahí, buscaba construir “nuevas formas de poder social a través del trabajo de base” (Haber, 2009). La falta de acceso a vivienda asequible para los pobres urbanos era, en un tal contexto, un elemento fuertemente movilizador (ibid.).

Algunos de los mayores representantes del MUP estuvieron en Durango, Monterrey y ciudad de México. La organización Política Popular, posteriormente Línea de Masas, que tenía cuadros en Monterrey y en Durango, organizó el Comité de Defensa Popular (CDP) de Durango y el Frente Tierra y Libertad de Monterrey, que se convirtieron en unos de los referentes más importantes del MUP en México (Bennet, 1993). Otro de

³¹ El 2 de octubre se conmemora en México la Matanza de Tlatelolco ocurrida en 1968, que hace referencia a la represión violenta por parte del Estado hacia manifestantes asociados al movimiento estudiantil, que se habían congregado para protestar en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco en la ciudad de México.

los referentes fundamentales en el MUP fue la Asamblea de Barrios (AB) de la ciudad de México, que surgió de una escisión interna de la Coordinadora Única de Damnificados formada después del devastador terremoto de 1985 (Haber, 2009).

Más que un sólo movimiento, el MUP es un conglomerado de movimientos urbanos populares (en plural) anclados en ciudades a lo largo y ancho del país. Aunque algunos, como Tierra y Libertad y el CDP existían formalmente desde inicios de los 70s, no fue hasta 1980 que se llevó a cabo el primer congreso de movimientos urbanos populares y hasta 1981 que se conformó la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (CONAMUP) (Benett, 1993; Moctezuma, 1984). Vivienne Benett (2009) plantea que existieron tres oleadas de movimientos urbanos populares. La primera ola, a principios de los 70s, se caracterizó por ser una suerte de disputa política contra el modo priista de responder a las necesidades de los pobres urbanos: frente a las invasiones organizadas de terrenos por parte de la CTM, la CROC y la CNOP, que fortalecían el control del PRI sobre “las masas”, los diferentes MUP representaban canales alternativos como posibilidad para resistir la cooptación (Bennett, 2009). En este contexto se consolidaron MUP en Monterrey —con el Frente Popular Tierra y Libertad—, Durango —con el CDP—, Chihuahua, y Juchitán, Oaxaca (ibid.). Estos movimientos siguieron evolucionando durante las llamadas segunda y la tercera oleadas (1979-1983 y 1985-1988, respectivamente), a la vez que se les fueron sumando nuevos movimientos: para mediados de los años 80s, plantea Bennett (2009), el MUP se había extendido a la mayoría de las ciudades mexicanas. Para los sectores populares, los MUP habían transformado sus perspectivas sobre lo que era y podía ser la vida en la ciudad: su “memoria colectiva... ya incluía la organización como una característica normal de la vida urbana” (ibid: 95).

En 1980, una serie de grupos vinculados a la “teología de la liberación” y/o que hacían trabajo de educación popular convocaron al Primer Encuentro Nacional de Mujeres de noviembre de 1980 (Espinosa, 1999). A éste asistieron muchas mujeres organizadas previamente a través de movimientos sociales o gremiales vinculados a la izquierda independiente del Estado, procedentes ya sea de organizaciones urbano-populares (entre estos, del Frente Popular Tierra y Libertad de Monterrey), de

organizaciones campesinas o de sindicatos fuera del control oficial (Espinosa, 1999). En la reflexión y el diálogo con otras mujeres de sectores populares, las mujeres del MUP se fueron dando cuenta de que, si bien ellas eran las partícipes mayoritarias del MUP, su fuerza motora o incluso la “columna vertebral” del movimiento³², no integraban la dirección de la organización y seguían constituyendo la base social: nutrían las marchas y mítines, pero tenían pocas posibilidades de negociar o dirigir (Sánchez Olvera, 1992). Al mismo tiempo, se daban cuenta de que su militancia política implicaba, en casa, vencer la oposición y violencia de sus maridos, padres y otros familiares (Espinosa, 2009).

Militantes del MUP familiarizadas con los procesos organizativos surgidos del Primer Encuentro Nacional de Mujeres, presionaron a la CONAMUP para la realización de un encuentro específico de mujeres del MUP. Tras muchas presiones y oposición, el Primer Encuentro Nacional de Mujeres del Movimiento Urbano Popular se llevó a cabo en la ciudad de Durango, en noviembre del 1983; el Segundo Encuentro fue en agosto 1985, en una colonia del Frente Tierra y Libertad, en Monterrey; y el tercero en Zacatecas, en 1987 (Espinosa, 2009). A lo largo de estos encuentros, dirigieron demandas y exigencias tanto hacia el Estado como hacia el interior del propio MUP, y desbordaron a la vez el discurso “de clase” del MUP y el discurso del feminismo (ibid.). Retomaron demandas tradicionales del MUP, como las vinculadas a los servicios públicos, así como demandas feministas, como la redistribución familiar del trabajo doméstico, la decisión libre sobre el número de hijos y el uso de anticonceptivos. Sin embargo, nunca rechazaron su papel de madres y amas de casa —al contrario, su “papel central... en las tareas reproductivas, operó como motor de la acción colectiva” (ibid.:127)— lo cual las llevó a enfatizar particularmente las demandas que aligeraban la jornada doméstica. Por supuesto, se manifestaron contra la violencia machista y contra la “educación sexista” de los hijos, por lo que buscaron dar impulso a nuevas formas de educación (ibid.). Insistieron también en formarse políticamente, en línea con su aspiración de participar en la dirección del movimiento (ibid.).

En 1984, la Regional de Mujeres de la CONAMUP participó por primera vez en la celebración del día internacional de la mujer, que las “feministas históricas” rememoraban

³² Tal como lo planteó explícitamente la CONAMUP en su IV Encuentro Nacional (Sánchez Olvera, 1992)

desde los años 70s con sus demandas principales: maternidad voluntaria, despenalización del aborto, lucha contra la violencia hacia las mujeres. En lugar de sumarse a esas demandas feministas, la Regional protestó contra la carestía de la vida (Sánchez Olvera, 1992). Rápidamente, la Regional de Mujeres de la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (Conamup) se consolidó fue una de las instancias más consolidadas del feminismo popular, y una de las organizaciones cuyas mujeres organizadas tenían fuerte presencia fue el Frente Popular Tierra y Libertad de Monterrey (Espinosa, 1999).

La fuerza e influencia del MUP se evidenció en las elecciones presidenciales de 1988, cuando el candidato de una coalición de izquierdas, Cuauhtémoc Cárdenas, llegó a representar por primera vez una amenaza real para un PRI que había reinado, hasta entonces, de manera ininterrumpida; esta amenaza venía montada, en parte, sobre la fuerza política relativamente autónoma que habían adquirido los sectores populares a través de su organización (Bennett, 2009). El candidato del PRI, Carlos Salinas de Gortari, ganó por poco y bajo acusaciones de fraude electoral. El presidente Salinas tuvo que instituir mecanismos para legitimarse, lo cual incluyó la creación de un programa social llamado Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), cuyos recursos eran canalizados hacia algunos MUP a través de convenios de concertación con el gobierno: el CDP de Durango, por ejemplo, participó activamente en el Pronasol, a raíz de lo cual moderó sus críticas al gobierno (Bennet, 2009; Haber, 2009).

En general, la relación de los MUP con la política partidista y con el Estado hasta entonces no había sido homogénea: algunos tenían la política electoral como claro referente, mientras que otros la rechazaban por el riesgo que representaba de quedarse “atrapados en una política de compromiso y moderación” (Haber, 2009: 214). De hecho, uno de los grandes puntos de discordia al interior de la CONAMUP era, precisamente, la cuestión de la participación electoral (Bennett, 2009). Sin embargo, la elección presidencial del '88 terminó de convencer a la mayoría de los liderazgos del MUP de que “su futuro político residía en los partidos” (ibid.). Línea de Masas, junto con otros movimientos magisteriales, campesinos y sindicales, formó el Partido del Trabajo (PT) en 1990 (Bennet, 1993). La Asamblea de Barrios, por su lado, apoyó al nuevo partido de

izquierda —el Partido de la Revolución Democrática (PRD) de Cárdenas— desde el inicio, y varios de sus líderes ocuparon puestos en el consejo ejecutivo del PRD a nivel nacional y del entonces Distrito Federal (Haber, 2009). La Regional de Mujeres de la CONAMUP también comenzó a fracturarse, conforme las tensiones internas se profundizaban a medida que bases y dirigentes se enfrentaban a la decisión de migrar a la política partidista (al PRD o al PT) (Espinosa, 2009). La Regional se extinguió definitivamente en la primera mitad de los años 90 (ibid.).

A partir de los últimos años de los 80, y en gran medida debido a su integración en la política partidista, la fuerza del MUP se desvaneció rápidamente (Haber, 2009). El declive del movimiento coincidió con la aparición de las organizaciones no gubernamentales (ONG) y asociaciones (Haber, 2009). El debate político pasó de centrarse en las luchas por una vida digna para los sectores populares en una centrada en la transición democrática, y los actores de la política ya no eran sujetos revolucionarios sino ciudadanos individuales trabajando “por el bien común” (ibid.). Así como la partidización del MUP correspondió con el desvanecimiento del imaginario popular de la autonomía —frente al Estado y el capital— como horizonte, el decaimiento del feminismo popular estructurado organizativamente a través de estructuras como la Regional de Mujeres de la CONAMUP también implicó el debilitamiento de un referente de lucha para la realización social del deseo femenino de disposición de sí.

La partidización del MUP se dio en un contexto de profunda transformación de la izquierda en México. El fraude electoral de 1988 había provocado indignación y generado un aglutinamiento de las diferentes facciones de izquierda alrededor de la figura de Cárdenas (Modonesi, 2021). La izquierda socialista se fue diluyendo de la vida política mexicana, mientras surgía “un nuevo protagonista en el centro-izquierda: el PRD” (ibid.: 3) que decidía centrar toda su atención en la transición democrática. Los partidos políticos sustituyeron a los movimientos sociales como forma privilegiada de organización (Haber, 2009) y las masas urbano-populares se transformaron, de sujetos en ciudadanos. La experiencia de la autonomía comenzó a desvanecerse del imaginario popular. El “horizonte democrático radical” que se había abierto en el 68 terminó de

cerrarse: “lo que sobrevivió a la guerra sucia, al terrorismo, la manipulación y la cooptación de los aparatos de Estado, se diluyó a lo largo de los años 80 hasta disolverse en la fundación del PRD en 1989... cuando la revolución democrática dejó de pensarse en clave anticapitalista” (Modonesi, 2021: 18). Con esto se debilitó una de las formas históricas de experiencia de libertad en los sectores populares de las periferias urbanas. Las tendencias auténticamente autonomistas encontrarían unos años después, con la aparición e influencia del zapatismo en los últimos años del siglo XX, la inspiración para seguirse fortaleciendo (Alonso, 2024) —pero este no sería ya el caso del Frente Popular Tierra y Libertad.

En las arterias del metabolismo moderno: el servicio público de agua entubada

Una vez que las personas fueron consiguiendo los terrenos en donde vivir, el acceso al agua —más que cualquier otro ‘servicio’— se convirtió inmediatamente en una prioridad: “Para mí el agua es vida. Y de tener luz y agua, prefiero agua. La luz no... duré como medio año sin luz... pero sin agua, no, yo no sé vivir sin eso”. Un terreno no vale nada si no existe la posibilidad de acceder, de un modo u otro, al agua. El “metabolismo de la ciudad” depende del “flujo incesante de agua por sus venas” (Swyngedouw, 1995). Aunque no cualquier agua, sino agua *domesticada*: un flujo regular, estable y garantizado de agua de buena calidad —aunque, en México, esto rara vez es el caso— y entubada.

En las ciudades contemporáneas, incluso en aquellas ciudades atravesadas por cuerpos de agua perennes —que no es el caso de Monterrey—, el agua llega a los hogares con la mediación de grandes infraestructuras técnicas e institucionales, a través de las cuales se capta, se ‘limpia’ y se transporta el agua hacia los hogares (Swyngedouw, 1995). Estas inmensas infraestructuras implican un alto nivel de regulación de los flujos de agua, alguna forma de control central, una división del trabajo bastante detallada dedicada a la construcción, operación y mantenimiento, y grandes inversiones de capital (ibid.). Además, la estructura de la infraestructura hídrica está íntimamente vinculada con la forma en que va desarrollándose la ciudad: en ocasiones la infraestructura hídrica se ve obligada a seguir el desarrollo orgánico de la ciudad —sea en el caso de urbanizaciones populares realizadas sobre terrenos informales sin servicios públicos, o en los desarrollos de fraccionamientos privados regulares—; en otras ocasiones, las urbanizaciones regulares se acotan a los planes de desarrollo de la infraestructura hídrica estatal y la provisión del servicio público de agua. Por consiguiente, expresa relaciones sociales de poder en términos del control (relativo) sobre la forma del desarrollo urbano (Swyngedouw, 1995).

En esta sección me enfocaré inicialmente en la complejidad del acceso del agua y la lucha por ésta tanto en la Gloria Mendiola, antecedentes que serán importantes para comprender las formas particulares en el que la crisis de agua de Monterrey impactó la

vida en la Gloria Mendiola. También compararé la lucha por el acceso al agua tal como se desplegó en la colonia Tierra y Libertad, buscando las diferencias y similitudes entre ambos procesos. Daré cuenta de que una de las similitudes es que ambos procesos de urbanización compartieron el referente de la conexión a la infraestructura pública de agua entubada; aunque, en el caso de Tierra y Libertad, esta conexión haya sido (inicialmente) informal, y construida colectivamente. Posteriormente, plantearé que el largo proceso de generalización del servicio público de agua entubada —a través del cual el sistema moderno de provisión de agua se convirtió en referente— es indisociable del proceso más amplio de transformación en las relaciones sociales y con el entorno a través de las cuales se fue consolidando el modo de vida social capitalista. A partir de ello, plantearé que el servicio público de agua urbana no es neutro, en tanto fue habilitado por, a la vez que contribuyó a consolidar, toda una serie de abstracciones reales de la Modernidad: la separación entre el colectivo social y el entorno natural, el interés público en oposición al interés privado, la dominación de la naturaleza y el progreso e, incluso, el rol central y contradictorio de la mediación estatal en el entramado de socialización capitalista.

La demanda por el agua y la perspectiva de la integración

En los primeros años tanto de la colonia Gloria Mendiola como de Tierra y Libertad, las mujeres que ahí habitaban debían caminar diariamente por más de un kilómetro, cargando botes y cubetas, para llevar agua a su casa. En Tierra y Libertad los vecinos lograron, bastante pronto, acceder informalmente a la tubería de la empresa estatal de Agua y Drenaje de Monterrey (SADM) y, a partir de esta, construir colectivamente el sistema de agua entubada que alimentaba directamente las casas. En la Gloria Mendiola, el proceso de obtención de agua para su uso requirió durante años —e involucra todavía, en algunas zonas— el abastecimiento a través de pipas o camiones-cisterna proveídos por el Estado, que alimentaban tinacos colectivos conectados a su vez a un sistema de mangueras y bombeo para llevar el agua a los hogares. No fue más que poco a poco que las vecinas fueron demandando al Estado formas más estables de provisión de agua, bajo la forma de conexiones domiciliarias.

La conexión domiciliaria directa al servicio de agua de la ciudad es un indicador de modernización (Kaika, 2005), mientras que el abastecimiento de agua a través de pipas sigue siendo asociado con la pobreza y la marginalidad³³. En la colonia Gloria Mendiola la conexión domiciliaria al servicio de SADM es, efectivamente, un referente de éxito y de estabilidad vital. Los más recién llegados a la colonia continúan estableciéndose en los terrenos escarpados de la parte alta —cada vez más alta— de la colonia, sin acceso a servicios, pero las casas de abajo han ido ganando en solidez, las calles se han asfaltado, y se han instalado los servicios públicos tanto de luz como de agua y drenaje. El movimiento hacia arriba de esa frontera entre *el cerro* y la colonia, y la desaparición gradual en el entorno de los atributos asociados a la carencia, se ha convertido en un claro indicador de progreso y una suerte de alegre conclusión de los arduos años durante los cuales las vecinas se organizaron y demandaron, una y otra vez,

³³ El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), por ejemplo, considera a la carencia de servicios básicos como una de las dimensiones de la *medición multidimensional de la pobreza*. El éxito de la política social se mide, entre otros, por el aumento en el % de la población que cuenta con acceso a agua entubada y al servicio de drenaje.

su acceso a los servicios. En esta sección iniciaré relatando algunos de los procesos a través de los cuales la organización social del agua en ambas colonias llegó a ser.

Empezar desde abajo: acarrear el agua

Si bien el cerro del Topo Chico, en cuyas faldas se ubican tanto Tierra y Libertad como la Gloria Mendiola, había sido conocido desde siempre por sus tres manantiales de agua, para los años en que se conformaron estos asentamientos dos de los tres manantiales ya habían sido concesionados a la compañía de agua mineral Topo Chico (Treviño Cantú et al., 2019). El tercero sería drenado más adelante, en 1995 (ibid.). Para quienes llegaban a asentarse ahí, abastecerse en agua desde cuerpos de agua “naturales” no era una opción. La zona tampoco contaba con servicio público de agua. Siendo el agua la necesidad vital por excelencia, ésta tendría que conseguirse de algún lado, y su obtención se convirtió inmediatamente en prioridad.

En las fronteras de la urbanización, el *acarreo* —que recuerda las prácticas y temporalidades asociadas al mundo rural— era la forma más básica de acceso. Lo cual exigía tener, en casa, los más diversos medios de almacenamiento para guardar el agua: botes, tanques, cubetas, incluso una pila construida *de material* (para quienes se lo podían permitir). Acarrear agua, pero ¿desde dónde? Cuenta el testimonio de una de las vecinas de Tierra y Libertad: “Al principio íbamos a las colonias de alrededor a pedir agua, porque no había aquí. A veces nos la daban y otras no. Cuando la conseguíamos, teníamos que caminar más de un kilómetro con los botes y cubetas llenos, era muy pesado” (Arenal, 1999: 45). En lo que después sería la Gloria Mendiola, en cambio, el agua llegaba en pipas y camiones-cisterna; venía, si bien les iba, cada 8 o 15 días. La mala condición del terreno no permitía que las pipas llegaran directamente a los terrenos, por lo que de cualquier manera tocaba acarrear agua por hasta 2 km y hacer varias idas y vueltas para tener agua suficiente para dos semanas:

Todas las poquitas gentes que habíamos [sic], íbamos con cubetas, unas llevaban sus tambos, otras llevan las ollas, otras llevaban sartenes y todo lo que fuera, para cargar agua (...). Entonces todo eso lo almacenábamos, echábamos unas cuatro o cinco vueltas a traer el agua, la cambiábamos a otros tambos, la

que se pudiera, en garrafones, en botes y bien tapada. Un bote lo cuidábamos como no tiene idea.

El agua podía provenir de las pipas enviadas por el municipio o de la que le compraban a algunos vendedores locales que traían botes en carretones de madera, tirados por caballo, y, ocasionalmente, una que otra persona en camioneta. Cada bote de agua representaba esfuerzo. Se evitaba utilizarlo para todo aquello para lo cual existieran alternativas. Por ejemplo, quien tenía la posibilidad, lavaba ropa en casa de los suegros u otro familiar que, de preferencia, contara con el servicio domiciliario de agua entubada.

A veces, las pipas no llegaban. Había que ir a solicitarlas a distintos sitios de la ciudad y, frecuentemente, insistir y presionar para que las trajeran, incluso subiéndose a las pipas y negándose a bajar hasta que les llevaran el agua. Todo esto lo hacían principalmente mujeres, a veces desde los 15 años, edad a la cual muchas de las mujeres vecinas de la Gloria Mendiola se convirtieron en cabeza de hogar y únicas responsables de las labores de cuidado y reproducción.

La lucha por la conexión al servicio

Pronto comenzaron los esfuerzos para que el gobierno estatal las conectara al servicio de agua, ya fuera de manera domiciliaria o instalando una llave colectiva más cercana a sus hogares, desde donde el acarreo fuera menos pesado. En este sentido nuevamente vemos un paralelo entre la situación en la colonia Tierra y Libertad y la Gloria Mendiola. Relata una vecina de Tierra y Libertad: “formamos una comisión y fuimos con Agua y Drenaje a pedir una llave, aunque fuera una sola toma, pero nos dijeron que a Tierra y Libertad no le daban nada” (Arenal, 1999: 46). Continúa otro testimonio de otra vecina de la misma colonia:

Sabíamos que por arriba, enterrados en el cerro, pasaban los tubos de agua (de SADM)... así que mejor escarbamos y escarbamos muchos días y por todos lados hasta que dimos con ellos. Con cooperación de todos compramos tubos y llaves e hicimos una gran red de agua, con llaves colectivas. Esto lo hicimos en uno o dos meses, luego por las calles hicimos zanjas y metimos el agua, primero por manzanas y luego por lotes. Esto nos llevó más de un año. (El agua)... había que cuidarla y racionarla, y aunque no la pagábamos, después de tener que cargarla desde casi un kilómetro a la casa, sabíamos lo que valía (Arenal, 1999: 26).

Es decir que, si la invasión fue en 1973, probablemente hacia 1975 al menos una parte de la colonia Tierra y Libertad ya tenía conexión al agua entubada. La situación de Tierra y Libertad era particular por diversas razones. En primer lugar, se habitó rápidamente — fue “invadida” por cientos de familias en una sola noche— y se constituyó desde un inicio como proyecto de auto-construcción colectiva; además, representaba un desafío para la legitimidad del gobierno estatal.

En la Gloria Mendiola la situación era distinta. Por un lado, se fue habitando muy gradualmente. Además, y dada la mediación de las organizaciones sindicales, la posibilidad de obtener el servicio público de agua entubada por parte del Estado no estaba bloqueada. Se comenzó organizando juntas vecinales y comisiones para asistir a las diferentes dependencias a exigir los servicios, casi siempre aglutinadas alrededor de una vecina en posición de liderazgo, liderazgo que podía ser espontáneo o vinculado con su pertenencia o cercanía a algún sindicato o partido político. Las vecinas que yo he entrevistado relatan haber comenzado la organización y demanda en los años 90s. “Empezamos a hacer bolita y empezamos a hacer comisiones... Y ahí vamos, comisión pa’ Agua y Drenaje, comisión pa’ la luz, comisión pa’ todo.” Preparar oficios, hacer solicitudes, irse a parar a las oficinas, insistir y volver a insistir, perseguir a los diputados o políticos en campaña, para que hicieran presión. “Tocar puertas”, como dicen. Los buscaban en sus oficinas; si no estaban ahí, iban a buscarlos a donde estuvieran, a la hora que fuera. Me cuenta una vecina: “anduvimos [ella y otra vecina] con los diputados hasta las 2, 3 de la mañana... nada más las dos... porque sus esposos [de las otras vecinas] no las dejaban.” Le pregunto que si los políticos en campaña les pedían algo a cambio. Ella me contesta que su petición era siempre: “apóyenme, apóyenme en las votaciones”. Otra vecina me relata: “mi comadre... ella fue una de las personas, de las primeras que ‘vamos a meter solicitudes, vamos a ver al alcalde’, ella se movía mucho de estas formas”. Y una última resume bien todo el proceso:

Aquí es, tú tienes que hacer un oficio, juntar la gente, firmas... e ir a palacio municipal, a palacio de gobierno, para que vean las necesidades que hay aquí en la comunidad. De hecho hay gentes que les llamamos líderes o juez de barrio... el líder va con el juez de barrio, el juez de barrio le extiende un oficio membretado, y ese juez de barrio tiene la responsabilidad de ir ante el gobierno, ante las autoridades competentes y decirles "es la necesidad que hay en esta parte, resuélveme".

Entre pipas, tinacos y tuberías: acceso precario al agua urbana

¿Qué es lo que se consiguió con tantas juntas y comisiones? Las transformaciones fueron graduales y heterogéneas, según la zona de la colonia que habitan y el nivel de conexión política de los diferentes liderazgos. Algunas consiguieron la regularización de sus terrenos y la conexión formal domiciliaria del servicio de agua y drenaje de SADM. Otras, a través de alguno de los liderazgos sindicales, lograron una conexión domiciliaria indirecta: similar a lo que se nombra estar *colgados* de la red eléctrica, varias zonas están *colgadas* de la red de agua y drenaje de SADM, tras una conexión realizada de manera irregular. Algunas se conectaron primero así, de manera indirecta, y después regularizaron su situación. En las zonas más altas, el gobierno determinó que se haría llegar la red de agua y drenaje hasta un cierto punto en donde se instalaría una llave colectiva. Las vecinas continuarían acarreado agua hacia sus casas, pero dado que la llave colectiva era más cercana, tendrían que acarrear agua durante menores distancias.

Dado que la conexión domiciliaria formal es el máximo referente de la integración, quienes alcanzan ese punto frecuentemente dejan de hacer demandas al gobierno. En general, la conexión directa al agua entubada —sea esta formal o informal— refuerza la dinámica individualizante de la vida social capitalista: basta con abrir la llave del grifo para obtener agua a cambio de un pago mensual. Incluso en Tierra y Libertad, que fue algún día el referente de la rebeldía popular, el testimonio de una vecina da cuenta de algo similar: “Yo siento que como la mayoría de la gente ya tiene resuelto lo principal, que es la casa y los servicios, ahora sólo se mueven cuando les da la gana, a veces sí y a veces no. Duele decirlo, pero es la verdad” (Arenal, 1999: 71).

La conexión domiciliaria al agua entubada está también vinculada a una certeza respecto a la propiedad de su terreno y de su hogar. Por un lado, el contrato con la empresa estatal SADM requiere de la regularización previa de la tenencia de la tierra. Además, el recibo de agua —aquel que les indica el monto a pagar por el agua consumida— les da acceso, por primera vez, a un documento comprobante de domicilio que no requiere ya de la intervención del(a) juez(a) de barrio, cuyo rol es dar fe del domicilio del interesado. La integración a través de los servicios públicos marca un hito más en el camino hacia la estabilidad anhelada.

Sin embargo, tener conexión a la red de agua y drenaje tampoco es garantía. Hay periodos en los que los cortes o bajas de presión son frecuentes, y almacenar agua en casa se vuelve cosa de todos los días: “Aquí es de que, como te digo, o sea, a veces hay agua y hay veces que no (...) siempre [hay que] tener *lleno*.” Casa a la que voy en la colonia Gloria Mendiola, casa que tiene su colección de botes y cubetas, y, con suerte, alguno que otro tinaco de mayor capacidad. Me cuenta una vecina metódica:

Nosotros contamos con tanques de almacenamiento de aproximadamente 200 litros y algunos botes de 20 litros, alrededor de cinco o seis botes. Entonces, pues eso es lo que diariamente se va rellenando. (...) lo que se hace todos los días en la mañana es llenar los botes pequeños, los de 20 litros, y esos son los que se van como vaciando en el día a día. Los demás son como almacenamiento.

La responsabilidad de tener suficiente agua en la casa pasa también por la gestión del agua almacenada, lo cual implica asegurar que siempre haya, “por cualquier cosa”, pero también establecer una cierta rotación para asegurar su calidad, porque, se sabe bien que “si la dejas destapada... se empiezan a llenar de... los gusanitos estos. Entonces pues ya no, ya no sirve, o sea, bueno para tomar pues no... A lo mejor para el baño... pero pues si se empieza... a asentar el sarro y se hace verde, ya no”.

Cuando falta la conexión directa, la vida está organizada con el acceso al agua como prioridad, esfuerzo que, generalmente, pasa por entablar relaciones —tanto de cooperación como de competencia— con otras vecinas de la misma calle o manzana. Sigue siendo necesario colaborar para demandar colectivamente la conexión al servicio o bien para organizarse para la obtención, construcción, instalación y mantenimiento de toda la infraestructura necesaria (base de concreto, bombas, mangueras, llaves, etc.) necesarias para utilizar tinacos colectivos, gestionar la relación con las pipas de agua (gubernamentales o privadas), y otro largo etcétera. Esta colaboración viene mediada por las figuras de poder y liderazgo dentro de la colonia, quienes en ocasiones aprovechan su posición para asegurarse beneficios personales exclusivos.

Una de las dimensiones en que se evidencia la centralidad del agua en la organización de la vida cotidiana tiene que ver con el uso del tiempo. Un punto importante que se debe comprender es que, entre más altas estén las viviendas, mayor es la presión requerida para hacer que el agua suba por la tubería. Sin embargo, cuando las

casas de la zona más baja abren la llave de agua en sus casas, esto causa que la presión de agua en la tubería general baje. Así, quienes viven en la zona alta —que suelen ser las que se alimentan de agua a través de una llave colectiva— deben invariablemente madrugar o esperar hasta altas horas de la noche, para abastecerse en agua en momentos del día en que los habitantes de las partes bajas no utilizan agua. La hora de llenado siempre ha variado según la zona: “yo recuerdo que a mi mamá le tocaba agarrar a las 2, a la 1 de la mañana”; “nos teníamos que levantar a las 4:00 a.m. para alcanzar unos botes de agua... porque nomás ciertas horas había agua... ya después, ya que todos se levantaban, abrían las llaves y ya no salía el agua”; “a las 2 de la mañana salía agua, y nos teníamos que formar porque no todos alcanzábamos... pa' las 4 ya no había”. El resto de la vida no se detiene, y las labores cotidianas diurnas deben seguirse desarrollando aunque se duerman pocas horas durante la noche para obtener agua.

Hasta ahora, vamos notando una organización social del acceso al agua con las siguientes características: las formas de acceso al agua están diferenciadas según la zona de la colonia en que se vive; exige de las vecinas una atención sostenida y prácticas cotidianas, incluso nocturnas; y tiene la conexión domiciliaria al agua entubada como referente. En el capítulo siguiente veremos cómo esta organización es trastocada con la crisis de abasto de agua potable y cómo se establecen nuevas formas de organización. Antes de pasar a eso, en la siguiente sección me centraré en la conexión domiciliaria al agua entubada como referente, tratando de mostrar el largo proceso histórico que ha permitido tanto la conformación como la naturalización y neutralización de la enorme y compleja infraestructura física e institucional que permite la provisión urbana del servicio público de agua entubada.

El servicio público de agua entubada como referente: el dominio de la naturaleza y el mecanismo de la externalización

La conexión al servicio público de agua entubada se ha vuelto, en la Gloria Mendiola, un referente de la integración y de la vida moderna: está vinculada a una certeza respecto a la propiedad de su terreno y de su hogar; evita el riesgo a la seguridad de las mujeres que, de lo contrario, tienen salir varias veces a la semana a llenar de agua a las 2 o 3 de la madrugada; ofrece una abundancia relativa, en tanto la cantidad de agua ya no está restringida por el número de botes que una puede cargar; y al permitir, en teoría, tener agua en cualquier momento del día, permite sujetar el tiempo en lugar de sujetarse a él. La demanda de conexión al agua entubada es, ultimadamente, la demanda por la conexión a una enorme y compleja infraestructura material e institucional que ha llegado a ser lo que es sólo a través de un proceso que articula el desarrollo del capitalismo regiomontano con la historia de más largo aliento del proyecto moderno de autonomía basado en la externalización del límite y en la dominación de la naturaleza. Trataré de desplegar tal proceso en esta sección.

Luchar por conectarse... ¿a qué?: Una breve historia de la infraestructura de la SADM

Para la fecha en que las vecinas estaban asentándose en las colonias Tierra y Libertad y Gloria Mendiola, y organizándose para garantizar su abastecimiento en agua, la ciudad de Monterrey ya contaba con una red de agua y drenaje domiciliario medianamente funcional. El primer sistema había sido construido en 1878 por una empresa privada estadounidense, a quien se había otorgado la concesión del servicio público, aunque esta concesión se transfirió en 1909 a una compañía canadiense (Aguilar Barajas y Ramírez Orozco, 2021). En 1912, alrededor de un cuarto de una población de 80,000 tenía agua y drenaje en sus viviendas; para 1930, la cobertura de agua entubada era de alrededor de 43% para una población de 132,000 habitantes (ibid.). A partir de los 40s, la ciudad había comenzado a crecer aceleradamente y la compañía canadiense fue comprada en 1945 por el gobierno estatal. En 1956 se creó Servicios de Agua y Drenaje de Monterrey (SADM) como institución pública descentralizada. Esta es la empresa estatal que provee todavía hoy el servicio de agua y drenaje, no sólo a la ciudad de

Monterrey sino a todo el estado de Nuevo León. En el periodo entre los 40s y los 70s, el abasto siguió siendo insuficiente: ni las fuentes de agua ni la red de distribución bastaban para proveer de agua a la población creciente. En 1955, la presa de la Boca, que antes alimentaba en agua exclusivamente a algunas empresas privadas de la zona, fue ampliada —con respaldo financiero del gobierno federal— para poder utilizarla para la provisión de agua a los habitantes de la ciudad (ibid.) Con esto se vino a complementar la perforación de pozos que venían haciéndose desde hacía décadas (ibid.).

Para 1970, la población de la ciudad de Monterrey ya había cruzado el umbral del millón de habitantes y la cobertura de agua entubada era del 71% (Aguilar Barajas y Ramírez Orozco, 2021). A partir de los 70s —justo en los años en que se daba la invasión de Tierra y Libertad y que la Gloria Mendiola comenzaba, gradualmente, a habitarse— inicia en Monterrey la construcción de gran infraestructura hídrica de largo plazo (ibid.). Entre 1970 y 2010 se construyeron las obras de los proyectos Monterrey I, II, III, IV y V: presas, plantas potabilizadoras, anillo de transferencia³⁴, estaciones de bombeo, tanques de almacenamiento y redes de distribución.

En realidad, una buena parte de estas obras se realizaron en contextos de conflicto social vinculada a la falta de servicio. Uno de los periodos de conflicto social más álgido comenzó en 1979. La población ya era de 2.3 millones de personas, más del 10% no contaba con servicio de agua entubada y, además, había un severo racionamiento general debido al agotamiento de las fuentes de abastecimiento (Aguilar Barajas y Ramírez Orozco, 2021). Además, SADM estaba en crisis financiera, con una enorme deuda de alrededor de 2,200 millones de pesos —la mayoría en moneda extranjera— con la que había financiado las inversiones de los últimos 20 años (ibid.). Se generó un programa de emergencia con participación del gobierno federal; el entonces presidente López Portillo consideró el abasto de agua en el área metropolitana de Monterrey “cuestión de prioridad nacional” (ibid.). En 1980 se acordó la implementación del proyecto Monterrey III que debía incluir, entre otros, el anillo de transferencia y la construcción de

³⁴ Los anillos de transferencia son líneas de tubería, tanques y estaciones de bombeo que circundan la ciudad e interconectan todas las fuentes de suministro. Este tipo de infraestructura facilita la distribución uniforme del agua en las diferentes zonas de la ciudad, sobre todo en una ciudad como Monterrey en que las fuentes de abastecimiento de agua se encuentran desigualmente distribuidas, concentradas principalmente en la zona sur.

la presa Cerro Prieto (ubicada en Linares, Nuevo León), descrita como “la obra del siglo” y cuya capacidad de captación debía ser de 7.5 veces la de la presa de La Boca (ibid.) Sin embargo, la presa no proveería agua hasta 1984. Mientras tanto, la sequía continuaba así como los racionamientos, y los disturbios y protestas populares se intensificaron. En 1982 fue la devaluación del peso frente al dólar, y la deuda en divisas de SADM alcanzó los 12,500 millones de pesos. El gobierno Federal absorbió la deuda en divisas (ibid.). El gobierno estatal “aprovechó esta coyuntura para reestructurar financiera y administrativamente a SADM, a través de estrictos programas de austeridad y productividad” y la autorización de un aumento en las tarifas a los usuarios (ibid.). En 1984, junto con la puesta en operación de la presa Cerro Prieto, se instrumentó el programa Agua para Todos, para el cual se construyeron “en tiempo récord” los kilómetros faltantes del anillo de transferencia y la red de distribución necesaria para llegar a los hogares no cubiertos por el servicio. Según Vivienne Bennett (1988, p. 213, citada en [Aguilar Barajas y Ramírez Orozco, 2021]): “Esta fue la primera ocasión que en México el gobierno decidió ampliar los servicios de agua a todos los barrios de bajos ingresos en forma simultánea, mediante un programa masivo”.

Pocos años después de la resolución —siempre provisional— de la crisis, ya se había comenzado a planear la construcción del siguiente paquete de infraestructura, en coordinación entre el gobierno estatal y el gobierno federal presidido entonces por Carlos Salinas de Gortari (Aguilar Barajas y Ramírez Orozco, 2021). El proyecto Monterrey IV, que incluía una nueva presa —la presa El Cuchillo-Solidaridad, con una capacidad de almacenamiento de casi cuatro veces la de Cerro Prieto y ubicada en el municipio de China, Nuevo León— y una segunda etapa del anillo de transferencia, se construyó entre 1990 y 1994 (ibid.).³⁵

³⁵ La presa El Cuchillo estuvo desde un inicio inmersa en una controversia regional, pues se construyó el embalse en el río San Juan, cuyas aguas eran hasta entonces utilizadas por los agricultores del Distrito de Riego 26, y fluían después libremente hasta la presa Marte R. Gómez, ubicada en el estado de Tamaulipas (Aguilar Barajas y Ramírez Orozco, 2021). Tras meses de conflictos y arduas negociaciones, se alcanzó en 1996 un acuerdo aceptado a regañadientes, que involucraba, entre otros, trasvases anuales de El Cuchillo a Marte R. Gómez (ibid.). El conflicto, de hecho, no ha sido completamente resuelto, y resurgió en 2022 cuando, en plena crisis de desabasto de agua en Monterrey, el gobierno de Nuevo León —con respaldo del presidente Andrés Manuel López Obrador— se negó a realizar el trasvase de agua a Tamaulipas (Campos Garza, 27 de septiembre de 2022).

En abril de 1998 de nuevo se anunciaba una crisis de abasto. Las presas que alimentaban el AMM estaban al 18% de su capacidad de almacenamiento, y para agosto del mismo año se anunció un plan de emergencia que incluía perforación y rehabilitación de pozos, compra de pipas, un ambicioso programa de optimización del uso del agua en la red de distribución a través de la regulación de presiones y caudales, así como un programa de racionamiento de agua (Aguilar Barajas y Ramírez Orozco, 2021). Lluvias extraordinarias en otoño del mismo año evitaron una crisis mayúscula en el abasto de agua.

El siguiente ciclo de construcción de infraestructura para el abasto y saneamiento del agua en el AMM —Monterrey V— se puso en marcha en el 2007, con la intención de cubrir las necesidades de la ciudad durante los siguientes 20 años. Uno de los proyectos clave fue realizar un segundo anillo de transferencia —incluyendo estaciones de bombeo y tanques de almacenamiento— que debía permitir ampliar la cobertura de los servicios de agua de una periferia metropolitana en expansión, así como la ampliación de la capacidad de tratamiento de agua (Aguilar Barajas y Ramírez Orozco, 2021). El segundo anillo de transferencia nunca se completó, lo cual explica parcialmente las dificultades actuales en el abasto en agua en la zona poniente del área metropolitana, particularmente en los municipios de García y Santa Catarina, así como en la zona ubicada entre el Cerro del Topo Chico y Cerro de las Mitras en Monterrey (donde se ubica la colonia Gloria Mendiola).

En 2013, las presas El Cuchillo y Cerro Prieto nuevamente alcanzaron niveles críticamente bajos. El gobierno estatal comenzó a “contemplar medidas emergentes para la atención de la falta de agua, entre ellas recortes, limitación del volumen y concientización del racionamiento” (Aguilar Barajas y Ramírez Orozco, 2021). La llegada del huracán Ingrid el mismo año hizo que las presas recuperaran su nivel máximo de almacenamiento y permitió, nuevamente, evitar la crisis de abasto (ibid.). Para entonces, sin embargo, el gobierno estatal ya había vuelto a comenzar a evaluar opciones de nuevas fuentes de abastecimiento. La opción que comenzaba a perfilarse era la transferencia de agua desde la cuenca del río Pánuco —cerca del cruce entre Tamaulipas, San Luis Potosí y Veracruz— hasta la presa Cerro Prieto, a través de un acueducto de

370 km de largo (adicionales a los 130 km que ya separan la presa Cerro Prieto del AMM) (SADM, 17 de febrero de 2015). El proyecto fue tremendamente polémico y se convirtió en tema de debate de la campaña a la gubernatura estatal. Finalmente, fue cancelado. Se comisionó el desarrollo del Plan Hídrico Nuevo León 2050, con la pretensión de planear la infraestructura necesaria para garantizar el abasto de agua en el AMM hacia el año 2050 (Aguilar Barajas y Ramírez Orozco, 2021). Este incorporó un portafolio de alternativas, que iban desde las mejoras en la eficiencia en la distribución del agua a través de la red existente, la incorporación a la red de agua residual tratada, la construcción de una nueva presa —la Presa Libertad—, la construcción de una planta desalinizadora, la incorporación de 5 m³/s de la presa Vicente Guerrero (ubicada en Tamaulipas), y la construcción de un segundo acueducto de la presa El Cuchillo (ibid.). En el plan, el acueducto Pánuco-Monterrey no es descartado, y podría considerarse nuevamente en caso de escenarios de abasto adversos.

La Presa Libertad se comenzó a construir a inicios del año 2020 (Redacción, 4 de enero de 2020). Los niveles de las presas comenzaron a bajar significativamente en el 2021, y en el 2022 se declaró la crisis: el Poder Ejecutivo del Estado de Nuevo León (2 de febrero de 2022) publicó en el Periódico Oficial del estado una declaratoria de emergencia por sequía extrema. En marzo de 2022, SADM implementó el plan *Agua para todos*, que estableció un plan de racionamiento por zonas del área metropolitana de Monterrey (Gobierno del Estado de Nuevo León, marzo de 2022). En junio 2022, en el nivel más álgido de la crisis, la presa de La Boca estaba al 9% de su capacidad y Cerro Prieto al 2% (Tapia, 12 de junio de 2022). La Presa Libertad estaba todavía en construcción y, si bien la Presa El Cuchillo estaba al 46% de su capacidad, al contar con un solo acueducto para abastecer el AMM su aporte de agua era insuficiente para satisfacer la demanda de la ciudad. Se contaba también con las fuentes de abastecimiento subterráneas (pozos profundos, etc.) que, en tiempo normales, llegan a abastecer casi 40% del abastecimiento (Aguilar Barajas y Ramírez Orozco, 2021).

Habitantes de toda la ciudad organizaron marchas y cerraron calles y avenidas en numerosas ocasiones por la falta del servicio de agua. En una sociedad que “nada motiva... a movilizarse”, con la situación de incertidumbre en el abasto de agua para uso

doméstico ocurrió “una excepción... ningún otro tema ocasionó lo que ahorita estamos viviendo” (entrevista de Julio Astillero a Antonio Hernández, biólogo y activista de la ciudad de Monterrey [Astillero, 2022]). El Frente de Organizaciones Ciudadanas por la defensa del agua de Nuevo León ofrecía asesorías legales gratuitas para tramitar amparos colectivos contra los cortes de agua. En julio 2022, el presidente López Obrador firmó un decreto presidencial, formalizando el apoyo federal al gobierno estatal y comprometiéndose a otorgar financiamiento para, por un lado, terminar la Presa Libertad, y por otro, financiar la construcción del segundo acueducto de la Presa El Cuchillo, que permitiría doblar el volumen de aporte al AMM (Baranda y Guerrero, 29 de julio de 2022). En septiembre 2023 hubo fuertes lluvias en el AMM, que aportaron algo de agua a las presas y permitieron un breve respiro (Soriano, 5 de septiembre de 2022). En diciembre 2023 se inauguró el segundo acueducto de la Presa El Cuchillo (Gobierno del Estado de Nuevo León, 16 de diciembre 2023). En junio 2024 la tormenta tropical Alberto causó lluvias torrenciales: se llenaron las presas —incluso tuvieron que desfogarse la Presa de La Boca y la Presa Cerro Prieto— y se generaron inundaciones, desbordamiento de ríos y deslaves, causando incluso el fallecimiento de personas (DW, 21 de junio de 2024). La crisis de agua (al menos, la vinculada a las dificultades para el abasto) había terminado. Hasta la próxima vez.

De este breve recuento de la historia de la infraestructura hídrica en el AMM se desprenden varias cuestiones. El crecimiento desbordado de la ciudad, como ya planteamos anteriormente, es impulsado, entre otros, por una combinación de expulsión del campo —producto histórico del proceso de reconfiguración social de la actividad agropecuaria sometida a las exigencias del entramado de socialización capitalista— y la promesa, cada vez menos creíble, de integración a través del empleo asalariado que ofrece la ciudad. En breve, se trata del resultado de un largo proceso de proletarización, de generación de una fuerza de trabajo explotable para la acumulación de capital; si bien hace décadas que el proceso de proletarización no ofrece más que trabajos precarios. Este crecimiento ha debido a acompañarse de la participación del Estado en la construcción, mantenimiento y expansión de los medios colectivos de reproducción, en específico de la infraestructura de agua y drenaje, expresión de la necesidad que tiene

el capital de dedicar una porción de los beneficios de la economía capitalista a reproducir la fuerza de trabajo de la que depende.

En el caso de Monterrey, es notable que en apenas poco más de 50 años, se han tenido que construir infraestructuras masivas, entre ellas 3 presas (adicionales a la presa de La Boca, que ya existía y que es significativamente más pequeña que el resto) y varios acueductos de más de 100 km de largo, con las necesidades de bombeo que le están vinculadas. En cada ocasión, se estima que éstos “garantizarán” el agua por 10, quizás 15 años. ¿Por cuántos años más bastará la infraestructura actual? ¿Cuántos años quedan para tener, otra vez, que buscar cada vez más agua, cada vez más lejos? ¿Cuánto para que el acueducto Pánuco-Monterrey, de 500 km de largo, vuelva a ponerse sobre la mesa? En definitiva, es fundamental ir desentrañando los procesos sociohistóricos y el modo de organización de las relaciones sociales que puede permitir una semejante hipertrofia del metabolismo social con la naturaleza (Aumercier, 2021: 324), lo cual trataré de hacer en los siguientes apartados.

Por último, queda también claro que, si bien el Estado tiene un rol ineludible, este no necesariamente tiene un control omnipotente. Al contrario, el recuento de la expansión de la infraestructura hídrica de la ciudad da la impresión de un Estado siempre rebasado tanto por los patrones de sequía y precipitación —que no controla— como por el crecimiento desmedido de la ciudad que, si bien puede ser parcialmente promovido por políticas estatales particulares, es fundamentalmente impulsado por las lógicas y exigencias del entramado de socialización capitalista que rebasan a las distintas administraciones estatales. Es, también, un Estado que se ve obligado a responder a las presiones y demandas sociales, siempre atento a la posibilidad de que éstas perturben los procesos de reproducción del capital. En ese proceso de tratar de adaptarse a una realidad que cambia de manera acelerada, el gobierno estatal recibe el auxilio del gobierno federal, que a su vez acude a los organismos de banca de desarrollo, para conseguir el crédito indispensable para la construcción de una infraestructura que requiere enormes inversiones de capital. El todo justificado por las situaciones de crisis o de emergencia que vuelven indispensable la acción inmediata.

Si aquí propongo la interpretación de un Estado rebasado no es, en lo absoluto, para pretender que es necesario su remplazo por mecanismos de mercado supuestamente más eficaces, como dicta el discurso neoliberal. El objeto de la crítica es, precisamente, el sometimiento de la vida social a los imperativos abstractos de la valorización del valor, por lo que la subordinación a la lógica mercantil sin mediación no podría ser una mejor alternativa. El Estado media la adaptación de la vida social a estos imperativos, y salva, por así decirlo, al capital de sí mismo —la imposición inmediata de las exigencias de la valorización del valor tienen efectos tan desastrosos sobre la reproducción social que pueden afectar incluso la reproducción del capital. Como veremos ahora, la organización moderna de la provisión de agua se fue configurando en gran medida de la mano de la expansión de los imperativos de la valorización del valor a más geografías y a más áreas de la vida social. Ésto le permitió al Estado ir consolidando su rol en garantizar la reproducción continuada del capital —y como subproducto afortunado, en la reproducción de la vida de los habitantes de la ciudad.

Agua, sociedad, naturaleza y gran industria: los nuevos sentidos de la libertad moderna

Ahora profundizaré en algunos de los procesos históricos a través de los cuales se conformó la organización moderna de la provisión de agua y el modo en que ésta fue desarrollándose en vínculo íntimo con las transformaciones de lo que poco a poco llegaría a ser el entramado de socialización capitalista. Adicionalmente, lo iré trenzando con la conformación de las categorías modernas de libertad y autonomía, así como la separación de la sociedad y la naturaleza.

La industrialización en Europa y América del Norte durante el siglo XIX intensificó significativamente el ritmo de urbanización. Sin embargo, las ciudades eran esencialmente “naturaleza urbana indisciplinada” (Kaika, 2005: 84): enfermedades y epidemias azotaban a sus poblaciones, las condiciones de vida de las clases trabajadoras eran terribles y los conflictos sociales y huelgas eran frecuentes. La naturaleza aún-no domesticada amenazaba la acumulación de capital. El saneamiento urbano y el alivio de la pobreza se volvieron preocupaciones centrales de la burguesía y componentes fundamentales del proceso de modernización (ibid.). Comenzó a surgir la

preocupación por ‘lo público’, bajo la forma, entre otros, de la provisión de abundante agua urbana para la limpieza de calles y alcantarillado (Barraqué, 2014). Esta provisión se hacía todavía con costosos acueductos que traían agua (gracias a la fuerza de gravedad) desde grandes distancia y, en ciudades más pequeñas, con bombeo a través de turbinas impulsadas por energía hidráulica (ibid.). La distribución del agua dentro de las ciudades se hacía principalmente a través de fuentes colectivas, aunque las redes domiciliarias comenzaban a desarrollarse.

Al mismo tiempo, se trataba de un contexto profundamente marcado por la Revolución Francesa de 1789, que había llevado la exigencia democrática a su nivel más alto de radicalidad política: la democracia como la soberanía ilimitada del pueblo sobre sí mismo, liberado de toda sumisión a instancias exógenas, incluso aquella que había alguna vez parecido omnipotente, es decir, la monarquía absoluta (Charbonnier, 2020:136). Así, el caos urbano no sólo representaba una amenaza para el capital. Era, también, una potencial amenaza a un concepto emergente central para la filosofía política de la época: un concepto en construcción de *autonomía de lo social*, que iba constituyéndose a partir de la externalización de la *naturaleza* como constricción, como amenaza e incertidumbre (Charbonnier, 2020).

Raquel Gutiérrez Aguilar (2002) plantea que aquel fue también el momento de consagración de lo que va a llamar la forma liberal de la política. Si bien, como lo plantea Pierre Charbonnier (2020), la larga lucha contra el absolutismo resultó finalmente en la aceptación de la soberanía popular, es decir, el “derecho del conjunto de los habitantes... para decidir sobre el modo de gestionar y conducir sus asuntos comunes” (Gutiérrez Aguilar, 2002), se instituyeron simultáneamente “los mecanismos de renuncia y delegación de esa soberanía en unos ‘representantes’ quienes, a partir de su elección, monopolizan la capacidad de decisión y conducción de la cosa pública” (ibid.). El objeto de la crítica no es, aquí, el carácter representativo de la forma liberal de la política —este, de hecho, no le es exclusivo, y lo comparte con lo que Gutiérrez Aguilar (2002) nombra la forma comunal de la política— sino su carácter *delegativo*, que sucede cuando la “representación expropia la capacidad de decidir y de ejecutar materialmente la decisión”.

Mediante dispositivos de elección-delegación se renuncia a la posibilidad de la gestión autónoma de los asuntos de interés común; se permite que la capacidad de decidir se autonomice de las personas y que la gestión de los asuntos públicos —como sería la reproducción de la vida social— se institucionalice en estructuras políticas jerárquicas y burocráticas (ibid.). Volviendo por un instante al servicio público de agua entubada moderno, éste, con sus masivas infraestructuras materiales e institucionales que exigen un control centralizado y tecnificado, no puede más que dejar a las personas fuera de la gestión de las condiciones de reproducción de su vida colectiva —de las cuales el acceso al agua es la más fundamental. Podría considerarse una de las formas más radicales de “delegación de la soberanía popular” operada por la forma liberal de la política.

Eso que se expresaría de manera más acabada en la Revolución Francesa, surge desde inicios del siglo XVIII, cuando comenzó a tomar fuerza “una de las creencias colectivas más poderosas y duraderas que la historia haya hecho emerger” en Occidente (Charbonnier, 2020: 89, traducción propia): la relación de reforzamiento mutuo entre, por un lado, “la conquista de la prosperidad por la optimización de los dispositivos de producción” —en ese entonces, principalmente vinculados a la producción agrícola y la manufactura— y, por otro, “la protección de los derechos individuales y colectivos a través de la limitación del arbitrario político” (ibid.). O, por ponerlo de manera sucinta, entre el progreso como dominio de la naturaleza y la emancipación política. La humanidad ‘encadenada’ por los sistemas de obligaciones tradicionales y jerárquicos vinculados al mundo feudal tenía la capacidad —a partir de una organización de la tierra y del trabajo determinada por la óptima asignación de recursos— de emanciparse de la dependencia del ciclo orgánico de la tierra y satisfacer de manera regular la subsistencia colectiva (ibid.). El largo periodo de cercamientos de los territorios comunes llevado a cabo de manera sistemática en la Inglaterra de los siglos precedentes, fue uno de los desarrollos fundamentales que sentaron las bases para esta nueva relación a la tierra y al trabajo: creó las condiciones jurídicas y demográficas de la separación entre la tierra y el trabajo, permitió la construcción de una economía de la renta, y subordinó las economías de subsistencia a la lógica mercantil (ibid.: 272).

El libre intercambio y la división del proceso de trabajo —operada por el modo manufacturero de producción— en operaciones parciales y especializadas, se establecieron como mecanismos ideales para optimizar el rendimiento de la tierra, aumentar la productividad del trabajo y, como resultado, permitir una existencia relativamente próspera para la población (Postone, 2006; Charbonnier, 2020: 109). La preocupación por la optimización se inscribía en una lucha por mejorar los rendimientos en un contexto de limitación objetiva de los recursos disponibles, pues se trataba todavía de una “economía orgánica” intensiva. Economía orgánica en el sentido de que su base material se anclaba todavía en la dependencia entre la fertilidad de la tierra y las capacidades limitadas del trabajo humano (potenciado por la energía motriz proveída por los animales), en un territorio delimitado sobre el cual se ejerce soberanía (Charbonnier, 2020). Sin embargo, ese referente ecológico-económico era sólo parcialmente cierto: las naciones europeas disponían, a través del “comercio” desigual en un contexto imperial, de acceso extrajurídico a espacios y recursos externos recursos provenientes de las colonias (ibid.: 120). En este contexto se inaugura la transformación de la relación social a la escasez y a la abundancia: el mercado, la división del proceso de trabajo y la expansión colonial se colocan como motores del progreso de la dominación de la naturaleza y se comienzan a vislumbrar las posibilidades de una forma muy particular de comprender la autonomía.

Los ideales políticos de la economía política clásica, entonces, estuvieron fuertemente marcados por las formaciones sociales y las posibilidades e imposibilidades geocológicas de una economía orgánica que se *pretendía* autosuficiente dentro del marco de su propio territorio (aunque, en realidad, no lo era, pues dependía en gran parte de las colonias). La premisa fundamental del liberalismo era que la libertad económica y la libertad civil de los participantes del libre mercado conducía espontáneamente —dado el atributo optimizador del intercambio— a la prosperidad, lo cual convertía al Estado del sistema feudal en crecientemente anacrónico, pues su regulación de las funciones productivas de su población no podía más que ser económicamente sub-óptima (Charbonnier, 2020: 108). La persecución del interés individual de un individuo propietario en un contexto de competencia económica resultaría en el bienestar para el mayor número, visible en el crecimiento y multiplicación de su población, rasgo innegable

de “salud política” (ibid.: 92). Por primera vez —y en contraste con todo otro modo de existencia social, en que los seres humanos existen inmersos desde el origen en un orden simbólico y social, cuya vida no está determinada por la mera “necesidad”— se colocó la búsqueda de la satisfacción de las necesidades vitales de individuos aislados de todo orden social-simbólico como la base sobre el cual se erige una sociedad (la del intercambio) (Aumercier y Grohmann, 2024). La socialidad se redujo a una forma de satisfacción de una supuesta necesidad intrínseca de autoconservación de los individuos. El progreso de dicha sociedad debía medirse entonces en términos de acumulación: más productividad, más producción, y, como resultado, más cuerpos singulares mantenidos vivos (Charbonnier, 2020).

Las demandas políticas de autonomía como soberanía ilimitada del pueblo —que sería después delegada— y de libertad individual, así como la ilusión del progreso, surgieron en un contexto sociohistórico particular, uno de relaciones sociales con el entorno marcadas por: 1) las limitaciones objetivas de un régimen de producción orgánico; 2) la búsqueda de optimización de la producción agrícola y manufacturera en el marco de este régimen, a través de la división del proceso de trabajo y facilitada por la propiedad privada de la tierra, la técnica y el intercambio; 3) una expansión territorial y del acceso a trabajo y a recursos de las colonias operada a través del imperialismo; y, 4) aunque Charbonnier (2020) no lo mencione, de la mano del largo proceso de domesticación de las mujeres. Los conceptos emergentes de *sociedad* e *individuo* fueron construyéndose a través de un ir y venir entre experiencias de dependencia e independencia material de una *naturaleza* que también estaba siendo construida conceptualmente en oposición a ellos. La lucha moderna por la libertad ya había comenzado a impregnarse de un sentido que la vinculaba con la insumisión a la constricción externa de la naturaleza, que afectará las representaciones colectivas de la emancipación de los siglos por venir (Charbonnier, 2020: 140).

Además, la articulación entre autonomía política y exteriorización de la naturaleza —para controlarla mejor— pronto hizo emerger otra cuestión: la noción de utilidad pública en oposición al interés individual. Pierre Charbonnier (2020) da cuenta de este proceso en la Francia republicana posrevolucionaria, y cómo comienza a argumentarse que los

proyectos de optimización técnica son de utilidad *pública* —aunque tengan realmente beneficios privados para sus propietarios capitalistas— en tanto beneficiarán al progreso del colectivo social a través de su gradual emancipación de la naturaleza como constricción. Por otro lado, las impugnaciones y resistencias a, por ejemplo, el debilitamiento de las reglamentaciones que regulaban anteriormente las actividades productivas y sus impactos ‘ambientales’, eran desestimadas como motivadas por meros intereses *particulares*, que debían ser sacrificados a *la utilidad pública* (Charbonnier, 2020: 141). El Estado republicano constituyó lo público como aquello que va en favor del progreso y la autonomía política del colectivo social, que opuso al interés “privado” de aquellos que se le resisten. La ironía es que los beneficios del control y administración de lo público por parte del Estado son, efectivamente, apropiados por actores privados, pero de otro carácter: empresas capitalistas unilateralmente preocupadas por la producción de plusvalor.

La afirmación del colectivo social como insumisión a la naturaleza no hará más que radicalizarse a lo largo del siglo XIX con la expansión de la producción mecanizada característica de la producción industrial a gran escala (Postone, 2006: 377). En un desarrollo histórico impulsado por la búsqueda de incrementos en la producción de plusvalor, el trabajador parcial que utiliza una herramienta especializada —característico del modo de producción manufacturero— es remplazado por una máquina-herramienta, es decir, un mecanismo capaz de operar varias herramientas a la vez, constituyendo un primer paso en la liberación de las barreras orgánicas representadas por el trabajo humano (Marx, 2022 [1873]: 455; Postone, 2006). Con la aparición de la máquina-herramienta, el rol del trabajador, en lugar de consistir en operar la herramienta en sí, se redujo a ser la fuerza motriz que acciona la máquina-herramienta (ibid.). Es sólo a partir de este momento del desarrollo capitalista que “pasa a ser *casual* el que la fuerza motriz se disfrace de músculo humano, y a éste lo pueden remplazar el viento, el agua, el vapor, etc.” (Marx, 2022 [1873]: 456).

Así, no es que la invención de la máquina de vapor y el ‘descubrimiento’ del potencial energético de la combustión del carbón sean un evento contingente que irrumpió en el curso del mundo para revolucionar los procesos productivos y, más en

general, la organización social³⁶. Por el contrario, es la creación de las máquinas-herramienta —motivada fundamentalmente por la producción de plusvalor— así como la conmensurabilidad, *para los capitalistas*, entre las diferentes formas de “trabajo” (animal, humano, impulsado por energías fósiles), lo que volvió deseable la incorporación generalizada de la máquina de vapor que había sido inventada más de un siglo antes (Marx, 2022 [1873]: 160; Aumercier, 2021). Aquí comienza a volverse evidente una de las contradicciones más fundamentales del modo de producción capitalista: a nivel de la totalidad social, el valor no puede ser producido más que por trabajo humano; sin embargo, los capitales se comportan individualmente según un concepto de valor indiferente a los factores de la producción, es decir, que no reconocen diferencia cualitativa entre el trabajo humano vivo y el trabajo muerto, objetivado en la maquinaria, ni entre la energía humana y cualquier otra forma de energía (Aumercier, 2021: 139). De ahí que el desarrollo de la industria a gran escala implicará un esfuerzo continuado por sustituir la fuerza humana por “fuerzas naturales”³⁷, entendiendo éstas no sólo como el aprovechamiento del vapor o el agua, sino también al desarrollo de fuerzas productivas socialmente generales como la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas (Postone, 2006). La incorporación masiva de la máquina de vapor en los procesos productivos y de transporte de mercancías permitió a la esfera económica, y, por consiguiente, a la sociedad emergente, librarse de las “limitaciones intrínsecas al régimen orgánico” y de “los caprichos de la geografía” (Charbonnier, 2020: 129). Fue impulsada por los combustibles fósiles (inicialmente carbón, aunque el petróleo y el gas natural harán su entrada posteriormente) que, al concentrar enormes cantidades de energía en volúmenes moderados y poder ser sometida completamente al control humano, se adecuaba perfectamente a las necesidades del capital. Rápidamente dejó de existir en la Europa occidental un referente de autonomía política que no fuera “esta variante

³⁶ En esta parte me distancio de la interpretación de Pierre Charbonnier (2020), quien muestra un determinismo tecnológico al afirmar precisamente lo que aquí niego: que la invención (contingente) de la máquina de vapor impulsada por la combustión del carbón es en sí misma la causa de una transformación societal de enormes alcances. Esta diferencia significativa no impedirá volver a encontrarnos con él un poco más adelante, en tanto su argumento general tiene coincidencias fundamentales con las conclusiones a las que también llegará Marx.

³⁷ Esta sustitución de la fuerza de trabajo humana por “gigantescas fuerzas naturales”, incluídas la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas—que no son más que el producto del trabajo pretérito, ya objetivado (Postone, 2006: 379)— está en la base del proceso de crisis de la valorización del valor que describiré en el capítulo II.

perfectamente extraña que se debe, en realidad, a la heteronomía radical de recursos energéticos masivos” (Charbonnier, 2020: 150).

Las transformaciones referidas, además de estar vinculadas con la construcción del concepto de autonomía política, tuvieron también implicaciones para el concepto de libertad individual. Esta se fundamentará en una categoría de individuo, a su vez constituida en torno a dos principios contradictorios. Por un lado, la existencia atomizada y formalmente libre de individuos igualados jurídicamente —aunque fácticamente desiguales según el lugar que ocupen en la relación capital-trabajo— y que participan del intercambio de mercancías (entre las cuales destaca la mercancía fuerza de trabajo). Por otro —y derivado de las transformaciones del proceso de trabajo que han acompañado el desarrollo del modo de producción capitalista desde la producción artesanal a la manufactura y la gran industria— su existencia como mero engranaje de un aparato productivo, de un sistema máquinas-herramienta a las cuales debe adaptarse y de una estructura de obligaciones abstractas y objetivas que le dominan (Postone, 2006). En esta contradicción entre la libertad individual formal y la no-libertad fáctica de un individuo cuya autoconservación exige la adaptación a toda costa al engranaje social reside también el carácter contradictorio de la individualidad que más adelante sugerirán Horkheimer y Adorno (1998) en la *Dialéctica de la Ilustración*.

En esta subsección he tratado de abordar de manera sucinta una serie de procesos simbólicos y materiales que se desplegaron en los siglos XVIII y XIX, durante los cuales se consolidaron toda una serie de “abstracciones reales” de la Modernidad: la separación entre el colectivo social y el entorno natural, el interés público en oposición al interés privado, la dominación de la naturaleza y el progreso, la oposición entre escasez y abundancia, o la categoría misma de individualidad. Éstas son fundamentales para comprender cómo es que el sistema moderno de provisión de agua y saneamiento ha llegado a tomar su forma contemporánea. Lo cual a su vez nos indica que un tal sistema es todo menos neutro y natural. Ahora pasaré a concentrarme en un momento posterior del desarrollo histórico del entramado de socialización capitalista (la posguerra), durante el cual, como veremos, se verá posibilitada temporalmente (la ilusión de) la total dominación de la naturaleza y del progreso infinito como eliminación de la limitación. Esto

marcará profundamente el rumbo del mundo en múltiples sentidos: yo me enfocaré en el lugar del Estado en la reproducción del capital y los modos de provisión de agua urbana.

La abundancia como eliminación de la limitación: La invisibilización de la red de agua entubada y el eclipse de la naturaleza

Volvamos a las necesidades de provisión de agua y saneamiento en la Europa y Norte América de finales del siglo XIX. Poco a poco, la difusión de la máquina de vapor alimentada por el carbón permitió que el bombeo de agua desde ríos cercanos comenzara a aparecer como alternativa razonable a los costosos acueductos, aunque todavía se encontraba limitada por las dificultades en el acceso al carbón o al gas necesario para impulsar las máquinas (Barraqué, 2014). Otro factor que iba en detrimento de la posibilidad de proveer agua desde ríos cercanos era el hecho de que dichos cuerpos de agua recibían los desechos urbanos y, si bien aún no se había desarrollado las ciencias biológicas que vincularían la presencia de bacterias en el agua con la enfermedad, esto presentaba obstáculos (ibid.). Cuando, hacia finales del siglo XIX, se estableció un vínculo claro entre las epidemias del cólera y el agua sucia, la provisión de agua limpia para las ciudades tomó fuerza como imperativo material³⁸ (Kaika, 2005).

Poco a poco, el bombeo de agua desde ríos cercanos se expandió como modelo. En relación a las preocupaciones de higiene, algunas ciudades ya habían comenzado a probar con tratamientos de filtración de agua, que llegó a complementarse con el tratamiento físico-químico inventado a principios del siglo XX (Barraqué, 2014). Por otro lado, y en relación a la dependencia de los combustibles fósiles que impulsan el bombeo, si bien algunas ciudades europeas ya habían desarrollado redes de provisión de gas y carbón para alimentar el sistema de bombeo de agua, el empuje para su posterior

³⁸ Que no era hasta entonces. Hasta el siglo XVIII en Europa y Norte América, pero también en el México prehispánico y colonial, el agua era un recurso que, o bien era compartido y transportado de manera técnicamente modesta por las comunidades, o era apropiado y movilizado por los grandes señores. Las ciudades contaban con un acceso al agua dependiente de sus condiciones: con frecuencia vinculado a la cercanía de algún cuerpo de agua dulce, aunque también existía la perforación de pozos verticales y la construcción de acueductos que funcionaban con la fuerza de gravedad (Barraqué, 2014; Rojas Rabiela, 2009).

generalización provino entre otros de la invención de la red eléctrica moderna a finales del siglo XIX (Barraqué, 2014).

¿Quién debía proveer de los servicios? Ya en las ciudades industriales inglesas del siglo XIX los capitalistas comprendían que la falta de agua limitaba sus capacidades de producción de valor. Buscaban empresas que les proveyeran de agua, tanto para sus procesos industriales como para mejorar las condiciones de higiene de su fuerza de trabajo (Barraqué, 2014). Se inauguró así la necesidad del capital de dedicar una porción de los beneficios de la economía capitalista para la construcción, entre otros, de sistemas de provisión de agua y drenaje (Kaika, 2005). O, en otras palabras, la necesidad de intervención en la construcción, mantenimiento y expansión de los medios colectivos de reproducción, cuyos efectos positivos —agua para su proceso industrial y trabajadores relativamente sanos— podían ser apropiados de manera privada por los capitales individuales (Swyngedouw, 2009). Los capitalistas ingleses, sin embargo, descubrieron que la distribución de agua no era buen negocio (Barraqué, 2014). Ésta se puso rápidamente en manos de corporaciones municipales financiada por impuestos locales (ibid.). Conforme las diferentes ciudades europeas fueron incorporando —a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX— el tratamiento del agua y su posterior bombeo a través de redes de distribución urbana, una parte lo hicieron siguiendo el modelo inglés de inversión y gestión pública local, mientras que en la Europa mediterránea y el bloque socialista privilegiaron la gestión por parte del Estado nacional o federal (ibid.). Si durante este periodo el financiamiento y responsabilidad de la gestión del agua caía en manos de diferentes actores, el principio subyacente era el mismo: la industrialización y la continuada acumulación de capital requiere de medios colectivos de reproducción social.

En el periodo de la posguerra, en lo que Erik Swyngedouw (2009) nombra la urbanización Fordista o Keynesiana, la tensión entre la necesidad de construir, mantener y expandir los medios colectivos de reproducción y la apropiación privada de sus efectos positivos estuvo mediada por el Estado, que construía, operaba y gestionaba los sistemas urbanos de provisión de agua. De este modo, facilitaba y apoyaba la acumulación de capital y la producción de plusvalor en otras esferas, a la vez que mitigaba la lucha de clases y ayudaba a mantener una relativa cohesión social al apoyar

la reproducción colectiva de la fuerza de trabajo, en una etapa en que la acumulación de capital todavía se organizaba a escala nacional (ibid.) La consideración por el interés público se correspondía bien con el rol del Estado en el modelo Keynesiano: establecer políticas redistributivas y expandir el gasto público para generar condiciones para el pleno empleo y pacificar el conflicto social. Mientras que la búsqueda de fuentes de agua para alimentar las ciudades y la construcción de infraestructura de embalse transformaba significativamente paisajes a cientos de kilómetros de las ciudades, para los habitantes de la ciudad su provisión a través de la infraestructura domiciliaria se volvió algo normalizado/naturalizado y un elemento fundante del hogar moderno (Kaika, 2005). Parafraseando a Maria Kaika (2005: 142), en menos de un siglo la provisión de agua urbana a través de redes de distribución domiciliaria se convirtió en garante del saneamiento urbano y en la base de la expansión de las ciudades, a la vez que fue parte fundamental de los mecanismos redistributivos del Keynesianismo de la posguerra.

Lo recién descrito puede insertarse en el proceso más amplio de transformación de las relaciones sociales capitalistas. Desde finales del siglo XIX y hasta el final del momento Fordista, el dominio de la naturaleza (externa) parecía ser una realidad, sobre la cual se sostenían el desarrollo urbano e industrial explosivo y la posibilidad de un progreso indefinido (Kaika, 2005; Charbonnier, 2020). Al mismo tiempo, el poder de la clase trabajadora organizada había crecido enormemente, lo cual se expresó primero en el incremento en el sindicalismo y la formación de partidos socialdemócratas en todos los países capitalistas avanzados a finales del siglo XIX, y, con gran contundencia, en la Revolución Bolchevique de 1917 (Holloway, 1995a). La contención del potencial disruptivo de la fuerza organizativa de la clase trabajadora se dio de diferentes maneras. En los 1920s esto se hizo, en términos generales, a través de la supresión violenta de los movimientos de trabajadores (ibid.) Al mismo tiempo, surgieron nuevas formas de gestión empresarial para lidiar con la resistencia de los trabajadores: una de ellas consistió en reformular las demandas de la clase trabajadora, canalizando el descontento a través de la demanda salarial y la posibilidad del consumo de mercancías (ibid.). Parecía que, además de infinito, el progreso tendría que ser también compartido. Tras el

“Crac de 1929” y la posterior “Gran Depresión”, que evidenciaban que las dificultades para la acumulación del capital habían llegado a un límite, se hicieron intentos por reestructurar la economía y relanzar la acumulación: el *New Deal* estadounidense de los años 30s anticipó lo que poco después se llamaría Keynesianismo, basándose en la intervención estatal y el gasto público para intentar relanzar la acumulación. Sin embargo, fue insuficiente. Sólo la Segunda Guerra Mundial, con la combinación de expansión de la intervención estatal, la creación de nuevas industrias vinculadas a la economía de guerra y la devaluación de capitales, así como la experiencia del fascismo y la muerte violenta de millones de personas —y su consecuente impacto en el disciplinamiento de la fuerza de trabajo—, sería capaz de relanzar la acumulación (Holloway, 1995a).

Las primeras tres décadas de la posguerra se caracterizaron por una estabilidad y condiciones favorables a la acumulación de capital, así como la regulación internacional del movimiento global del capital, lo que permitió a los estados-nacionales un relativo control sobre su política social y económica (Holloway, 1995b). Fue la época de gloria del Estado de bienestar Keynesiano en los países centrales (ibid.). En Latinoamérica correspondió a la industrialización por substitución de importaciones y permitió, en algunos contextos, una alianza relativamente estable entre el Estado y los movimientos obreros burocratizados (ibid.) lo cual, en el caso de México, reforzó los elementos corporativos que habían tomado forma en el periodo posterior a la Revolución Mexicana.

La posguerra corresponde también con lo que se ha venido a llamar “La Gran Aceleración”, es decir, el periodo en el cual se disparan —más o menos simultáneamente— toda una serie de indicadores³⁹ utilizados para evidenciar la gravedad y escala de “la huella humana en el sistema terrestre” (Steffen et al., 2015). En tanto indicadores del impacto ‘humano’ sobre la tierra, son la suerte de reverso negativo de lo que en ese entonces se percibía como el crecimiento espectacular y aparentemente infinito de las posibilidades materiales, en un momento histórico en que se articulaban las condiciones favorables a la acumulación del capital con arreglos tecno-geo-políticos organizados alrededor del petróleo y, en menor medida, de la energía nuclear; fuentes

³⁹ Algunos de estos indicadores son: población urbana, consumo de fertilizantes, construcción de grandes represas, acidificación de los océanos o emisión de gases de efecto invernadero.

de energía que posibilitaban una hipertrofia del metabolismo social con la naturaleza aún más masiva que la sostenida sobre el carbón (Charbonnier, 2020: 313). Esta sensación de abundancia —materializada en el enorme cúmulo de mercancías— permitió la ilusión de que las amenazas y estrecheces asociadas a la dependencia de la naturaleza se habían quedado atrás. En realidad, sin embargo, el despliegue acelerado de los esfuerzos extractivos y productivos —de un metabolismo social alienado e impulsado por la lógica de la “producción por la producción en aceleración constante” (Postone, 2006: 204)— que inició en ese periodo, preparó “un nuevo régimen de riesgos, de crisis y de catástrofes” aún más amenazante (Charbonnier, 20: 294), en tanto se está empujando al sistema climático planetario fuera de la zona de operación relativamente estable en la que había permanecido los últimos 10,000 años.

Esta es la paradoja que plantea Pierre Charbonnier (2020: 289): fue justo en el momento de aceleración de los esfuerzos extractivos y productivos que la reflexividad material se eclipsó y se invisibilizó la red de interdependencias materiales sobre la cual se sostiene la abundancia de la época. Esta época correspondió también, en las grandes ciudades del capitalismo avanzado, con el entierro —literal— o el ocultamiento de una gran parte de la infraestructura hídrica⁴⁰ (red de tuberías, tanques de almacenamiento, estaciones de bombeo), lo que contribuyó a encubrir las relaciones sociales y los procesos de producción y distribución en que se enmarca la reproducción de la vida social urbana (Kaika, 2005). Se profundizó la *experiencia* de la externalización de las interdependencias materiales que sostienen la vida, a la vez que el acceso a una relativa prosperidad para un número creciente de personas —dada la confluencia de riqueza material en aumento y su distribución a través de los Estados de bienestar— generó adhesiones al proyecto modernizador y adormeció las críticas hacia éste. Críticas que se habían hecho presentes, por cierto, desde los inicios del despliegue de la Modernidad, pero que a lo largo de su desarrollo fueron tornadas “políticamente inofensivas” (Bonneuil y Fressoz, 2016: 319) al desestimarlas como motivadas por meros intereses particulares, que debían ser sacrificados a la utilidad pública y al progreso del colectivo social.

⁴⁰ También se enterraron las redes de energía eléctrica (cableado) o redes de distribución de gas, por ejemplo.

¿El fin de la abundancia? El neoliberalismo y reconfiguración de la provisión del servicio de agua

El modelo Keynesiano/Fordista de urbanización y de provisión de servicios públicos entró en crisis en los 70s y 80s, en los países tanto del Sur como del Norte global, en un contexto de crisis más general del modelo Keynesiano debido a las crecientes dificultades de acumulación de capital (Swyngedouw, 2009; Bonefeld, 1995). La intervención estatal en las diferentes áreas cruciales para la reproducción social —energía, vivienda, alimentación, agua— fue reconfigurándose ante la creciente austeridad. Esta austeridad no era sólo una austeridad monetaria, es decir, de fuertes restricciones al gasto público como respuesta a la “crisis fiscal del Estado” (Bonefeld, 1995) en un contexto de crecientes dificultades para la acumulación del capital⁴¹. Coincide también con lo que Maria Kaika (2005) llama el “desprestigio del proyecto prometeico de la Modernidad” o lo que Pierre Charbonnier (2020: 333) describe como el “re-descubrimiento” de que el mundo no es el sustrato material mudo cuyo dominio a través de la tecnología permitiría la liberación absoluta de la necesidad, sino el “vulnerable acompañante del despliegue histórico de la modernidad”. Con la reintroducción del concepto de límites —del cual el reporte *Los límites del crecimiento* del Club de Roma es un referente paradigmático— y la visibilización de los riesgos vinculados a la contaminación industrial, el uso masivo de pesticidas, la sociedad de consumo o los desechos nucleares, fue evidenciándose que la sociedad moderna industrial, y la tecnociencia que la habilita, “lejos de posibilitar la abolición de las constricciones naturales, hace que emerjan nuevas” (ibid.: 336). Hay una suerte de cambio de tendencia general que combina la disminución de la capacidad integradora del entramado de socialización capitalista, debida al empobrecimiento de los sistemas de protección social financiados con el gasto público, con la disminución en la confianza en la dominación tecno-científica de la naturaleza y su capacidad de habilitar un ‘progreso’ material estable y continuado (ibid.: 338).

Asegurar la reproducción capitalista, es decir, la reproducción material y simbólica de todo el entramado de prácticas y relaciones sociales que posibilitan la producción de

⁴¹ Esta crisis en sentido más general será abordada en el capítulo II.

plusvalor, en un mundo cuyo horizonte se alejaba tendencialmente de la abundancia, implicó un énfasis mucho más acentuado en la optimización y el uso eficiente de los recursos monetarios y naturales necesarios para la satisfacción de necesidades, así como en la gestión de riesgos. Es precisamente en este contexto en que se despliegan los procesos de gestión o gobernanza neoliberal del agua (Swyngedouw, 2009; Bakker, 2013; Loftus y Budds, 2016). En la Declaratoria de Berlín de 1992, el agua se declaró recurso finito y vulnerable y, como si lo uno de desprendiera de lo otro, se le consideró como un bien económico cuyos diferentes usos (doméstico, industrial, agrícola) se encontraban en competencia. La *Ley de Aguas Nacionales* mexicana, también de 1992, reflejaba esta misma transformación: mientras que desde el periodo posrevolucionario, el uso doméstico del agua y para el servicio público de poblaciones era prioritario, la nueva Ley equiparaba el uso doméstico del agua con todos los otros usos (industrial, agrícola, etc.) (Martínez-Austria y Vargas-Hidalgo, 2017).

La concepción del agua como recurso escaso y la competencia entre sus usos se articuló con una serie de argumentos sobre la supuesta ineffectividad de la intervención estatal en la provisión del servicio (Loftus y Budds, 2016) o las dificultades de los gobiernos nacionales para financiar las inversiones en infraestructura necesarias para atender la demanda de agua de poblaciones urbanas en continuo crecimiento (Marin, 2009). Así se legitimó el aumento de la intervención privada en el abasto y gestión del agua urbana para uso doméstico, así como el sometimiento creciente de la provisión de servicios fundamentales para la reproducción social a la lógica mercantil. Durante los 90s la participación del sector privado en la provisión del servicio de agua se incrementó significativamente alrededor del mundo (Bakker, 2013). En teoría, la inversión y gestión privada permitiría mejorar el acceso al servicio, aumentar la eficiencia de su operación e incluso disminuir las tarifas cobradas a los usuarios (ibid.). Sin embargo, ni los beneficios públicos ni los privados se materializaron (Swyngedouw, 2009; Loftus y Budds, 2016). Además, la oposición organizada a la privatización del servicio de agua fue en algunos casos tremendamente potente (p.ej. la Guerra del Agua de Cochabamba), lo cual

ahuyentó a algunos inversores. Para inicios del siglo XXI, la participación del sector privado comenzó a retroceder a nivel global⁴².

Sin embargo, Karen Bakker (2013) argumenta que el retraimiento parcial del sector privado del sector de provisión de agua potable no representa un repliegue sino un *refinamiento* del proyecto neoliberal. Las empresas transnacionales de agua se desprenden de su participación en la provisión del servicio hídrico en las ciudades y barrios de menores ingresos —que les representan menores niveles de rentabilidad— y pasan a dejarlos en manos del Estado, mientras que mantienen su participación en las ciudades de altos ingresos de países de ingresos medios (ibid.). En paralelo, la ola reciente de des-privatización parcial ha venido acompañada de un impulso a la gobernanza participativa y/o comunitaria del agua, elogiada por su carácter democrático. Sin embargo, este impulso oculta mecanismos perversos: profundiza la fragmentación de los sistemas de provisión de agua, legitimando la existencia de diferentes “niveles” del servicio: por un lado, barrios ricos con servicios públicos subsidiados y de alta calidad; por otro, barrios populares en donde el acceso al agua sigue requiriendo altos grados de organización, tiempo, esfuerzo y desembolso monetario (Bakker, 2008), a costa del trabajo de las mujeres y la reproducción de relaciones de opresión de género. Si en algún momento el proyecto neoliberal fue homogéneo y aplicado a rajatabla, su agresividad lo volvió insostenible; el proyecto ha tenido que irse refinando, lo cual pasa por estrategias de diferenciación que en el caso del agua es, entre otros, de carácter espacial.

La privatización del servicio/ la infraestructura hídrica es sólo uno de diferentes momentos de la neoliberalización del agua. Para Alex Loftus y Jessica Budds (2016), estos otros momentos incluyen: la mercantilización del agua en sí, lo cual implica cercar o delimitar determinados volúmenes de agua para usuarios específicos (concesiones) y, posteriormente, permitir la comercialización de estas concesiones; la corporatización de las empresa públicas o paraestatales (los organismos operadores) de provisión de agua, que implica someterlas a los imperativos de las empresas privadas motivadas por el beneficio económico; y la financialización en general del sector del agua (Loftus y Budds,

⁴² Sin embargo, en México, el número de ciudades que han privatizado el servicio de provisión de agua potable sigue aumentando. Puebla y Querétaro son los más recientes ejemplos de esta privatización.

2016). La financialización del servicio público de agua está vinculado con su corporatización, en tanto la inversión en infraestructura por parte de la banca privada requiere garantías de estabilidad y de retorno de inversión (Swyngedouw, 2009). Éstas implican, por una parte, que los operadores deben crecientemente ser evaluados en términos de su sostenibilidad financiera —que implica cobrar tarifas por el servicio de agua que se acerquen a cubrir los costos de inversión, mantenimiento y financiamiento—, la eficiencia en la planeación y ejecución de inversiones u otros indicadores de gestión empresarial (Martínez-Austria y Vargas-Hidalgo, 2017). Sin embargo, la provisión de agua, sobre todo en el Sur global, rara vez está en condiciones de ofrecer la estabilidad y certidumbre requerida, lo cual implica una participación del Estado para implementar mecanismos y subsidios, así como que se haga cargo del riesgo, de modo que se brinden garantías a la inversión privada (Swyngedouw, 2009).

En este apartado he tratado de realizar un recorrido por la historia conjunta del desarrollo del sistema de provisión de agua urbana, de la consolidación de las relaciones sociales capitalistas, y de la constitución de una serie de categorías que yacen en el corazón de la modernidad: la separación entre el colectivo social y el entorno natural, el interés público en oposición al interés privado, la dominación de la naturaleza y el progreso, y las nociones de escasez y abundancia.

Vimos entre otros que las grandes infraestructuras (de agua, de transporte, de generación y transmisión eléctrica), fundamentales para el proyecto modernizador, son un síntoma de una muy peculiar relación material al mundo. Es decir, una relación que conjuga pretensión de dominación de la naturaleza, sumisión a la lógica autotélica de la producción de valor, abundancia energética (proveída por los combustibles fósiles) y creación de fuertes asimetrías globales, que permitió una experiencia de abundancia material sobre la cual se anclaron las ideas modernas de libertad y autonomía política (Charbonnier, 2020). Es decir, la construcción de la experiencia moderna de la autonomía está íntimamente ligada a una condición histórica-material que permitió, temporalmente, anclar la idea de libertad en la eliminación de la limitación, o, dicho de otro modo, en la abundancia. La invisibilización de la limitación, en realidad, requirió también de un

mecanismo de externalización y sacrificio organizado alrededor de los conceptos de progreso y utilidad pública: mientras que aquello dentro de las fronteras del colectivo social que se considera *público* siga progresando —es decir, pueda mantener una prosperidad relativa bajo la ilusión de su independencia radical de las interdependencias materiales que lo sostienen— lo que queda fuera de sus fronteras —naturaleza, territorios colonizados, generaciones futuras o poblaciones precarizadas crecientemente excluidas— puede y debe ser sacrificado a la utilidad pública.

El sistema moderno de provisión de agua que se ha constituido como referente de la vida urbana es todo menos neutro; acarrea con él formas modernas de relación social y de pensamiento, que ha contribuido a naturalizar. Este referente es parte del entramado simbólico-material y, como tal, ocupa un lugar importante en la configuración de vida social en la Gloria Mendiola. Junto con los trayectos migratorios de las mujeres, sus largas travesías por conseguir una casa, su participación y/o liderazgo en los procesos de urbanización popular, su lucha por el acceso al agua... todo esto constituye una suerte de mosaico de experiencias históricas de modelos diferentes de autonomía y libertad, muchas veces contradictorios entre sí, pero en todo caso potencialmente disponibles para abreviar de ellos al buscar modos de realización social de los anhelos de las mujeres de la colonia Gloria Mendiola. A lo largo del capítulo, introduje también la idea (que seguiré trabajando en el capítulo II) de que la persistencia de formas cualitativamente distintas de relación con el mundo, y, por tanto, de modelos heterogéneos de libertad, está en declive.

Concluí el capítulo introduciendo la idea de que lo que se nombra momento neoliberal corresponde a un momento de fin de la experiencia de abundancia: tanto monetaria, con sus implicaciones para el empobrecimiento de los sistemas de protección social financiados con el gasto público, como la vinculada a la confianza en la dominación tecno-científica de la naturaleza y su capacidad de habilitar un 'progreso' material estable y continuado. Los diferentes Estados, enfrentados a una multiplicidad de crisis y exigencias sólo en apariencia particulares y desconectadas, malabarean para tratar de adaptarse a una realidad ecosocial en transformación y garantizar la reproducción continuada del capital —y como subproducto afortunado, la reproducción de la vida de

las personas. Comienza a asomarse uno de los temas que guiará el capítulo II: la crisis de agua de Monterrey en 2022 como crisis anidada de un proceso más amplio, que hace corresponder la crisis de la valorización del valor con el fin de la experiencia de la abundancia. Como veremos, esto ha comenzado a tener como consecuencia la intensificación de las dinámicas de competencia y de individualización, lo cual expande y profundiza aún más ese proceso de “aculturación capitalista” (Maiso, 2022b) que indica la recesión de la posibilidad de la heterogeneidad.

Capítulo II. ¿Cuál crisis? Agua, individualización y violencia: La (in)capacidad integradora del entramado de socialización capitalista

*“C’est que rien n’est moins spectaculaire qu’un fléau et, par leur durée même, les grands malheurs sont monotones.”*⁴³

—Albert Camus, *La Peste*

“Lo que empieza recio, recio se termina.”

—*Dahlia de la Cerda*, *Perras de reserva*

En el capítulo anterior me propuse desplegar algunos de los procesos a través de los cuales se ha ido conformando la colonia Gloria Mendiola y se han configurado sus modos de acceso y distribución del agua: 1) el asentamiento, a lo largo de varias décadas, de personas provenientes del México rural, impulsadas por deseos de liberación de estrecheces materiales y opresiones; 2) la organización política de estos procesos de asentamiento urbano; y 3) las demandas de acceso al agua urbana. Interpreté estos procesos desde la perspectiva del rastreo, en ellos, de las formas de expresión del problema de la libertad. En la última sección del capítulo I también introduje la(s) crisis hídrica(s) de la ciudad de Monterrey, dando cuenta de que la crisis de abasto de agua de 2022 debe pensarse dentro de una tendencia de más largo aliento de periodos de desabasto, en que se conjungan: a nivel nacional, una opaca distribución del recurso hídrico entre sectores económicos y usos reproductivos de la población; localmente, una infraestructura insuficiente y geográficamente desigual que, como puede verse, ha sido una constante a lo largo de las décadas, y que, además, es resultado de la cristalización de prioridades de clase en articulación con las peculiaridades geográficas del área metropolitana; el crecimiento desmedido de la ciudad que —si bien puede ser

⁴³ “Y es que nada es menos espectacular que una peste, y por su duración misma *las grandes desgracias son monótonas*”. Traducción y énfasis propio.

parcialmente promovido por políticas estatales particulares— es fundamentalmente impulsado por las lógicas y exigencias del entramado de socialización capitalista que lo rebasan; y la sucesión de épocas de sequía y de alta precipitación, que se verán intensificadas con la crisis climática.

En este capítulo propongo un acercamiento a esta crisis de agua que la ubica en una crisis mucho más amplia, que se caracteriza por el agotamiento del modo peculiar de organizar la vida social y la relación con el mundo característico del entramado de socialización capitalista. Esto se alinea con un cambio de sentido global que ya fui adelantando en el capítulo anterior, relativo al fin de la experiencia de (la promesa de) abundancia: tanto monetaria, con sus implicaciones para el empobrecimiento de los sistemas de protección social financiados con el gasto público, como la vinculada a la confianza en la dominación tecno-científica de la naturaleza y su capacidad de habilitar un ‘progreso’ material estable y continuado. La crisis de la valorización del valor —que explica tal agotamiento— implica una serie de exigencias sistémicas de las que no se escapan ni el sistema financiero internacional ni los Estados nacionales, los cuales se encuentran atrapados en una suerte de malabareo desesperado por reconciliar desarrollos difícilmente reconciliables: relanzar la valorización del valor a toda costa a través del disciplinamiento del trabajo y la austeridad fiscal, y contener el rechazo masivo a la imposición brutal de la austeridad en la vida social.

Para desplegar este argumento, centro mi atención primero en la forma particular que han tomado las estrategias colectivas de reproducción social en la Gloria Mendiola, que se asemejan a las de muchos barrios populares de las ciudades latinoamericanas. Estas estrategias colectivas se configuran, si bien no exclusivamente sí de manera predominante, alrededor de figuras de liderazgos frecuentemente femeninos y articulados con redes clientelares y estructuras territoriales partidistas/ gubernamentales. Al observar estas estrategias se va evidenciando que, a partir de la reconfiguración del rol del Estado neoliberal, se habilitan y promueven formas crecientemente fragmentadas de solución de problemas y de reproducción social. El rol mediador de los liderazgos femeninos se ha ido debilitando hasta convertirse en uno de mera intermediación burocrática que, además, las somete crecientemente a una mayor competencia entre sí.

Esto reduce la capacidad de contención que las manzaneras y lideresas son capaces de ofrecer frente a los imperativos del mundo neoliberal y, por tanto, los márgenes de disposición de sí de las personas.

En la segunda sección, planteo que esta reconfiguración de las formas de organización vecinal se relaciona íntimamente con las transformaciones en el rol del Estado en el momento neoliberal de gestión de la crisis, que ha implicado un cambio en la orientación de la política social estatal: se dejan atrás las pretensiones de universalidad y se asume una política social crecientemente selectiva y focalizada, operando bajo distintas formas de intervención según el estrato social y consolidando, a la larga, una diferenciación entre categorías de ciudadanía. En Latinoamérica, estas transformaciones en la política social se conjugan con el debilitamiento de las formas paternalistas-corporativas de organización de los sectores populares, lo cual ha implicado un sometimiento más brutal y directo a los imperativos del mercado y de la competencia exacerbada, promoviendo de nuevo lógicas de fragmentación y competencia en detrimento de las lógicas de cooperación y solidaridad. Enmarco estos desarrollos en la crisis de la valorización del valor, crisis estructural de un entramado capitalista que depende del trabajo creador de valor pero que, simultáneamente, tiende a expulsarlo de la producción. El agotamiento del entramado de socialización capitalista(-patriarcal)⁴⁴ no (necesariamente) implica, pues, el debilitamiento de los imperativos de la valorización del valor; al contrario, hay indicios de que estos imperativos no sólo se mantienen sino que se imponen cada vez más de manera inmediata y agresiva. El entorno de no-libertad no se resquebraja sino que se intensifica.

En la última sección, planteo que la reconfiguración de las fronteras del colectivo social derivado de la crisis de la valorización del valor, así como la segmentación y jerarquización de las formas de pertenencia a este colectivo, genera un temor por ser parte de los francamente excluidos y habilita subjetivamente una suerte de lógica de

⁴⁴ Como lo desarrollaré en el capítulo III, el entramado de socialización capitalista es siempre, simultáneamente, patriarcal. La “contradicción en movimiento” que ha llevado al actual momento de crisis se ha sostenido siempre en una escisión y jerarquización estructural de género, y no es posible dar realmente cuenta de la crisis sin el análisis conjunto de su relación dialéctica (Scholz, 2019). Si en este capítulo me enfoco sólo en la dinámica de la crisis desde la perspectiva del proceso de valorización del valor es para facilitar el despliegue del argumento.

suma cero en que los beneficios de unos sólo pueden provenir a costa de los perjuicios a otros. Así, se promueve una lógica individualizante, defensiva e incluso de vigilancia y control del comportamiento ajeno. Finalmente, una de las consecuencias más terribles para la vida social de la crisis de desvalorización del valor se expresa, en México, bajo la forma de expansión del crimen organizado en un contexto de guerra paramilitarizada contra las drogas que promueve el miedo, la desconfianza y el repliegue en los hogares, constituyendo la forma última de fragmentación ante la in-seguridad social.

Esto me permitirá continuar con dos de las discusiones iniciadas en el capítulo anterior. En primer lugar, el rol fundamental pero limitado y deficiente del Estado, no sólo en la gestión de crisis, sino incluso en la definición general del rumbo de la política social. Esto debido a la relación objetiva entre el Estado y la reproducción del entramado de socialización capitalista, así como al hecho de que, ante el Estado, los imperativos de la valorización del valor no aparecen como tales, sino que se presentan como crisis —particulares y desconectadas— a resolver.

La segunda discusión a la que abonaré será la pregunta por las reservas o márgenes de heterogeneidad de las cuales podía abreviar el antagonismo contra la homogeneización de la lógica de la valorización del valor. ¿Puede la organización vecinal, articulada alrededor de la resolución de problemáticas vinculadas con la reproducción de la vida social en la colonia, representar todavía un espacio para la experiencia de temporalidades, valores y códigos culturales heterogéneos? Mi hipótesis será que, ante un horizonte que se cierra, ha ido perdiéndose —al menos en la Gloria Mendiola— el impulso vital hacia “la ampliación de libertades, goces y afectos” (Gago, 2014: 13) que caracterizaba las prácticas para la reproducción colectiva de la vida del ámbito urbano popular. Es decir que, si bien “la existencia —endémica— de la precaridad y de situaciones de informalidad laboral” tradicionalmente obligaron a los grupos sociales populares a desarrollar “redes de sobrevivencia” y estrategias colectivas de reproducción social (Svampa, 2005), estas no están saliendo indemnes del sometimiento más brutal y directo de la vida social a los imperativos de la competencia exacerbada del momento neoliberal. En el proceso, se resquebrajan las posibilidades de realización social de los anhelos femeninos por disponer de sí.

Manzaneras, vecinas y Estado: el complejo tira-y-afloje de la reproducción

De manera inmediata, la crisis de agua en la Gloria Mendiola significó una desestabilización significativa de los modos establecidos de acceso al agua. Esto implicó una reconfiguración importante de los medios de abastecimiento y de almacenamiento de agua, así como de sus usos. La reproducción ante la crisis del agua del 2022 fue resolviéndose en una articulación compleja entre las labores realizadas por las mujeres en los hogares, la organización alrededor de algunas figuras de liderazgo que median la demanda por el agua, y una intervención estatal atropellada. Volvieron a surgir prácticas y modos de relación característicos de los primeros años de la colonia Gloria Mendiola, que parecían haberse desvanecido con el establecimiento de formas más o menos estables —incluso cuando eran informales— de obtención y gestión del agua. La crisis trastocó la estabilidad de estas formas, por lo que (re)apareció la organización vecinal articulada en torno a demandas puntuales (vinculadas al abastecimiento y almacenamiento de agua), y configurada alrededor de ciertas figuras de liderazgos femeninos que actúan como mediadoras con el Estado y las estructuras partidistas. La rapidez de reinstalación de estas formas de acción es indicio de una suerte de sentido práctico arraigado que resuelve problemas a través de estas agentes mediadoras, que se ha ido conformando a lo largo de décadas de participación cotidiana —no sólo reducida a la época electoral— en el “dinámico mundo material y simbólico de la política popular” que, en las ciudades latinoamericanas, ha estado generalmente imbricado con redes de fuerte carácter clientelar-corporativo (Auyero y Benzecry, 2016: 226).

En la Gloria Mendiola, zona tradicionalmente “bien trabajada por el PRI” —a través de liderazgos asociados a la CTM o al propio PRI— las redes clientelares han sido parte de la cotidianeidad. En décadas recientes, este mismo modo de operación ha sido imitado por otros partidos políticos. Es importante mencionar que, cuando hablo de liderazgos vecinales femeninos en un contexto de presencia de redes de carácter clientelar-corporativo, no pretendo que las lideresas o manzaneras sean impuestas por un partido. Muy al contrario, estos liderazgos son originalmente de carácter espontáneo, en vínculo con las cualidades y atributos personales de las vecinas. Se trata más bien

de una suerte de *superposición* (Auyero, 2001) entre una red informal constituida por liderazgos espontáneos para la resolución de problemas locales, y las estructuras territoriales de los partidos políticos que se acercan a ellas y buscan convencer a unas y otras de vincularse con ellos el tiempo de una elección.

La resolución de problemas a través de agentes mediadoras —las líderes o las manzanas⁴⁵— con el Estado o las estructuras partidistas, está en realidad envuelta en un conjunto mucho más amplio de prácticas contribuyentes a la reproducción. Los hogares de los sectores populares urbanos han tradicionalmente echado mano de un “repertorio de prácticas” (Gago, 2014) que bien pueden ser productivas, de cuidado, de auto-gestión colectiva y de liderazgo comunitario, de acceso a los servicios proveídos por el Estado y/o de consumo de bienes y servicios ofertados por actores privados. Es este “repertorio de prácticas” tomado en su conjunto, precisamente, el que ha permitido tradicionalmente que la vida humana colectiva se reproduzca y se sostenga en los contextos —como el Latinoamericano— donde los mecanismos estatales de integración y protección social han sido históricamente deficientes (Svampa, 2005; Kunz, 2010).

En esta primera sección del capítulo II me enfocaré en un segmento de este repertorio de prácticas que es particularmente significativo cuando se trata de resolver las cuestiones vinculadas con la reproducción: el complejo tira-y-afloje entre lideresas y manzanas, vecinas, y el Estado, para obtener medios y condiciones para un acceso estable y regular al agua. La intervención estatal para la mejora relativa de las condiciones para la reproducción social —aquello que puede englobarse bajo el término de *política social*— puede pensarse como una respuesta a la necesidad de, por un lado, contar con una fuerza de trabajo relativamente saludable para la producción de plusvalor, pero también la de mitigar la amenaza disruptiva que plantean los movimientos de descontento social⁴⁶ (Molyneux, 2007). Esto me llevará a enfocarme en las estructuras territoriales partidistas y estatales desde la perspectiva de su participación en la

⁴⁵ Generalmente, la manzana es aquella que tiene un cierto liderazgo o influencia sobre una zona delimitada, que corresponde a grandes rasgos con su manzana o la calle en la que vive. Una líder está en contacto directo con las estructuras partidistas o las dependencias gubernamentales, y suele tener bajo su encargo a varias manzanas.

⁴⁶ Y contribuye, como lo veremos en el capítulo III, al esfuerzo de “conciliar” los imperativos de la valorización del valor con la reproducción de la vida social y el cuidado de las personas.

reproducción social; y no, como es frecuente, desde una mirada que enfatice su lugar en estrategias de carácter electoral. Más específicamente, me intereso en las formas que toma su intervención, que suele realizarse de manera fragmentada y en respuesta a las demandas y solicitudes de manzanas y líderes. Esto evidenciará que el rol de las manzanas —cuyo género, como veremos, no es una casualidad— se ha vuelto indispensable para la protección social en un contexto en que la capacidad de integración del Estado retrocede y éste se ve “obligado por las circunstancias” a gestionar a la población crecientemente precarizada. Sin embargo, esta condición de indispensabilidad se articula con un proceso de debilitamiento objetivo de la posición de las mediadoras en su relación de fuerzas con el Estado, por lo cual disminuye también la resistencia que éstas son capaces de ofrecer (tanto a sí mismas como a las vecinas “a su cargo”) frente a los imperativos del mundo neoliberal. Ante su sometimiento más franco y directo a la lógica de la valorización del valor, los márgenes con los que cuentan para disponer de sí mismas se retraen, y se reducen al cálculo estratégico individual/nuclearizado para la sobrevivencia de sí y *los suyos*.

La gestión de la crisis del agua y la indispensable mediación de las manzanas

La crisis de agua en la Gloria Mendiola implicó una profunda desestabilización de las formas de acceso al agua que venían funcionando de manera relativamente estable. En el periodo anterior a la crisis, los hogares con conexión domiciliaria a la infraestructura de SADM (generalmente aquellos ubicados en la parte baja de la colonia) tenían un acceso relativamente previsible, en que los cortes o bajas de presión no eran muy largos y se había aprendido a incorporarlos dentro de la rutina cotidiana.

Los hogares de la parte alta, en la zona de mayor pendiente, habían desarrollado por su parte un sistema precario pero funcional. Por una parte, quienes se alimentaban de agua directamente a partir de una llave colectiva⁴⁷ habían establecido un sistema de gestión de agua relativamente operante: dado que tenían bien identificados los horarios —generalmente, de madrugada— en que el volumen de agua a la salida de la llave colectiva era suficiente para lograr bombearla hacia las casas de más arriba, habían establecido turnos para que cada familia bombeara agua a su casa (por ejemplo, a cada familia se le da media hora en algún momento de la madrugada, cada tercer día). Por otro lado, otras zonas se alimentaban de la llave colectiva de manera indirecta: el agua de la llave colectiva alimentaba primero una pileta, desde la cual se bombeaba el agua a un tinaco colectivo ubicado más arriba. En este segundo caso, la operación era relativamente más sencilla, pues sólo el o la encargada en turno del tinaco tenía que madrugar para llenar la pileta de agua en los momentos en que la presión de agua en la tubería era suficiente. El bombeo del agua de la pileta hacia el tinaco, y del tinaco a los hogares, podía suceder en otros momentos del día. De cualquier modo y por lo menos

⁴⁷ La provisión de agua a través de llaves colectivas es una buena solución para las casas ubicadas en zonas altas, a las cuales el agua no alcanza a ser impulsada por la presión de la tubería de SADM. La solución consiste en instalar una llave colectiva en el punto más alto (técnicamente) posible, hacia el cual la presión de la tubería logra todavía bombear el agua. Se puede instalar una bomba con manguera directamente a la salida de la llave (“alimentación directa de la llave colectiva”), o bien colocar un medio de almacenamiento intermedio (pileta, tinaco, etc.), a la salida del cual las vecinas instalan una bomba y un arreglo de mangueras que distribuyen el agua a otros tinacos o directamente a las diferentes casas (“alimentación indirecta de la llave colectiva”).

en la parte alta de la Gloria Mendiola, el contexto ya exigía una organización vecinal para la distribución del agua.

Con la crisis, las formas establecidas se desestabilizaron: los cortes y bajas de presión de agua aumentaron muchísimo, tanto en frecuencia como en duración, llegando éstos a alcanzar periodos de más de una semana, por lo que los medios de almacenamiento que las personas tenían en sus casas —pensados para un periodo de tiempo mucho menor— se volvieron absolutamente insuficientes. El abasto de agua se perturbó significativamente tanto para quienes tenían conexión domiciliaria como para quienes dependían de llaves colectivas. Ante la necesidad resolver de manera urgente la problemática del desabasto de agua, surgieron nuevos liderazgos vecinales o se reforzaron liderazgos previos, que, articulados con las redes de manzanas que actúan como mediadoras con el Estado y las estructuras partidistas, reconfiguraron la organización social del agua en la colonia Gloria Mendiola.

Ante el desabasto de agua: Prácticas para salir de la urgencia

Lo primero que hay que recordar es que en la colonia Gloria Mendiola, como en el resto de la ciudad, se ha constituido una relación de dependencia hacia una infraestructura técnica e institucional para obtener agua. Así, ante el desabasto, la primera reacción de las manzanas y líderes es la demanda al gobierno estatal o municipal, ya sea para que se restablezca el servicio, o para que éstos provean de pipas o camiones-cisterna. Frente a la crisis, el gobierno estatal priorizó la provisión de agua por medio de pipas, las cuales llegaban semanal o bimensualmente, según la disponibilidad. Sin embargo, el abastecimiento de agua a través de pipas requiere que las y los vecinos puedan almacenar grandes volúmenes de agua; es decir, volúmenes equivalentes *por lo menos* al consumo de agua de una zona por una o dos semanas. Por estas razones, las demandas de pipas tuvieron que acompañarse de demandas de medios de almacenamiento: grandes tinacos de 5,000 o 10,000 litros para almacenar el agua colectiva, tinacos más pequeños para almacenar agua en los hogares, y todo esto complementado con todo tipo de botes, cubetas o lo que se tuviera al alcance.

La demanda de los tinacos, sin embargo, tardó en ser atendida (y, de hecho, no siempre lo fue). Además, fue atendida únicamente para las zonas de la colonia que pudieran comprobar que el tinaco, de ser otorgado, solucionaría una problemática de más largo aliento, es decir, una demanda que ya existía desde *antes* del inicio de la crisis. En general, el gobierno rechazaba proveer tinacos a los hogares conectados a la red de SADM, en tanto su uso iba a limitarse al periodo de la crisis. Así, sin grandes medios de almacenamiento colectivo que permitieran contener el agua proveída por las pipas, el acarreo de agua que predominaba en los primeros años de la Gloria Mendiola volvió a hacer su aparición. Las vecinas se acercaban a las pipas enviadas por el gobierno municipal con botes, cubetas, o el medio de almacenamiento que se tuviera a la mano: “la gente traía los tinacos, lo que hubiera en casa”. Hacían largas filas juntas a las pipas, esperando, con la esperanza de alcanzar aunque sea un poco de agua:

el primero que llegaba, los botes que traías, ellos te los llenaban, y luego el siguiente, y luego así... tú decías "¿será que voy a alcanzar?", "se va a acabar", y "se va a acabar" y "muévete" y "avanzale". (...) jamás nos tocó que no alcanzáramos agua, pero tampoco era de que lo llenáramos todo... ay no, ahí sí, sí sentías bien feo, bien feo.

Un viaje a la pipa, sin embargo, generalmente no bastaba para acumular la suficiente agua para las necesidades de una casa. Entonces, me explica una entrevistada:

a veces, las primeras veces (...) no tenían muchos botes para llenar, así como que 10, iban, llenaban, se volvían a formar, llenaban, iban y se lo aventaban al tambo grande (que tenían en casa), iban otra vez hasta que se llenaban (...) de dos en dos en dos hasta que llenaran el tambo.

Hacer fila bajo el sol por un poco de agua se volvió, por esas fechas, en parte de la cotidianeidad; y tener agua almacenada, una fuente de ansiedad y una suerte de obsesión. Ésta se transmitía incluso a las más nuevas generaciones, como lo ejemplifica el caso del hijo de 4 o 5 años de una de mis interlocutoras: “cuando estuvo lo del agua, él llenaba las botellas, todo lo que encontraba lo llenaba (...) cualquier cosa que el veía que podía tener agua, lo llenaba”.

Durante los largos meses de la crisis también hubo periodos en que la presión de agua en la tubería de SADM sí era suficiente como para abastecer diariamente la colonia, pero lo era solamente por unas horas. En el caso de aquellos que contaban con conexión

domiciliaria, esto implicaba un estado de constante alerta (sobre todo durante la noche) para detectar el más mínimo sonido en las tuberías, sonido que daba la señal de que había vuelto el agua. La primera que lo oía, salía a avisar a las demás: “¡ya llegó el agua, ya llegó el agua!”. Pero la situación era aún más compleja, prolongada y laboriosa para aquellas sin servicio domiciliario de agua.

Este es el caso de una de las zonas altas de la colonia que introduje anteriormente; aquella que obtenía su agua indirectamente a través de una llave colectiva —es decir, que abastecía una pileta que llenaba, a su vez, un tinaco colectivo, a partir del cual las vecinas bombeaban agua hasta el tinaco más pequeño que tienen en su domicilio. Ellas no podían permitirse permanecer en casa para esperar la llegada del agua. La única forma de saber si el agua había llegado o no era esperar, físicamente, a un lado de la llave colectiva:

en la madrugada nos teníamos que levantar, o a veces... no dormíamos... me quedaba sentada con las vecinas, con 2, 3 vecinas, siempre éramos las mismas... nos quedábamos ahí sentadas [junto a la llave, esperando que llegara el agua para llenarlo], casi dormidas, y a veces mi suegra y yo nos turnábamos... alguien venía con los niños a verlos y luego otra vez... o nos despertamos a las 4:00 de la mañana, porque hubo un tiempo que a las cuatro nada más subía como 3 horas el agua, y a las 4:00 de la mañana estábamos hasta ahí ... entonces es algo también peligroso...

Cuando el agua llegaba (si es que llegaba) comenzaba el trajín. Subir y bajar y subir y bajar la calle numerosas veces, entre la bomba, la pileta y el tinaco colectivo: bajar a abrir la llave que llena la pileta, subir un momento a casa a esperar, bajar de nuevo a verificar el nivel de agua de la pileta, volver a casa, bajar de nuevo a encender la bomba que sube agua de la pileta al tinaco colectivo, subir al tinaco colectivo para verificar que se llenara, espera junto al tinaco, revisar el nivel, determinar cuándo éste era suficiente para comenzar a bombear hacia las casas, bajar de nuevo a la pileta a monitorear que el nivel se mantuviera estable y no se quemaran las bombas, y un largo etcétera. Un proceso completo de más de una hora de duración. No es de sorprender que, en algunos casos, las personas responsables de los tinacos colectivos hayan comenzado a exigir un pago semanal por sus servicios.

“Demostrar la necesidad”: El rol ineludible de las manzaneras en la resolución de los problemas colectivos

Como vimos, las pipas y los tinacos fueron fundamentales para resolver temporalmente el abasto de agua. Está de más decir que pipas y tinacos no llegaron solos: hubo que solicitarlos, que *demandarlos*. Fueron algunas de las vecinas las que se movilizaron para resolver la necesidad urgente de agua —incluso, en ocasiones, mujeres que nunca antes habían participado de este tipo de organización. Me comenta una de ellas:

empezó lo de la escasez de agua y yo juntaba a mis vecinas y todo... me decían que alborotaba a la gente... empecé de que, a juntar a la gente, nos íbamos a hacer huelgas porque no nos querían traer pipas, que porque “está muy alto” y nosotros peleamos... ¿cómo subían a otros lugares donde estaban mucho más altos y sí se los llevan?, ¿por qué a nosotros no?... hasta que hicimos nuestro escándalo, tapando calles, nos hicieron caso, nos mandaban pipas... y así poco a poco se fue acercando más gente y más gente a apoyar. (...) me decían... que me encantaba hacer despapaye... pero pues la gente lo que no entendía es que era la necesidad, de no tener agua, saber que lo único que tienes es un bote de agua sucia para bañarte... obviamente... te vas a salir a buscar, ¿verdad?

Ante un gobierno rebasado, el cierre de calles (las “huelgas”) y las llamadas a medios de comunicación para cubrir las manifestaciones, eran cruciales para generar la presión suficiente que les obligara a enviar algunas pipas, para salir del paso. En este tipo de manifestaciones había siempre un pequeño núcleo de vecinas que se encargaban de invitar y convencer a otras de la importancia de participar, pues para lograr hacer presión era necesario un grupo suficientemente numeroso. Recurrían incluso, a veces, a la amenaza —“si no vienes, no te damos agua del tinaco”— para conformar el grupo. Este mismo núcleo de vecinas se encargaba también de ejercer presión por otros medios: haciendo llamadas o escribiendo correos de solicitud a dependencias gubernamentales.

Otro momento en que éstas vecinas con liderazgos emergentes jugaron un rol clave fue para la solicitud de tinacos colectivos para almacenar el agua de las pipas⁴⁸. El proceso de solicitud de tinacos toma mucho tiempo y es de gran complejidad. Implica hacer una solicitud formal, “una carta, un escrito”, con firmas de vecinas y vecinos, para “demostrar la necesidad”. En la medida de lo posible, es importante ir generando

⁴⁸ La mayoría de los tinacos colectivos que hay hoy en día (más de 7) se obtuvieron durante la crisis. Anteriormente, todos los hogares (más de 100 familias) de la zona alta se alimentaban con un sólo tinaco de 10,000 litros, que habían conseguido alrededor del año 2000.

evidencia material del número de veces en que se ha solicitado, en que se ha asistido a las dependencias gubernamentales, en que se ha presionado. Si la vecina que hace la solicitud es lideresa o manzanera formalmente reconocida como tal, puede utilizar los canales de las redes clientelares para apoyarse y generar presión, aunque esto rara vez es suficiente. *Demostrar la necesidad* es un proceso largo y desgastante, que implica desplazamientos, negociaciones y largos periodos de espera. Pueden pasar meses o incluso años antes de que se atienda una solicitud vinculada a la necesidad de un tinaco para el agua, una conexión a la tubería, etc., mientras que en paralelo se exige que las personas —las mujeres— estén siempre 100% disponibles y en casa, en caso de que se les requiera para recibir apoyos sociales o una pipa con agua.

La crisis de abasto de agua de 2022 sucedió durante la administración municipal de Luis Donaldo Colosio (2021-2024), quien instauró los llamados “Miércoles ciudadanos” (ABC Noticias, 5 de octubre de 2021), durante los cuales el alcalde atendía personalmente, de 9:00 a 14:00, las problemáticas de quienes asistían presencialmente al palacio municipal. Este mecanismo de los “Miércoles ciudadanos” fue atractivo para las vecinas, sobre todo aquellas poco versadas en las lógicas clientelares de la colonia o cansadas de depender, para resolver su abasto en agua, de una líder:

...tú puedes ir a expresarte... sacar una cita, irte bien temprano y tienes una posibilidad... imagínate (si no hubiera Miércoles ciudadanos), tú no conoces a una líder o a ella no le caes bien... pues ya no hiciste nada, porque sin... ella no vas a poder llegar a hablar con ellos.

Varias de las vecinas con liderazgos emergentes también reportaron haber ido a los “Miércoles ciudadanos”, con toda la papelería correspondiente que evidenciaba *la necesidad*, y haber conseguido así, finalmente, el compromiso de entrega de los tinacos —poder presentar personalmente la problemática ante el alcalde representó una suerte de último eslabón en la larga cadena de actividades necesaria para convencer de la dificultad de sus condiciones para la reproducción social.

Tras el arduo trabajo, y habiendo obtenido el compromiso de intervención gubernamental, las vecinas descubren rápidamente que esta intervención queda truncada. El municipio bien puede entregar el tinaco (y las bombas), pero no entrega un ‘servicio público’ completo: lxs vecinxs son responsables de construir la base sobre la

cual se va a instalar el tinaco, bajar el tinaco del camión de transporte y cargarlo hasta donde el lugar de instalación, comprar las mangueras que van hacia las casas, realizar la instalación, etc. Además, cada vez que hay problemas como fugas, fallas en las bombas, y un largo etcétera, éstos deben ser resueltos por lxs vecinxs. La organización de estas actividades, la ardua labor de convencimiento y negociación con lxs vecinxs para que participen de estas actividades comunitarias, o la colecta de dinero... todo es responsabilidad de las vecinas en posición de liderazgo.

La intervención estatal truncada lleva a situaciones que parecen nunca tener fin, como la que ahora relataré brevemente. Se trata de una manzanera que, desde hace años, ha tratado de conseguir un tinaco para un pequeño espacio comunitario en el cual algunas personas voluntarias⁴⁹ dan cursos gratuitos de apoyo escolar para niños no escolarizados. Este espacio no tiene agua —por lo que, si bien hay un sanitario instalado, éste no se puede utilizar— ni luz eléctrica. Me tocó presenciar cuando, en el 2023, esta mujer logró, finalmente, que el gobierno municipal aceptara donar un tinaco. Cuando hablo del ‘gobierno municipal’ me refiero, en la práctica, a uno de los representantes de la estructura territorial de dicho gobierno municipal, quien le informó de la colaboración entre el gobierno y una empresa cervecera de la entidad que donaría el tinaco como parte de su labor de ‘responsabilidad social corporativa’. Sin embargo, esta donación no incluía la preparación del *firme* sobre el cual se colocaría el tinaco; esto se consideraba responsabilidad de ‘la comunidad’. La manzanera logró, tras arduas negociaciones con algunos vecinos varones, de oficio albañil, que algunos ofrecieran su mano de obra de manera voluntaria. Pero todavía era necesario conseguir el material para la construcción, por lo cual estuvo buscando por diferentes canales: una diputada del PRI que suele brindar apoyos para la colonia le informó que, lamentablemente, el apoyo que ella podía ofrecer en ese momento se limitaba a material médico; otro diputado le comentó que sólo podía apoyarla con material escolar. Pasaron meses. El representante de municipio se mostró insatisfecho con su gestión, increpándole que, claramente, “la necesidad no era suficiente”. Justo en las mismas fechas en que esta vecina por fin conseguía, ahora a través de un representante de una asociación civil —quien unos meses después se

⁴⁹ Fue precisamente en ese centro que brindé clases de apoyo escolar.

destaparía como candidato a diputado local—, el material para la construcción del firme, el municipio canceló unilateralmente la donación del tinaco. Esta es sólo una situación absurda entre muchas otras, que muestra una intervención estatal deficiente, que se complementa parcialmente con los apoyos otorgados condicionalmente por las estructuras territoriales de los partidos políticos, pero en la que la responsabilidad por la resolución final de los problemas para la reproducción social es desplazada —a través de la obligación de “demostrar la necesidad” y de gestionar el trabajo de lxs vecinxs— sobre las manzanas. A éstas se les exige que estén, simultáneamente, siempre disponibles para atender a los representantes gubernamentales y, al mismo tiempo, dispuestas a esperar eternamente.

Disposiciones generizadas en la mediación política personalizada

La intervención estatal insuficiente no debe sorprender en el contexto Latinoamericano, en que nunca se desarrollaron sistemas universales de bienestar social (Molyneux, 2008), en donde la política social ha evolucionado de forma fragmentada y la protección social de los sectores urbanos-populares ha tenido, tradicionalmente, que ser complementada por una variedad de prácticas sociales e instituciones informales (Molyneux, 2007; Gago, 2014; Deckard y Auyero, 2022). Lo que, en Europa, correspondió al Estado de bienestar, se configuró en Latinoamérica bajo la forma del Estado nacional-popular, que combinaba algunos elementos universalistas (por ejemplo, promesas de educación y salud pública) con fuertes componentes corporativistas (Svampa, 2005).

En México, la protección social se expandió bajo el régimen corporativista, pero lo hizo principalmente hacia la categoría de trabajadores urbanos del sector formal, organizados en su mayoría bajo las organizaciones sindicales afiliadas al PRI. Además de que esto excluía a la población rural y al alto porcentaje de la población urbana que trabajaba en el sector informal, implicó también, según Maxine Molyneux (2007: 6), un fuerte sesgo de género en la provisión social: en primer lugar, las mujeres trabajadoras laboraban principalmente en los sectores peor pagados y peor organizados, por lo cual eran marginadas en las negociaciones contractuales; además, ocupaban un lugar ambiguo en las negociaciones salariales, puesto que su misma presencia como

trabajadoras comprometía la demanda histórica del ‘salario familiar’, que suponía la dependencia femenina del salario masculino. La mayoría de las mujeres urbanas que podían acceder a la protección social lo hacían en tanto dependientes de un varón asalariado del sector formal, mientras que las mujeres rurales e indígenas estaban en general francamente excluidas (Molyneux, 2007). Para los sectores rurales y los sectores urbanos populares, y en particular para las mujeres, la provisión social ha provenido de una combinación de apoyo familiar y de redes familiares extendidas, así como del sector social y de organizaciones caritativas asociadas a la iglesia (ibid.).

Si bien las mujeres estaban sólo muy parcialmente cubiertas por la protección social estatal planteada en términos de derechos sociales teóricamente universales —y parciales en la práctica—, éstas comenzaron a ser ‘beneficiarias’ de la política social en razón de su rol de madres (Molyneux, 2007): comenzaron a recibir apoyo financiero, médico o educativo bajo la premisa de que esto sería benéfico para sus hijos; los gobiernos se preocuparon por las prácticas de cuidado de las infancias; y, en países como Uruguay o Argentina, incluso se regularon las horas de trabajo de las mujeres para garantizar que estas pudieran cumplir adecuadamente con su rol materno. La perspectiva maternalista sobre las mujeres también contribuyó a que las mujeres burguesas participaran crecientemente de las estructuras caritativas de alivio a la pobreza, en tanto esto se consideraba adecuado a sus disposiciones y virtudes ‘naturales’ (ibid.).

Tampoco puede sorprender, entonces, el fuerte sesgo de género presente tanto en la selección de las ‘beneficiarias’ de la política social de carácter asistencialista como en la dependencia, para la implementación de esta política, del trabajo ‘voluntario’ de mujeres. Todo esto está basado en supuestos maternalistas y en construcciones culturales de la feminidad que la asocian con el autosacrificio y la abnegación (Molyneux, 2007). La intervención estatal truncada de los Estados periféricos —en un contexto de austeridad en el gasto público pero en que, al mismo tiempo, no se pueden permitir abandonar su rol de gestión de la población precarizada por la amenaza disruptiva que el descontento social puede representar— necesita el trabajo voluntario de las vecinas mediadoras para facilitar el acceso a los elementos conducentes a la reproducción social

que de lo contrario no podría facilitar, dada su propia incapacidad en términos de personal y de recursos. En un mecanismo que extiende el trabajo doméstico no remunerado a las manzanas, las mujeres en su rol social y simbólico de madres son consideradas fundamentales “en el sostén de la cohesión social” a través de su capacidad, basada supuestamente en sus disposiciones naturales, para gestionar conflictos, detectar problemáticas sociales y canalizar soluciones (Dallorso, 2007, 2008).

La reconfiguración de la red de mediadoras bajo el signo de la competencia

El rol mediador de las manzaneras es crucial, tanto durante la crisis como para la reproducción social en general. La centralidad de su papel tiene un arraigo en un sentido práctico-político construido a lo largo de décadas de resolución de la vida cotidiana a través de prácticas fuertemente imbricadas en redes de carácter clientelar-corporativo que se sostienen, frecuentemente, en supuestos generizados patriarcales y paternalistas. Ahora plantearé que la forma de despliegue del liderazgo de las manzaneras dan cuenta de un proceso de transformación más general a nivel de la subjetividad.

Aunque se trate de liderazgos que median formas colectivas de organización y demanda de condiciones de reproducción social, éstas transformaciones van en la línea de una mayor fragmentación e individualización —o en realidad, para ser más precisa, de una suerte de *nuclearización* (i.e. retraimiento hacia el espacio doméstico de la familia nuclear) (Molyeux, 2007). Estas dinámicas tienen que ver, en primer lugar, con la particularización de las demandas en un contexto de profundización de la competencia, que lleva a las manzaneras a priorizar la obtención de beneficios para una zona delimitada —la zona que cada una de ellas ‘atiende’— en detrimento de las demandas de más amplio alcance y sostenidas en el tiempo características de las organizaciones sociales asociadas, por ejemplo, al Movimiento Urbano Popular. También es indicativo de un proceso de debilitamiento objetivo de la posición de las mediadoras, en un contexto marcado por el corporativismo pero en que el balance de fuerzas entre las lideresas y manzaneras y el Estado parece modificarse en detrimento de las primeras. La posición de fuerza con la que pueden entrar a una negociación disminuye, pero el Estado no deja de necesitarlas, ‘atrapado’ como está ante la exigencia de gestionar a la población precariamente incluida o francamente excluida de los mecanismos de integración social. Como se irá volviendo visible, ante la crisis de la desvalorización del valor la competencia pasa de ser una pelea por *ganar más* a una por *perder menos*.

“Es mi gente”: Lógicas sectarias y de competencia entre los liderazgos

Durante las entrevistas que realicé, fue recurrente la mención a un fenómeno que, al parecer, sucedió con frecuencia durante la crisis de abasto de agua del 2022: las

detenciones o *secuestros* de las pipas de agua entre vecinas de diferentes sectores de la colonia. Era común que una pipa que había sido enviada a llenar un tinaco en específico, en una determinada calle, fuera detenido por vecinas calles abajo para que les diera, al contrario, agua a ellas. Este fenómeno me llamó la atención, pues evidencia que el modo fragmentado en que está organizada la distribución del agua en la colonia —algunos tienen tinaco, otros llave colectiva, otros conexión domiciliaria, otros conexión indirecta— ha ido generando una fragmentación de los intereses en detrimento de la solidaridad. Esto ha ido habilitando que, en lugar de demandas generales-universales, predominen cada vez más las demandas de carácter particular, para *mi zona* y *los míos*.

Esta fragmentación se ha conjugado con el sentido práctico-político de fuerte carácter clientelar-corporativo que predomina en las colonias populares, para dar lugar a una reconfiguración de los liderazgos comunitarios que se tornan crecientemente competitivos e incluso sectarios. El lenguaje es, en este sentido, muy revelador. Durante una entrevista, le pregunto a una mujer: “¿quién llamaba a la pipas de agua durante la crisis?”. Me contesta: “las dueñas... ¿cómo se dice? ¿*las dueñas* de la manzana?”. Cuando le pregunto si se refiere a las manzaneras, contesta de manera afirmativa. ¡Parecería que los liderazgos pueden incluso llegar a asociarse con algún tipo de propiedad! Me comenta otra vecina, encargada de la administración del agua de uno de los tinacos colectivos: “entonces lo que es mi gente, *mi gente*, de aquí de la calle, de mi casa para arriba, pues esa es la gente mía, sí, esa sí es mía”. Ser ‘de’ o ‘parte de’ una lideresa o de una manzanera se ha vuelto un lenguaje común y cotidiano, y suele implicar —en el contexto de las redes clientelares-partidistas— que una vecina es parte del grupo que apoya a tal o cual manzanera o lideresa durante el período de campañas electorales, que ésta última puede convocarlas cuando sea necesario y que las vecinas tienen una suerte de obligación implícita a participar, a cambio de lo cual reciben beneficios y facilidades. Generalmente, se mira con suspicacia a las vecinas que ‘son’ ‘de’ una lideresa distinta.

Otra forma de liderazgo tiene que ver con estar a cargo —oficial o informalmente— de uno de los tinacos colectivos, lo cual implica ser la responsable de una multiplicidad de tareas: que el tinaco se abastezca de agua, ya sea con las pipas municipales que

lleen los tinacos o bombeando el agua desde una de las llaves colectivas; llevar algún tipo de control sobre la distribución del agua del tinaco, sea que esta distribución se haga por bombeo o con fuerza de gravedad; monitorear el nivel del tinaco para determinar cuando es necesario llenarlo; gestionar el mantenimiento y limpieza del tinaco, sistema de bombeo y mangueras, entre otras tareas. Generalmente, la persona que se encarga del tinaco suele coincidir con la persona que consiguió el tinaco de parte del gobierno municipal, lo cual implica haber organizado a las vecinas, juntado firmas y ejercido presión ante el municipio. Eso le da una cierta legitimidad, pero se presta también a prácticas despóticas, en tanto esta suerte de auto-nombramiento puede perpetuarse sin mecanismos colectivos para remover a la persona que abuse de su posición; situaciones que no son tan poco frecuentes. Por ejemplo, en el caso de uno de los tinacos colectivos de la parte alta, la lideresa no ha permitido que una mujer recién llegada a habitar la zona tome agua del tinaco colectivo. Cuando otra vecina, que se alimenta en agua de ese tinaco, le ofreció a la recién llegada 5 minutos de su propio tiempo de llenado, la lideresa la amenazó y le dijo que, si volvía a ayudarla, le quitarían el agua a ella también. La mujer recién llegada no ha podido instalarse ahí definitivamente por la falta de agua, y ha vuelto temporalmente a casa de sus padres.

Las vecinas reportan que este tipo de prácticas ocurren incluso en relación a cuestiones tan fundamentales como el agua para beber:

...una vez también vinieron y dieron aguas, en bolsita de litro, porque era tanta la crisis que no había qué tomar... creo que fue por parte de Cáritas... ellos mandaron esa donación... y hubo líderes que se atrevían a decirles que no agarraran el agua, porque sí no las iba a sacar de su grupito... y pues, muchas sí... se dejaban dominar por esas personas, y muchas pues no, pues era mucha la necesidad. Pero te digo, las líderes así son, "si te vas con ella y agarras esa despensa, ya no vas a estar conmigo en mi comité"... o "ya no te voy a dar la ayuda de—". Pero la ayuda no viene por parte de uno como líder, viene por parte del gobierno... nosotros somos intermediarias, pero... hay líderes que se atreven a amenazar: "si tú agarras la despensa, olvídate de tal tarjeta".

Abundan las anécdotas que evidencian la lógica de competencia entre los liderazgos. Hay peleas discursivas relativas a quién de las lideresas se atribuye la obtención de tal o cual beneficio. Durante las campañas electorales, durante el debate entre candidatos a la alcaldía de Monterrey, hubo tensiones que incluso llegaron a algunos golpes entre las bandereras de Movimiento Ciudadano y del PRI. Una manzanera, muy sensata,

rechaza el hecho y me dice: “nos peleamos las de abajo, mientras que ellos al terminar el debate se saludan y se llevan bien...”. Agrega después, en un reconocimiento de un mecanismo que tiene mucho de oportunismo: “en la próxima elección puede que estemos del mismo lado”.

Las lógicas de competencia entre las lideresas y manzaneras alimentan y se articulan con la creciente fragmentación entre las vecinas. Va un relato en ese sentido. Una mujer joven me cuenta sobre la historia de la distribución del agua en su sector. Aproximadamente en el 2012, las vecinas de su zona se organizaron —aprovechando el tiempo de elecciones, cuando “todos prometen y prometen y prometen”— para conseguir un tinaco grande para su zona, así como un compromiso del municipio de enviarles pipas de agua semanalmente. El tinaco debía abastecer dos grupos de vecinas: las vecinas que viven en la parte inferior, ‘aguas abajo’ —aquellas que gestionaron el tinaco con el apoyo de una poderosa lideresa del PRI— y las que viven hacia el cerro, ‘aguas arriba’ —quienes gestionaron las pipas semanales con el gobierno municipal. Comenzaron los conflictos debido a que el agua se distribuía desigualmente entre ‘las de arriba’ y ‘las de abajo’. ‘Las de arriba’ comenzaron a explorar la posibilidad de conseguir un segundo tinaco que las alimentara sólo a ellas, por lo que se acercaron con otra lideresa que tiene fama de responder rápido a las solicitudes. Cuando la lideresa ‘de abajo’ se enteró de sus conversaciones con la segunda lideresa, prohibió que tomaran agua del tinaco que todavía compartían: “pues ya no las dejen agarrar agua, ese es mi es mi tinaco y no van a agarrar, y a ver cómo le hacen, para que vean que ocupan de mí”. ‘Las de arriba’ tuvieron que actuar rápidamente, instalaron el tinaco propio, y, como las pipas que les abastecían el agua habían sido solicitadas a su nombre, pudieron impedir que las pipas llenaran el tinaco de ‘las de abajo’: “nosotros la solicitamos, ustedes no la solicitaron, si quieren pipa, vayan y solicíténla”. El segundo tinaco destinado a abastecer a las vecinas ‘de arriba’ se instaló en un punto medio entre sus hogares. Esto implicó que necesariamente algunas quedaron ‘aguas abajo’ del tinaco, y otras ‘aguas arriba’, lo cual ha generado una nueva subdivisión y fricciones entre ellas. De nuevo ‘las de arriba’ y ‘las de abajo’, en una lógica de fragmentación que parece no tener fin.

La lógica de competencia se vuelve *exigencia* cuando las lideresas — generalmente las de mayor edad, socializadas en otro momento histórico— que insisten en operar bajo lógicas de mayor cooperación o de solidaridad, se vuelven ineficaces en su relación con las instancias gubernamentales y van perdiendo influencia y capacidad de convocatoria entre las vecinas. Comprendo esto al charlar con una manzanera, joven y de actitud emprendedora, que ha logrado posicionarse por su liderazgo a pesar del corto tiempo en la colonia. Su rol de manzanera le ha permitido obtener beneficios materiales indirectos: por ejemplo, el gobierno municipal ha respondido con celeridad a sus solicitudes de instalación de pavimento, luminarias o tinacos de agua, lo cual le ha permitido ‘valorizar’ los terrenos que ella compró a bajo precio —por la falta de servicios— cuando recién llegó. Ahora que tienen acceso a luz y agua podrá rentarlos o venderlos más caros, acercándola a su sueño de “vivir de sus rentas” en el futuro. Esta manzanera se lamenta de que otra vecina, a quien aprecia, que tiene décadas habitando la colonia y una posición de relativo liderazgo, no haya sabido aprovechar su posición para tener una mejor posición económica: sin pensión ni otras fuentes de ingreso, su posición es la del resto de las vecinas que, aún a edad avanzada, deben seguir trabajando de empleada doméstica varios días a la semana para subsistir. ¿Qué le quedó a ella de todo lo que hizo por la colonia?

El modo de liderazgo de esa vecina de mayor edad parece anacrónico. Rechaza el sometimiento a la lógica de la competencia, e insiste en trabajar por “el bien de su comunidad”, pero esto ya no se adecúa a la forma de operación de las dependencias gubernamentales, quienes piensan en sus beneficiarios ya no como un miembros de un grupo cohesionado sino como un listado de CURP⁵⁰, una suma simple de individuos atomizados que se asignan arbitrariamente a una u otra manzanera según la calle en que residen. Sus hijos tratan de hacerla ‘entrar en razón’: “me dicen mis hijos ‘a ti nadie te va a ayudar, no creas que porque andas aquí y allá... tú no puedes componer al mundo’”. Ella, tras numerosas decepciones, parece irlo comprendiendo: “pues sí, me estoy dando cuenta que así es.”

⁵⁰ La Clave Única de Registro de Población (CURP) es un código único de identidad que se utiliza oficialmente para identificar tanto a los habitantes del país como a los ciudadanos mexicanos en el exterior.

Exigencias desde arriba y exigencias desde abajo.

Las exigencias del mundo de la competencia exacerbada operan de manera particular con las manzaneras y lideresas, dado que su rol de mediadoras implica que están sometidas a diferentes tipos de exigencias tanto desde arriba —desde el Estado o los partidos políticos— como desde abajo —desde ‘sus’ vecinas. El Estado y las organizaciones de beneficencia condicionan crecientemente los beneficios sociales a una suerte autoorganización comunitaria (en general, artificial). Lo hacen de este modo bajo el supuesto de que ésto ‘garantiza’ una mayor efectividad y sostenibilidad en el tiempo de los apoyos otorgados. Por ello, exigen que se establezcan juntas vecinales para discutir temas colectivos o que se convoquen regularmente grupos de mujeres para participar en talleres o recibir algún beneficio material. En cada evento —juntas de vecinos, loterías, posadas— exigen a las manzaneras que “pasen lista”, con CURP y direcciones, para comprobar la asistencia. Una bajo nivel de convocatoria es señal de un pobre liderazgo. El Estado ejerce presión para que las manzaneras se relacionen con las vecinas como con individuos abstractos y sin historia, meros números.

Al mismo tiempo, la toma de posiciones de liderazgo se vincula con fuertes exigencias desde abajo. Tomar cargos de gestión colectiva del agua se hace “voluntariamente a fuerza” porque *alguien* tiene que hacerlo. Si una ha liderado anteriormente, el resto de las vecinas insisten para que una cumpla de nuevo con el rol: “hay personas que hasta te llegan a exigir, nada más porque ya anteriormente has ayudado, hay gente que sí, como que “¿y tú?” y “marca tú”... así ya como que, ya ellas ya saben que tiene uno que ir”. Varias manzaneras se lamentan por la presión que sienten por parte de las vecinas, para una actividad que, ultimadamente, es voluntaria y sin pago. Una vecina me dice: “se enojan cuando una no le sabe bien a los eventos”, “yo les digo que yo soy igual a ellas... soy sólo un enlace”. Otra, que está pensando en dejar su rol de manzanera, se lamenta: “nunca le das gusto a nadie”. Me relata lo cansado que es tener que repetir como *cassette* siempre lo mismo, frente a personas que a tus espaldas te critican y se enojan. Me cuenta también que, con frecuencia, finge no estar en casa para no tener que escuchar las quejas y reclamos, para lo cual pide a sus hijos recibir la papelería que las vecinas le llevan para acceder a los beneficios enviados por las dependencias municipales.

Particularmente en relación con la distribución del agua de los tinacos, la labor puede ser emocionalmente agotadora por las presiones vecinales. Una mujer, quien es responsable de la distribución de agua de uno de los tinacos, me comenta que su labor suele incluir una suerte de gestión de conflictos entre vecinas que continuamente vigilan el consumo de agua de unas y otras. Así, continuamente llegan quejándose de tal o cual persona, que “agarró más agua de la que le tocaba” o “más tiempo del que le tocaba”, y esperan que ella confronte al vecino en cuestión. Cuando ella les pide que la acompañen a hablar con las ‘acusadas’, las ‘acusadoras’ se echan para atrás. Otra me comenta que durante la crisis de abasto de 2022, ella y su familia dejaron el cargo de encargados de un tinaco, después de varios episodios de comportamiento hostil y violencia verbal hacia ellos, durante los cuales el resto de los vecinos les hacían responsables de la falta de agua. Las exigencias enormes desde arriba y desde abajo sobre liderazgos individualizados, aislados entre sí y puestos en competencia, se vuelven cada vez más difíciles de soportar. Muchas sueltan. Aquellas que perseveran en sus posiciones de liderazgo pueden, si lo hacen bien, obtener beneficios materiales para sí y sus familias.

El rol social de manzaneras y lideresas se ha alterado en las últimas décadas. En el tiempo de las organizaciones corporativas fuertes, la mediación de las manzaneras y lideresas, si bien estaba lejos de ser desinteresada y estaba frecuentemente sujeta a fidelidades políticas, parecía estar dotada de mayor poder de negociación, lo que les permitía a estas mujeres actuar como una suerte de contención de las presiones de la totalidad social sobre las personas. Es interesante el testimonio de Amelia Mata (Rangel, 1992), lideresa vecinal de los primeros años de la Gloria Mendiola⁵¹, quien lideró la lucha por la legalización de los terrenos a inicios de los 80s:

Yo me peleaba por defender a la gente porque querían darnos muy caros los terrenos, la mera mera de la sección femenil quería que le firmara el papel donde autorizaba la venta de lotes en \$250 o en \$200 el metro, según los tamaños de los terrenos. Yo le dije que no, que no estaba de acuerdo, entonces me dijo: “¿usted no está conmigo?”. “Sí, sí estoy, pero no de esa manera, eso no es para ayudar a la gente, ¿cómo que les va aumentar de precio a los terrenos?”. Me enojé y les dije que no quería nada con ellos, después me pidieron disculpas

⁵¹ Si bien Amelia Mata mantuvo una relación cercana con la CTM —terminó trabajando para esta central sindical— mantuvo siempre una fuerza e independencia relativa, vinculada con un trabajo de base de largo aliento en la Gloria Mendiola, y con su participación en la lucha contra los cacicazgos entre los pepenadores y por una distribución más justa de la basura (Rangel, 1992).

y les dije: “bueno, yo voy a seguir con ustedes, nada más nunca me vaya a decir una cosa de ésas, porque no lo voy a hacer, eso es para desgraciar a la gente”.
(Rangel, 1992: 6).

Las manzaneras ahora no tienen este tipo de poder para establecer las condiciones de su participación ni por asomo. Lo más que pueden hacer es negociar —y esto, dentro de un rango limitado— el monto de su remuneración por el trabajo realizado en temporada electoral. Con la pérdida de fuerza de estas organizaciones sindicales corporativas afiliadas a un partido absolutamente desprestigiado (el PRI) disminuye el poder de negociación ante el gobierno estatal en turno, que puede ser de cualquier partido. Por un lado, aumenta la oferta de, y la competencia entre, los partidos políticos por el apoyo de las manzaneras (y el listado de posibles electores que ellas ‘representan’), lo cual pudiera, potencialmente, aumentar el poder de las manzaneras al permitirles elegir entre el mejor postor. Sin embargo, la fragmentación y la competencia entre las mismas manzaneras parece incrementarse con aún mayor intensidad.

Si a esto se suma el impacto en el imaginario político del desvanecimiento del Movimiento Urbano Popular, se va perfilando la transformación en la política de la demanda, desde una de carácter más amplio y sostenida en el tiempo, hacia demandas fragmentadas, puntuales y reactivas en respuesta a una multiplicidad de necesidades particulares y coyunturales dentro de la misma colonia. Este panorama transforma el balance de fuerzas entre las lideresas y manzaneras y el Estado, al disminuir la capacidad de exigencia de las primeras ante las instancias gubernamentales; al mismo tiempo que fragiliza la capacidad de contención que las manzaneras y lideresas —amparadas en las formas paternalistas-corporativas que subordinaban, a la vez que protegían, a los sectores populares— eran capaces de ofrecer, si bien de forma limitada, ante los imperativos de la lógica de la competencia y de la racionalidad instrumental. Al mismo tiempo, este modo de relacionamiento entre vecinas y manzaneras es también una forma de delegación de la propia potencia política de las vecinas, que se reduce, crecientemente, a mantener una actitud de exigencia —con frecuencia agresiva— hacia las manzaneras.

“Conciliar lo irreconciliable” pt. 1. Estado, ciudadanía y reproducción ante la crisis

El gradual debilitamiento de las formas paternalistas-corporativas de organización de los sectores populares descrito en la sección anterior, se corresponde y conjuga con las transformaciones más amplias en la política social estatal, que a su vez se articulan con la reconfiguración más general en el lugar del Estado en la gestión de la crisis del capital. En este sentido, en esta sección el argumento se irá desplegando como una suerte de transformaciones anidadas: iniciaré con los desarrollos que ha experimentado la política social estatal en México y Latinoamérica en las últimas décadas, que invitaré a pensar en un contexto de reconfiguración del Estado en general ante las exigencias renovadas de la acumulación del capital, que son, a su vez, resultado de una crisis que se declina en formas distintas según los contextos pero que es fundamentalmente una crisis sistémica, global y de largo aliento: la crisis en el proceso de valorización del valor.

La crisis en la valorización del valor es parte de un cambio de sentido global relativo al fin de la experiencia de (la promesa de) abundancia: tanto monetaria, expresada en la austeridad fiscal y sus implicaciones para el empobrecimiento de los sistemas de protección social financiados con el gasto público, como la vinculada a la confianza en la dominación tecno-científica de la naturaleza y su capacidad de habilitar un ‘progreso’ material estable y continuado. Ante el fin de la experiencia de la abundancia y la disminución de la capacidad integradora del entramado de socialización capitalista, el Estado se mantiene, por un lado, como actor fundamental en tanto mediador de la tensión entre la necesidad de generar condiciones mínimas para la reproducción social y la apropiación privada por el capital de los beneficios de esta reproducción. Al mismo tiempo, se percibe también que éste está constantemente rebasado, entre procesos impulsados por las lógicas y exigencias del entramado de socialización capitalista — sobre cuales sólo tiene la ilusión del control— y la necesidad de contener el antagonismo social.

Para esto, es útil retomar la idea introducida anteriormente según la cual el modo de intervención del Estado adecuado al capitalismo es aquél en que el Estado responde a una multiplicidad de exigencias particulares, contradictorias y coyunturales que, a

través de un método de ensayo y error, le llevan —sin que necesariamente se le presenten inmediatamente como tal a sus representantes— a responder a las exigencias de la valorización del valor (Álvarez Huwiler y Bonnet, 2018). Así, estados-nacionales cuyos gobiernos se encuentran en posiciones muy disímiles del espectro político se encuentran atrapados por igual en una suerte de malabareo desesperado por reconciliar desarrollos irreconciliables. Por un lado, relanzar la valorización del valor a toda costa, con una combinación de disciplinamiento del trabajo y políticas de austeridad fiscal; que no alcanzarían, en realidad, a compensar la desvalorización del valor —pero eso no pueden verlo. Por otro lado, la contención del rechazo masivo —sea que éste ya se haya manifestado o permanezca sólo como potencial— a la imposición brutal de la austeridad en la vida social, contención que hoy sólo puede darse a través de una enorme expansión del crédito y una reconfiguración de la política social que desplace la responsabilidad hacia los hogares y las personas (Bonefeld, 1995; Holloway, 2015a; Molyneux, 2008).

Las transformaciones en la política social del Estado reflejarán el movimiento de las “fronteras de pertenencia al colectivo social”, que determinan quiénes son “miembros de pleno derecho” de esa comunidad que se auto-determina políticamente y, además, quiénes se benefician de los frutos obtenidos (Svampa, 2005: 76). Ante un nuevo escenario social en que el mercado pasa a ser el principal mecanismo de inclusión, se observa una “fragmentación de las formas de ciudadanía” (Svampa, 2005: 71). Es decir que, con la crisis, se pone en juego fundamentalmente la promesa de la Modernidad de integración universal al colectivo social, cuya forma cristalizada era el estatus de ciudadanía en el Estado-nación. Pero esta puesta en crisis del estatus de ciudadanía no proviene de una (deseable) crítica inmanente a los principios que le subyacen —i.e. el principio de igualdad formal y su articulación con el concepto de libertad individual negativa— a partir de la cual se podrían proponer formas nuevas, más justas, de socialidad. Esta reconfiguración de las formas de ciudadanía corresponde más bien con un movimiento en una dirección francamente excluyente y anti-democrática, y con la profundización de una concepción de la libertad como “simple libertad de mercado” (Robles, 2026). Es decir, un concepto posibilitado materialmente por el mecanismo de externalización, que siempre fue injusto pero que ahora, al acercarse a su límite histórico, amenaza con arrastrar el conjunto de la vida social en su caída.

Las transformaciones en la política social estatal

En Latinoamérica, salvo algunas excepciones, nunca se desarrollaron sistemas universales de bienestar social equiparables a los Estados de bienestar de los países centrales (Molyneux, 2008). Sin embargo, a partir de la década de los 50s la mayoría de los gobiernos latinoamericanos comenzaron a invertir en el establecimiento de algunos servicios públicos y, para los años 70s, en la mayoría de los países existían, por un lado, un acceso a la salud y a la educación pública basado en supuestos universalistas, junto con sistemas de seguridad social para algunas categorías de trabajadores dentro del sector formal, organizados en su mayoría bajo las organizaciones sindicales corporativas afiliadas al PRI (ibid.). Comenzaron a desarrollarse programas dirigidos a atender necesidades básicas, como el acceso a alimentos subsidiados, agua potable o vivienda asequible (ibid.).

Se trataba de una suerte de esqueleto —la mayoría de las veces frágil e ineficiente— de sistemas de bienestar social, sobre los cuales se pretendía poder expandir y robustecer la provisión social. Lo que sucedió, sin embargo, fue lo contrario. En los 70s, el ritmo de crecimiento económico a nivel global comenzó a descender, las tasas de ganancia cayeron, y comenzó a mostrarse el agotamiento del modelo Keynesiano —y sus recetas: pleno empleo, *welfare* y Estado social fuerte— *incluso* en los países centrales. A partir de mediados de los 70s y durante las siguientes décadas fue desplegándose el momento neoliberal del entramado de socialización capitalista, marcado por la subordinación de las relaciones sociales a la austeridad monetaria y la imposición de un fuerte disciplinamiento a la clase trabajadora: cortes al gasto social, desregulación de la protección a los salarios y ataques a los sindicatos (Bonfeld, 1995). Los programas de ajuste estructural exigidos por las instituciones financieras internacionales a los países latinoamericanos priorizaron por sobre todo la disminución del déficit fiscal, frenar la inflación y eficientar la economía, es decir, abrirla al comercio internacional, privatizar las empresas estatales y flexibilizar la legislación laboral (Molyneux, 2008; Bayón, 2009). La consecuencia natural de esto fue la erosión profunda de los incipientes sistemas de bienestar social, mientras que los salarios cayeron en picada, el desempleo aumentó, la pobreza se profundizó y la población en general quedó

más desprotegida que antes. Los hogares sobrevivieron reduciendo drásticamente el consumo y sustituyendo los bienes y servicios adquiridos en el mercado por trabajo reproductivo, en su inmensa mayoría realizado por mujeres (Molyneux, 2006, 2008). Las mujeres fueron el “ejército invisible” que asumió los costos del ajuste para resolver la reproducción social en sus hogares (ibid.).

Tras algunos años de una implementación severa y estricta —en términos de retraimiento del Estado de la política social— de los programas de ajuste estructural del FMI y el Banco Mundial, los organismos internacionales tuvieron que reconocer que los enormes costos sociales de las políticas, y el consecuente descontento y rechazo masivo a éstas, evidenciaba la insostenibilidad de las medidas en el largo plazo (Molyneux, 2008). Para la década de los 80s y 90s, los organismos internacionales impulsaron globalmente la implementación de una “Nueva Política Social” que, si bien mantenía en lo fundamental las políticas que formaban parte del paquete neoliberal —como, por ejemplo, la rígida disciplina fiscal y el crecimiento económico basado en sueldos bajos— permitía la rehabilitación *parcial* del Estado en su rol de proveedor de protección social, aunque bajo nuevas formas que priorizaban la política de ‘alivio’ o contención de la pobreza (ibid.). Otra de las características fundamentales de la Nueva Política Social, al menos tal como fue implementada en Latinoamérica, fue la pluralización de la provisión de la seguridad social: la privatización de los servicios públicos básicos —las pensiones y, en menor medida, la salud y la educación— fue complementada por un mayor lugar para el sector social (ONGs, asociaciones, etc.) y, sobre todo, una exigencia hacia los individuos y las familias de *hacerse cargo*, exigencia enunciada en términos de responsabilidad, ‘empoderamiento’ y auto-regulación (Molyneux, 2006, 2008). En particular en la política de combate a la pobreza, se buscó sustituir las transferencias monetarias y las prácticas ‘asistenciales’, consideradas generadoras de una ‘cultura de la dependencia’, para dar lugar a programas que generaran, en los más pobres, corresponsabilidad, ‘empoderamiento’ y el desarrollo de una cultura de ‘control de su propio destino’: en la práctica, esto se materializó en general en programas cuya implementación estaba condicionada al trabajo voluntario y a la participación activa de la comunidad, así como en programas de otorgamiento de micro-créditos o de impulso a los pequeños emprendimientos (ibid.).

En México, durante el gobierno del priista Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) —considerado el periodo de consolidación del neoliberalismo en México— se implementó el “instrumento de política social más ambicioso” hasta entonces, el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), cuyo objetivo explícito era el combate a las “manifestaciones más evidentes de la pobreza extrema” (Chávez Galindo y Rodríguez Hernández, 1998). Este programa, que ocupaba alrededor del 45% del gasto del ramo social, tenía también otros objetivos implícitos, vinculados con la legitimación de un mandato deslegitimado desde el inicio y como una estrategia para dividir a una izquierda profundamente cohesionada como consecuencia de la derrota —ampliamente percibida como fraudulenta— del candidato de centro-izquierda, Cuauhtémoc Cárdenas (Chávez Galindo y Rodríguez Hernández, 1998; Haber, 2009). Por un lado, el Pronasol era una forma de “amortiguar los efectos negativos en las condiciones de vida de la población por la política económica neoliberal”, en las áreas de la alimentación, la infraestructura de salud y educación, la vivienda y la tenencia de la tierra, la electrificación, entre otros (Chávez Galindo y Rodríguez Hernández, 1998). De hecho, uno de sus componentes fundamentales fue la regularización de la tenencia de la tierra y la mejora de los servicios públicos en las colonias populares, la cual no sólo se alineaba con la perspectiva de los organismos internacionales que pretendían aliviar la pobreza a través de su integración en la legalidad, sino que permitía, como ya se introdujo en el capítulo I, debilitar desde dentro el Movimiento Urbano Popular, uno de los apoyos sociales fuertes del Cardenismo (Haber, 2009).

El Pronasol, además, introducía los Comités de Solidaridad con la pretensión de que se convirtieran en células de una pretendida nueva estructura de organización social capaz de sustituir las ya rebasadas estructuras corporativas tradicionales (Chávez Galindo y Rodríguez Hernández, 1998). El Pronasol exigía, para la atención a las demandas y necesidades, el establecimiento de un Comité de Solidaridad en cada comunidad beneficiaria para asegurar la participación directa de la población en “los trabajos de gestión, administración, financiamiento y ejecución directa de las obras” y, de este modo, lograr un consenso con el gobierno “entre los estratos sociales potencialmente explosivos, esto es, lo más golpeados por los efectos de la crisis económica y los costos del ajuste neoliberal de la economía” (ibid.: 384).

El presupuesto del Pronasol fue recortado en los primeros años de la administración de Ernesto Zedillo (1994-2000), aunque hacia mediados de su gestión se inició otro programa social de gran envergadura, cuya misión era atender la población rural en pobreza extrema: el programa Progresá (Ordóñez-Barba y Silva-Hernández, 2019). Durante las siguientes administraciones —Vicente Fox (2000-2006), Felipe Calderón (2006-2012) y Enrique Peña Nieto (2012-2018)— este programa fue ampliándose para incorporar dentro de su población objetivo a la población urbana en pobreza extrema, además de que se incrementaron los tipos de apoyos económicos otorgados a los beneficiarios (ibid.). En sus 20 años de existencia, el programa cambió de nombre dos veces: se le nombró Oportunidades en el 2002 y posteriormente Prospera en el 2015 (ibid.). El programa Progresá-Oportunidades-Prospera⁵², si bien fue evolucionando a lo largo de sus 20 años de operación, fue fundamentalmente un programa de Transferencias Monetarias Condicionadas; esto quiere decir que era un programa de combate a la pobreza que, en clara oposición al modelo ‘asistencialista’ y basado en subsidios, se centraba en la condicionalidad como mecanismo fundamental para incentivar la ‘co-responsabilidad’ de los más pobres en el ‘control de su propio destino’ (Molyneux, 2006, 2008; Ordóñez-Barba y Silva-Hernández, 2019). Este ha sido considerado uno de los ejemplos más exitosos de un programa de combate a la pobreza alineado con los lineamientos de la Nueva Política Social (Molyneux, 2008).

Como veremos en la siguiente subsección, el enfoque de la Nueva Política Social es indisociable de una transformación más amplia en el rol del Estado en el momento neoliberal, que parece ser una suerte de malabareo desesperado por reconciliar desarrollos difícilmente reconciliables: por un lado, continuar con el disciplinamiento del trabajo y la austeridad fiscal como único método para tratar —en vano— de relanzar la acumulación de capital y, por otro, amortiguar los efectos más negativos de estas políticas en un esfuerzo por contener el potencial disruptivo del rechazo social masivo a la imposición brutal de la austeridad en la vida social. Este malabareo ha implicado una

⁵² El programa Progresá-Oportunidades-Prospera fue considerado uno de los programas con mayor cobertura y mejor funcionamiento de Latinoamérica y, como tal, fue objeto de numerosos estudios de evaluación de su diseño, operación e impacto social (Hernández Licona et al., 2019; Ordóñez-Barba y Silva-Hernández, 2019).

intervención social estatal que deja atrás las pretensiones de universalidad⁵³ para volverse crecientemente selectiva, operando bajo distintas formas de intervención según el estrato social y consolidando, a la larga, una diferenciación entre categorías de ciudadanía: acceso a servicios públicos de alta calidad para quienes puedan pagarlos, asistencia social condicionada para los de menores ingresos, y —como veremos más adelante— franca criminalización para los sectores de la población crecientemente excluidos de los mecanismos de integración social. Las transformaciones en la política de protección social estatal —centrada en la supuesta liberación de la dependencia del Estado para subordinarse de manera más inmediata y directa a la disciplina del mercado— conjugadas con el debilitamiento de las formas autogestivas y/o paternalistas-corporativas de organización políticas de los sectores populares, han implicado un sometimiento más brutal a la lógica de la valorización del valor.

Además, la Nueva Política Social también ha sumado otras exigencias. Por un lado, ha exigido un lugar central para la responsabilidad de la familia en la implementación de los programas, lo cual ha implicado, en la práctica, una dependencia de los programas de ‘alivio’ a la pobreza en el trabajo no retribuido de las mujeres y, frecuentemente, en la ‘re-tradicionalización’ de las relaciones de género (Molyneux, 2008: 793). Además, la exigencia de “autoorganización colectiva o comunitaria” en los barrios populares (Svampa, 2005: 79) bajo la forma, por ejemplo, de comités o juntas vecinales, ha venido a consolidarse como un mecanismo para desplazar una parte de la responsabilidad gubernamental en los propios beneficiarios —lo cual funciona también, por cierto, para canalizar una parte del descontento social hasta las representantes de estas juntas vecinales— y generar consenso con el gobierno. Las mujeres en posición de liderazgo, sean manzaneras, lideresas u otros tipo de liderazgos espontáneos, cargan una gran parte de esta nueva responsabilidad sin un verdadero poder de negociación que las deje bien paradas en el balance de fuerzas. La gestión estatal de las poblaciones

⁵³ Durante la gestión de Andrés Manuel Lopez Obrador (2018-2024), hubo un “intento de sustituir un modelo de política social basado en la condicionalidad de los programas y la intermediación, por uno de mayor cercanía con la población y de entrega directa, sin intermediarios, de transferencias monetarias” (Cejudo y Lugo, 2025). Aunque aún es muy temprano para saber si efectivamente se transformó de manera significativa la orientación de la política social, hay indicios de que el balance es más bien tenue y que incluso, en múltiples sentidos, la gestión de AMLO ha representado una profundización de “los peores excesos del Estado neoliberal: más recortes, más disciplina fiscal, más “libre” comercio” (Centeno, 2023).

populares sigue requiriendo del trabajo voluntario de liderazgos femeninos sometidos de manera más brutal a la lógica de la competencia, lo cual las deja aisladas, atomizadas y desprovistas del poder de negociación suficiente para transformar de manera significativa su entorno inmediato.

Reconfiguración estatal neoliberal y segmentación de la ciudadanía

Como ya lo he ido introduciendo, con el agotamiento del modelo Fordista-Keynesiano en los años 70s fue generándose un modelo de gestión estatal que se articula alrededor de dos grandes principios, contradictorios entre sí: por un lado, la austeridad como imperativo (dado que la masa de valor a distribuir disminuye); por otro, la necesidad de gestionar y gobernar —tratando de anticiparse a conflictos sociales explosivos— la profunda in-seguridad social material de las amplias porciones de la población afectadas directa o indirectamente por el desempleo estructural, la precarización laboral, la presión a la baja de los salarios y el debilitamiento de las instituciones estatales de protección social (todas expresiones de la creciente expulsión del trabajo vivo de la producción de valor)⁵⁴. El esfuerzo por reconciliar estos dos principios ha implicado, por un lado y como ya se mencionó, una enorme expansión del crédito (Kurz, 1999). Pero requiere, también, de una profunda reconfiguración del Estado —que contradice la idea del supuesto ‘retraimiento’ del Estado neoliberal— y sus políticas, afectando en particular aquellas con potencial para fortalecer su dimensión disciplinadora.

Para acercarnos a comprender esta reconfiguración, retomo los planteamientos de Loïc Wacquant (2010, 2012) sobre el “Estado neoliberal”. Wacquant da cuenta de que las nuevas formas de gestión de la in-seguridad social, particularmente la vinculada a la marginalidad urbana, requieren de técnicas de contención punitivistas que articulan dos frentes distintos: la política social y la política penal/criminal. Por un lado, la política social, que anteriormente se basaba en la protección social como derecho adquirido (*welfare*) —que fue siempre parcial en los países del Sur global— se transforma para centrarse en la asistencia social disciplinante y condicionada, que exige, a cambio de la asistencia, una sumisión al empleo precario y a ciertos mandatos de comportamiento con fuertes tintes moralizantes (*workfare*) (Wacquant, 2010). Por otro lado, se expande el aparato penal y se eleva la lucha contra la criminalidad a la cabeza de las prioridades gubernamentales, como modo de remover del entramado social, a través de su

⁵⁴ Roswitha Scholz (2019) insiste en que la categoría de análisis de este momento histórico debe ser la creciente superfluidad objetiva (para el capital), y no la precariedad. La precariedad es sólo la vivencia subjetiva de esta superfluidad, que se manifiesta en la búsqueda de cualquier actividad remunerada en condiciones degradadas.

encarcelación, a los segmentos considerados más ‘problemáticos’ dentro de los sectores populares (que siempre están íntimamente vinculados, por supuesto, con cuestiones como su origen étnico-racial y/o de clase) (ibid.). Con esta combinación de enfoques se va conteniendo el potencial de disrupción social de crecientes segmentos de la población, ya sea que éstos sean precarizados o, como sucede cada vez más, considerados francamente sobrantes o superfluos para el capital. Esto tiene también como ‘ventaja’ que permite canalizar la difusa ansiedad social de las clases medias ante el resquebrajamiento del pacto Fordista-Keynesiano y dirigirla hacia el ‘delincuente callejero’ o hacia los beneficiarios de la asistencia social (Wacquant, 2010). Wacquant (2010, 2012) completa con otras dos lógicas institucionales centrales en la reconfiguración estatal del momento neoliberal. Por supuesto, la bien conocida expansión del mercado y la imposición de su organización a todas las esferas de la vida social, lo que pasa por —pero no se limita a— la privatización de la protección social (salud, educación, pensiones). Por último, el discurso de la responsabilidad individual como “pegamento cultural”, contraparte necesaria de la creciente irresponsabilidad estatal y los esfuerzos de evasión de responsabilidad de las empresas transnacionales (Wacquant, 2012).

El trabajo de Loïc Wacquant da cuenta de los mecanismos concretos a través de los cuales, en ese malabareo entre austeridad y contención del antagonismo social, los Estados están dejando atrás las promesas de integración social bajo el signo del principio de igualdad —es decir, la ciudadanía plena e igual para todxs, con acceso a todos los derechos sociales y políticos— y reordenando las fronteras del colectivo social, lo cual ha implica segmentar la ciudadanía, no jurídicamente pero sí *de facto*, en diferentes categorías jerarquizadas. Es cierto que Wacquant ha desarrollado el grueso de sus planteamientos a partir de sus investigaciones sobre el “precariado urbano” en Chicago y en las *banlieues* parisinas, por lo que son necesarias mediaciones para que éstos sean pertinentes para la interpretación de la realidad latinoamericana.

Maristella Svampa (2005) aborda de manera interesante el proceso de diferenciación de la ciudadanía según el modo en que la exigencia neoliberal se ha ido desplegando en Latinoamérica. Inicia recordando que la (relativa) integración y cohesión

social de lo que, en Europa, correspondió al Estado de bienestar, se configuró en América Latina bajo la forma del Estado nacional-popular, que combinaba algunos elementos universalistas (por ejemplo, promesas de educación y salud pública) con fuertes componentes corporativistas (Svampa, 2005). Con corporativismo me refiero a una forma de organizar la relación entre el Estado y la sociedad —particularmente sus sectores populares— que pasa por la intermediación de estructuras burocrático-corporativas, como los sindicatos obreros o las organizaciones campesinas, que están subordinados ideológica y organizativamente al Estado (o, en el caso del México del siglo XX, al partido: el PRI) (Gilly, 1988). Además, la construcción de ciudadanía en la región se encontró con límites estructurales, dada la deficiencia de los mecanismos de integración (Svampa, 2005). “La existencia —endémica— de la precaridad y de situaciones de informalidad laboral” obligaron a grupos sociales a desarrollar “redes de sobrevivencia” por lo que podría decirse que, en general, la construcción de ciudadanía en América Latina fue un proceso ‘inacabado y siempre interrumpido’, institucionalizándose una “ciudadanía de geometría variable” (ibid: 74).

Es sobre esta base que llegará a implantarse el nuevo orden neoliberal con sus exigencias e imperativos, que no harán más que profundizar la marginalidad e integración precaria, multiplicando las desigualdades y las formas de pobreza (Svampa, 2005). La exigencia neoliberal a la que se confrontan crecientemente los individuos es, como lo planteaba también Wacquant, la de la auto-regulación y responsabilidad individual: es decir, la de procurarse ‘autónomamente’ el acceso a bienes y servicios básicos que anteriormente eran, parcial o totalmente, cubiertos por el Estado —y, en América Latina, con frecuencia resueltos gracias a redes familiares y comunitarias— (Svampa, 2005). Para esto, deben poner en juego sus recursos materiales y simbólicos, condicionados, por supuesto, por su pertenencia de clase, su capacidad para la acción colectiva y el reclamo organizado, etc. Maristella Svampa (2005) afirma que, a partir del modo en que los individuos resuelven esta exigencia, se pueden dibujar los contornos de tres modelos de ciudadanía afines a la lógica del mercado: el modelo patrimonialista, el modelo del consumidor, y el modelo asistencial-participativo. El modelo patrimonialista, si bien es “históricamente consustancial a cualquier régimen liberal” (Svampa, 2005: 80), se expande rápidamente entre las clases medias altas y medias en ascenso. Reposa en

la propiedad individual, y en la capacidad que ésta da para acceder a bienes y servicios básicos y de alta calidad: salud, educación y, sobre todo, seguridad. El modelo del ciudadano-consumidor es adoptado principalmente por las clases medias urbanas, pero tiene la capacidad a atraer a diversos sectores (ibid.). Adquiere importancia conforme la figura del productor —alrededor de la cual se había tradicionalmente pensado la integración social— va perdiendo centralidad. La “inclusión por medio del consumo” va de la mano de una “fuerte desafección en relación con la vida pública” (Svampa, 2005: 152), excepto cuando se trata de defender ‘derechos’ en tanto consumidores.

¿Qué pasa con aquellos que no tienen la capacidad material para ‘auto-regularse’ individualmente? ¿Es decir, ese porcentaje nada desdeñable de la población que ha sido tradicionalmente excluida de, o precariamente integrada a, los mecanismos de integración social? A éstos correspondería el modelo asistencial-participativo de ciudadanía que describe Svampa (2005), el cual reposa en una intervención estatal bajo la forma de programas sociales focalizados y condicionados, tal como los descritos más arriba, que exige frecuentemente de una autoorganización colectiva o comunitaria para compensar la ‘insolvencia’ individual. El Estado se presenta de forma crecientemente descentralizada —es decir, a través de la municipalización de la provisión social—, mediada por la organización comunitaria y en alianza con las ONGs (Svampa, 2005; Molyneux, 2008). Además, la política neoliberal de alivio de la pobreza se organiza, como lo vimos en la sección anterior, según la clave del ‘empoderamiento’ individual y la exigencia de ‘participación’ de los individuos en las redes comunitarias, según el supuesto de que esto la hará más sostenible en el largo plazo (Svampa, 2005; Molyneux, 2008). La protección social, que solía tener una pretensión de universalidad y aspiraciones igualitarias, se fragmenta; se vuelve disciplinante y condicionada a la participación de una población considerada agente de su propio destino (Molyneux, 2008).

La ‘insolvencia’ individual, como mencioné, debe ser compensada de algún modo, para lo cual la política social estatal exige crecientemente la autoorganización colectiva. Las “expresiones paradigmáticas del mundo comunitario latinoamericano (como las redes de sobrevivencia o la economía informal)”, en algún momento consideradas

obstáculos a la modernización o espacios de heterogeneidad ante la lógica homogeneizante de la valorización del valor, se reinterpretan como “capital social” (Svampa, 2005: 89). He ahí la ambigüedad de las redes comunitarias vecinales como formas organizativas populares: “aparecen como el espacio de control y dominación neoliberal, a través de las políticas sociales compensatorias”; aunque tampoco puede negarse que “se han convertido también, como ya sucedió antes en otros países de América Latina, en el lugar de producción de movimientos sociales innovadores” (Svampa, 2005: 76). Hasta aquí, hemos visto el modo particular en que se despliega, en América Latina, lo que Loïc Wacquant (2010) caracterizaba como la transformación de la política social comprendida desde la protección social como derecho adquirido (*welfare*), hacia una política social punitiva centrada en la asistencia social disciplinante y condicionada (*workfare*), todo esto en articulación con la creciente participación del mercado en la provisión de la protección social (para aquellos que pueden pagarlo) y con el discurso de la responsabilidad y auto-regulación individual.

Svampa (2005), sin embargo, no aborda una dimensión clave del entramado de socialización capitalista en su momento actual, de la que Wacquant da ampliamente cuenta: la expansión del aparato penal y la elevación de la lucha contra la criminalidad al más alto nivel de prioridad gubernamental, que resulta bastante útil para contener el potencial de disrupción social de los segmentos de la población que son cada vez más francamente excluidos de toda posibilidad de integración social. Se trata, específicamente, de la mal-llamada “guerra contra las drogas” que, según Wacquant (2009: 61), refiere en realidad a una: “campaña de tipo ‘guerrilla’ que consiste en el “acoso penal a los traficantes callejeros de bajo nivel y a los consumidores pobres”, que tiene en la mira a hombres jóvenes urbanos y precarizados, para quienes la venta al por menor de drogas “se ha convertido en la fuente más accesible y fiable de empleo remunerado tras el doble recorte del mercado laboral y del Estado del bienestar”. En Estados Unidos, esta “guerra” —declarada en un momento en que el consumo de drogas ya había comenzado a declinar, y en un contexto en que las políticas de reducción de la oferta de drogas ya habían demostrado su ineffectividad— tiene un marcado carácter étnico-racial, que ha resultado en un encarcelamiento masivo y desproporcionado de la población afrodescendiente de barrios precarizados (ibid.).

Esta “guerra contra las drogas” se ha trasladado también a otras geografías. En Latinoamérica, particularmente en México, la contención neoliberal del potencial disruptivo de los segmentos crecientemente ‘sobrantes’ del entramado social ha tomado otro carácter, en tanto su despliegue de forma militarizada ha generado una paramilitarización de las organizaciones vinculadas al crimen organizado, con consecuencias devastadoras (Flores Pérez, 2018): “una situación de violencia armada, militarización, impunidad, criminalización y violación a los derechos humanos” sin precedentes (Sandoval Hernández, 2018: 15). Como plantea Dawn Marie Paley (2020: 54): “En México, el modelo no se trata de encarcelamiento masivo, sino que se basa en la desaparición y la matanza de personas etiquetadas como criminales, bajo un discurso que se compromete con la prohibición de los narcóticos”.

La crisis de la valorización del valor y el fin de la experiencia de la 'abundancia'

Hemos repasado algunas de las transformaciones y desarrollos en términos de la política social y del rol del Estado, que he conceptualizado como un esfuerzo por tratar de reconciliar exigencias contradictorias y que le rebasan. Ahora enmarcaré el agotamiento del Keynesianismo, junto con la respuesta neoliberal a este agotamiento, en el despliegue de una contradicción de fondo que causa que el capitalismo esté en una crisis sistémica, global y de largo aliento desde los años 70s. Una crisis que no es un súbito *crash* sino un proceso histórico desplegándose a lo largo de décadas. Para entender esta crisis sistémica, iniciaré repasando algunas cuestiones teóricas, para posteriormente pasar a desarrollar la dinámica de la crisis.

La producción de plusvalor es la fuerza motriz del entramado de socialización capitalista, del sistema moderno de producción de mercancías. Eso implica comenzar por plantear que es específicamente en este entramado socialización que, históricamente, se fue imponiendo la abstracción *trabajo* como mediación social general (Postone, 2006) y ha pasado a subsumir la reproducción social bajo la forma del *valor* (Kurz, 1999). Con la generalización de la producción y del intercambio de mercancías como relación estructurante de la vida social, el valor, el dinero, la mercancía y el trabajo también se convierten en relaciones sociales determinantes e históricamente específicas al capitalismo⁵⁵, en formas sociales cosificadas (Postone, 2006). En una tal comprensión, ni el trabajo ni el valor —ni, por cierto, la necesidad— son condiciones transhistóricas de la existencia humana. Son, al contrario, abstracciones reales: constituidos a través de procesos de separación material y simbólica de las relaciones sociales que les subyacen, y consolidados a través del olvido de sus determinantes históricas (Aumercier, 2021). Este proceso se inaugura con la —violenta— separación de las personas de sus medios

⁵⁵ Las categorías valor, dinero, mercancía y trabajo deben entenderse como categorías de la totalidad social, referidas al capital en su movimiento y en su masa total global, que no pueden ser aprehendidas empíricamente de manera inmediata —a diferencia de p.ej. el movimiento de los capitales individuales, que sí es observable directamente— sino *indirectamente*, a través de sus efectos en la vida social (Scholz, 2019: 391).

de reproducción, que Marx nombró acumulación originaria. Producen y se reproducen a través de una coerción objetiva sobre las personas.

En el capitalismo, la relación entre trabajo y valor es estrecha: el trabajo es la “sustancia” del valor, es decir, sólo el trabajo vivo, el trabajo de un ser humano dedicado a la producción de mercancías, produce valor. Todo aquello que no esté explícitamente dedicado a la producción de mercancías —independientemente de su utilidad o importancia social— no genera valor en el sentido históricamente específico del término. Si planteo aquí esta afirmación de manera explícita no es como expresión de un economicismo dogmático o por una suerte de ceguera frente a la complejidad y diversidad de actividades que sostienen la vida social, sino porque una tal delimitación del valor y del trabajo productor de valor como categorías negativas e históricamente específicas tiene implicaciones teóricas fundamentales para lo que argumentaré de aquí en adelante. A saber —y como lo desarrollaré a lo largo de esta subsección— que el entramado de socialización capitalista está en una crisis sistémica, profunda y terminal derivada del despliegue de una contradicción inherente al modo de producción capitalista: a pesar de que el trabajo asalariado productor de mercancías es la “sustancia” del valor, el propio proceso de valorización del valor desplaza y expulsa al trabajo asalariado del proceso de producción a través de medidas de racionalización productiva bajo el signo de la competencia (Kurz, 1999; Scholz, 2019; Konicz, 2024).

En realidad, este argumento no estará completo hasta que lo enmarque, a su vez, en una escisión constitutiva del entramado de socialización que no es sólo capitalista, sino también patriarcal: el principio del valor-escisión, que estructura la vida social al más alto nivel de abstracción lógica, y que se relaciona con el hecho de que para que exista la producción de valor, es necesario que exista lo otro del valor, lo escindido de este (Scholz, 2019). Esto lo desarrollaré en el capítulo III. Por el momento, mi planteamiento es que la contradicción objetiva —y su despliegue histórico— que desplaza y expulsa al trabajo vivo del proceso de valorización le da al movimiento del entramado de socialización capitalista un carácter destructivo, direccional e irreversible que no desaparecerá mientras la vida social siga organizándose alrededor de las categorías del valor, el trabajo, el dinero y la mercancía.

Tras estas aclaraciones, continúo. La creación de valor se erige en fin último de la producción de mercancías, y, para esto, requiere ponerse en juego la única mercancía que tiene la capacidad de crear más valor que el que consume: la fuerza de trabajo. Comienzan así a conformarse procesos de producción muy particulares, en que algunas personas —los capitalistas— están en posesión de cantidades de dinero suficientes para pagar, por adelantado, los medios de producción, las materias primas y la fuerza de trabajo que servirán para producir mercancías, con la promesa de recibir una ganancia tras la realización del proceso de producción. Si los capitalistas son capaces de recibir una ganancia, es decir, si el proceso de producción es capaz de generar más valor que el que ingresa (i.e. plusvalor) es únicamente porque los trabajadores trabajan más tiempo (i.e. plustrabajo) del que necesitarían para reproducir sus vidas, considerando el nivel del desarrollo cultural de la sociedad en que viven. Aquí aparece la explotación, es decir, el hecho de que “el proceso laboral prosigue más allá del punto en que se ha reproducido y agregado al objeto de trabajo un simple equivalente por el valor de la fuerza de trabajo” (Marx, 2021 [1873]: 252).

La producción bajo el capitalismo tiene la particularidad de ser motivada por la valorización del valor, y no por la satisfacción de una serie de necesidades concretas. El deseo capitalista de apropiarse del plustrabajo es ilimitado: “Apropiarse de trabajo durante todas las 24 horas del día es, por consiguiente, la tendencia inmanente de la producción capitalista” (Marx, 2022 [1873]: 309). En las etapas iniciales del capitalismo, el capital buscaba aumentar de forma absoluta la creación de plusvalor a través de la extensión de la jornada laboral; Marx caracterizó este momento como de creación de plusvalor absoluto. Las luchas de los trabajadores por limitar el tiempo de trabajo, llevadas a cabo en la primera mitad del siglo XIX, resultaron en el establecimiento de una jornada laboral normal. A partir de ese momento, la tendencia en el capitalismo ha sido aumentar la obtención de plusvalor *relativo*, es decir, buscar incrementar la extracción de plusvalor de una misma jornada laboral, a través de la reducción del valor de la fuerza de trabajo. Por tanto, se trata de la reducción del tiempo necesario para producir los medios de subsistencia del trabajador, lo que implica un abaratamiento de las mercancías que son necesarias para dicha subsistencia: “mediante el abaratamiento de la mercancía, abaratar al obrero” (Marx, 2022 [1873]: 388). Aumentar la productividad

(para abaratar las mercancías, para abaratar al obrero) para aumentar el plusvalor: he aquí la frase que mejor resume esta lógica fundamental para el entramado de socialización capitalista.

El momento en que la producción capitalista pasa de estar orientada por la producción de plusvalor absoluto al plusvalor relativo, corresponde también con el momento de la transición de la subsunción formal a la subsunción real del proceso de trabajo (Postone, 2006). En esta etapa, la relación entre el proceso de valorización y el proceso de trabajo, la forma material que toma la producción, deja de ser fortuita; el trabajo abstracto comienza a “conformar el trabajo concreto a su imagen”, y el objetivo de la valorización del valor comienza a moldear la forma material de la producción, los medios de producción, e incluso a los trabajadores (ibid.: 202). Así comienza a gestarse y materializarse la dominación social abstracta como modo de dominación que caracteriza al capitalismo, que aparece ante los individuos como una “necesidad transhistórica aparentemente válida: uno debe trabajar para sobrevivir” (Postone (2006 [1993]: 179). En que, además, todo trabajo, por más físico-concreto que nos aparezca, es producto del mismo proceso de abstracción que las categorías intelectuales que organizan esta separación: se vuelve mero “gasto de nervio, músculo y cerebro” (Marx) llevado a cabo durante una cantidad determinada de tiempo abstracto (Postone, 2006; Kurz, 1999; Aumercier, 2021). El *trabajo* no es ni transhistórico ni puede pensarse como potencialmente emancipador: es una categoría enfáticamente negativa, actividad que sirve para (re)producir el valor y su dominación.

Hay una segunda razón por la cual existe, en el capitalismo, una necesidad inmanente de incremento de la productividad: el interés de los capitales individuales por incrementar la productividad de su proceso de trabajo a través de la inversión en maquinaria o tecnología innovadora, dado que esto le permite a dicha empresa individual generar —temporalmente— ganancias extraordinarias (Postone, 2006). Suponiendo que la introducción de una nueva tecnología en una empresa individual le permitiera doblar la producción de su mercancía XYZ, esta empresa podría vender, a precio de mercado (determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario), una mercancía cuyo costo por unidad es la mitad de lo que era antes de la innovación. Sin embargo, podrá obtener

estas ganancias extraordinarias sólo por un tiempo limitado, pues la eventual difusión de esta tecnología ecualizará los niveles de productividad de las empresas en competencia. Así, se establecerá un nuevo —menor— tiempo medio de trabajo socialmente necesario para la producción de una unidad de la mercancía XYZ. Pasado el tiempo de ecualización, el resultado es que en una hora de trabajo será posible producir, para todos los productores en su conjunto, el doble de mercancías XYZ; pero manteniendo intacta la masa total de valor (ibid.). El resultado es un mundo capaz de producir más y más mercancías sin necesariamente aumentar la producción de valor.

Tras haber sentado algunas de las bases teóricas, paso ahora a desarrollar la dinámica de la crisis del capital. He detallado dos lógicas inherentes al capital que resultan en la necesidad de aumentar la productividad: aquella que abarata las mercancías de subsistencia de la fuerza de trabajo y, así, disminuye el valor de la fuerza de trabajo e incrementa el plusvalor relativo; y aquella derivada del interés de capitales individuales por generar temporalmente ganancias extraordinarias. En ambos casos, el aumento en productividad implica la sustitución gradual del trabajo vivo —la fuerza de trabajo— por trabajo muerto, coagulado: las máquinas. Sin embargo, como planteado anteriormente, el trabajo humano vivo es la sustancia del valor: si se producen más mercancías con menos trabajo humano vivo entonces cada mercancía representa una menor cantidad de valor. Esto implica una tendencia a la disminución relativa en la tasa de ganancia (Kurz, 1999). Esta tendencia puede ser compensada, por supuesto. Una de las formas históricas en que esta caída relativa en la tasa de ganancia se ha compensado ha sido a través del movimiento expansivo del capital: la disminución del valor en una sola mercancía se sobre-compensa con un aumento en el volumen de mercancías producidas (“llenar el mundo de mercancías”) (Kurz, 1999), a la vez que se crean nuevos sectores industriales que permitan la explotación masiva de trabajo asalariado (Konicz, 2024). El resultado, en esos casos, es un aumento neto en la producción de la masa total de valor.

Esto sucedió durante el Fordismo de la posguerra, época a la que corresponden los años gloriosos del Estado de bienestar, es decir, su establecimiento y consolidación en los países centrales, así como la expansión del modelo del Keynesianismo y la

promesa de la integración social a partir del trabajo formal con protecciones sociales, con el Estado como garante relativo de las condiciones para la reproducción social (incluyendo la provisión de agua potable urbana). Todo esto estuvo sostenido por la profunda reestructuración de las condiciones de acumulación de capital generada por la segunda guerra mundial, aunado a la estabilidad relativa del sistema monetario internacional permitida por el sistema Bretton Woods y el relativo control que tenía cada país sobre su moneda (Bonefeld, 1995; Holloway, 1995). Lo cual era, a su vez, posibilitado por una masa total de valor en aumento, que podía ser parcialmente redistribuida a través de los Estados nacionales para pacificar el antagonismo social.

Sin embargo, una serie de cambios cualitativos comenzaron a imponerse a partir de los años 70s, en respuesta a dificultades para la acumulación y la proliferación del malestar social que venían vislumbrándose desde inicios de los 60s. El ritmo de crecimiento económico iba en descenso y las tasas de ganancia caían. Debido a la revolución microelectrónica de los 70s y su tremendo potencial para la racionalización y la automatización de la producción, la eliminación de trabajo productivo vivo en los sectores industriales existentes alcanzó niveles simplemente imposibles de compensar a través del movimiento expansivo del capital (Kurz, 1999). No se percibía en el horizonte —y, de hecho, sigue hoy sin vislumbrarse— ningún nuevo e insospechado sector industrial capaz de permitir la explotación masiva de trabajo asalariado (Konicz, 2022, 2024). Sin mecanismos compensatorios a la tendencia a la expulsión del trabajo vivo, se dió rienda suelta a la contradicción auto-destructiva del capital.

Lo que sucedió entonces fue que el crecimiento acelerado de la productividad, inmanente a la propia dinámica de la sociedad capitalista y a la relación entre la productividad y el plusvalor, generó una situación tremendamente contradictoria, inscrita como posibilidad desde los inicios del modo de producción industrial capitalista: una pauta de crecimiento cuasi-exponencial —“una huida acelerada e ilimitada”— de la masa de riqueza material bajo la forma de “cúmulo de mercancías”, correspondida con una disminución de la capacidad de generación de plusvalor (Postone, 2006; Kurz, 1999). El sistema se “asfixió con su propia productividad” y entró en crisis (Konicz, 2022, 2024). No sólo entró en crisis sino que, dado que existía una menor masa total de valor

producido, disminuyó la capacidad de distribución de este valor para la pacificación del conflicto social: se evidenció el agotamiento del modelo Keynesiano de gestión de crisis —basado en la utilización masiva del trabajo vivo— y sus recetas: pleno empleo, *welfare* y Estado social fuerte. El neoliberalismo de las últimas décadas, como veremos ahora, no fue más que un intento de modelo de gestión de crisis alternativo.

Inicialmente, la respuesta ante la crisis trató de plantearse en términos Keynesianos: una expansión todavía mayor del gasto para generar condiciones para el pleno empleo y pacificar el conflicto social (Bonefeld, 1995). El acuerdo de Bretton Woods, en ese contexto, parecía demasiado rígido: lo que en otro tiempo había sido considerado una protección a las economías nacionales del movimiento especulativo del capital, se convertía ahora en una limitante para los países su capacidad de gestionar sus economías en formas compatibles con la acumulación de capital global (Holloway, 1995; Bonefeld, 1995). El fin del sistema de Bretton Woods y de la convertibilidad del dólar con respecto del oro, en 1971, debía permitir la flexibilización y expansión del crédito necesaria (ibid.). El impulso a la acumulación de capital inflada por la deuda permitió aguantar sólo un par de años más; para 1974 la recesión económica alcanzó a la mayoría de los países capitalistas más desarrollados (Bonefeld, 1995). La respuesta fue brutal. Los años posteriores se vieron marcados por una fuerte limitación al crédito, sobre el cual se sostenía el gasto público, así como la subordinación de las relaciones sociales a la austeridad monetaria y la imposición de un fuerte disciplinamiento a la clase trabajadora: cortes al gasto social, desregulación de la protección a los salarios y ataques a los sindicatos (Bonefeld, 1995).

Esto no resolvió el problema, al contrario: el desempleo masivo y la liquidación de la capacidad productiva afectaron seriamente las capacidades de producción de valor. Se declaró nuevamente una crisis global de la deuda a principios de los 80s, durante la cual varios países se vieron simplemente incapacitados a pagar su deuda externa (entre ellos, México). El sistema financiero internacional se ‘sacó un susto’ y se vió obligado a reconfigurar su estrategia: por un lado, se relajaron las condiciones para el otorgamiento del crédito y el expansionismo fiscal, aunque por el otro lado se mantuvo la austeridad sobre las relaciones sociales (Bonefeld, 1995). En un mundo en que las condiciones para

la acumulación no lograban reconfigurarse, el crédito serviría por lo menos para mantener un cierto estándar de vida en condiciones de fuerte austeridad estatal (ibid.). Se abandonó el compromiso Keynesiano de la redistribución, pero se mantuvieron las políticas expansionistas Keynesianas. Es lo que Bonefeld (1995) ha llamado una suerte de Keynesianismo de la Nueva Derecha, y fue una medida desesperada de gestión de crisis, un intento de frenar una recesión aún más profunda que la de los 80s.

Este nuevo momento histórico de gestión neoliberal de la crisis tiene un mecanismo principal a través del cual se ha logrado extender artificialmente la vida útil del capitalismo: el establecimiento del sector financiero como sector puntero del sistema económico internacional (Konicz, 2022, 2024). Sin embargo, y dado que en la esfera financiera no ocurre valorización real del capital, el ‘crecimiento’ económico que ha sido impulsado por la expansión masiva del crédito no es, finalmente, más que la *expectativa* de producción de plusvalor en el futuro (Bonefeld, 1995; Konicz, 2024). Es el crédito el que ha seguido permitiendo que se perpetúe una expansión capitalista sin conexión con la producción real de plusvalor; los mercados financieros especulativos mantienen la ilusión de que es posible aumentar la producción de plusvalor sin el correspondiente trabajo productivo vivo (Kurz, 1999). El problema de fondo es que la expectativa de producción futura de plusvalor simple y sencillamente no podrá cumplirse: la “tercera revolución industrial” y el ritmo de expulsión de trabajo vivo del proceso de trabajo impiden esta posibilidad (Kurz, 1999; Konicz, 2024). Así, el crédito sólo sirve para posponer una crisis que, entre más pasa el tiempo, más se profundiza. La ciencia económica hegemónica y el sistema financiero internacional, sin embargo, no cuentan con un concepto de valor que les permita comprender el *impasse* en que se encuentran.

Al mismo tiempo, y de nuevo movido por la desesperación de sostener las tasas de ganancia, se ha caracterizado por el esfuerzo por reducir costos a través de la fragmentación y distribución geográfica de los procesos productivos, es decir, la globalización (Garrido, 2022; Konicz, 2024). Sin embargo, la globalización ha implicado también enormes desequilibrios comerciales. En años recientes, las ventajas relativas que podía tener la estrecha vinculación con la economía global —aún en detrimento de un enorme aumento en la deuda pública nacional— han dejado de aparecer como tales,

y las tendencias proteccionistas nacionalistas y anti-globalización están tomando tal fuerza que se habla, en algunos contextos, de un proceso de de-globalización o de globalización lenta (Garrido, 2022). La política tarifaria estadounidense de la segunda presidencia de Trump es un ejemplo paradigmático, como también lo son las tendencias al *reshoring* o *near-shoring* —que han, por cierto, ‘beneficiado’ de manera significativa el sector industrial de Monterrey. En general, la estrategia neoliberal de gestión de crisis no ha logrado —por que no puede— resolver definitivamente la crisis, sino aplazarla al costo de profundizarla. El neoliberalismo como sistema de “aplazamiento de la crisis” se ha caracterizado por fases de latencia interrumpidas por estallidos de diferentes burbujas especulativas: la crisis del “punto.com” en el 2000, la crisis financiera del 2007/2008 vinculada a la especulación inmobiliaria, y la crisis inducida por la pandemia en el 2020 (Konicz, 2024).

He descrito hasta ahora un proceso global, en el que parecen perderse las particularidades regionales, nacionales y locales. Ahora describiré muy brevemente las formas en que la economía mexicana, y más específicamente la economía del estado de Nuevo León, se insertan en la dinámica global. Esto únicamente con la intención de mantener una atención a la dialéctica entre lo universal y lo particular, y entre la esencia y la apariencia, en la medida en que ésto es lo que permite ultimadamente comprender las singularidades de los fenómenos sociales empíricos sin dejar de reconocer las reconfiguraciones históricas de las categorías estructurantes del entramado de socialización capitalista.

Inicio con México y su inserción en el proceso de gestión neoliberal de la crisis. México experimentó, entre 1946 y 1976 aproximadamente, un largo periodo de crecimiento y estabilidad monetaria (Silva-Hérez, 1986). En 1976 sufrió una primer crisis económica. Tras el breve *boom* petrolero de finales de los 70s, llegó de nuevo la crisis de la deuda de 1982 y la implementación de un severo programa de ajuste económico estructural (ibid.). Se llevaron a cabo reformas económicas de gran envergadura: se pasó de una perspectiva de protección a la industria nacional a una de apertura comercial y competencia externa (López Villafañe, 2007). A partir del gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988), y durante los gobiernos de Salinas de Gortari (1988-1994) y Ernesto Zedillo

(1994-2000) se realizaron una serie de reformas vinculadas con la “reducción de la deuda externa, liberalización de la economía, rigurosa política presupuestaria y monetaria, reformas estructurales, política fiscal restrictiva, desreglamentación interna y externa, privatización del sector público” (Salazar, 2004). Los 90s fueron “los años del auge maquilador, del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, y de una disminución continuada del poder adquisitivo de los salarios” (Escalante Gonzalbo, 2016). A finales de 1994 sucedió otra gran crisis financiera. En general, durante las últimas décadas del siglo XX la política de apertura comercial fue muy agresiva y resultó en un crecimiento económico entre bajo y moderado (López Villafañe, 2007). Las reformas, además, “agravaron los viejos problemas de integración social, extendiendo la desprotección, la precariedad laboral y los bajos salarios a mayores segmentos de la población trabajadora” (Bayón, 2009: 331).

Sin embargo, hubo fuertes diferencias al interior del país. Los estados fronterizos del norte, si bien pasaron por una etapa de adaptación a la apertura comercial, tuvieron tasas de crecimiento significativamente superiores al resto del país. En la mayoría de los estados fronterizos esto fue impulsado por el crecimiento de la industria maquiladora, pero en Nuevo León estuvo más relacionado al mantenimiento de su industria manufacturera: cemento, vidrio, petroquímica, productos metálicos, alimentos y bebidas (López Villafañe, 2007). Esta diferenciación regional ha seguido manteniéndose incluso en este periodo de puesta en duda de la gestión neoliberal de la crisis. La zona norte ha seguido siendo particularmente ‘beneficiada’ —en términos de impulso al sector manufacturero— por la dinámica de relocalización de las inversiones según la modalidad del *nearshoring*⁵⁶ que han tomado fuerza en las últimas décadas (Garrido, 2022). En el 2024, los estados del norte del país absorbieron el 67% de la relocalización industrial total, y Nuevo León lideró la lista con el 28% de la relocalización industrial (Flores, 25 de noviembre de 2024). El peso de la industria manufacturera en el PIB de Nuevo León está en niveles superiores a los de inicios de siglo, alrededor del 32% del PIB⁵⁷. Todas estas

⁵⁶ El *near-shoring* hace referencia a nuevas estrategias de relocalización de ciertos pasos de proceso productivo, que buscan acercar la operación al país de origen de la casa matriz de las empresas transnacionales. El *near-shoring* ha sido particularmente relevante para México, y aún más para el norte de México, debido a su vecindad con Estados Unidos (Garrido, 2022).

⁵⁷ Aunque el sector de actividad terciario sigue teniendo la mayor contribución (Data Nuevo León, 2024)

condiciones contribuyen a que el estado de Nuevo León esté —comparativamente— entre los estados con mejores indicadores económicos del país⁵⁸. “Nuevo León se distingue por tener personal ocupado más educado, mejor pagado y con mayor acceso a seguridad social (formal) en comparación con México” (Gobierno del Estado de Nuevo León y Centro de Investigaciones Económicas UANL, 2021: 11). Estas particularidades están detrás de la capacidad de atracción relativa que Monterrey ha retenido *a pesar de* la crisis, a pesar de la expulsión neta de trabajo vivo y de sus costes para la vida social en general. La posibilidad de la integración a través del dinero y el consumo —ese pobre residuo de la promesa de la integración como miembro de pleno derecho al colectivo social— ayuda a explicar la persistente migración hacia la ciudad incluso en un contexto de creciente empobrecimiento de las condiciones para la reproducción social.

En la parte final de este apartado he tratado de darle un sostén teórico al “cambio de sentido” que caracteriza el entramado de socialización capitalista en su momento histórico actual: de un mundo de promesas de abundancia a uno de expectativas decrecientes. He planteado que este cambio de sentido está asentado en un cambio de tendencia en la producción global de valor: es decir que, desde hace unas décadas, se ha llegado a un momento en que el desarrollo de las fuerzas productivas ha sobrepasado la capacidad expansiva del capital y, por tanto, la continua racionalización de los procesos productivos no logra aumentar la producción neta de plusvalor relativo. A esto corresponde el proceso de agotamiento del entramado de socialización-capitalista. La tendencia a la expulsión neta de trabajo vivo y la disminución en la producción de plusvalor impactan profundamente la vida social, y, en respuesta a ello, va reconfigurándose el rol de las diferentes formas de institucionalidad —entre ellas del Estado, pero también del sistema financiero internacional— de manera que se siga, a

⁵⁸ En términos de: % de la población en estado de ‘pobreza laboral’ (‘sólo’ un 20.4% de la población no puede adquirir una canasta alimentaria con su ingreso laboral, frente a 35% a nivel nacional); informalidad laboral (33.3%, frente al 54.5% nacional); desigualdad (coeficiente GINI de 0.332, frente a 0.375 a nivel nacional), además de una mayor tasa de generación de empleo. (México ¿cómo vamos?, 2024, 2025)

pesar de todo, garantizando la reproducción del capital y, como subproducto afortunado, nuestras vidas.

Pero todo esto tienes costos importantes para quienes reproducimos nuestra vida en el entramado de socialización capitalista. Las reconfiguraciones en el rol del Estado, en la política social, pero también los cambios en la capacidad (objetiva) de integración social así como en las expectativas subjetivas vinculadas a ello... todo contribuye a modificar las lógicas predominantes en la vida social. Como veremos en la siguiente sección, estas lógicas se orientan crecientemente en el sentido de una mayor fragmentación y repliegue.

Individualización, nuclearización y repliegue ante la competencia exacerbada

En la sección anterior vimos que la gestión neoliberal de la crisis impone una serie de exigencias que van reconfigurando las fronteras del colectivo social, estableciendo una serie de jerarquías entre diferentes segmentos de la población. Por un lado, y a través de las transformaciones en el enfoque de la política social estatal, crecientemente se impone como imperativo la procuración autónoma de bienes y servicios básicos que anteriormente eran parcial o totalmente cubiertos por el Estado. Se trata, en este caso, de la integración a través del consumo, que es inevitablemente una individualización de la integración social. Ésta forma de integración tiene, al mismo tiempo, una promesa: se asocia con la construcción de experiencias de liberación de la dependencia personal. Esta forma de individualización a través del consumo coexiste con la intervención estatal que, bajo la forma de programas sociales condicionados, habilita también una forma de individualización bajo la forma de la exigencia de auto-regulación y responsabilidad individual —o, para decirlo más precisamente, que responsabiliza a la madre del sostenimiento de la familia nuclear. Se impulsan políticas de empoderamiento de las mujeres para sacar adelante a sus familias a través de su ‘resiliencia’ y ‘actitud emprendedora’.

Este impulso a la individualización desde arriba se conjuga con un proceso de individualización y repliegue desde abajo, que surge, entre otros, de la constatación —anclada en la observación de las trayectorias biográficas de su entorno— de la disminución de las posibilidades de progreso intergeneracional. La desconfianza en el futuro se va articulando con la desconfianza del otro para llevar a un proceso, gradual pero sostenido, de repliegue en uno mismo y en la familia nuclear, de impulso a actitudes defensivas de la propiedad privada, e incluso de actitudes de vigilancia. La violencia asociada al crimen organizado no hace más que profundizar estas tendencias de individualización y repliegue. Surge así una situación contradictoria, en que el imperativo de individualización se va imponiendo como único modo de pertenencia al colectivo social en un momento en que las condiciones para la plena individualidad no sólo no están dadas, sino que no hacen más que retroceder.

Las lógicas individualizantes, defensivas e incluso de vigilancia del comportamiento de otrxs, junto con la expansión de la violencia, parecen generar una situación de atomización social incluso entre aquellos sectores sociales populares que tradicionalmente desarrollaron estrategias colectivas de reproducción social. Esto tiene implicaciones particularmente fuertes para las mujeres y cuerpos feminizados que suelen sostener la vida familiar y colectiva, y que ahora deben hacerlo de maneras crecientemente individualizadas. Su capacidad para resistir los imperativos de la valorización del valor disminuye, en detrimento de las posibilidades para poder ampliar los márgenes de disposición de sí.

Lógicas individualizantes en defensa del yo precarizado

Como ya lo he ido introduciendo, las lógicas individualizantes proliferan ante la amenaza de la exclusión de un entramado de socialización cuya capacidad integradora está en retroceso. La individualización a través del consumo tiene un atractivo de fuerte carga afectiva, en tanto se asocia con una cierta experiencia de libertad; al mismo tiempo, la lógica individualizante es expresión del imperativo de la competencia y su expresión más cruel: el otro como amenaza.

‘Comprar’ un cachito de libertad: Dinero, consumo y economía informal.

A raíz de las conversaciones con las vecinas de la colonia Gloria Mendiola, tanto las recién llegadas como las que llegaron hace décadas, queda claro que la vida en la ciudad de Monterrey hoy contiene todavía una promesa, una suerte de pobre residuo de la promesa de la integración como miembro de pleno derecho al colectivo social: la integración a través del dinero y el consumo. Por pobre que sea esa promesa, tiene un atractivo de fuerte carga afectiva, en tanto se asocia con una experiencia de libertad de la dependencia personal. Pienso en esta promesa cuando una de mis interlocutoras me explica que ha estado tratando de convencer a su hermana de dejar su rancho, en donde ha quedado prácticamente desposeída de su terreno ejidal tras la muerte de su esposo: “pero ¿qué estás haciendo allá?, acá en Monterrey, tú vas a donde quiera que puedas ir y pues nadie te va a negar algo que lo vas a comprar, no lo vas a pedir”. Otro día, conversando con una mujer que llegó hace décadas a la Gloria Mendiola como cabeza de un hogar monomarental, le pregunto que cómo hacía en aquel entonces para trabajar, cuidar de sus hijos y, además, construir gradualmente su casa en el terreno que le había conseguido su madre. Me contesta: “ahora sí que lo importante es el dinero... porque pues con dinero pagas quien te haga las cosas. Eso de... ‘¿ay, oiga, no me hace el favor?’ , no, no, no, no, eso no existe en mi diccionario”.

En estas conversaciones, percibo una forma de sociabilidad en que el ingreso monetario se vuelve fundamental en la construcción de experiencias de libertad de la dependencia personal: la mediación del dinero aceita las relaciones, da la impresión de poder salir de relaciones de dependencia personal o de la ‘buena voluntad del otro’. Esto

es particularmente cierto en las relaciones de pareja, fuertemente marcadas por su carácter patriarcal. Recuerdo cuando una mujer me relató una discusión reciente que tuvo con su pareja, quien quiso hacerle notar a ella la dependencia económica que ella tenía hacia él. “Tú por mí comes”, le dijo. Ella, furiosa, le contestó: “no, *tú por mí* comes”. Con esto no sólo se refería a la responsabilidad generizada de la preparación de los alimentos, sino que literalmente la *raya* de él no alcanza para alimentarlos a ellos y a sus dos hijos. Ella debe continuamente completar el ingreso familiar: lo hace con una combinación de comercio informal de todo tipo y, cuando llega la época electoral (que ocupa unos buenos 6 meses cada 3 años), hace un *guardadito* con el salario por su rol de banderera y manzanera. Este ingreso le ha permitido posicionarse mejor en la relación de poder que conforma con su pareja, gracias a lo cual su relación se ha mantenido en gran medida libre de violencia doméstica —a diferencia de su relación previa, en que fue víctima de violencia psicológica y física múltiples veces.

Me recuerda a otra mujer, que acaba de abrir una tienda de productos esotéricos y de belleza artesanales. Su incursión en la producción artesanal y en el comercio es parte de los esfuerzos que ha hecho por salir adelante sola tras su separación, después de ser casi víctima de feminicidio. O, al comentario de otra vecina, vendedora de suplementos alimenticios para una empresa multinivel, sobre lo que aprendió de su madre: “Ella (nos) decía ‘cuando ustedes aprendan a trabajar y a ganarse el peso, no van a depender de ningún hombre’, y así fue”. Este tipo de experiencias están detrás de la comprensión de las ONGs que buscan apoyar a las mujeres a salir de situaciones de violencia doméstica: suelen priorizar, como primer paso, el que la mujer genere un ingreso, para tener la posibilidad material de irse de casa.

En un contexto crecientemente incapaz de garantizar la protección y la integración social, el dinero se vuelve esencial para cada vez más dimensiones de la vida social. Por ejemplo, si bien la educación básica está cubierta por el Estado, hay todo tipo de gastos: de inscripción, de compra de materiales y uniformes, de festejos y graduaciones, etc., con costo para los bolsillos de los padres. La privatización de la educación media-superior también se ha extendido, aunque ésta se realice en instituciones de bajo costo. En la Gloria Mendiola, una buena parte de las personas que estudian la preparatoria —

que no son muchas— lo hacen en la Emiliano Zapata, que es una preparatoria y universidad privada de bajo costo, ubicada en la colonia Tierra y Libertad. La salud también es crecientemente resuelta a través de clínicas privadas de bajo costo. El acceso privatizado a la salud es uno de los motivantes para generar mayores ingresos. Me dice una madre joven, con 2 niñas pequeñas, sobre su interés por continuar estudiando después de la preparatoria (la cual cursó en línea):

tengo 2 niñas que requieren mucho apoyo, y ahorita cómo está la situación de que, se te enferman en el día menos esperado y si no tienes dinero, ¿qué haces? Y si te vas al centro de salud no te atienden, porque, o es fin de semana, no abren, o ya es muy tarde, o si te dan medicamentos, no, no hay, no hay farmacia. (Seguir estudiando me permitiría) sí, superarme... y una mejor vida para las niñas.

Las nuevas orientaciones en la política social estatal descritas en la sección anterior, con su impulso al sentido de responsabilidad individual, ‘empoderamiento’ y auto-regulación de las personas ‘beneficiarias’ de intervenciones estatales condicionadas, han contribuido de manera importante a esta celebración del dinero como forma de acceso a la autonomía individual.

Una de las formas más absurdas en que vi manifestada esta celebración de la mediación del dinero en un contexto de total desprotección social, sucedió en un evento organizado por la Secretaría de Igualdad e Inclusión del gobierno del Estado de Nuevo León, la Fundación “Coppel emprende”⁵⁹ y la ONG “Mujer en Plenitud”, que se llevó a cabo en el Macrocentro Comunitario San Bernabé, el centro comunitario estatal que atiende a las vecinas de la Gloria Mendiola. Asistí para acompañar a algunas de las mujeres que estarían ahí mostrando los productos de sus emprendimientos. En el evento, la representante del gobierno estatal presentó un ‘caso de éxito’: el de una mujer cuyo tercer hijo nació con una discapacidad que se vio obligada a dejar su empleo fijo, además de vender la casa de ella y su esposo, para pagar el tratamiento de su hijo (psicólogos, médicos, terapias, etc.). Posteriormente, tomó cursos de moda y costura y comenzó un pequeño negocio en casa, que se vio beneficiado por los talleres de la ONG “Mujer en Plenitud” (que le ayudó a diversificar sus ingresos) y por el financiamiento a Pymes del programa “Coppel emprende”. La Secretaria de Igualdad e Inclusión, sin parecer reparar

⁵⁹ Brazo ‘filantrópico’ de Grupo Coppel, cadena de tiendas departamentales de compras a crédito.

en lo delirante de su celebración de un caso de absoluta des-protección social, se “regocijó” por encontrarse entre mujeres “tan resilientes”. Este caso es paradigmático de la resolución de la reproducción social en tiempo de crisis del valor, y evidencia la construcción de un nuevo referente de libertad como la capacidad de ser empresaria de sí para liberarse de la dependencia del Estado y de la buena voluntad de otros, sólo para someterse de manera más inmediata y directa a la brutal disciplina del mercado. Si este sentido de libertad entusiasma a algunas —sobre todo las que ven en ello la posibilidad de salir de situaciones de violencia doméstica— es terrorífico para quienes se saben ‘insolventes’ económicamente a título individual.

“Usted no va a caber en ningún lado”: Angustia ante un horizonte que se cierra

Una mujer me cuenta de las dificultades que vive con su nieto, a quien ha criado como su hijo, como tantas otras mujeres, abuelas, a quienes se ha delegado el cuidado de los hijxs de sus hijxs. Su nieto terminó la secundaria hace un año pero no quiere entrar a la prepa, y mientras tanto sólo se queda en casa. “Si no quieres trabajar, no quieres estudiar, ¿qué vas a hacer?”, le pregunta ella, y acto seguido continúa, como hablándole a él: “No m'hijito, échele fregazos, porque luego, al rato me voy, y usted *no va a caber en ningún lado*”. Meses más tarde, mientras leía el libro con los testimonios de las mujeres de Tierra y Libertad, me sorprendí del tono utilizado por las abuelas para describir su perspectiva de futuro: “... lo más bonito es que los nietos, todos, están estudiando y su vida va a ser mejor que la nuestra” (Arenal, 1999: 113), o: “mis 27 nietos, la mayoría son pequeños aún, pero uno ya salió de la preparatoria y está en la facultad de Medicina, otros están en un CONALEP⁶⁰ y los demás están en la secundaria o primaria y sé que van a llegar *hasta donde quieran*, porque para eso luchamos nosotras” (ibid.: 48; énfasis propio).

25 años apenas separan los testimonios de estas abuelas, pero la diferencia en perspectiva es significativa. Las perspectivas de las mujeres de Tierra y Libertad citadas dan cuenta, todavía, de una confianza en la capacidad integradora de la educación y del

⁶⁰ Los Colegios Nacionales de Educación Profesional Técnica (CONALEP) están orientados a la formación de nivel medio-superior de profesionales técnicos.

empleo para posibilitar el progreso generacional: el sacrificio llevado a cabo en una generación brindará sus frutos en las generaciones subsecuentes. En testimonios recientes recogidos en la Gloria Mendiola, la violencia, el crimen organizado y el consumo de drogas, la desconfianza en los otros, las preocupaciones por la salud mental propia y de los hijos, y el miedo de que estos últimos “no quepan en ningún lado” aparecen con frecuencia en las discusiones. El optimismo sobre el progreso generacional aparece más mitigado —si bien no ha desaparecido—, lo que es revelador del cambio tanto en la capacidad como en las formas de integración al entramado de socialización capitalista.

Este cambio en perspectiva sobre la posibilidad de progreso intergeneracional no parte de una abstracción, sino que está claramente anclado en la observación de las trayectorias biográficas de su entorno. Cuando se tiene hijos varones, la mayoría de las vecinas tienen temor de verles caer en las redes del crimen organizado o del consumo de drogas. Los referentes de la masculinidad se asocian desde edades tempranas, con el consumo de alcohol o de drogas, con la participación en pandillas y, crecientemente, con la participación en el narcomenudeo o, en menor proporción, con el ser sicario. Esto está lejos de significar que, estadísticamente, sus hijos vayan a terminar de esta forma: en realidad, la gran mayoría de los varones de la colonia trabajan en diferentes oficios de la industria de la construcción. Sin embargo, es un temor real ante un riesgo latente y creciente, frente al cual nadie está realmente protegido. Así, varias madres se acercan a preguntarme por la disponibilidad de acompañamientos psicológicos de bajo costo para sus hijos pequeños, que se han vuelto agresivos, violentos o respondones. Muchachos adolescentes “les echan ‘aguas’” a los sicarios que se han instalado en la zona alta de la colonia. Nunca directamente, voy poco a poco enterándome de que tal o cual vecina tiene un familiar que es *sicario*. “No escogemos a nuestra familia”, como me dicen. A veces, los mismos jóvenes que participan del narcomenudeo lo hacen de manera forzada, y hay sospechas de que varios muchachos que han sido asesinados en la colonia lo han sido, precisamente, por resistirse a hacerlo.

Otra vecina tiene un hijo desaparecido: se lo llevó una camioneta “de policías”, por allá en el 2012 (en el pico de la crisis de inseguridad que se vivió en Nuevo León),

cuando él tenía 12 años. No lo ha vuelto a ver desde entonces. En un testimonio que recuerda al de tantas otras madres de desaparecidos, me dice: “No sé si él está haciendole daño a otros, si le están haciendo daño a él, si está muerto...”. Otros han aparecido asesinados, que por “andar en el vicio”. Al hijo de una mujer lo acaban de meter al penal por vender drogas pero, por ser la primera vez, es probable que lo dejen salir pronto. Una vecina le recomienda: “te lo tienes que llevar de aquí, irte a otra colonia, porque si no, va a volver a caer, y ahí sí ya no lo van a soltar tan fácil...”. Otras temen que crecer en la colonia marque a sus hijos, que se vuelvan borrachos, ‘viciosos’, o que vendan droga.

Con sus hijas mujeres, el temor tiene otro carácter: se asocia a una gran desconfianza sobre los riesgos a la integridad de sus hijas en presencia de varones. “Yo a mi hija la traigo *de llaverito*, para todos lados, para no dejarla con sus hermanos, con ningún hombre”. Otra vecina me dice que no trabaja, aunque tenga que sacrificar algunas cuestiones económicas, para no dejar a sus hijos *encargados* con nadie: “encargados, pues no sabes ni qué les— ni qué van a hacer ellos en el día o qué van a hacer con ellos”. Otra vecina, joven y que creció en la colonia, relata:

Mi mamá dice que es más peligroso ahora. O sea, ahorita ya no puedes confiar en nadie... Ella me dice "no dejes a tus hijos con cualquiera, donde van a estar tus hijas, ahí van a estar tus ojos", me dice, "y no te confíes, no te confíes".

Esta desconfianza creciente tiene todo tipo de manifestaciones. Ahora veremos cómo se expresa también en actitudes defensivas o de vigilancia vecinal.

Defensa de la propiedad privada y vigilancia vecinal

Para comenzar, inicio con una anécdota. Durante una entrevista, le pregunté a una de mis interlocutoras sobre las formas de organización del drenaje en la colonia. Me explicó que toda la zona alta de la Gloria Mendiola, que no está conectada al servicio de agua y drenaje, debe resolverlo de maneras informales: “Yo puedo sacar un drenaje ahí, sacarlo, y conectarlo con este... viene de bajada, y nadie me va a decir nada, porque es mi casa, nadie se va a meter en *mi casa*.” Recuerdo que me llamó la atención el énfasis, pues resonaba con afirmaciones que había escuchado en otras ocasiones, y que iban en ese

sentido: es *mi casa*, *mi terreno*, y, al menos ahí, nadie puede decirme qué hacer. Me daba la impresión de que, en un entramado de socialización en que se exige ser individuo pero sin las condiciones para serlo, el terreno propio, la casa, es una suerte de —falso— remanso: en un mundo con tan poca posibilidad de decisión, en un universo que se cierra, al menos *en mi casa* no me van a venir a decir qué hacer; en ese espacio delimitado, decido yo.

Esta lógica se despliega de diferentes maneras. Recientemente se mudó a la colonia un hombre, a una casa frente a la cual está colocado uno de los tinacos colectivos que alimentan a lxs vecinxs de la zona. De temperamento agresivo, él ha amenazado varias veces con quitar ese tinaco —aunque él también se alimenta de él— simplemente *porque puede*, porque está en *su terreno*. Hay una historia similar en otra zona de la colonia: ahí se está en proceso de gestión con el gobierno municipal, para que traigan un tinaco que pueda alimentarse directamente de una llave colectiva existente. Sin embargo, el terreno en donde está la llave colectiva es privado, lo cual implica que el nuevo tinaco debería colocarse en el *frente* (técnicamente, ya es sobre la calle) de un terreno que es propiedad de alguien. Mi interlocutora me cuenta:

El vecino, es su patio... (en realidad) ya está en calle, pero tenemos que pedir un permiso por parte de allí, de que no le vaya a perjudicar, porque en sí, es su frente. Como a mí, si me vienen y me ponen un tinaco, y no me piden permiso, aquí afuera de mi casa, pues me voy a enojar ¿verdad? Entonces tenemos que tener permiso de la persona que vive ahí en la casa, si da permiso, un escrito, firmas por parte de los vecinos... y todo eso ya lo tenemos, ya lo hemos llevado allá, ya nomás está que nos lo autoricen.

Otro caso más: hay un vecino que tiene una toma de agua ‘directa’ (es decir, que no paga por el agua, pues no está oficialmente conectado al agua entubada de SADM) y tiene una llave afuera de su casa. Esa llave está, técnicamente, en su propiedad. Durante la crisis de agua, me cuenta una vecina, varias personas se acercaron con él para solicitarle agua. La forma en que se expresa sobre esa solicitud de agua indica, de nuevo, una suerte de reverencia hacia la propiedad de los terrenos:

Ahí el señor tiene una toma afuera, allí llega mucha presión. Él sí nos dejaba llenar, pero pues él no tiene medidor, no tiene nada... pero es del señor... no porque esté en la banqueta, no, no, uno no agarra, nadie agarra a menos que él de permiso.

En otra zona enfrentan problemáticas afines aunque un poco distintas. De lo que se trata ahí es de una pila de agua, construida en *block* frente a una casa. Esta pila se alimenta de la llave colectiva, y almacena agua que posteriormente sirve para llenar el tinaco colectivo que está unos 100 metros hacia arriba. Cuando se construyó esta pila, quien era entonces dueña de esa casa dio permiso para que se hiciera en el frente de su terreno, dado que sería en beneficio de la colonia. Sin embargo, las nuevas habitantes —que, se dice, no son formalmente propietarias sino que tomaron posesión de la casa, aprovechando su desocupación— insisten en que es *su terreno* y que, si ellas así lo desean, “pueden quitar esa pila”. Para demostrar su dominio, cada vez que sacan las bolsas de basura para que éstas sean recolectadas, las colocan precisamente sobre la pila de agua; dado que el camión de recolección de basura no pasa diariamente, ocurre con frecuencia de los lixiviados van a parar al agua de la pileta que, después de pasar por el tinaco y el sistema de mangueras y tuberías, llega a los hogares de los vecinos de la parte alta. Este hecho se ha vuelto una fuente de fuerte tensión en la zona.

Los hechos relatados contrastan, según las vecinas más antiguas en la colonia, con las lógicas predominantes en los primeros años de la colonia. En ese entonces no se pensaba estrictamente en estos términos exclusivamente de propiedad propia:

yo les he comentado: “este tinaco fue el primero que yo gestioné cuando llegué aquí a la colonia, y todavía está, y de ahí nos servimos todos”. Abastece a todos, porque se va transbordando, de aquí se vacía a los nuevos (tinacos).

La gestión colectiva del agua es cada vez menos enfáticamente colectiva, y es más bien delegada en una persona a cambio de una suerte de salario. En el caso, por ejemplo, de la zona de la colonia que se abastece con la pileta que acabo de mencionar, el funcionamiento es como sigue: una vecina se hace cargo de abrir la llave para llenar la pila, encender la bomba para llenar el tinaco, apagar la bomba cuando el tinaco se llene, así como llevar toda la comunicación con las vecinas respecto al agua. Debe hacer esto por lo menos dos veces al día. Además, y dado que la presión de agua es fluctuante, esta vecina debe estar yendo a la llave colectiva durante el día, para ver si hay suficiente presión de agua. Todo esto, aunado a la responsabilidad de dar seguimiento al funcionamiento de la bomba, comunicar cuando ésta presenta fallas —lo cual es frecuente—, ver si algún vecino puede arreglarla, tratar de convencer a las vecinas de

que cooperen monetariamente para los arreglos, y un largo etcétera. Se ha acordado un pago semanal para esta vecina, una mujer joven que retomó la responsabilidad durante la crisis de agua. Anteriormente, durante más de 20 años, la responsabilidad estuvo en manos de una familia que no cobraba, aunque se les daban propinas voluntarias. Aunque el pago semanal actual puede sustituirse por trabajo colectivo: aquellxs a quienes les toque “pagar su semana” pueden, en lugar de realizar el pago, encargarse del agua por una semana completa.

Esta relación de equivalencia entre dinero y trabajo colectivo funciona también para la instalación o mantenimiento de la infraestructura de agua. Por ejemplo, una vecina, miembro de la junta vecinal sobre el agua, me comenta sobre la ocasión en que se iba a instalar un tinaco colectivo conectado al tinaco “madre” (el que está directamente conectado a la pileta), que permitiría almacenar más agua y a partir de ahí distribuirla a viviendas más lejanas:

entre todos los vecinos, nos cooperamos, más o menos nos llevamos como 1000 pesos cada quien... también compramos manguera y todo... nosotros les decíamos a los vecinos "los que se quieran conectar ahí— el tanque es de todos, ¿verdad?, el agua es de todos, pero si te quieres conectar... ayúdanos con algo... si no tienes para pagar, trabaja para hacer la base"... mucha gente sí pagó y mucha gente no pagó ni quería trabajar. Entonces nosotros les decíamos "¿pues con qué derecho vienes a quererte conectar si no tienes ni para pagar, ni para ayudarnos o algo?". Entonces mucha gente se enojaba y nos decía "es que nos están negando el agua y no sé qué"... no se les niega el agua a nadie, pero lo que a nosotros nos molesta es que les decimos "paguen o si no tienen para pagar, trabajen ahí"... porque nosotros entendemos que muchas veces no hay dinero, (pero) entonces trabajen.

Como vemos, es común escuchar que algunos no quieren participar en la infraestructura común: ni con dinero, ni con trabajo.

Otra de las formas de evidenciar la lógica individualizante en un mundo en que la competencia se exagera, es a través de las agresivas exigencias de las empresas multinivel (Herbalife, Omnilife, etc.) omnipresentes en la colonia: éstas exigen exclusividad a sus vendedoras, es decir, no sólo les impiden vender cualquier otra marca o producto sino que, además, obligan a aquellas vendedoras que rentan un local para sus ventas, a impedir que otras mujeres vendan ahí aunque sea de manera informal. En el local Herbalife de una joven madre, se lee: “por favor, no vendan otros productos porque

perjudican el negocio”. Otras vendedoras repiten: “cualquier dinero que se vaya a otro producto es dinero que no se va a tu bolsillo”, “lo que vende otra es lo que pierdes tú”. Con ello, expresan de manera muy transparentes la lógica de suma cero intrínseca a un mundo en que la masa de valor disminuye, sin que el valor deje de ser la categoría estructurante de las relaciones sociales.

Con este habilitamiento de la lógica de suma cero de la competencia exacerbada, lo colectivo se invita de nuevo pero bajo la marca, ya no de la solidaridad, sino de la vigilancia. La fuerza que va tomando la vigilancia vecinal se nota en el tema del agua, donde unas y otras vigilan el gasto de agua de sus vecinas. Esto se potenció, por supuesto, durante la crisis. En una ocasión le pregunté a una de mis interlocutoras sobre la dinámica de las reuniones vecinales que giraban alrededor del tema del agua, a lo que me contestó: “pues empiezan... empezamos a hablar... de repente, no todas están de acuerdo, o... de repente dicen ‘no, es que ella gasta más’ o ‘ella gasta menos’”. En el mismo sentido, otra vecina me relata:

Me acuerdo que... cuando llegaba el agua... pues lavábamos... y el agua que sobra, pues a los patios, porque pues también tenemos animalitos... pues de volada en las juntas siempre era de que “no, que hasta los patios lavan”, o sea, se enojaban las señoras (...) Era una peleadera.

La vigilancia amenaza aquel espacio que parece sagrado: la casa. Dice otra vecina: “ya no puedo hacer algo, porque ya siento que me están viendo”, “ya no puedo ni barrer... todos me miran, me vigilan”. Otra vecina, de las que, al contrario, permanecían siempre atentas al consumo de agua de las otras, me dice: “porque *ellas* no la cuidan, vemos el tiradero... sí vemos que a veces nosotros no tenemos ni un chorrillo de agua y ellas tienen hasta regado, y eso no se debe de hacer, debe de cuidarse”. Para quienes gestionan los tinacos es un dolor de cabeza. Las vecinas llegan y se quejan: “tal persona agarró más agua de la que le tocaba” o “más tiempo del que le tocaba”. Ante esta situación, se han establecido algunos mecanismos para evitar malinterpretaciones. Me cuenta una de las vecinas responsable de un tinaco de agua colectiva:

Hay muchos que trabajamos, y yo sé, llegan cansados y no tienen oportunidad (de llenar) en la mañana, pues ellos pueden agarrarla (el agua) siempre y cuando no sea muy noche... después se puede malinterpretar, que agarraste mucha más agua de la que (te toca)... por eso en la junta también se acordó de que,

después de las 10, 11, ya no se da y nadie tiene derecho de ir a abrir el tinaco y a llenarse... pero es un estrés.

Así, poco a poco, el imperativo de individualización se va imponiendo como único modo de pertenencia al colectivo social. Se trata, sin embargo, de exigencias de individualidad sin que estén dadas las condiciones para devenir individuo en su sentido pleno y burgués, es decir, como la “cristalización histórica que se caracteriza por rasgos como la singularidad, la autonomía, la autoconciencia o la capacidad de autodeterminación” (Svampa, 2005; Maiso, 2022a: 236). En el momento actual del entramado de socialización capitalista, y más aún en estas geografías, se trata de una suerte de reducción de la individualidad a la capacidad de auto-regulación: intentar —bajo la constante amenaza de fracasar— resolver la reproducción a nivel individual (o de familia nuclear) en un contexto de mayor precariedad laboral, privatización de servicios básicos, y conciencia de la incertidumbre futura. Se habilita una suerte de lógica de suma cero en que todo lo que ganan los otros es pérdida para una, por lo que el otro se vuelve crecientemente una potencial amenaza. La enormidad de la exigencia es sólo igualada por la enormidad del costo en caso de fracaso. Esta nueva forma de individualidad como auto-regulación pasa también por la exigencia de auto-regulación emocional del costo que tiene, para las personas, la vida en crisis.

En las fronteras del colectivo social: Violencia, crimen organizado y repliegue

El horizonte va cerrándose. Ya comenzamos a ver, en las secciones anteriores, que éste se ha ido cerrando en términos de la posibilidad de integración —y aún más drásticamente, de la posibilidad de ascensión social. Se vuelve evidente que no todos caben, y que cada vez menos van a caber, lo que refuerza las dinámicas de competencia para no ser de los que quedan fuera. La presente sección cierra el capítulo con una reflexión sobre la ubicuidad de la violencia en un país desgarrado por ésta, en que en la frase “ya no hay ni para dónde correr” se sintetiza la sensación asfixiante de clausura del horizonte.

Una aclaración. He planteado que esta investigación tiene como punto de partida la crisis de agua y su gestión. En ese sentido, debo decir que no es posible observar un vínculo directo entre la crisis del agua y la violencia vinculada con el crimen organizado. ¿Por qué, entonces, la necesidad de incorporar esta sección a mi argumento general? Simple y sencillamente porque, a partir de lo observado a lo largo del trabajo de campo —y desde la experiencia vivida propia, como habitante del Noreste mexicano— esta violencia atraviesa de maneras variadas y profundas la realidad cotidiana conformando el suerte de telón de fondo implícito e insoslayable de las prácticas de reproducción colectiva y sostenimiento de la vida, incluyendo todas las actividades vinculadas con el agua, aún cuando no siempre se ponga sobre la mesa de manera explícita. El número de veces que vecinas me han mencionado hechos violentos o relatado situaciones que implican a personas conocidas —líderes, políticos o simples vecinas— con el complejo entramado conformado por el crimen organizado y las fuerzas de seguridad se cuenta en decenas. Cada anécdota, siempre relatada en confidencia, en voz baja y mirando a su alrededor con sospecha, es sólo un fragmento, en apariencia desconectado de los demás. Indagar con profundidad esta temática y lograr hilar un argumento en relación con la violencia y el crimen organizado en la Gloria Mendiola sería una labor por mucho fuera de los alcances de este trabajo. Sin embargo, estos numerosos fragmentos sí son ya, en sí, un indicio de la omnipresencia de la violencia y su consiguiente naturalización, así como de la opresividad e impotencia que ésta implica.

En esta sección me limitaré a dos cosas. Por un lado, continuar con la discusión iniciada más arriba que vincula la violencia exacerbada que pulula a lo largo y ancho del país, con la forma que toma en el país la contención neoliberal del potencial disruptivo de los segmentos crecientemente ‘sobrantes’ del entramado social: la militarización de la lucha contra las drogas y la consiguiente paramilitarización del crimen organizado. Este sería el último eslabón de una cadena de segmentaciones y jerarquizaciones —*de facto*, sin formalización jurídica— de la categoría de ciudadanía, que alguna vez tuvo pretensiones de universalidad e igualdad. Y sería también, potencialmente, parte del repertorio de prácticas que podrían intensificarse conforme se profundice esa crisis que parece tan abstracta pero que tiene consecuencias concretas devastadoras: la crisis de la desvalorización del valor. En segundo lugar, me enfoco en la forma en que esta violencia moldea la vida social y amenaza con terminar de consolidar las lógicas individualizantes, de desconfianza y repliegue en los hogares; la atomización social resultante simultáneamente restringe aún más los márgenes de disposición de sí, a la vez que profundiza las formas de relación a la alteridad desde la amenaza.

“Ya no hay ni pa’ dónde uno correr”: La violencia desbordada como forma última de la fragmentación

Una mujer mayor, me platica sobre una conversación que tuvo recientemente sobre Charcas, el pueblo de San Luis Potosí del que salió hace más de 45 años. Se trata de una conversación con su vecina, quien, acabando de volver de visita de Charcas, le relató a ella: “cuando llega por la carretera, si viera doña, bien bonita, puras casas de Infonavit... nada más que a veces da miedo porque están todos los viejos, con las pistolotas, en la orilla de la carretera...”. Antes de seguir, la interrumpo para preguntarle a la entrevistada que quiénes son ‘los viejos con las pistolotas’, a lo que me contesta, como si fuera una obviedad: “Pues *los malos*”. Continúa relatando su conversación con su vecina: “Uy, yo que quería correr pa’ Charcas”, a lo que su vecina le contestó “no, doña, está igual”. Afligida, concluye: “Ya no hay ni pa’ dónde uno correr”. Unos minutos antes me había contado que, antes de vivir en la Gloria Mendiola, había vivido en otra colonia cercana, la Oscar Herrera, de la que se había ido por *la droga*: “dije, no, mis hijas

con esos vicios no, yo ya me voy". Pero eso no resolvió su problema, y los espacios "pa' donde correr" se reducen día con día. La conversación con la entrevistada prosigue entonces con su relato sobre los balazos que se escucharon la noche anterior en los alrededores de su casa. Da la sensación de que no importa para dónde uno se mueva, no se puede escapar de la violencia en México.

"Los malos" —más frecuentemente, "los malitos"—, "muchachos de los que ya sabes", "gente que no anda bien"... de la violencia vinculada al crimen organizado se habla siempre en voz baja y con eufemismos, con la mirada baja. Se habla de ella siempre de forma fragmentada, casi anecdótica: "ayer hubo balazos", "a tal negocio ya le pidieron *piso*⁶¹", "el otro día encontraron un cuerpo", "hace unos días desapareció mi primo, ayer lo encontraron muerto", "a ella le desaparecieron un hijo hace unos años", "sus familiares son *malitos*", "ella anduvo de novia con un *sicario*", "a mi hermana la estuvo persiguiendo un carro ayer", etc., etc. Desde que los Zetas aterrorizaron el estado de Nuevo León en el 2010, la violencia ha conformándose como suerte de telón de fondo, nueva condición de la cotidianidad a la cual uno debe adaptarse para hacer vida en un tal contexto.

Este telón de fondo de violencia es conformado por una multiplicidad de escenas cotidianas que se han vuelto parte del repertorio de prácticas reproductivas y de protección de la vida, a mismo título que encender la bomba de agua o llevar a los niños a la escuela: tener claramente identificados a *los malitos* y sus estructuras de lealtades en la policía o en el penal, y evitar a toda costa tener algún problema con ellos; evitar señalar hacia ciertas zonas del cerro, donde se sabe que hay *casas de seguridad* desde donde vigilan la colonia; evitar denunciar si hay algún robo, incluso cuando conocen con certeza la identidad del responsable, pues puede "ser contraproducente"; evitar ir a explorar paisajes naturales cerca, porque uno no sabe "en dónde hay *malitos*"; conocer la ubicación de los 'retenes' policiales que se ponen entre *plaza y plaza*⁶² y andarse con cuidado en esas zonas; evitar platicar afuera de la casa o desde lugares en que se pueda tener algún contacto visual con *los malitos* y preferir, en general, los espacios interiores.

⁶¹ Es decir, le extorsionaron, cobrandole *derecho de piso*.

⁶² La 'plaza' hace referencia al territorio que está bajo relativo control de una célula o un cártel.

Cuando la *plaza* está caliente, las que viven en casas contiguas a casas de *malitos* prefieren irse por unos días a dormir a casa de familiares: “si (los *contras*) vienen por ellos, no vaya a ser que ellos quiera esconderse en mi casa y que nos lleven a nosotros *de encuentro*”.

En la medida de lo posible, “mantenerse al margen”. Como si eso fuera realmente posible, ante un crimen organizado que se expande territorialmente y va ocupando, literalmente, todos los espacios e intersticios (las casas abandonadas) de la colonia. Ante esta expansión, una de las estrategias más efectivas es el repliegue en la domesticidad: “nosotros no nos metemos con nadie, siempre tengo la puerta cerrada, tú sabes que uno está encerrado prácticamente”. Al mismo tiempo, este repliegue no es total, y la vecindad y sentido de familiaridad construida a través de décadas de historia compartida todavía ofrece a las vecinas una relativa seguridad, sobre todo en comparación a las nuevas colonias que se han construido en la periferia. Me cuenta una vecina sobre por qué han decidido no mudarse de la colonia, a pesar de que a su esposo le ofrecían un buen crédito de Infonavit para comprar una casa en un nuevo fraccionamiento en las afueras de la ciudad. Su esposo le decía: “¿para qué nos vamos tan lejos?... aquí ya nos conocen, y pues aquí tienes a tu mamá”. Además, agrega, su hijo acaba de entrar a la secundaria y diariamente se va caminando sólo, por lo que le genera tranquilidad que aquí todos lo conozcan. En una nueva colonia, en cambio, “¿a quién vas a conocer, quién te va a dar razón de él?”. Continúa: “cualquier lugar es inseguro, pero... aquí podemos preguntar "eh, ¿si viste a mi hijo?"”.

Guerra paramilitarizada y contención neoliberal del ‘excedente social’

Como lo introduje anteriormente, la guerra (para)militarizada “contra las drogas” ha funcionado, tanto en Estados Unidos como en el resto de Latinoamérica, como un modo de contención neoliberal del potencial disruptivo de los segmentos crecientemente ‘sobrantes’ del entramado social. En México, se asocia el inicio de esta guerra con la presidencia de Felipe Calderón (2006-2012) quien, a unos días de haber tomado posesión, se declaró en guerra contra el crimen organizado y desplegó a los militares en el territorio nacional (Herrera Beltrán, 12 de diciembre de 2006). En su sexenio, el número

de homicidios, desaparecidos y de violaciones de derechos humanos despegó, y no ha hecho más que multiplicarse desde entonces a una velocidad espeluznante. Sin embargo, los antecedentes de esta situación pueden situarse décadas atrás. Hasta finales de los años 80s, el tráfico de drogas en el país y hacia la frontera era operado por organizaciones criminales cuya consolidación había sido permitida por la protección de “actores de primer nivel en los ámbitos institucionales federal, estatal y municipal” (Flores Pérez, 2018: 153). Las organizaciones criminales estaban en “condiciones fácticas de dependencia” hacia un Estado que a lo largo del siglo XX había logrado constituirse en un ente político relativamente estable que, sostenido en la construcción del consenso a través relaciones clientelares y corporativas con poderes locales, permitía “un considerable control central sobre la delincuencia organizada para el tráfico de drogas” (ibid.).

Este modelo perdió efectividad y legitimidad con la imposición de las primeras políticas neoliberales de desregularización/ privatización y, posteriormente, con la alternancia política que culminó en el 2000 con el ascenso a la presidencia de Vicente Fox (PAN) (Flores Pérez, 2018; Fuentes Díaz, 2021). Comenzó una reconfiguración profunda de la relación entre el Estado, los intermediarios corporativos, y los intereses privados legales o ilegales cada vez más transnacionales (Sandoval Hernández, 2018). Esto dio espacio para “la construcción de nuevas hegemonías delictivas en sentido ascendente —es decir, iniciando con la erosión, subordinación y/o confrontación desde las estructuras institucionales de los ámbitos más vulnerables: autoridades municipales, estatales, y posteriormente federales” (Flores Pérez, 2018: 175).

Estas nuevas hegemonías delictivas construidas en sentido ascendente, cuya fuerza no se basaba primordialmente en la protección del Estado a nivel federal, comenzaron a sostenerse en algo más: su extraordinaria capacidad para la violencia (Flores Pérez, 2018). Esta capacidad para la violencia de las organizaciones del crimen organizado tiene sus raíces en la militarización de las tareas antinarcóticas, proceso que fue desarrollándose a lo largo de varias décadas. Inicialmente, la participación militar en las tareas antinarcóticas consistía primordialmente en la erradicación de cultivos de marihuana y amapola en las zonas rurales de México (ibid.). En 1986, el presidente

estadounidense Ronald Reagan estableció, por decreto, que el tráfico de drogas era una amenaza a la seguridad nacional de su país: esto, por un lado, inauguró décadas de crecimiento explosivo —y racializado— de la población encarcelada en Estados Unidos (Wacquant, 2009); mientras que en Latinoamérica implicó un aumento en la presión hacia los gobiernos para que incorporaran la participación de las fuerzas armadas en las tareas antinarcóticas (Flores Pérez, 2018), presión que se intensificó cuando Bush padre “expandió el papel de las tropas estadounidenses en actividad antinarcóticos en Latinoamérica” (Paley, 2018: 43).

En los 90s, el gobierno federal mexicano apostó por el incremento de la participación de militares en tareas antinarcóticas, incluyendo la ‘intercepción’ de drogas ilegales por tierra, aire o mar, para lo cual encargó las labores a personal militar de alto rango (Flores Pérez, 2018). En paralelo, se crearon las Fuerzas Especiales del Ejército mexicano, según el modelo estadounidense que utiliza estas fuerzas para la llamada “Guerra No Convencional”, que, en el mundo bipolar de la Guerra Fría, se dirigía a la contención del comunismo a través del soporte a actividades de contrainsurgencia por los gobiernos locales (ibid.). La creación de estas Fuerzas Especiales en México corresponde, según Carlos Flores Pérez (2018), a un gobierno federal con una legitimidad cuestionada por las elecciones federales de 1988, las sospechas de fraude, y el incremento en la movilización ciudadana, por lo que estas fuerzas permitían al Estado reforzar su aparato coercitivo. Estas fuerzas especiales fueron, entre otros, “desplegadas para desarrollar tareas de contrainsurgencia enfocadas a la supresión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)”, que se levantó en armas en 1994 (ibid.).

El contexto, entonces, era el de resquebrajamiento del orden institucional prevalente en México y de la subsecuente reconfiguración de las hegemonías delictivas, así como del debilitamiento relativo de las organizaciones colombianas —como consecuencia de las estrategias punitivas estadounidenses— dedicadas al tráfico de drogas y la oportunidad, por tanto, para las organizaciones mexicanas de intervenir de manera más importante en el flujo de drogas a Estados Unidos (Flores Pérez, 2018). Algunas de las emergentes organizaciones delictivas desarrollaron relaciones irregulares con militares, sea que fuesen militares en funciones —en un contexto de corrupción

endémica— o exmilitares desertores (ibid.). Está documentado que, en particular en el caso de Los Zetas, muchos de sus integrantes habían tenido rangos de teniente o subteniente en el Ejército o habían pertenecido a las Fuerzas Especiales del Ejército mexicano (Flores Pérez, 2018; Fuentes Díaz, 2021). Sus conocimientos de táctica militar contrainsurgente y su alta profesionalización en el ejercicio de la violencia territorializada permitieron que Los Zetas evolucionaran “de un grupo de guardaespaldas a brazo armado de una organización del tráfico de drogas⁶³ hasta constituirse por sí mismos como la estructura criminal hegemónica en un tercio del país. Todo ello, en poco más de una década” (Flores Pérez, 2018: 162). Llegaron a instituir, en México, “nuevos repertorios de castigo y eliminación” de una crueldad no antes vista, que sería aprendida después por otros grupos delictivos: “ejecuciones, sicariato, desaparición, fosas clandestinas, descabezamientos, desmembramientos y disoluciones corporales en sustancias químicas” (Fuentes Díaz, 2021: 59).

Ahora, si bien el núcleo central de estas fuerzas delictivas paramilitares se componía de exmilitares de alta capacidad técnica en el ejercicio de la violencia, parte de la estrategia de hegemonía territorial implicaba incorporar —y entrenar— a “delincuentes de poca monta” a sus filas, lo que les permitía dotarse de “una masa crítica de sicarios” (Flores Pérez, 2018: 172). La masa de estas organizaciones se compondrá de recursos humanos prácticamente desechables, que se irán a buscar entre los sectores jóvenes y masculinos de la “fuerza de trabajo excedente” resultante de la disminución de las posibilidades de integración y ascenso social de crecientes sectores de la población (Fuentes Díaz, 2021: 66).

Así, terminó de consolidarse un nuevo tipo de criminalidad sin precedentes en México: “violencia cada vez más impredecible, indiscriminada y desproporcionada, a manos de delincuentes menores y de poca relevancia en sí mismos, pero con alto potencial disruptivo al estar integrados de manera masiva a las milicias constituidas por el núcleo central de la delincuencia organizada paramilitar y recibir algún grado de capacitación táctica por ella, así como armamento de alto poder” (Flores Pérez 2018: 174). Si bien los Zetas fueron un referente arquetípico de este tipo de violencia hasta

⁶³ En este caso, del Cártel del Golfo.

hace unos años, otros grupos criminales de mayor presencia en la actualidad —por ejemplo, el Cartel Jalisco Nueva Generación⁶⁴— han retomado estas prácticas y estrategias y las han, incluso, recrudecido.

Con esto cierro este capítulo, en el cual he realizado un recorrido por los procesos, algunos terriblemente violentos, a través de los cuales —en el contexto de la crisis de la valorización del valor y ante un horizonte que se cierra— la fragmentación va tomando fuerza como forma predominante de resolución de la reproducción y sostenimiento de la vida social, incluso entre los sectores urbanos populares. Ante la profundización de estos imperativos, las mujeres, tanto aquellas en posiciones de liderazgo vecinal como en el rol de responsables de la reproducción en la esfera doméstica, son sujetas a nuevas exigencias, a las que deben responder de manera crecientemente aislada y puestas en competencia entre sí: “demostrar” las necesidades de la colonia ante el gobierno, atender y gestionar apoyos estatales crecientemente fragmentados e incompletos, ser participativas en su comunidad, y hacer malabares con los recursos de la unidad doméstica para resolver las necesidades básicas. Incluso se les vuelve parcialmente responsables de los esfuerzos por disminuir la violencia vinculada con el crimen organizado, según la lógica de que, si mejoran sus técnicas de crianza y desarrollan, en sus hijos, ‘apegos afectivos seguros’, éstos serán menos propensos a implicarse en las redes del crimen organizado. Una de las formas de responder a estas exigencias es el repliegue en el hogar; aunque el hogar es, al mismo tiempo, un sitio atravesado por violencias, que expulsa y del que se quiere salir. Exploraré estas tensiones en el próximo capítulo, con un énfasis en el costo que tiene, para las mujeres, el sostenimiento crecientemente individualizado de la vida en tiempo de la crisis sistémica y global de la desvalorización del valor. Al mismo tiempo, me interrogaré por las nuevas formas de relación a la alteridad que pueden anidar en las prácticas sociales regidas por lógicas no reductibles a la lógica de la valorización del valor, y la posibilidad de que éstas habiliten sentidos de libertad de los cuales tirar para sostener la vida en un mundo devastado.

⁶⁴ Ver (Proceso, 11 de marzo de 2025) y (Jiménez, 12 de marzo de 2025)

Capítulo III. A pesar de la crisis: entre cuidados, platos rotos y anhelos de algo más

“La sociedad seguramente necesita a las mujeres y, en los momentos de crisis o de emergencia, también tiene necesidad de señalar la diferencia femenina. Pero la femineidad a que se apela en los momentos de crisis o de emergencia es, hoy como ayer, una femineidad sin libertad”
—*Librería de mujeres de Milán, No creas tener derechos*

“El olor a vieja prematura es también el olor de la libertad”
—*Elaine Vilar Madruga, El cielo de la selva*

En el capítulo anterior, tomé como punto de partida la gestión vecinal de los efectos de la crisis del agua en la colonia Gloria Mendiola, para dar cuenta de la evolución histórica en las formas de articulación entre vecinas, mediadoras y el Estado en un contexto de agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal. A partir de ahí, describí el despliegue de dos procesos simultáneos: la fragmentación de los liderazgos femeninos vecinales (lideresas, manzaneras) y el debilitamiento de las formas paternalistas-corporativas de organización de los sectores populares. Esto ha reducido la capacidad de contención que los liderazgos femeninos eran capaces de ofrecer ante los imperativos del mundo neoliberal. Además, ésto se corresponde y conjuga con las transformaciones más amplias en la política social estatal, que a su vez se articulan con la reconfiguración más general en el rol del Estado como gestor —rebasado— de la crisis violenta del capital. Tenemos, entonces, que la intensificación de los imperativos de la lógica de la competencia y la racionalidad instrumental se corresponden con dinámicas de fragmentación y con el debilitamiento de las formas mediadoras que lograban ofrecer una protección limitada ante estos imperativos. En un tal contexto, las mujeres —tanto aquellas en posiciones de liderazgo vecinal como en el rol de responsables de la

reproducción en la esfera doméstica— son sujetas a nuevas exigencias, a las que deben responder de manera crecientemente aislada y puestas en competencia entre sí.

En este capítulo, pongo el acento en las formas que permiten que, a pesar de la crisis, la vida siga. Considerando que si sigue es, en gran parte, por el desplazamiento de la dificultad para reproducir la vida hacia los hogares, hacia espacios feminizados, despojados de fuerza política y considerados sitios naturales de resolución de la reproducción (Pérez Orozco, 2019): es decir que estamos, de nuevo, ante el mecanismo de externalización del límite a través la minusvaloración sistemática de lo escindido, que se ha profundizado y vuelto más agresivo con el proceso de agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal. Las mujeres y cuerpos feminizados son ubicados en el lugar de la mitigación de una crisis que se profundiza, en un entramado de socialización en que se ha naturalizado la disposición auto-sacrificial femenina del ser-para-otros. El riesgo latente es que tanto el anhelo femenino por disponer de sí como la lucha por su realización social sean relegados al más bajo nivel de prioridad, e incluso desaparezcan bajo el peso de las crisis. Al mismo tiempo, planteo que la socialización femenina contemporánea está atravesada por múltiples tensiones y contradicciones que impiden pensar que esta sea la única posibilidad.

Para ello, inicio el capítulo dando cuenta de las formas de legitimación simbólica de la subordinación femenina y de la delegación en las mujeres del trabajo de cuidado que es evidenciado por toda una serie de prácticas y discursos de las mujeres vecinas de la Gloria Mendiola. Estas prácticas son parte de una suerte de orden simbólico-material sexualmente jerarquizado —patriarcal— que se ha constituido como terreno propicio para colocar lo femenino como sitio capaz de absorber perpetuamente los impactos o amortiguar los golpes y violencias, literales y metafóricas, provocados por un modo de organización social cuyo motor es la lógica desbocada de la valorización del valor. Conforme la crisis se profundiza, el referente de la mujer recluida en el espacio doméstico, entregada al cuidado, compite crecientemente con el referente de la *super mujer*, que está simultáneamente entregada al cuidado (o, por lo menos, se responsabiliza de *delegarlo* a otras mujeres) y obligada a ampliar las fuentes de ingreso de una unidad económica incapaz de sostenerse en el salario masculino. Esta situación,

además de constituirse como una contradicción vital que impide que las mujeres se ciñan unilateralmente a su rol genérico preestablecido, pone también en evidencia la lógica delegativa bajo la cual se organiza el cuidado en el entramado de socialización capitalista-patriarcal, que es otra forma de expresión del mecanismo de la externalización. Al mismo tiempo, daré cuenta de cómo, en un modo de organización de la vida social en que el sostenimiento de la vida se resuelve de maneras cada vez más individualizadas y fragmentadas, este sostenimiento se da con altos costes tanto para personas cuidadoras/ responsables de la reproducción, como, cada vez más, incluso en detrimento de las personas cuidadas.

En una segunda parte, enmarco estas dificultades para el sostenimiento de la vida en la reconfiguración de la organización social de la reproducción en su conjunto, ante la crisis del entramado de socialización capitalista-patriarcal. Planteo que la crisis multidimensional de la reproducción de la vida (Pérez Orozco, 2019) puede interpretarse como parte del despliegue de las contradicciones del propio proceso de valorización del valor y de su escisión. Es decir, que la crisis de la valorización del valor que introducía en el capítulo II es también la puesta en crisis de un proceso de escisión enfáticamente necesario para la valorización del valor, a través del cual se escinden y se menosprecian sistemáticamente todas las prácticas sociales que no se ciñen a la lógica auto-télica de la valorización del valor pero que le son necesarias (Scholz, 2019). El proceso de escisión se pone en crisis cuando el despliegue de la “contradicción en movimiento” de la valorización del valor *socava* eso escindido de lo cual depende. Es en tal contexto que se está dando la reorganización social del cuidado y la reproducción —realizada a través del reordenamiento en el rol del Estado, el mercado, la comunidad y la familia—, en un esfuerzo por modificar las formas en que se atenúan las contradicciones pero sin alterar la jerarquía fundamental de género (Scholz, 2019). Los cuerpos codificados con los atributos de lo escindido (cuerpos feminizados, racializados o asociados a la naturaleza) se mantienen simbólicamente y materialmente como “colchón” capaz de absorber perpetuamente los impactos de la lógica desbocada de la valorización del valor. De ahí que, ante la crisis, se refuerce la tendencia a su (auto-)sacrificio.

Para cerrar, propongo acercarme a las formas sexo-genéricamente diferenciadas en que se configura la lógica sacrificial que estructura la subjetividad moderna, con especial énfasis en la forma particular que toma la lógica sacrificial cuando ésta está vinculada a la subjetivación femenina. Planteo que esta diferenciación es la que permite dar cuenta de fenómenos como la violencia (cada vez más cruel) contra las mujeres y cuerpos feminizados, así como la prevalencia de la abnegación y auto-sacrificio de sí para otros que legitima que los cuerpos feminizados se responsabilicen de las actividades de sostenimiento de la vida y de la resolución de las dificultades estructurales para la reproducción social de un capitalismo en crisis. Por lo tanto, me interrogaré por los costes que tiene, para las subjetividades femeninas, no sólo la gestión auto-sacrificada de crisis sino también el hecho de que su auto-sacrificio sea cada vez menos, por así decirlo, 'efectivo' y gratificante.

A lo largo del capítulo, daré también continuidad a una discusión que ha sido transversal a lo largo de esta tesis: la discusión sobre el fin de la experiencia (de la promesa) de la abundancia y su vínculo con el agotamiento del modelo hegemónico y socialmente disponible de libertad, que tiene la marca de la evolución histórica del proyecto moderno de autonomía política. En este capítulo ampliaré esta discusión, para significar, también, also así como el fin de la experiencia (masculina) del amortiguamiento estabilizante infinito proporcionado por el hogar y cuerpos feminizados. En este sentido, se vuelve evidente que ese modelo de libertad ha sido fundamentalmente inadecuado para dar forma y expresión social al anhelo femenino por disponer de sí, puesto que se sostiene sobre el mecanismo de externalización del límite que se ha configurado estructuralmente alrededor de la minusvaloración sistemática de lo escindido (Scholz, 2019). Entonces, la reflexión sobre las formas sexo-genéricamente diferenciadas de subjetivación me permitirán introducir una apuesta: que en las formas modernas de la subjetivación femenina residen potenciales para nuevas gramáticas de libertad no ancladas en el mecanismo de externalización, capaces de articular la posibilidad de desplegar formas de vida sin servidumbre con la condición interdependiente de la vida.

“El ajuste sucede en los hogares”: entre la domestificación y la doble socialización de las mujeres

Es que siendo mujer como que hay más carga... porque pues el hombre se va a trabajar, llega de trabajar y ya. Pues no, nosotros teníamos— aunque trabajaran, las mujeres que trabajaban, ellas tenían que tener limpia la casa, su comida, limpia la ropa e irse a trabajar todavía. (...) casi la mayoría todas éramos mujeres las que andábamos ahí (...) nos gustaría que también ellos (los varones) ayudaran... porque pues, es una necesidad para toda la familia, incluso a lo mejor ellos podrían mejor, porque pues tienen más fuerzas de andar cargando botes y todo... unas que otras veces nos ayudaban, pero más de diario éramos nosotras, que nos levantábamos en la madrugada... ellos no, porque iban a trabajar... (era) como que la excusa, “no me puedo desvelar tanto” ... En lo personal, yo no trabajaba... pero por decir, había... personas que sí trabajaban, y que se iban temprano, ellas se tenían que levantar a las 3 de la mañana, y ya no se dormían, o a las 4, y ya no se dormían hasta el otro día y así.... Yo, pues, como quiera me quedaba ahí... aunque tampoco no me dormía... ¿por qué? porque tenía que hacer todo, y luego el niño a la escuela, esto y lo otro, y ya, se iba el día. Y ya, ellos llegan y ya, el agua ya estaba.

Lo anterior es parte del recuento que una compañera cercana me hizo sobre su vida durante la crisis del agua. Ella suele combinar su rol de ama de casa con el de ser una de las manzaneras más activas de la colonia; a veces trabaja como empleada doméstica, a veces trabaja como organizadora en las campañas electorales y a veces vende productos de novedad pero, sobre todo, está siempre pendiente de las necesidades de las vecinas de la colonia, ya sea para organizar rifas para apoyarlas con algún recurso o para enlazarlas con las instituciones gubernamentales o con las asociaciones pertinentes. Una de esas *super-mujeres* (Pérez Orozco, 2019: 183) que deben “multiplicarse por mil para llegar a todo”: resolver la reproducción material de la vida familiar —incluyendo, en tiempos de crisis de agua, no dormir para conseguir agua, o *descuidar la casa* para ir a pedir pipas y tinacos—, cuidar a sus hijos, generar ingreso porque *la raya* del marido no alcanza y, por si eso no fuera poco, ser una suerte de madre comunitaria. Al mismo tiempo, ese rol de *super mujer* convive con los —a estas alturas infructuosos— esfuerzos disciplinadores de los varones de su entorno: su padre la ha tratado de ‘mujer de calle’ porque en su labor como manzanera o como enlace electoral le toca trabajar con varones; y los maridos de sus amigas pretenden (sin demasiado éxito) evitar que se acerquen a ella, asegurando que si lo hacen es porque son *lesbianas* o *machorras*.

Es decir que, en su caso, se manifiesta claramente la articulación entre, por un lado, el modelo de la “doble socialización” (en este caso, incluso *triple*) de las mujeres que se desenvuelven tanto en el mundo doméstico como en el mundo del trabajo asalariado (formal o informal), necesidad cada vez más apremiante ante la profunda precarización del trabajo asalariado y la reconfiguración del gasto público. Por otro, mandatos conservadores que pretenden reforzar la domesticación y el binarismo heteronormativo que sostienen el esquema reproductivo hegemónico en que lo doméstico, los afectos y los cuidados son residuales, menospreciados y naturalizados, frente al mundo masculino de la producción de valor. Los dos referentes (ser *super mujer* vs. ser exclusivamente ama de casa) conviven de maneras tensionadas, conforme el modelo de ama de casa-varón proveedor se vuelve crecientemente insuficiente para sostener materialmente la vida familiar pero, al mismo tiempo, y en una sociedad que sigue estando estructurada capitalista y patriarcalmente, persiste el imperativo de que la vida sea resuelta en un entorno despolitizado y minusvalorado.

Comienzan a aparecer las contradicciones y las tensiones que constituyen el entramado de socialización en que estas mujeres van construyendo sus anhelos, sus experiencias de (no-)libertad, de relación a la alteridad. Sobre la primera contradicción, aquella ubicada en lo que Regina Becker-Schmidt ha nombrado la “doble socialización”: esta autora plantea que el desenvolvimiento simultáneo de las mujeres en la esfera del trabajo asalariado y en el mundo doméstico implica que su socialización y su proceso de subjetivación está marcado por más rupturas, y por más ámbitos de experiencia, que la de los varones; por tanto, éstas internalizan sus roles genéricos socialmente atribuidos de manera mucho más ambivalente (Knasmüller et al., 2018; Becker-Schmidt, 2024). Aquí se anclaría, para ella, el mayor potencial de resistencia de las mujeres y cuerpos feminizados (ibid.). Además de esto, propongo que hay una segunda tensión, anclada en la necesidad de navegar entre dos modelos que coexisten: es decir, entre el referente de la *super mujer* doblemente socializada y el referente de la mujer recluida en el espacio doméstico y entregada al cuidado. Esta tensión, como veremos, es fruto de una contradicción objetiva irreconciliable entre la lógica de la valorización del valor y el sostenimiento de la vida en sentido amplio. Conflicto que se logró atenuar momentáneamente a través de los Estados de bienestar de los países centrales, que

lograron “compatibilizar condiciones de vida dignas para el conjunto de la población” (Pérez Orozco, 2019: 278) con un entramado de socialización unilateralmente movilizad por la lógica de la valorización del valor. Pero eso fue una “excepción histórica” (ibid.). La contradicción no sólo se ha vuelto a poner de manifiesto, sino que se vive cada vez más como conflicto abierto, cada vez más crudo. Y la contradicción se desplaza a las mujeres mismas, que deben malabrear referentes y racionalidades irreconciliables, y, ante presiones cada vez más intensas, pagar —con su auto-sacrificio— los platos rotos.

Por último, la maternidad—en particular en la forma en que ésta se ha politizado en América Latina— aparece como fuente de tensión adicional. Por un lado, ésta ha servido “para legitimar el orden de la heterosexualidad obligatoria y el de una supuesta división natural del trabajo, que asigna a los varones el espacio privilegiado del mundo público ciudadano y a las mujeres el de lo privado o lo doméstico, o en su defecto, quedar a cargo de la responsabilidad “natural” de las labores maternas o domésticas.” (Ávila, 2005: 125). En resumen, para legitimar la opresión de las mujeres. Pero al mismo tiempo, esto ha coexistido con formas de politización de la maternidad que obligan a complejizar esta afirmación. Por un lado, no puede olvidarse que en Latinoamérica se ha enfatizado el carácter colectivo de la noción de liberación, lo cual ha entrado en tensión con la crítica que los feminismos estadounidenses o europeos hicieron a la maternidad, centrada más bien en la lucha por la individualidad de las mujeres. Además, la maternidad y los cuidados han sido un elemento fundamental en algunas de las luchas reivindicativas de las mujeres latinoamericanas, como en el feminismo popular vinculado al movimiento urbano popular.

Es en el medio de todas estas contradicciones, conflictos y tensiones, que están las mujeres reales, con sus anhelos propios, rara vez socialmente realizables más que de formas coartadas. Mujeres que, al mismo tiempo, *porque* han sido socializadas para el cuidado, han aprendido formas de relación a la alteridad que no se sostienen exclusivamente en la dominación o la servidumbre. En esta primera sección del último capítulo, parto de las experiencias de las mujeres de la Gloria Mendiola y las formas en que resolvieron —en el espacio doméstico— la vida cotidiana durante la crisis de agua, para ir desplegando poco a poco estas contradicciones y tensiones.

Ahondando en la “caja negra” de los hogares. Entre externalización, cuidados y anclaje material del anhelo de disposición de sí

Para ello, es necesario iniciar comprendiendo las dinámicas de domestificación de las mujeres y de producción de las disposiciones y motivaciones ético-afectivas para el sostenimiento de la vida y el cuidado. Éstas están íntimamente vinculadas con la constitución socio-histórica a partir del advenimiento del capitalismo de la articulación entre lo doméstico, lo íntimo/privado, y su asociación con las mujeres y lo femenino. Articulación que se materializó de manera más acabada en la reclusión de las mujeres en el hogar burgués, que se constituyó como espacio apolítico y de “encierro” (Gago y Cavallero, 2022); aunque éste modelo se extendió y ha operado como referente también en hogares proletarios y en los países del capitalismo periférico. En general, estos modelos han contribuido a la naturalización de los procesos de reproducción y cuidado que ocurren en la casa, y la han vuelto, por tanto, el sitio privilegiado de resolución de la crisis.

Al mismo tiempo, y como lo planteaba en el capítulo I, fue el deseo de un terreno y casa propia, y la determinación con la que las mujeres lucharon por ese anhelo, una de las fuerzas motrices de los procesos de urbanización popular. Una casa da una suerte de anclaje material —sin ser garantía— a su anhelo de disponer de sí, de sus vidas y sus cuerpos (e idealmente, su anhelo de permitir a sus hijas hacer lo mismo). No es tan sorprendente escuchar la insistencia con que muchas mujeres vecinas de la Gloria Mendiola buscan conseguir tener terrenos a *su* nombre —y no al nombre del marido. Al mismo tiempo, la discusión sobre la casa no puede tampoco separarse de otro deseo, contradictorio, quizás, pero que también está muy presente: el deseo, mediado patriarcalmente, de juntarse (desde muy jóvenes) con un hombre, o de hacer familia con un varón. Un deseo que las coloca con frecuencia en un espacio frecuentemente atravesado por la violencia machista. Por lo tanto, en esta sección inicio desentrañando un poco esa “caja negra” de los hogares (Pérez Orozco, 2019), sitio tan contradictorio como fundamental para la comprensión del esquema reproductivo del entramado de socialización capitalista-patriarcal. No es casualidad que la politización del espacio doméstico haya sido una bandera feminista histórica.

Domesticación de las mujeres, domesticación de la naturaleza: el mecanismo de la externalización al servicio de la lógica expansiva del capital

No es ninguna sorpresa: en la Gloria Mendiola, como en tantos otros contextos, la conyugalidad —o, para ser más precisa, la cohabitación prolongada de una pareja heterosexual, cuyos miembros deciden “armar biografías compartidas, en base a intercambios afectivos”, y que se constituye como base de la “institución familiar organizadora de la reproducción” (Gutiérrez Aguilar, 2015: 131)— es una de las “esferas vitales que organizan y conforman los modos de vida femeninos” (Lagarde, 2005: 363). *Juntarse* con un hombre es uno de los marcadores vitales de la biografía de muchas mujeres. Marcador vital en el sentido de ser una suerte de estación tan ineludible como deseable en el camino de la vida patriarcalmente mediada, que se usa de referencia biográfica y temporal. Como cuando, para ubicar un evento en el tiempo, una vecina me recuenta: “yo todavía estaba soltera” u otra me explica que, “en ese entonces”, su hija mayor “ya había *hecho vida*” —lo cual, como después me aclaró, significaba que ésta última ya se había casado. Juntarse es “hacer vida” y separarse, fracasar: “se casó una de mis hijas, y pues fracasó... y la otra pues también se casó, y también se fracasó. Y se vinieron conmigo aquí”. Muchas se juntan desde los 14, 15 años... por decisión propia o por motivo de algún embarazo, momento en el que acceden a su rol como responsables (o co-responsables, en caso de mudarse a la casa de sus suegros) de la reproducción, en detrimento de su trayectoria en la educación formal.

El deseo de una cohabitación prolongada en pareja heterosexual es uno de los ingredientes de la domesticación, proceso vinculado con la identificación entre, por un lado, “la mujer como *madre y ama de casa*” y, por otro, la familia como “el privatizado espacio de consumo y de «amor»”, esa área de actuación exclusiva de la mujer, sitio protegido del ámbito de la producción y la acumulación en el que gobiernan los hombres” (Mies, 2018: 200; cursivas en el original). Recluidas en el espacio doméstico, las mujeres pueden cumplir su doble rol según el esquema reproductivo capitalista-patriarcal: reproducir la vida —individual y generacionalmente— de lxs trabajadorxs productores de plusvalor para el capital pero, también, ser agentes de consumo para un enorme cúmulo de mercancías en constante expansión (ibid.). La reclusión de las mujeres en el espacio doméstico implicó, históricamente, procesos terriblemente violentos (por ejemplo, la caza

de brujas) para controlar y disciplinar el comportamiento sexual y reproductivo de las mujeres (ibid.: 146). Mantener esta reclusión también ha implicado un disciplinamiento constante, que pasa, entre otros, por la distinción entre las mujeres *de casa* de las mujeres *de calle*. Muchas de las mujeres de la Gloria Mendiola relatan episodios que reflejan este disciplinamiento: ser de casa es ser “buena muchacha”; ser de calle es descuidar, es “andar en chismes”, es “andar mal” o, peor aún, “mandarse sola” o “no tener rienda”. Sin embargo, y como lo introduje anteriormente, el imperativo moral “*ser de casa vs. ser de calle*”, asociado a décadas operando bajo cierta configuración de la reproducción social, coexiste cada vez más y de maneras tensionadas con el modelo de la *super mujer* que es *tanto de casa como de calle*, que debe “multiplicarse por mil para llegar a todo; estar en casa y conseguir ingresos”, que no sólo asume “los trabajos no pagados, sino también todas aquellas tareas que quedan de forma residual como imprescindibles para mantener la vida una vez que los trabajos más valorados han sido hechos y repartidos (...) simplemente por *amor y altruismo*” (Pérez Orozco, 2019: 183).

Si bien el modelo para la domestificación lo proporciona la familia patriarcal nuclear que habita en el bien-delimitado hogar burgués, la domestificación como fenómeno empírico trasciende las fronteras de la casa. La asociación de la mujer con el *ama de casa* —o por lo menos, con sus labores y responsabilidades— persiste en el trabajo doméstico remunerado que es realizado en casas ajenas. Se replica también cuando las mujeres tienen que realizar trabajo doméstico sin remuneración en casas de familiares directos, ya sea suyos o de su pareja. Sorprendentemente, llega a reproducirse incluso en el lugar menos pensado: en la mujer que ocupa el lugar de ‘amante’ en una relación extramarital. Recuerdo mi sorpresa cuando una vecina me relató la infidelidad de su marido, quien tenía otra relación de pareja con una mujer que vivía en una ciudad distinta, ciudad a la que él tenía que desplazarse de lunes a viernes para su trabajo asalariado en la industria de la construcción: “la señora le daba de comer, le lavaba, lo atendía (...) (le dije) ‘o sea, *no es pasatiempo*, a mí no me vas a engañar’ ” [21:53]. La seriedad de la relación de pareja y la profundidad de los afectos parece estar estrechamente vinculada con el apego a los roles dentro del esquema reproductivo heteronormado y patriarcal.

El vínculo hoy tan sólido entre lo doméstico (lo vinculado a la economía y al sostenimiento del hogar) y lo íntimo/privado (en oposición a lo político/público), así como su asociación con las mujeres y lo femenino, es una construcción socio-histórica (Davis, 1983; Segato, 2016). En sociedades pre- o no-modernas, no hay una distinción entre actividades productivas y reproductivas: la producción de aquello necesario para el sostenimiento cotidiano sucede/ía en su mayoría en el hogar, según una división del trabajo sexuada, pero no jerarquizada (Davis, 1983). Es con el advenimiento del capitalismo y con la consolidación de la industrialización que la producción se desplazó definitivamente de los hogares hacia las fábricas, mientras que la reproducción se subsumió a lógicas familiares heteronormadas (Gago y Cavallero, 2022). La familia, considerada anteriormente una unidad de producción, pasó a considerarse una unidad de consumo para la reproducción. Se fue constituyendo el modelo burgués del hogar como un sitio privado y de reclusión de las mujeres en su rol de amas de casa, separado tanto espacial como estructuralmente de la esfera pública (Davis, 1983). Este modelo se expandió al mundo entero con la generalización de las relaciones sociales capitalistas a través de la expansión colonial (Segato, 2016) y a los sectores proletarios a partir de los años 50s con la consolidación del fordismo (Catalina Gallego, 2023). En México, se articuló con el familismo de la iglesia católica y su rígida moral.

Las actividades que continuaron siendo realizadas en el hogar, principalmente por mujeres, fueron fuertemente devaluadas. Se intensificó la dependencia económica de las mujeres hacia los hombres, en tanto —en un mundo mediado por el dinero— el sostenimiento de la familia pasó crecientemente a depender del trabajo asalariado (Davis, 1983; Marugán y Vega, 2002). En paralelo, se invisibilizó la dependencia del trabajador varón de las actividades domésticas, feminizadas y no asalariadas que permitían convertir ese salario en “*desesidades* ⁶⁵ resueltas”, además de gestionar su “regeneración diaria, tanto corporal como emocional”; y todo eso desde la infancia hasta su vejez (Pérez Orozco, 2019: 172). Estamos frente a dos formas de dependencia. Una

⁶⁵ Amaia Pérez Orozco (2019) utiliza este concepto como protesta a la escisión de las necesidades y los deseos.

dependencia de la esfera feminizada del consumo hacia la esfera masculina del trabajo asalariado, visible y reconocida. Una segunda dependencia —ésta invisibilizada, porque naturalizada— de la producción del valor hacia las actividades de reproducción y cuidados realizadas en espacios feminizados. A partir de esta doble dependencia, y el ocultamiento de una de ellas, se consolidó la subordinación estructural de las mujeres a los varones que es característica del entramado de socialización capitalista-patriarcal.

Maria Mies (2018) identificó hace tiempo que existe un paralelo, una suerte de afinidad profunda, entre, por un lado, la separación entre la esfera masculinizada de la producción de valor y la esfera feminizada del cuidado y la reproducción (y la posterior subordinación estructural de la segunda a la primera); y, por otro, la separación y subordinación material-simbólica de la 'naturaleza' con respecto al colectivo social. Vinculó ambos procesos con la relación colonial. Propongo articular su planteamiento con lo que, siguiendo a Charbonnier (2020), ya introduje en el capítulo I: que el modelo de libertad moderno, vinculado con el concepto de autonomía como soberanía ilimitada del pueblo, surgió como parte del proceso de desarrollo y consolidación del capitalismo y, de manera particularmente importante, en un contexto sociohistórico en que las relaciones sociales con el entorno estaban también marcadas por una expansión territorial y del acceso a trabajo y a recursos de las colonias operada a través del imperialismo. A partir de ello, la libertad se impregnó de un sentido que, a través del mecanismo de la *externalización del límite*, la vinculó íntimamente con la insumisión a la naturaleza *qua* constricción. Mies plantea que dichos procesos de colonización están “estrecha y causalmente entrelazados” con los procesos de domesticación (2018: 211). Es decir, que en los países de origen de la colonización se construyó, al mismo tiempo, la familia patriarcal nuclear, esa “forzada combinación de los principios de parentesco y habitación” en la cual las mujeres, tras un largo y violento proceso de domesticación se habían visto reducidas a amas de casa no-libres y despolitizadas, forzadas a servir voluntariamente (nótese la paradoja) al varón proveedor (ibid.: 200).

Ese forzado servicio voluntario cumple un rol análogo al de la domesticación de la naturaleza: es una forma de externalización (e invisibilización) de los límites. Límites a los que tendría que atenerse el capital, si no hubiera logrado sostener durante siglos la

ilusión de su ilimitación a través de su movimiento desbocado de expansión sostenido en la externalización. Lo externalizado —i.e. la resolución ‘altruista’ de la reproducción en el espacio doméstico, y la conversión del mundo entero en reservorio de materias primas para funcionar como ‘contenedor’ del plusvalor producido— ha sostenido esa lógica expansiva. Pero como lo planteé anteriormente, este mecanismo de la externalización está en una crisis profunda: la lógica del valor no sólo ha dependido de lo externalizado-invisibilizado, sino que al mismo tiempo lo ha socavado. La articulación entre la crisis ecológica, la crisis de los cuidados y la precarización general de la vida (que discuto más adelante en este capítulo), que amenaza profundamente el sostenimiento de la vida en su conjunto, es la expresión paradigmática de esta dinámica.

El cuidado como extensión de la maternidad⁶⁶

Hasta el momento he discutido el lugar que la cohabitación prolongada en pareja heterosexual ocupa en el proceso de la domesticación de las mujeres. Ahora profundizaré en un segundo marcador vital, quizás aún más importante en la biografía de las mujeres: la maternidad (y la crianza). Además de desplazarlas a sí mismas como marco de referencia temporal biográfico (“mi hija tenía X años cuando sucedió Y”), la maternidad es una suerte de fuerza gravitacional que orienta la vida de las madres, su gasto de tiempo, sus prioridades, sus decisiones vitales (continuar o no estudiando, seguir viviendo con el padre de sus hijos o dejarlo, tomar o no un trabajo, etc.), alrededor del sostenimiento material y del cuidado de los hijos. Lxs hijxs, lxs nietxs, son siempre primero, deben ser primero. Su cuidado y crianza es el eje articulador de la vida de sus madres, alrededor del cual deben *hacer caber* el resto de la vida.

El sostenimiento de la vida (de los hijos, o de los ‘hijos’ *delegados*) funciona como fuerza gravitacional del tiempo y energías de las mujeres, porque requiere, para ser realizado, de mucho tiempo y energía. Es una “actividad compleja, cualificada y

⁶⁶ En esta sección me enfoco exclusivamente en la dimensión del cuidado y el sostenimiento de la vida desde el cuidado de hijxs y desde la perspectiva de la afinidad entre maternidad y cuidados. Esto deja de lado cuestiones fundamentales para pensar el sostenimiento de la vida como el cuidado de personas que envejecen, o de personas cuidadas bajo otro tipo de contextos. He priorizado este enfoque por ser el que fue más visible a lo largo de mi investigación.

socialmente organizada”, en que se articulan tanto una multiplicidad de actividades concretas como disposiciones y motivaciones ético-afectivas (Vega y Gutiérrez Rodríguez, 2014: 9). Su objetivo es regenerar “cotidiana y generacionalmente el bienestar físico y emocional de las personas” (Pérez Orozco, 2019.:106). Pérez Orozco (2019) clasifica estas actividades en tres grandes tipos. El primero se centra en brindar las pre-condiciones materiales del cuidado, es decir, la limpieza y el aseo de los espacios, lavar la ropa, conseguir y preparar los alimentos, etc. Si bien no lo nombra directamente, existen *pre-pre-condiciones* fundamentales —en sentido enfático— para estas pre-condiciones materiales del cuidado: conseguir agua (y gas, leña o electricidad para la cocina). El segundo tipo corresponde a los cuidados directos, es decir, “los que involucran interacción concreta con personas, la atención específica a los cuerpos y las emociones” (ibid.: 106). A esto correspondería, lo que en el lenguaje común —tal como se usa en la Gloria Mendiola— se nombra cuidados: cuidar a los niños pasa por alimentarlos, bañarlos, apapacharlos cuando lloran, ayudarlos con la tarea, vestirlos por la mañana, escucharlos y enseñarles a regular sus emociones, y un largo etcétera. Crecientemente, se trata también de protegerles de la violencia, anticipar los entornos en los que las infancias puedan estar en riesgo, o enseñarles a evitar estos espacios. Por último, se encuentran todas las tareas de gestión mental: prever las necesidades familiares en el corto y mediano plazo, administrar los recursos (monetarios y de otro tipo) con que se cuenta; localizar, comprar y administrar los bienes y servicios necesarios para satisfacer esas necesidades; o buscar o inventar maneras de generar los recursos suficientes para aquello que necesite ser comprado (ibid.).

En el entramado de socialización capitalista-patriarcal todas estas actividades han sido convertidas en residuales, subyugadas e infravaloradas (Pérez Orozco, 2019). “La única forma de asegurar que haya sujetos dispuestos a quedarse a cargo de semejante *marrón* es... ligar la construcción de su identidad con el sacrificio por el resto” (ibid.: 185). Y convertir la condición de cuidadora en una condición gratificante tanto afectiva como simbólicamente (Lagarde, 2004: 157). Es alrededor de la idea de “la maternidad como el núcleo natural y fundante de la identidad femenina” (Ávila, 2005: 108) que se ha construido —y después naturalizado— la disposición femenina de *ser-para-otros*, el auto-sacrificio de sí misma para sostener la vida de otros, una *ética reaccionaria del cuidado*

al servicio de *los suyos* (Pérez Orozco, 2019); que corresponde bien con el “mito de la madre “santa” y “abnegada” (y del padre ausente y viril, que afirma su hombría con el número de hijos que engendra)” (Ávila, 2005: 108) aún vigentes en la sociedad mexicana. La maternidad, dice Amaia Pérez Orozco (2019: 184, 229), es una “metáfora de la imposición del cuidado a las mujeres”, y se vincula con la ética reaccionaria del cuidado como “ética del sacrificio y de la inmolación”. Esto no se reduce a la maternidad biológica, sino también a las maternidades ‘por delegación’ (delegación de la crianza y el cuidado a empleadas domésticas, hijas adolescentes, tías o abuelas, etc.) (ibid.).

De ahí que los imperativos morales asociados a ser buena (o, en su defecto, mala) madre, dicen mucho del tipo de disposiciones ético-afectivas asociadas al cuidado y sostenimiento de la vida. Durante mi trabajo de campo, una mujer me contó sobre su vecina, cuyo esposo había sido un “vividor”: siempre estaba con otras mujeres, se había regresado años atrás a vivir con sus propios padres, y no se responsabilizaba del sostenimiento de sus hijos. Sin embargo, él volvía a casa de su (todavía) esposa cada vez que estaba gravemente enfermo. En lugar de rechazarlo, tanto su esposa como sus hijos lo cuidaban. Me dice entonces mi interlocutora: “*algo hizo bien* ella (la madre) para que todos (los hijos) lo cuidaran (al señor) a pesar de haber sido mal papá”. Es decir que, en el marco de la ética reaccionaria del cuidado, el cuidado debe ser incondicional y debe ser otorgado incluso a cambio de desdenes o violencias.

Ser buena madre es “cargar con los niños a todos lados”. Ser mala madre es abandonarlos. Incluso en casos —que sí los hay— en que la madre les abandona en su huida de un hogar en que estaba en peligro inminente de morir asesinada por su pareja. El abandono es medianamente perdonado si se tuvo la precaución de delegar el cuidado de éstos a otra mujer: a su abuela, su bisabuela, a una cuñada. Las mujeres, responsabilizadas de los cuidados, tienen el permiso moral de des-responsabilizarse temporalmente únicamente si los *delegan* a otra mujer. Además el cuidado, en ciertos contextos, prácticamente no tiene fin: cuando no se trata de cuidar a *los suyos* propios, se cuida a lxs hijos delegados. Me dice una mujer sobre su madre:

Le digo "ay 'amá, yo le quito peso a usted y usted se echa otros dos costales" (...) (yo le ayudaba) a hacerme cargo de mi papá o de mi hermano, porque ella trabajaba... y ya cuando ella descansaba, pues le mandaban a mis sobrinas, y

"ay, 'amá, pues es cuando tú debes de descansar", le decía "yo te quiso peso pa' que tú te echas más."

Hasta aquí, parecería que me he posicionado desde una crítica unilateral al mandato patriarcal de la maternidad y a la socialización para los cuidados como parte de la construcción social de la disposición femenina de ser-para-otros, al insistir en la forma auto-sacrificial en que realizan. Sin embargo, no tengo ninguna pretensión de negarlos abstractamente. Me parece que las formas concretas en que se han desplegado, en Latinoamérica, tanto la maternidad como los cuidados —a la vez como mandato patriarcal y como componente fundamental en ciertas luchas reivindicativas de las mujeres (Flores y Tena, 2014)— hacen emerger una serie de tensiones en las cuales es posible dar cuenta de la posibilidad de otras formas, a mi parecer *deseables*, de relación a la alteridad, no sostenidas ni en la dominación ni en la servidumbre (propia o del otro).

La teoría feminista latinoamericana es un terreno fértil para observar tales tensiones. La razón para esto es que en Latinoamérica la politización de la maternidad se hizo en términos muy distintos de los feminismos estadounidenses o europeos: en éstos últimos, la crítica de la maternidad se hizo desde la lucha por la individualidad de las mujeres, mientras que para las feministas latinoamericanas la afirmación de la individualidad entra “en tensión con una idea de liberación como hecho colectivo, noción fuertemente arraigada en la cosmogonía indígena” (Flores y Tena, 2014: 29). De ahí que la disputa de ciertas tradiciones feministas de estas latitudes gire alrededor de las formas de configuración de las tramas de interdependencia que sostienen la vida (Linsalata, 2020), más que en la mera emancipación política de las mujeres como individuos.

Además, la maternidad —o, más específicamente, las *dificultades para cumplir con el rol* de madre, de ama de casa o de cuidadora en un mundo precarizado y cada vez más violento— ha sido un elemento fundamental en las luchas reivindicativas de ciertos grupos de mujeres latinoamericanas, como fue el feminismo popular mexicano (Gargallo, 2006; Espinosa, 2009; Flores y Tena, 2014). Este feminismo popular, como lo describí en el capítulo I, surgió y se consolidó en la década de los 80s, a partir de las acciones y reflexiones de mujeres articuladas en estructuras organizativas y redes políticas de la izquierda independiente del aparato corporativo del Estado, en instancias como sindicatos, organizaciones vecinales y campesinas (Espinosa, 1999).

El mayor impulso al feminismo popular mexicano provino, precisamente, de mujeres para quienes fue “la dificultad para cumplir sus roles tradicionales en condiciones precarias, lo que las condujo a irrumpir en el espacio social” y, una vez ahí, criticar y proponer acciones para superar la opresión de las mujeres. Estas mujeres, “*en lugar de cuestionar beligerantemente su rol tradicional como madres y amas de casa*, realizaban acciones colectivas que *parecían reafirmarlo* al demandar subsidios al consumo, al abasto popular, la salud, etcétera” (Espinosa, 1999: 38; cursivas mías). Fue por ello que se mantuvo una tensión constante entre el feminismo popular y el “feminismo histórico”⁶⁷. Interpreto esta como una tensión fértil, en tanto visibilizaba las contradicciones entre una lucha colectiva por la dignidad de la vida, que tenía implícita una concepción de la dependencia mutua, y una lucha —no menos importante— por la liberación de los cuerpos de las mujeres de las múltiples formas que toma la opresión patriarcal, que ha pasado generalmente por su asimilación a la figura del individuo-ciudadano con derechos individuales y políticos. En tanto estas contradicciones se mantenían vivas y visibles, existía la posibilidad de que de ellas emergieran estas nuevas gramáticas de libertad femenina, que no siguieran el referente del individuo burgués pero que tampoco la subordinaran al buen funcionamiento de la colectividad o del movimiento social.

Desafortunadamente, el feminismo popular no salió indemne de las transformaciones del MUP y de la izquierda en general, los cuales pasaron de centrarse en la lucha por una vida digna para los sectores populares, a concentrarse en la transición democrática a través de la participación en la política electoral. El referente histórico proporcionado por el feminismo popular, cuya potencia hubiera podido ampliarse y proponer nuevas maneras de dar forma al anhelo femenino de disposición de sí, se debilitó, entre otros, por el decaimiento de sus estructuras organizativas y de su horizonte de transformación. Gisela Espinosa (2009) argumenta que el feminismo popular —que en realidad no sólo incorporaba a las mujeres de los sectores urbanos populares, sino también de los sectores obreros y campesinos— se reactualizó y reconfiguró de cierta forma en el feminismo indígena y en las luchas de las mujeres

⁶⁷ Con “feminismo histórico”, Espinosa (2009) hace referencia al feminismo que se constituye a partir de los años 70 en América Latina alrededor de las demandas de igualdad real en términos de derechos políticos y sociales, así como en la lucha por la libertad sobre el propio cuerpo. Son las que constituyen lo que ella llama la “historia oficial” del feminismo.

zapatistas contemporáneas; por lo cual orientar las miradas hacia éstas mujeres y sus experiencias concretas podría, hoy, dar luz sobre estas otras gramáticas de libertad.

Ahora continuaré discutiendo las formas concretas que tomó, en la Gloria Mendiola, el sostenimiento de la vida durante la crisis del agua. Ahí daré cuenta del conflicto que anida en el corazón de la vida social tal como ésta es organizada en el capitalismo-patriarcal, y la forma en que este conflicto es con frecuencia resuelto por mujeres, en el espacio doméstico, y de forma auto-sacrificial. Pero la potencia del feminismo latinoamericano y las tensiones que en éste anidan no deben olvidarse — reaparecerán, bajo nuevas formas, hacia el final de este capítulo, en un ejercicio de exploración sobre las posibilidades de gramáticas de libertad capaces de articularse con la condición interdependiente de la vida.

“Sin agua o sin trabajo, una de dos”: la reactualización de un conflicto irreducible

Durante una de las entrevistas formales que realicé a una de las vecinas de la Gloria Mendiola, ella me describió con lujo de detalle la diversidad de actividades que tuvo que realizar durante el periodo de la crisis de agua para conseguir agua. Habitante de la parte alta de la colonia, el agua llegaba a su casa a través de un complejo de tinacos, bombas, tuberías y mangueras. Cuando la provisión de agua se complicó, conseguir agua para su casa se convirtió una tarea que requería una atención total y continua. Tenía que estar pegada al celular, pendiente de los mensajes o rumores de las vecinas: que si de tal o cual llave colectiva salía poca agua, que si a tal otro tinaco le quedaba agua, que si algún político había prometido una pipa que llegaría pronto. Le tocaba también perseguir pipas y negociar con los *piperos*, para evitar que los vecinos que habitan la parte baja de la colonia las desviarán, como frecuentemente lo hacían. Tenía que trasladarse con cubetas hacia los puntos donde le habían comentado que había agua, y cargarla de vuelta a casa. Organizaba las actividades de limpieza para *hacer durar* el agua conseguida el mayor tiempo posible. A sus hijos no les permitía correr afuera ni ensuciarse, pues en el momento más crítico de la crisis, la única posibilidad para asearlos era pasarles un trapito húmedo por el cuerpo.

No sólo esto. Sus 2 hijxs, de preescolar y primaria, venían saliendo de meses de educación virtual (i.e. a través del celular) debido a la pandemia del COVID-19, y ahora, con la crisis de agua, veían nuevamente afectada su educación. Esto porque algunas escuelas de la Gloria Mendiola suspendieron actividades presenciales por la falta de agua en los planteles, o bien condicionaron la entrada de los alumnos, requiriendo de cada uno que llevara una determinada cantidad de agua (que no siempre se lograba conseguir) que sirviera para el aseo de baños y para lavarse las manos. Así, en medio de la búsqueda desesperada de agua y de la realización del resto de las tareas domésticas —que no paran por la crisis— ella trataba de redoblar sus apoyos hacia sus hijos, que batallaban crecientemente con sus tareas y actividades escolares. Pero esto no siempre era posible: “La descuidé (a la niña)”, me dice, visiblemente consternada. Por

no dejar, le pregunto: “¿y si (además) usted hubiera estado trabajando?”. “Pues, ni modo, me quedaría sin agua, o sin trabajo, una de dos”, me contesta.

Sin agua, o sin trabajo. La situación no tiene por qué ser siempre tan binaria, por supuesto. Muchas de las mujeres con las que conversé sí trabajaban de manera asalariada, tanto en el sector formal como informal, y lograron hacer los malabares necesarios para mantener su fuente de ingreso y tener agua en casa: según el caso, algunas faltaban a su trabajo los días de pipa, para poder abastecerse de agua, mientras que otras se levantaban a las 3 de la mañana a juntar agua de la llave hacer el *quehacer*, y salir temprano a trabajar. En general, la vida cotidiana se terminaba resolviendo, pero siempre *a costa de* alguien:

Estábamos a las 2, 3 de la mañana, na' más checando a ver si llegaba el agua. (...) Llegaba a las 2 de la mañana... se levantaba la vecina, iba, me tocaba... “ya, ya llegó el agua”, y nos parábamos a lavar, a las 2, 3 de la mañana. O sea, todas lavando. (...) El chiste era aprovechar lo más posible desde las 3 de la mañana hasta donde alcanzara el agua, porque a veces... ya para las 10 ya no había. Entonces de tres a diez, así, la gente se paraba a lavar trastes, a lavar ropa y todos así, literal, las mujeres ni dormíamos, por andar ahí.

Con la crisis de abasto de agua potable de Monterrey lo que llegó a visibilizarse es un conflicto latente en el modo de organización de la vida social capitalista-patriarcal. Este se expresa, como lo veremos ahora, en exigencias e imperativos contradictorios dirigidos hacia los hogares, las unidades socio-económicas básicas a las que se les asigna la responsabilidad última por el sostenimiento de la vida —aunque el concepto de unidad es engañoso y sirve para ocultar las dinámicas de dominación intra-hogar que he introducido anteriormente. Sin embargo, conforme el modelo ama de casa-varón proveedor ha tenido que reconfigurarse ante las crecientes dificultades para la reproducción social, los imperativos y exigencias contradictorios, que solían atribuirse a cuerpos distintos —los imperativos de la racionalización a los cuerpos masculinizados, las exigencias del cuidado incondicional y el auto-sacrificio para beneficio de los otros a los cuerpos feminizados— se dirigen cada vez más y de manera simultánea a los propios cuerpos feminizados. Por tanto, las mujeres están sometidas a exigencias vinculadas con dos racionalidades y temporalidades muy distintas. Deben, por un lado, hacer caber la mayor cantidad posible de actividades requeridas para el sostenimiento de la vida —incluyendo el trabajo asalariado o la generación de ingreso— en 24 horas y, al mismo

tiempo, no *descuidar* hijos o personas a su cargo, lo cual necesariamente toma grandes cantidades tiempo (a menos que se delegue) y no tiene mucho margen de racionalización.

El hogar como forma organizativa para el sostenimiento de la vida

Para profundizar en estos imperativos contradictorios, retomaré el hogar como el espacio de cohabitación y organización conjunta de “las redes de mayor cercanía, con mayor peso en la toma de decisiones económicas primarias (cómo organizar los trabajos, acceder a recursos, gestionar los cuidados, etc.) y donde en última instancia *se ajustan todos los procesos*” (Pérez Orozco, 2019: 175; cursivas mías). Estas “redes de mayor cercanía” no son reducibles a la familia nuclear tradicional (ibid.). Si bien las hay de todos tipos, en la Gloria Mendiola las formas más frecuentes, además de la familia nuclear tradicional, son los hogares monomarentales o las familias extensas, en particular aquellas en que las parejas jóvenes, recién casadas o *juntadas* viven con los padres de uno de ellos. En cualquier caso, insiste Amaia Pérez Orozco, éstas no son el sitio de relaciones armoniosas e idílicas, sino una institución socio-económica compleja y conflictiva “que refleja las normas heteropatriarcales de manera nítida en su funcionamiento y estructura” (2014: 177). Es decir, que se configura según el esquema reproductivo mayoritario —que funciona como referente— del entramado de socialización capitalista-patriarcal: aquel que considera el mundo de lo doméstico, los afectos y los cuidados como residual, natural y realizado por amor, frente al mundo masculino de la producción de valor. Sin embargo, eso “residual” sostiene la vida, y es en realidad una “actividad compleja, cualificada y socialmente organizada” (Vega y Gutiérrez Rodríguez, 2014: 9).

El hogar como forma organizativa para el sostenimiento de la vida se expresó con particular fuerza en las formas de gestión doméstica del agua durante la crisis. Hay que recordar que conseguir agua es una de las *pre-pre-condiciones* materiales más fundamentales para el cuidado. Conseguir agua en un contexto de crisis dependió de una combinación de prácticas realizadas en el marco del propio espacio doméstico nuclear, junto con, cuando esto era posible, el apoyo del núcleo familiar ya sea de la madre o de la suegra, o de la hija o nuera. Esto no quiere decir las prácticas para resolver

la crisis se hayan limitado a las realizadas en el espacio doméstico; como lo he ido planteando a lo largo de la tesis, hubo una multiplicidad de prácticas desplegadas en diferentes niveles de relación y en distintos espacios de socialización (la colonia o la calle, la relación con el Estado, las redes clientelares o con las manzanas, etc.), para lograr acceder a flujos relativamente estables de agua. Sin embargo, es a nivel del hogar que se debe administrar el agua conseguida para *hacerla durar*.

Una de las cuestiones más importantes, entonces, es el acto de *priorizar*, como forma de gestión del agua almacenada y limitada. Por ejemplo, el agua para beber se coloca como primerísima prioridad, y para ello puede hervirse el agua disponible en los tinacos o comprar garrafones (aunque éstos llegaron a escasear durante varias semanas en el momento más álgido de la crisis). Bañarse y lavar trastes tienen un segundo orden de prioridad, y ambas requieren agua de primer uso. El agua para el sanitario es importante, pero puede ser utilizada agua de re-uso. El lavado de ropa, por otro lado, suele ser enviado hasta los lugares recónditos del final de la lista de prioridades, pues “la ropa puede esperar” y, además, su lavado usa mucha agua. Para este tipo de actividades menos prioritarias se recurren, en ocasiones y cuando es posible, a los familiares: “buscábamos en la forma de ir a lavar con algún familiar (...) andábamos pidiendo favor, y pues, a veces sí nos aguantamos hasta 15 días sin lavar (...) a veces pues 'tan ellos lavando, y ¿para ir uno?, no, (...) a veces me ponían trabas, de que 'no, pues estoy lavando'”.

Otra palabra mágica es *aprovechar*, sacar provecho a cada gota. “(El agua de) la lavadora— pues la uso para los patios, para... el baño. (...) [a] las chiquitas les pongo un bañito... y ya el agua que quede, pues ahí para el baño. Y también si enjuago verdura o lo que enjuague, en un bote ahí que caiga, ya eso de algo ha de servir, pa'l baño...”. O, como relata otra vecina:

pues, en las mañanas aprovecharlo... o sea, lo más temprano que se pueda para ponernos a lavar, porque pues a veces se va el agua bien temprano. Y luego en lo que estás lavando pues reciclas el agua de la lavadora, la puedes usar para trapear o para usarla para el baño. Y luego reciclar agua limpia para, ya sea para lavar los trastes, para bañarte, incluso pues para tomar, porque muchas, muchas personas no compran agua purificada, o sea, la hierven y toman de esa misma.

La administración del recurso del agua no sólo involucra la organización sobre el uso del líquido en sí. Implica también tener conocer bien las propias capacidades de almacenamiento, aprovecharlas al máximo y saber cómo alargar su vida útil. Por ejemplo, si los botes o tinacos están afuera, cuidar de nunca dejarlos vacíos: se pueden volar con el aire, ‘tostar’ y fragilizar con el sol, e incluso pueden fácilmente ser robados. Es el mismo caso de las bombas de agua, que se debe cuidar pues se descomponen fácilmente con los cambios continuos de presión.

El hogar es también donde se organizan los trabajos y actividades de manera que se satisfagan las necesidades materiales, afectivas y de cuidados necesarias para sostener a sus miembros. Todo esto, de nuevo, organizado bajo el esquema reproductivo mayoritario y patriarcal. En particular, implica una determinada organización del tiempo de las mujeres, el tiempo de trabajo y cuidados, de manera que éstos últimos siempre están garantizados aunque sea en un mínimo nivel. Así, cada vez que en alguna conversación informal alguna vecina me hablaba sobre su trabajo asalariado —la gran mayoría de las veces, como ya vimos, como empleada doméstica en una familia acomodada—, inmediatamente acompañaba su explicación de una descripción sobre la organización puesta en marcha para que esto sucediera. Me comenta, por ejemplo, una vecina sobre la configuración del trabajo en su hogar (monomarental) en donde tanto ella como sus dos hijas trabajaban:

Sí, yo trabajaba de limpieza... yo tenía un horario de la tarde de 3 a las 9 de la noche... iba... en la tarde y las muchachas iban en la mañana, terminaban a las 2... de ahí pues ellas llegaban, o yo le encargaba a los vecinos, la señora de acá me cuidaba a los dos niños, que eran uno de cada una (de sus hijas), un ratito, mientras llegaban, ya llegaban ellas y ya yo me iba a trabajar... sí, nos turnábamos.

Otra vecina joven me dice: “mis hermanas todas trabajan, ya ves que todas trabajan y... ella (su mamá) siempre nos ha apoyado, o sea, ‘tú vas a trabajar, tú quédate con el niño; ahora tú ve a trabajar y yo me quedo con el niño’”.

Pensar el hogar como forma organizativa configurada por el esquema reproductivo mayoritario permite comprender todo el tiempo, energía y recursos puestos en el espacio doméstico para sostener la vida familiar. Ha permitido también comenzar a dar cuenta de las formas de organización intra-hogar que se ponen en marcha para

permitir que se garanticen los cuidados incluso cuando las mujeres deben salir de la esfera doméstica para desempeñarse como trabajadoras asalariadas. Ahora profundizaré en el hecho de que, conforme las presiones aumentan —en dos sentidos: tanto en el sentido de sostener la vida de maneras más y más individualizadas/nuclearizadas, como en el sentido de tener que contribuir cada vez más al ingreso monetario familiar— las formas de organización intra-hogar no alcanzan, y la necesidad del *descuido* (tanto de las personas cuidadoras como de las personas cuidadas) para el cuidado se intensifica.

Alguien debe quedarse en casa. El descuido para el ¿cuido?

Mientras haya personas en casa que requieran de cuidados, *alguien* debe cuidarlos. *Alguien* debe quedarse en casa. Recuerdo que, cuando leí el libro sobre las mujeres de Tierra y Libertad, algo me llamó fuertemente la atención, pues se repetía de una u otra forma en todos los testimonios. Tenía que ver con el hecho de que, mientras ellas —la generación de las madres de la familia— salían a “la militancia”, a participar en Asambleas o comisiones, sus hijas mayores (de 11, 12, 14 años) se quedaban en casa a cuidar al resto de sus hijos. Cuenta, por ejemplo, doña Ana María (Arenal, 1999: 48): “A mí me ayudó, para ser activista, que cuando nos vinimos mi niña grande tenía catorce años y ella me cuidaba a los demás, así que yo me movía para todos lados.” Continúa doña Lourdes (ibid.: 67): “De noche a los niños los llevaba con mi cuñada y de día me los traía y mi hija Mayra, de doce años, era la que me los cuidaba, yo andaba de vaga, en todas las comisiones.” Y doña Martha (ibid.: 87):

“Las mujeres de esta cuadra fuimos muy solidarias una con las otras... incluso, sin estar conscientes, incorporamos a la lucha a las hijas mayorcitas, niñas de once y doce años, que eran las que se quedaban a cuidar a los niños mientras las mamás andábamos de activistas.”

Sorprende (aunque quizás no debería sorprender) la insistencia en el hecho de que cuando el cuidado no puede más que ser resuelto en el espacio doméstico, *alguien* — sea la madre, la abuela o la hija mayor, que deben quedarse a cuidar, o los hijos más pequeños, que son des-cuidados— lleva las de perder. Dice doña Antonia (ibid: 77):

“Aquellos fueron años de muchos sacrificios. Las que éramos muy activas a nuestros hijos sólo les dábamos de comer lonches de mortadela. Eso fue por muchos meses, ya que no teníamos tiempo de hacer comida, de tanta comisión, asamblea y tareas en que andábamos”.

De ahí la importancia de las guarderías colectivas que eventualmente construyeron en la colonia Tierra y Libertad. Como concluye doña Lourdes (ibid.: 69): eran una “gran ayuda para ellas (las mujeres que trabajan), porque antes ¿con quién se quedaban los niños? Con la abuela, si había y no trabajaba; otros solos, muchos se quedaban encerrados y solos, incluso amarrados, para que no hicieran diabluras”.

De manera análoga, las vecinas de la Gloria Mendiola relatan numerosas historias que visibilizan este mismo conflicto. Un ejemplo flagrante es el de una vecina a quien su médico le insistió en internarse de urgencia, pues traía un nivel altísimo de azúcar que ponía en peligro su vida, pero ella eligió no hacerlo porque “tenía que cuidar a su bisnieto”: una de las formas más radicales de *descuidarse a sí para cuidar a otro*. Corresponde a lo que Marcela Lagarde (2004: 157) nombró: “el descuido para lograr el cuidado”, para hacer referencia al uso del tiempo y de las energías vitales de las mujeres destinado a los otros. Evidentemente, está sostenido en la construcción social de una serie de supuestas afinidades ‘naturales’ entre el ser mujer y la sensibilidad, el amor incondicional, la abnegación o el instinto maternal, que posibilita creer que para éstos cuerpos el cuidado es una cualidad natural, que se realiza de manera voluntaria e incondicional, por afecto o cariño hacia las personas en cuestión. La naturalización de la “ética reaccionaria del cuidado” es la que “impone la responsabilidad de sacar adelante la vida en un sistema que la ataca como definitorio del *ser mujer* y como algo a resolver en los ámbitos invisibilizados de la economía” (Pérez Orozco, 2019: 104). Esta ética reaccionaria se arraiga con más fuerza en aquellos contextos en que las mujeres se encuentran inmersas en relaciones interpersonales de relativa intimidad, como las relaciones de parentesco o de carácter sexoafectivo, donde más naturalizado está el supuesto del cuidado incondicional y por afecto.

Sin embargo, el descuido de sí para el cuidado de otro no es la única forma en que se expresa el conflicto. A diferencia de “un sector creciente de hogares del primer mundo (que) pudo dar una salida parcial a esta tensión gracias al trabajo precario y escasamente

regulado de atención a las personas en el mercado y de forma cada vez más restringida por medio de los servicios públicos” (Vega y Gutiérrez Rodríguez, 2014: 15), en contextos en que el Estado social es endeble o inexistente, el nivel adquisitivo es bajo y las relaciones sociales comunitarias se han debilitado, el cuidado se resuelve prioritariamente en el núcleo familiar más inmediato. A esto deben agregarse las presiones crecientes sobre las mujeres para incrementar su nivel de ingresos —ya sea a través del comercio o el trabajo asalariado formal/informal— lo cual exige que salgan del espacio doméstico por largos periodos de tiempo. En estos casos, en ocasiones el conflicto se expresa como el *descuido* de las personas cuidadas para lograr completar ciertas condiciones materiales que permitan, ultimadamente, *cuidarlos*. Como lo resume una de las entrevistadas, cuando me cuenta sobre su elección de trabajo asalariado: “si vas a salir de tu casa y descuidar a tus hijos, por lo menos que traigas algo para mejorar tu casa”.

Es decir, no sólo se *descuida a sí misma la cuidadora*, sino que *no se alcanza tampoco a cuidar satisfactoriamente*. Cuando, encima de todo esto, se les exige que resuelvan la provisión de agua en el hogar en un momento de crisis, el descuido es inevitable. Recuerdo cuando una mujer me relató, con vergüenza, de aquella vez en que tuvo que dejar a su bebé sólo en casa, en la cuna, para ir por agua de pipa —porque ya “no tenía *nada* de agua”—, y al volver a casa lo descubrió tirado en el piso, llorando, porque se había intentado brincar y se había caído. Su relato me pareció significativo pues, eso que ella experimentó como una mala decisión subjetiva, puede interpretarse como el resultado necesario de un conflicto objetivo llevado a sus últimas consecuencias. Si en algún momento y en algunos contextos se logró ‘conciliar’ temporalmente lo irreconciliable, hoy la precarización general de la vida, la reconfiguración de la política social del Estado y las tendencias individualizantes de la vida social evidencian el límite último de un modo de organización social capitalista-patriarcal que se sostiene en conflicto entre dos racionalidades vinculadas con una jerarquía de género que oprime a mujeres y cuerpos feminizados. Si la salida a este conflicto se sostuvo siempre sobre la injusta división sexual del trabajo, a esto se suma hoy la problemática de que es, creciente y simplemente cada vez menos posible resolverlo (a menos de que se *delegue*,

lo cual pasa por otra forma de división del trabajo, pero ahora *de clase*); y que los costos —para las personas cuidadoras-cuidadas— son cada vez mayores.

El conflicto —en ocasiones atenuado— entre dos racionalidades

En el entramado de socialización capitalista-patriarcal, la vida social está organizada alrededor de una jerarquización al más alto nivel de abstracción entre la producción de valor, y aquello que es una condición necesaria para esta producción pero que es menospreciado y ocultado, lo escindido del valor⁶⁸ (Scholz, 2019). Así, por un lado está la racionalidad de la valorización del valor, que ordena las relaciones sociales en el sentido de “mejorar la relación temporal” que da origen al plusvalor; es decir, una lógica autotélica de racionalización y aumentos en la productividad en continua aceleración (Zamora, 2012; Postone, 2006 [1993]). Por otro, la escisión del valor, todo lo no subsumible e irreducible al rendimiento, la competencia y la ganancia, donde no prima la lógica del ahorro del tiempo sino del gasto (Scholz, 2019). La escisión del valor está asociada a las actividades reproductivas y de cuidado que se caracterizan precisamente porque, al reposar fundamentalmente en relaciones interpersonales, “un aumento de la productividad” implica “de forma inmediata un descenso en lo tocante a la calidad” (Vega y Gutiérrez Rodríguez, 2014: 12).

Esto quiere decir que las actividades empíricas asociadas a la escisión del valor no pueden racionalizarse indefinidamente, *so pena* de incumplir su objetivo último: regenerar “cotidiana y generacionalmente el bien-estar físico y emocional de las personas” (Pérez Orozco, 2019: 106) que vivimos en y reproducimos el entramado de socialización capitalista-patriarcal. Debido a que la valorización del valor tiende a expandirse y a someter todas las relaciones sociales a su lógica, muchas de estas prácticas —de crianza, limpieza, atención al cuerpo físico y sus malestares, cocina, gestión, apoyo emocional, entre otras— sí han sido más o menos racionalizadas (con más o menos éxito). Pero su racionalización tiene un límite: “no se puede cuidar *más rápido*” (Catalina Gallego, 2023: 262; énfasis mío). Además, y según las exigencias de

⁶⁸ Profundizo en esto en la siguiente sección: “Conciliar lo irreconciliable” pt. 2.

los distintos momentos históricos, éstas han sido resueltas en diferentes espacios de la vida social: el espacio doméstico, el Estado, el mercado (cada vez más) o el llamado “sector sin fines de lucro” (Vega y Gutiérrez Rodríguez, 2014).

Todos estos elementos deben considerarse al momento de buscar comprender por qué, a pesar de estar siempre latente, el conflicto entre el imperativo de la racionalización acelerada de la vida social y los esfuerzos cotidianos por su sostenimiento simbólico y material —que no pueden ser enteramente racionalizados— no siempre (ni en todas las geografías) se expresa con la misma violencia. El momento de gloria del Estado de bienestar de los países centrales del capitalismo post-fordista ha sido el ejemplo por excelencia de un momento en que, debido a que una parte del sostenimiento de la vida en el capitalismo estuvo relativamente colectivizada (a través del Estado), las actividades de reproducción feminizadas y relegadas al espacio doméstico podían ser sostenidas materialmente; lo cual no quita que también en ese entonces estas estuvieran invisibilizadas, menospreciadas y despolitizadas.

Hay un elemento adicional a considerar. Uno de los mecanismos redistributivos fundamentales del Keynesianismo de la posguerra fue, como lo vimos en el capítulo I, la provisión de agua urbana a través de redes de distribución domiciliaria (Kaika, 2005). Fue durante el periodo de la posguerra que, en los mismos países centrales, se consolidó la infraestructura urbana de agua potable, de modo que, para 1990, la totalidad de la población urbana de Europa y América del Norte tenía acceso completo a la provisión de agua potable y servicios de saneamiento (Kaika, 2005). Para comprender la importancia que esto ha tenido en la atenuación del conflicto entre la valorización del valor y el sostenimiento de la vida, basta mirar el caso opuesto: cuando el agua *no* es proveída como servicio público confiable, la provisión de agua —que es materialmente indispensable para el sostenimiento de la vida— es resuelta en la esfera doméstica por cuerpos feminizados, con un enorme *gasto de tiempo*⁶⁹.

⁶⁹ Esto es lo que sucede con el cuarto de la población mundial que no tiene una provisión estable de agua limpia (potable) a través de una conexión domiciliaria (UNICEF y WHO, 2023). Esta situación afecta de manera desproporcionada a mujeres y niñas, quienes deben dedicar grandes cantidades de tiempo (no remunerado) en ir a buscar agua, en tanto siguen siendo responsables principales de las tareas domésticas en la mayor parte del mundo (ibid.).

La distribución domiciliaria de agua urbana está, podría decirse, en el corazón de este conflicto. Es una forma de colectivizar una dimensión fundamental para el sostenimiento de la vida: el agua. Corresponde también, al mismo tiempo, con la redistribución del plusvalor apropiado por el capital —y generado por lxs trabajadorxs— hacia la construcción, mantenimiento y expansión de los medios colectivos de reproducción, de los cuales éste ultimadamente se beneficia (Swyngedouw, 2009). En tanto infraestructura que reduce enormemente el gasto de tiempo asociado a recolectar agua, ha permitido atenuar, parcialmente, el conflicto entre la valorización del valor y el sostenimiento de la vida. Su desarrollo ha estado también, como ya lo planteé en el capítulo I, íntimamente vinculado con la lógica de externalización del límite inherente a los procesos de urbanización bajo su forma capitalista. La distribución domiciliaria de agua urbana es contradictoria, y, sobre todo, como lo he repetido ya en varias ocasiones, todo menos neutra.

La falta de distribución domiciliaria de agua en las urbanizaciones populares a lo largo y ancho de Latinoamérica es una de las razones por las cuales el conflicto nunca ha podido ser realmente invisible: la provisión de agua siempre fue precaria, inestable y poco confiable. En la Gloria Mendiola, según el momento y la zona de la colonia en que se habita, tener suficiente agua para vivir ha implicado una serie de actividades variopintas que tienen en común el gasto de tiempo: por ejemplo, acarrear agua, desvelarse o madrugar para juntar agua a las 3 o 4 de la mañana, lavar a mano para ahorrar agua o perseguir diputados para que se comprometan a otorgar tinacos. Esto ha implicado, para las mujeres que ahí habitan, formas peculiares de organizar la temporalidad de su cotidianeidad, pues los días de las mujeres son días largos, que comienzan temprano y terminan muy tarde, con largos períodos de *stand-by* que no les pertenecen realmente, eternamente al pendiente de la llegada de la pipa, de la llegada del agua o de la llamada del diputado. Cuando las formas relativamente estables —aunque no por eso menos precarias— de organización colectiva del agua se vieron desestabilizadas con la crisis en la provisión de agua en la ciudad, el conflicto, ya visible, se profundizó aún más. Al suceder en un contexto de creciente participación femenina en el mundo del trabajo asalariado, formal o informal, y la individualización/nuclearización del sostenimiento de la vida familiar ante la reconfiguración del Estado, el conflicto entre

racionalidades y temporalidades irreconciliables se ha desplazado hacia las mujeres mismas. Éstas intentan malabrear, pero van cayendo, inevitablemente, los platos rotos, costes afrontados generalmente tanto por las mujeres cuidadoras (auto-sacrificio) como por las personas cuidadas.

“Conciliar lo irreconciliable” pt. 2. La reconfiguración de la organización social de la reproducción ante la crisis del valor-escisión

En la sección anterior introduje las formas en que se han construido y se siguen reproduciendo las dinámicas de domesticación material y simbólica de las mujeres, como una forma del mecanismo de la externalización intrínseco al entramado de socialización capitalista-patriarcal. Este proceso de domesticación ha estado íntimamente vinculado con, y sostenido en, la producción de disposiciones y motivaciones ético-afectivas para el sostenimiento de la vida y el cuidado. Estos mandatos patriarcales, estas disposiciones y su vínculo con la construcción de la identidad femenina, han sido claves para que todas las actividades realizadas por mujeres y cuerpos feminizados, para las cuales dedican significativas cantidades de tiempo y energía vital, sean convertidas en residuales, subyugadas, naturalizadas e infravaloradas (Marugán y Vega, 2002; Vega y Gutiérrez Rodríguez, 2014; Pérez Orozco, 2019). Así, toda la esfera de los cuidados y el sostenimiento de la vida, de la que depende la producción de valor, puede ser externalizada e invisibilizada sin dificultad. Sin embargo, valorización de valor y sostenimiento de la vida tienen ultimadamente racionalidades distintas y en conflicto a veces abiertamente expresado, otra veces meramente latente.

Me centré también en el hogar como forma organizativa y, al hacerlo, este conflicto se expresó con claridad. Al mismo tiempo, traté de mostrar cómo es que el hogar funciona como último espacio de resolución del conflicto en momentos de crisis, en donde se reacomodan las cosas para que la vida siga o se desarrollan estrategias para mantener la vida con los recursos con que se cuenta, aunque, en condiciones que no cesan de empeorar, esta capacidad de reacomodo y reconfiguración interna no es infinita. Como comencé a apuntar hacia el final de la sección, hay indicios de que ante la expresión más clara del conflicto, y en un contexto en que —como lo planteo con mayor detalle en el capítulo II— las lógicas individualizantes y el debilitamiento de las formas de organización colectiva han tomado mucha fuerza, la resolución se da sólo con altos costes tanto para personas cuidadoras/ responsables de la reproducción, como para las personas cuidadas.

En esta sección, propongo hacer un *zoom out* para comprender el modo en que las transformaciones en el hogar se articulan con la reconfiguración de la organización social de la reproducción en su conjunto, ante las transformaciones profundas del entramado de socialización capitalista-patriarcal. Como ya se ha ido anticipando en el capítulo II, estamos ante una crisis de la valorización del valor. Las implicaciones de esta crisis para la vida social incluyen la expulsión neta de trabajo vivo del proceso de valorización de valor y una profunda precarización del trabajo asalariado —cuando no una franca exclusión del trabajo asalariado como forma de integración a la mediación generalizada del mundo contemporáneo, i.e. el dinero— y la imposición, por parte del Estado, de la austeridad en la vida social. Lo que ahora planteo es que se trata de una crisis aún más amplia.

Desde la economía feminista se ha hablado de una crisis multidimensional ubicada en la articulación entre la crisis ecológica, la crisis de cuidados, y la precarización generalizada de la vida (Pérez Orozco, 2019). En esta sección plantearé que ésta puede interpretarse como la crisis del entramado de socialización capitalista-patriarcal, a partir del despliegue simultáneo de las contradicciones inscritas en los procesos de valorización del valor y de lo que nombraré, junto con Roswitha Scholz (2019), su escisión. Es decir, que la crisis de la desvalorización del valor es también y simultáneamente la puesta en crisis de un proceso de escisión (para mejor externalizar e invisibilizar) de todo aquello de lo cual la producción de valor depende, pero a la vez *socava*. He ahí una contradicción fundamental, que se expresa cada vez con más fuerza.

A partir de ahí, planteo que la reorganización social del cuidado y la reproducción está dándose en un contexto que busca atenuar esta contradicción sin alterar la asimetría/jerarquía fundamental (de género) que estructura las formas de socialización desde la raíz. Sin embargo, esta pretensión de atenuamiento de las contradicciones se realiza a través del mecanismo de la externalización: entre otros, a través de la intensificación de los imperativos capitalistas-patriarcales de resolución de la vida que se dirigen hacia esa esfera despolitizada e invisibilizada que representa el hogar y los cuidados realizados por mujeres y cuerpos feminizados. Mi planteamiento es que esta intensificación de los imperativos se da en un momento en que se vuelven materialmente

imposibles de cumplir —lo cual nos está colocando en los límites del mecanismo de la externalización. Los costos de esto incluyen fenómenos como el recrudecimiento de la violencia machista o la intensificación de la lógica sacrificial a la que se ven sometidas mujeres y cuerpos feminizados conforme se profundizan las dificultades para sostener la vida. Como lo vimos anteriormente, el Estado tendrá un rol problemático en este esfuerzo por tratar de conciliar lo irreconciliable, manteniéndose siempre en última instancia al servicio de la lógica de valorización del valor.

El desgaste del “colchón infinitamente flexible de los cuidados”. Una lectura de la crisis desde la sostenibilidad de la vida

Amaia Pérez Orozco, en su libro *Subversión feminista de la economía* (2019), plantea que estamos frente a una crisis multidimensional del proyecto modernizador en su conjunto. Crisis ecológica, crisis de cuidados, precarización generalizada de la vida... lo que está en riesgo en realidad es la propia capacidad de sostener, material y simbólicamente, vidas dignas a nivel individual y colectivo. La organización social del cuidado en el capitalismo de por sí ha estado caracterizada por una responsabilidad sólo parcialmente colectivizada —a través de los servicios públicos estatales— en que una gran parte ha sido delegada al ámbito doméstico y proveída de manera gratuita, “voluntaria” y “destinteresada” por parte de cuerpos (individuales o en redes de familias extensas) feminizados y socializados en una disposición del ser-para-otros (Marugán y Vega, 2002; Pérez Orozco, 2019; Vega y Gutiérrez Rodríguez, 2014). Esto quiere decir, que son las mujeres las que han dedicado la mayor cantidad de tiempo a sacar la vida adelante, y que es ahí, en el espacio doméstico, donde continuamente “se reacomodan los procesos vitales” a las condiciones en continua transformación (Pérez Orozco, 2019: 154).

Lo que viene sucediendo desde el fin del capitalismo fordista y el declive del Estado de bienestar es que, por un lado, los hogares tienen ingresos menores y más inestables, y por otro, la capacidad de protección social (p.ej. salud, pensiones) ofrecida por el Estado —que fue siempre parcial en los países del Sur global— no hace más que disminuir. Se puede fácilmente pasar de la precariedad a la exclusión franca, sea a través de un paulatino desliz o de un salto abrupto (Pérez Orozco, 2019). Esto genera enormes exigencias de competencia y nuevas presiones hacia el supuesto “colchón infinitamente flexible de los cuidados” (ibid.: 226), precisamente al tiempo en que más y más mujeres se ven obligadas a acceder al mercado laboral formal o informal, ya sea para completar los ingresos de los varones o para sostener, por sí mismas, el creciente número de hogares monoparentales encabezados por mujeres. A esto se suma —gracias a la lucha feminista— la creciente falta de legitimidad y desnaturalización de la domesticidad

femenina (Vega, 2019). El “modelo previo de gestión de los cuidados” ha estallado (Pérez Orozco, 2019: 226).

En las últimas décadas se ha tratado de reconfigurar la organización social del cuidado de modo que se logren “conciliar” los imperativos de la valorización del valor, con la reproducción de la vida social y el cuidado de las personas. Se ha sometido éstos a la exigencia de la racionalización, mercantilización y eficientización de los cuidados, siempre y cuando el contexto lo haya permitido; de ahí la creciente privatización de la salud, los cuidados en casa, etc. El Estado se ha limitado a entrar a resolver lo marginal. La responsabilidad de recolocar lo descolocado cae, de cualquier forma y en última instancia, en los hogares; en cuerpos feminizados que, tradicionalmente acostumbrados a desplegar sus estrategias reproductivas en redes, se ven impelidas por cada vez más frentes —la competencia exacerbada, el debilitamiento de los movimientos urbanos populares o la violencia— a individualizarse o retraerse a los límites de la esfera doméstica más inmediata. Sucede a pesar de que los límites de esta estrategia sean cada vez visibles porque, a pesar de los enormes avances del movimiento feminista, los hogares continúan siendo en gran medida espacios minusvalorados, invisibilizados y despojados de fuerza política (Pérez Orozco, 2019). Por lo tanto, se puede continuar delegando a éstos los cuidados y tareas reproductivas que funcionan como condición necesaria para la producción de valor pero también —y sólo en la medida en que permanezca legitimado y despolitizado— como espacio que ‘absorbe’ el conflicto y suaviza, por tanto, el rechazo masivo a la precarización de la vida. Como dice Amaia Pérez Orozco (2019: 166)

La clave es que la responsabilidad final de garantizar que el conjunto encaje no es colectiva, sino que está inserta en lo privado-doméstico, está feminizada y, en última instancia, se da en ámbitos que no se quieren ver. La forma de lograr una aparente paz social en el marco de un sistema construido sobre el conflicto capital-vida es ocultarlo, meterlo allí donde es despojado de fuerza política y capacidad de contestación.

La lógica delegativa que busca “transferir... el *cuidado sucio*” se convierte “en un modo de paliar los irresueltos conflictos de género derivados de la falta de implicación de los hombres en el sostenimiento de los hogares” y los límites de las “políticas de conciliación” —ahí donde existen— entre los imperativos de la producción de valor y los

anhelos de una vida social digna (Vega y Rodríguez, 2014: 12; cursivas mías). La amplia literatura sobre las cadenas globales de cuidados es perfecto ejemplo de la delegación de la responsabilidad del cuidado en mujeres más pobres o mujeres de países de la periferia. En general, se han producido “flujos asimétricos de cuidados de unos grupos sociales a otros (de mujeres a hombres, de clases populares a clases medias-altas, de hogares migrantes a autóctonos, de países de la periferia a los del centro, etc.)” e incluso de abuelas y madres hacia sus propias hijas y nietas (Pérez Orozco, 2019: 226). Como no se puede delegar infinitamente, estas cadenas de cuidados eventualmente llegan a algunos *alguienes* que tienen que hacerse cargo de los platos rotos, distribución realizada a lo largo de ciertos “ejes de jerarquización” (por ejemplo, étnico-raciales o de diversidad funcional) consustanciales al entramado de socialización capitalista-patriarcal (ibid.: 194): no todos los hogares, ni todos los cuerpos feminizados, son iguales.

La deslegitimación de las relaciones patriarcales autoritarias y de la institución patriarcal de la familia, junto con la “doble socialización” de las mujeres que se desenvuelven tanto en el mundo del trabajo asalariado (formal o informal) como en el mundo doméstico, llevan, entre otros, a una parcial flexibilización de los roles de género, y esfuerzos en la dirección de la reconfiguración del “contrato sexual” y sus mandatos. Pero esto no ha alcanzado a transformar fundamentalmente la organización estructural, sexuada y jerarquizada, de la vida social. Entonces, aunque más y más mujeres deban desenvolverse tanto en el mundo del trabajo asalariado como en el mundo doméstico, esto no lleva a un “cuestionamiento de la construcción sexuada de las identidades (autosuficiencia masculinizada frente a inmolación feminizada) ni de la valorización ni de la organización sexuada de las tareas” (Pérez Orozco, 2019: 161). Más bien, lo que sucede es que se reconfiguran los referentes de la identidad femenina para corresponder cada vez más al de *super-mujer*. Este referente sigue sosteniéndose en un modelo que asume que se pueden trasladar los costes de la crisis a un espacio invisibilizado y despolitizado (los hogares), y que ciertos cuerpos (domesticados) se harán cargo de ellos; el hecho de que las mujeres *también* se desempeñen en la esfera del trabajo asalariado no las libera, sino que las sobrecarga. La construcción de la identidad femenina alrededor de una ética reaccionaria del cuidado, de una disposición de ser-para-otros, es la que ayuda a *soportar* esta sobrecarga.

Tambié se refuerza la necesidad de disciplinamiento para mantener la domesticación en un contexto de cuestionamiento del “contrato sexual”. Se fortalecen los discursos conservadores “en torno a la familia tradicional, la división sexual del trabajo clásica, el binarismo heteronormativo y la negación de la capacidad de decidir sobre sus cuerpos y sus vidas a las mujeres” (Pérez Orozco, 2019: 156). La violencia machista se vuelve un punto de articulación entre subjetividades viriles defensivas ante la desestabilización de algunas formas patriarcales, la necesidad de disciplinamiento para la domesticación, y una jerarquización estructural de género que se mantiene intacta. Según los contextos y las afinidades políticas de los regímenes en turno, y movido por la necesidad de reformular las formas que toma el “esquema reproductivo mayoritario” sin transformar sus fundamentos, el Estado ya sea permanece cómplice de la opresión de género; o parece colocarse ‘del lado de las mujeres’, ofreciéndoles una precaria y rara vez cumplida ‘protección’ ante la violencia, lo cual reduce una jerarquización sistémica y estructural de género a una problemática de gestión individualizada de la violencia doméstica (Vega, 2003).

El embrutecimiento del patriarcado. Una lectura de la crisis desde el principio del valor-escisión

Comenzamos a acercarnos al final de esta tesis. La intención es, ahora, comenzar a amarrar los hilos sueltos, dando cuenta de la forma en que muchos de los argumentos avanzados en esta tesis pueden ser interpretados críticamente a partir del despliegue histórico-dinámico del principio de la escisión del valor, desarrollado teóricamente principalmente por Roswitha Scholz (2019: 348). En esta sección continúo la lectura de la crisis planteada por Amaia Pérez Orozco (2019) que recién describí, interpretándola desde una lectura articulada alrededor del principio del valor-escisión. Al mismo tiempo, profundizo la comprensión de la crisis como un proceso de agotamiento del entramado de socialización capitalista —que, como insistiré ahora, es también patriarcal— planteada en el capítulo II, pero criticando la comprensión androcéntrica que supone que el despliegue de la contradicción dentro del capital, que resulta de la expulsión del trabajo vivo, es una cuestión neutra en cuanto al género. Si anteriormente planteé que el principio autotélico de la valorización del valor se sostiene material y simbólicamente en el mecanismo de la externalización del límite, que ha sostenido a su vez la ilusión de independencia del entramado de interdependencias que sostiene la vida, ahora enfoco la crítica en el carácter patriarcal de este mecanismo de externalización en tanto la negación e invisibilización de aquello de lo que depende la producción de valor, corresponde con el principio de la escisión del valor. Bajo este orden de ideas, la lógica autotélica de la valorización del valor se correspondería con las “fantasías megalómanas de la masculinidad” (Scholz, 2019: 348; traducción propia).

La crisis de la valorización del valor y la “crisis de cuidados” son en cierto sentido dos caras de la misma moneda: el agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal implica el agotamiento de una forma de socialización unilateralmente aferrada a la producción de valor, que destruye, simultáneamente, el proceso mismo de producción de valor —por la expulsión del trabajo vivo—, así como las *condiciones de posibilidad* de la producción de valor —debido a la creciente imposibilidad de sostener material y simbólicamente la vida. Es decir que se está alcanzando, por así decirlo, *el límite del mecanismo de la externalización del límite*. Una

de las últimas formas de mitigación de la crisis implica la gestión de la misma al nivel de los hogares y por parte de cuerpos feminizados, cada vez más individualizados, y sometidos a exigencias crecientemente imposibles de satisfacer. De ahí la reflexión acerca de los costos, tanto para personas cuidadoras como personas (des)cuidadas, de la resolución de la vida en un mundo en que se agota el fundamento material de las categorías que estructuran el modo de socialización, sin que la mediación de estas mismas categorías sea estructuralmente superada.

El principio de la escisión del valor

Roswitha Scholz es parte de la tradición de la crítica del valor. En esta tradición, se considera que una crítica de la sociedad capitalista que se enfoque en la explotación del trabajo por el capital o en la distribución de la plusvalía entre el capital y el trabajo, es insuficiente. El punto de mira es el valor y la forma que toma la actividad determinada por éste, el trabajo (abstracto). Scholz comprendió que esto no era suficiente: no daba cuenta de las numerosas actividades reproductivas realizadas en su mayoría por mujeres. Así, realizó un movimiento de la crítica del valor hacia la crítica *de la escisión del valor*. Lo que nos dice con ello es que, para que exista el valor —la forma de mediación social del sistema productor de mercancías— es necesario que exista lo otro del valor, lo excluido y menospreciado, lo escindido. A través de un proceso de identificación socio-histórica, esta condición de lo otro del valor —las actividades reproductivas, pero también los atributos asociados a ellas (emocionalidad, sensualidad, cuidado)— ha quedado asociado a las categorías *mujer y feminidad* (Catalina Gallego, 2023). La producción de valor no sólo depende de lo escindido, sino que depende de lo escindido se mantenga en la sombra.

Sin embargo, la escisión y su asociación con lo femenino no se corresponde simplemente y de manera inmediata con los fenómenos sociales que tienen como principales protagonistas a las mujeres empíricas: es una cuestión de principio de socialización general, al más alto nivel de abstracción lógica (Scholz, 2019). Por lo tanto, dice Scholz, los esfuerzos por interpretar la sociedad deben mantener la dialéctica entre la esencia y la apariencia. Se debe tener cautela y no “dejarse llevar” por los fenómenos

sociales empíricamente verificables, por ejemplo, la doble socialización de las mujeres debido a su creciente participación en el mercado laboral, e interpretar, a partir de ello, que estamos ante el fin de las jerarquías de género o el debilitamiento del patriarcado. Por el contrario, plantea Scholz, de lo que se trata es de comprender cómo es que esa doble socialización opera como la reconfiguración histórica del principio formal del valor-escisión, que sigue, a pesar de todo, estructurando la totalidad social.

El valor y su escisión son ambos principios fundamentales estructurales de la totalidad social, y se constituyen de manera dialéctica; no puede derivarse uno del otro unilateralmente. “Lo escindido surge porque algunos rasgos de la dimensión concreta de elementos de la totalidad capitalista no pueden ser subsumidos bajo la forma-valor, porque no se pliegan a las determinaciones de la dimensión abstracta, de su lógica autotética de incremento cuantitativo” (Catalina Gallego, 2023: 262). Por esta razón, Scholz insiste en que la escisión del valor debe ser comprendida en un meta-nivel. No es un simple “sub-sistema” de la forma valor “sino una parte esencial y constitutiva de la relación social global” (Scholz, 2019: 81; *traducción propia*). Por tanto, no puede explicarse sólo con las categorías de la forma mercancía ni captarse con el “instrumentario conceptual marxiano” (Scholz, 2013).

Roswitha Scholz investiga la relación interna entre la dominación capitalista y la opresión de género. Esto ha implicado buscar comprender histórico-específicamente las relaciones de género y la división sexual del trabajo en el capitalismo. Si bien el patriarcado es un sistema de dominación que precede a las relaciones sociales capitalistas, con la generalización de estas últimas se da un cambio cualitativo que obliga a pensar su especificidad en el capitalismo. En palabras de Roswitha Scholz (2013: 49): “con la universalidad de la forma de la mercancía (la relación asimétrica de los sexos) alcanzó una cualidad completamente nueva”. Es crucial comprender que, para Scholz, aquello otro del valor no puede teorizarse como un residuo afortunado —para el capital— de la vida social pre-capitalista, del cual la lógica de producción del valor se servirá hasta agotarlo por completo. La lógica de creación de lo escindido se constituye en relación dialéctica con la lógica del capital; surgen la una junto con la otra. Dicho de otro modo, el rígido binarismo del sistema sexo-género moderno y la jerarquía entre feminidad y

masculinidad tal cómo esta se presenta en el capitalismo se han constituido en relación dialéctica con la lógica del valor (Catalina Gallego, 2023). De aquí se derivaría lo que, a un nivel mayor de concreción, observó Maria Mies (2018): históricamente, los procesos de proletarización masculina y de domestificación de las mujeres se desarrollaron de manera conjunta. Sin embargo, mantener el principio del valor-escisión al más alto nivel de abstracción permite también comprender que es posible flexibilizar la exigencia de domestificación femenina y de reclusión de las mujeres al espacio privado, *sin* que la jerarquía de género deje de estructurar la totalidad social.

Para Scholz la escisión del valor no constituye únicamente la materialidad de las actividades reproductivas o el orden simbólico-cultural que jerarquiza lo masculino y lo femenino: tiene también una dimensión psicosocial ineludible. Es decir, la escisión es también un principio estructurante de las disposiciones psíquicas, en tanto implica que ciertos atributos considerados femeninos (la emocionalidad, la sensualidad, la ‘debilidad de carácter’, el afecto desinteresado, el cuidado, la vulnerabilidad, la irracionalidad, la abnegación, etc.) quedan escindidos —son reprimidos— del sujeto moderno, que es un sujeto fundamentalmente masculino (Scholz, 2013; Catalina Gallego, 2023). De hecho, Scholz plantea la importancia de dotarse de un instrumentario psicoanalítico para poder profundizar en esta dimensión —aunque ella no ahonda particularmente en ello. Para Scholz, el valor y el valor-escisión tienen dos racionalidades fundamentalmente contrapuestas (Scholz, 2013): en la esfera de la producción de valor, prima la “lógica del ahorro del tiempo” y la necesidad de incrementar constantemente la eficiencia y la productividad a través de la racionalización, mientras que la lógica temporal de la escisión del valor se rige por la “lógica del *gasto* del tiempo”, que no puede plegarse enteramente a la “lógica autotélica de incremento cuantitativo”, porque “no se puede cuidar más rápido” (Catalina Gallego, 2023: 262).

El agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal, o el embrutecimiento del patriarcado

La escisión del valor es un proceso, y las dimensiones materiales, simbólico-culturales y psicosociales de la asimetría de género están sometidas al cambio histórico (Scholz,

2019). Scholz distingue principalmente dos grandes etapas históricas: “una forma moderna y otra posmoderna del *patriarcado productor de mercancías*” (Catalina Gallego, 2023: 266). La etapa moderna se extiende desde finales del siglo XVIII hasta, a grandes rasgos, las últimas décadas del siglo XX, en la transición del fordismo al posfordismo. Este largo periodo corresponde al proceso de consolidación de la lógica autoreferencial de valorización del valor, que requirió simultáneamente de la escisión de todos los elementos sensibles y asociados a la reproducción, que esta lógica abstracta no podía aprehender. La lógica del valor se fue consolidando como principio de socialización, primero en Europa y gradualmente en el resto del mundo, conforme se profundizaba la relación de género moderna y el establecimiento del binarismo feminidad-masculinidad altamente polarizado y jerarquizado (Scholz, 2019).

Inicia en los siglos XVI y XVII, con los esfuerzos por remplazar la concepción mítico-mágica del mundo y la relación “simpática” con la naturaleza (por parte, más frecuentemente, de las mujeres), y sustituirle la dominación de la naturaleza sostenida en la ciencia; proceso del cual la caza de brujas fue un fenómeno paradigmático (Federici, 2010; Scholz, 2019). Continúa con la exclusión de la mujer del trabajo asalariado y de los derechos ciudadanos, y su confinamiento al espacio doméstico en el siglo XVIII, siguiendo con la consolidación de la familia nuclear burguesa en la segunda mitad del siglo XIX, y, para mediados del siglo XX, su extensión a la clase trabajadora y su expansión a través del globo⁷⁰ (Scholz, 2019). Como ya lo introduje en el capítulo I, el proceso de consolidación de la relación de género moderna en los países centrales se articuló, en México, con un largo y complejo proceso de varios siglos de duración: la colonización y evangelización por parte de la monarquía Española y la Iglesia católica y, más recientemente, la “des-indigenización” a manos del Estado mexicano, las cuales terminaron de dislocar las instituciones tradicionales pre-hispánicas y sus tramas comunitarias, y consolidaron el orden de género binario y jerárquico y la rígida moral familiar que todavía caracterizan, en gran medida aunque de formas diferenciadas, la sociedad mexicana.

⁷⁰ Como bien se apunta en Precarias a la deriva (2004), el hecho de que se haya extendido como modelo no implica necesariamente que se haya extendido totalmente *como experiencia*.

Específicamente durante el fordismo de la posguerra, dice Scholz (2019: 348), se pudo generar una situación “ganar-ganar” entre el capital y los trabajadores (hombres, blancos, occidentales), basada en una producción de plusvalor relativo en aumento y condiciones favorables a los trabajadores (salarios que incrementaban, Estado de bienestar, etc.). Este modelo posibilitó, y a la vez fue posibilitado por, el modelo familista mujer ama de casa-hombre proveedor. Durante este periodo, plantea Scholz (2019), fue posible que los cuidados permanecieran invisibilizados porque no se había aún expresado el conflicto entre la “lógica del ahorro del tiempo” del valor y la “lógica del gasto de tiempo” del valor-escisión: la producción de valor iba en aumento, y éste podía ser redistribuido a través del Estado social. Las actividades de cuidados podían ser sostenidas materialmente, incluyendo en términos de gasto de tiempo —lo cual no significa que no fueran minusvaloradas material y simbólicamente.

Sin embargo, con la crisis del Estado de bienestar, la imposición de la austeridad en la vida social y la precarización del trabajo asalariado, la dependencia en los cuidados se vuelve evidente, dando pie a la discusión sobre la llamada “crisis de cuidados” (Vega y Gutiérrez Rodríguez, 2014). Esto corresponde con el advenimiento del modelo posfordista y la “tercera revolución industrial” permitida por la microelectrónica, que han tenido profundas implicaciones para el sostenimiento de la vida social (Scholz, 2019). Por un lado, esto ha provocado la eliminación neta de trabajo vivo⁷¹ en los procesos productivos. Esta tendencia objetiva a que más y más personas devengan superfluos (para el capital), se manifiesta, entre otros, en la creciente precarización del trabajo asalariado y sus desmesuradas exigencias de flexibilidad. Dado que esta tendencia se realiza en un contexto que no ha superado la mediación del dinero como vínculo social general, la expulsión neta de trabajo vivo implica crecientes dificultades para la reproducción material de la vida. Por otro lado, la expulsión neta de trabajo vivo de la

⁷¹ Como ya lo he desarrollado en el capítulo II, desde que la producción capitalista estuvo orientada por la producción de plusvalor relativo, la racionalización de la producción —para incrementar la productividad y aumentar la parte del valor que era posible apropiarse— contenía la tendencia a la expulsión del trabajo del proceso de valorización; sin embargo, esta tendencia se mantenía balanceada por la necesidad de fuerza de trabajo adicional en nuevos sectores industriales conforme se llenaba el mundo de mercancías (Kurz, 1999; Konicz, 2024). Con la “tercera revolución industrial” esto ya no es posible: la eliminación de trabajo productivo vivo en los sectores industriales existentes ha alcanzado niveles simplemente imposibles de compensar a través del movimiento expansivo del capital (ibid.).

producción también ha implicado que disminuye globalmente la masa total de plusvalor, por lo cual ha disminuido la capacidad de distribución de este valor a través del gasto social y de un Estado de bienestar (Scholz, 2019). Además, y como lo plantea Cristina Vega (2019: 7), “el cambio cultural propiciado por el feminismo exacerbó la situación; el colchón que proporcionaba el trabajo gratuito doméstico y de cuidados de las mujeres ya no estaba garantizado ni legitimado”. En el contexto de la crisis de cuidados, la exigencia es que la reorganización social del cuidado esté orientada hacia su racionalización y la eficientización del tiempo —de ahí su creciente mercantilización en estratos socio-económicos medios o altos— lo cual entra en un conflicto con la lógica del gasto de tiempo que prima en la esfera de los cuidados (Scholz, 2019). El patriarcado productor de mercancías no sólo depende estructuralmente de lo escindido como condición de posibilidad de la producción de valor, sino que, simultáneamente, lo *socava* (ibid.)

Aunque Scholz (2019) no la menciona más que de pasada, he planteado anteriormente que la “crisis ecológica” o, en realidad, la crisis de la forma de relaciones sociales y con el entorno característica del entramado de socialización capitalista-patriarcal, es parte fundamental de este gran proceso de agotamiento. Esta crisis de las relaciones sociales con el entorno se manifiesta de múltiples maneras; en esta investigación, yo he puesto mi enfoque en sólo una dimensión: el acceso urbano al agua. Lo traigo a colación ahora porque la infraestructura técnica e institucional de provisión de agua urbana, síntoma de esa peculiar forma de relación con el entorno que se sostiene en el mecanismo de la externalización, es parte de la relación dialéctica y contradictoria entre la valorización del valor y la esfera de lo escindido. La provisión estable y confiable de agua domiciliaria limpia fue, de la mano del Estado de bienestar, parte de un proceso histórico durante el cual fue medianamente posible atenuar el conflicto entre la racionalización de la vida social y el gasto de tiempo asociado a los cuidados, lo cual fue a su vez posibilitado por una producción de plusvalor relativo en aumento y su distribución a través del gasto social. Como lo introduje anteriormente, fue precisamente la falta de una distribución domiciliaria de agua con estas características, la que impidió que el conflicto permaneciera realmente invisibilizado en las urbanizaciones populares.

Existen por lo menos dos maneras de vincular la crisis de las relaciones sociales con el entorno, con la desestabilización de la provisión de agua urbana (incluso cuando esta fuera ya de por sí precaria). La primera es más directa e inmediata, y tiene que ver con el hecho de que las ciudades bajo su forma capitalista se han constituido, y siguen expandiéndose, mayormente escindidas de la morfología de su entorno (sus cuencas hídricas, sus ecosistemas) (Machado, citado en [Navarro, 2019b]). Por ello, requiere de grandes infraestructuras capaces de captar agua tanto para los habitantes como para las actividades económicas (industria, agroindustria) que ahí se desempeñan. Pero éstas se quedan rápidamente insuficientes y anacrónicas (como es el caso en la ciudad de Monterrey) y es necesario ir a buscar cada vez más agua, cada vez más lejos... lo cual implica interrogarse por una forma de relacionarse con el entorno que pasa por externalizar la resolución de la propia 'necesidad' hacia zonas (rurales) cada vez más lejanas.

La segunda manera tiene que ver con un fenómeno que funciona como extraordinario agravante: la crisis climática. Ésta tiene que ver con el despliegue acelerado de los esfuerzos productivos de un metabolismo social alienado e impulsado por la lógica de la "producción por la producción en aceleración constante" (Postone, 2006: 204), que moviliza continuamente mayores cantidades de materia y energía y produce cada vez más desechos. La crisis climática tiene numerosas consecuencias que se retroalimentan entre sí. Una de ellas es la creciente irregularidad del ciclo del agua a nivel planetario, cuya consecuencia más inmediata es el incremento en la frecuencia y la intensidad tanto de los periodos de sequía como de alta precipitación (OMM, 2025). Este es una expresión más de la forma en que la lógica del valor depende de, y a la vez socava, eso externalizado-invisibilizado que es una condición para la reproducción social.

Puede verse la imbricación entre el movimiento del valor y del valor escisión, como dos caras de una misma relación social global del entramado de socialización capitalista-patriarcal. En este sentido, es importante insistir en que no es sólo que la esfera del valor-escisión "reciba" los efectos de los desarrollos en la esfera del valor. Como lo plantea Scholz (2019), el principio del valor-escisión, como principio de socialización estructurante, ha sido "co-responsable" de la dinámica del entramado de socialización

capitalista-patriarcal: la racionalidad instrumental, el pensamiento lógico-matemático y el desarrollo de las ciencias físico-naturales —fundamentales en la racionalización de la producción a través desarrollo de las fuerzas productivas— tienen como prerequisite la escisión de lo particular y de “todo contenido sensible que no se puede elevar a la forma de valor abstracta” (Scholz, citada en Catalina Gallego, 2023).

Las transformaciones del entramado de socialización capitalista-patriarcal en tiempos de su agotamiento —lo que Scholz nombra la etapa posmoderna del patriarcado productor de mercancías (Scholz, 2013: 58)— implican también que las dimensiones materiales, simbólico-culturales y psicosociales de la asimetría de género tomaron nuevas formas, sin que esto signifique un debilitamiento de su carácter patriarcal. Por ejemplo, este momento exige de una doble socialización de las mujeres, que por su incorporación masiva al mercado de trabajo (precario) van incorporando cada vez más los principios de la socialización de carácter viril vinculada al valor. Este fenómeno no es exclusivo del capitalismo neoliberal, pues existió anteriormente en contextos en que las mujeres no podían permitirse ser exclusivamente amas de casa, como fue el caso en algunos momentos de la familia proletaria (Scholz, 2013) o en la organización familiar de esclavos negros del sur de Estados Unidos (Davis, 1983). Sin embargo, toma ahora una nueva cualidad: se trata de la doble socialización, intensificada y extendida, de mujeres altamente individualizadas. Las identidades de género parecen flexibilizarse, pues se van socavando los “patrones tradicionales de subjetivación y socialización diferenciada según las categorías hombre y mujer” (Catalina Gallego, 2023: 268). Aún así, y dado que siguen operando bajo los principios formales de la relación valor/ escisión del valor, la jerarquía entre lo masculino y lo femenino se mantiene (Scholz, 2013).

Al mismo tiempo, conforme se debilitan las condiciones para la acumulación del capital, las instituciones patriarcales de la familia y el trabajo se desestabilizan y se vuelven, incluso, crecientemente obsoletas (Scholz, 2019: 337). Las condiciones materiales para que la masculinidad prospere se ven amenazadas por la crisis del trabajo abstracto, que se da en un contexto de competencia social exacerbada y de miedo a la exclusión social. Esto es el cóctel perfecto para una virilidad defensiva, que se vuelve más agresiva y cruel. La agresividad de un creciente número de movimientos viriles

autoritarios, que funcionan como suerte de “reacción compensatoria y auto-afirmativa” (Catalina Gallego, 2023: 269), se despliega contra todo lo que representa lo escindido: la naturaleza, aquello que permite la reproducción de la vida, lo asociado con la debilidad o la inferioridad. A esto nombra Scholz el embrutecimiento del patriarcado productor de mercancías.

Continuando con la discusión que ya comencé a introducir unos párrafos antes, en este nuevo momento del entramado de socialización capitalista-patriarcal la lógica de la racionalización y la eficientización del tiempo entra en conflicto abierto con la lógica del gasto del tiempo. El conflicto se termina resolviendo en el hogar, en los cuerpos feminizados. Sin embargo, esta exigencia hacia las mujeres de sostener la vida se da en un contexto de creciente individualización, en un mundo de competencia exacerbada y en tiempos de crisis sistémica y global de la desvalorización del valor. Esto implica que, sobre todo en contextos precarizados, el cuidado es material y simbólicamente —sobre todo, en términos de *gasto de tiempo*— cada vez más difícil de realizar. No se trata sólo, entonces, de que las condiciones materiales para que la masculinidad prospere se vean amenazadas por la crisis; están igualmente amenazadas las condiciones materiales que han sostenido la identidad femenina bajo el patriarcado productor de mercancías. Las mujeres individualizadas —conforme se van replegando las redes comunitarias que las sostenían— deben dedicar más y más tiempo sea al trabajo asalariado (bajo cualquiera de sus modalidades) o las variopintas formas de generar ingreso, las actividades de cuidado se encuentran con su límite cualitativo (Scholz, 2019). De ahí las nuevas formas de “descuido para el cuidado”, que implican nuevas formas de ‘sacrificio’ —tanto de sí mismas, como de las personas cuidadas.

Para Scholz (2019), esta es otra expresión del principio del valor-escisión en tiempos de agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal: se atribuye *de facto* a las mujeres el rol de gestoras de crisis de un mundo en ruinas. Si, ante la crisis, estamos viendo una “reacción compensatoria y auto-afirmativa” de una subjetividad viril que se ve amenazada, se puede también anticipar la intensificación de las dinámicas de la subjetividad femenina ante la creciente imposibilidad para cumplir con el rol atribuido a las mujeres en el entramado de socialización capitalista-patriarcal: el de la resolución

de la vida con *lo que hay* (que es cada vez más poco), a costa del sacrificio de sí mismas, y sin retribución alguna más allá de una gratificación afectiva y simbólica cada vez más dudosa. Si los hogares, y los cuerpos feminizados que los sostienen, no pueden adaptarse infinitamente a condiciones cada vez más precarias, ¿qué ocurrirá con ellas? ¿Qué pasa en los límites de la externalización?

A lo que nos enfrentamos es no sólo una crisis de la valorización del valor —que tiene como razón inmanente la expulsión del trabajo vivo— sino también ante un crisis de este mecanismo de externalización: lo externalizado-invisibilizado *ya no aguanta más*. Y, sin embargo, conforme se profundiza la crisis de la valorización del valor, se exige más, y de maneras cada vez más agresivas, hacia lo externalizado. Es una suerte de círculo vicioso que, si bien amenaza profundamente el sostenimiento de la vida *en su conjunto*, está exigiendo, aquí y ahora, el (auto-)sacrificio de *ciertos* cuerpos para tratar de salvar el barco: aquellos codificados con los atributos de lo escindido.

Entre anhelos y sacrificios: las mujeres ante los límites de la resolución de la crisis

Propongo como ejercicio final colocar el enfoque en lo que he llamado “el límite de la externalización” y volver, desde ahí, a mi preocupación inicial: ¿qué lugar queda para la realización del anhelo de disponer de sí? Es decir, ante una crisis de la magnitud que he descrito —que trenza precarización, individualización, dificultades para cuidar y sostener la vida, violencia y un futuro tremendamente incierto— y que se termina de resolver ultimadamente en los hogares a través de mujeres y cuerpos feminizados, ¿qué posibilidades de realización social tiene un tal anhelo?

Me hice muchas veces esas preguntas, mientras platicaba con las mujeres de la Gloria Mendiola, a lo largo de innumerables charlas informales aquí y allá, en las que dejaban entrever sus perspectivas de futuro (para sí y sus hijxs), sus sueños para sus casas... pero, sobre todo, charlas en las que también dejaban asomar sus miedos y temores, y su persistente familiaridad con la violencia machista⁷²: ya sea aquella que mis interlocutoras han vivido en carne propia —relatada siempre en pasado, como algo ya dejado atrás— o aquella que saben que otras padecen en el presente. Violencias que han ido desde la manipulación psicológica para reforzar su domesticación, hasta abusos físicos que han escalado y se han convertido en francas amenazas de muerte o han resultado en heridas potencialmente mortales.

Nombro la violencia porque en ella encuentro la máxima expresión de la negación del anhelo femenino por disponer de sí. De manera análoga, las prácticas puestas en marcha para enfrentar o para salir definitivamente de contextos de violencia (sea psicológica, emocional o física) develan mucho, me parece, sobre las posibilidades de realización social de un tal anhelo. Esto es, que esta realización debe darse en un entramado de socialización capitalista-patriarcal en crisis y en que el impulso hacia la individualización debilita crecientemente las formas conocidas de solidaridad. En un entramado cada vez más cerrado, más denso, de *no-libertad*, en que el imperativo de la

⁷² Una conversación informal que tuve con una exempleada de la Secretaría de Seguridad del municipio de Monterrey me develó un dato escalofriante: el mayor número de llamadas de reporte al 911 por violencia doméstica en todo el municipio ha provenído, en años recientes, de la colonia Gloria Mendiola.

individualización ha alcanzado incluso los sectores populares urbanos en que todavía resistían las formas comunitarias heredadas de los entornos rurales, la forma de expresión final del anhelo parece ubicarse en algún lugar en el espectro ubicado entre dos posibilidades: o este anhelo se coarta absolutamente, encontrando formas de gratificación psíquica en el auto-sacrificio de sí para otros (la madre/ama de casa abnegada que elige *soportar* la violencia *por los hijos*); o este anhelo se expresa sólo parcialmente, reduciéndose a la auto-afirmación individual sobre la base de un modelo que emula la subjetividad viril de la sociedad patriarcal (la super-mujer empoderada, *chingona* y auto-suficiente que no *necesita* de ningún hombre y, por tanto, no tiene ya razones para someterse). El Estado tiene —por acción u omisión— un lugar en este proceso de enfrentamiento con la violencia machista: o ignora la violencia o, en el mejor de los casos, ofrece a las mujeres una precaria ‘protección’ ante la violencia a través del apriamiento temporal de los agresores⁷³ y reduciendo, como lo vimos anteriormente, una jerarquización sistémica y estructural de género a una problemática de gestión individualizada de la ‘violencia doméstica’ (Vega, 2003).

En todo caso, esta oposición entre madre/ama de casa abnegada y super-mujer empoderada y auto-suficiente⁷⁴ (modelada sobre el sujeto viril) no muestra sino las dos caras de un entramado de socialización contradictorio y escindido, en que los procesos de subjetivación están configurados alrededor de separación fundamental entre, por un lado, una estructura psíquica que —por identificación con lo masculino⁷⁵— va a conformar su identidad *qua* auto-determinación a partir de la exclusión, represión y/o dominación de *lo Otro* (las pulsiones, lo femenino, la diferencia); y, por otro, una estructura psíquica que —por su identificación con lo femenino y, por tanto, su resistencia

⁷³ Es difícil no ver el vínculo entre la creciente virulencia de la violencia machista y la dinámica de expulsión de la población considerada superflua para el capital. De ahí la importancia de insistir en que, en tanto problema estructural, es necesaria una profunda reflexión sobre las formas de justicia que podrían realmente *desarmar estas violencias* (y no sólo castigarlas). Para una excelente discusión respecto a las discusiones feministas que apuestan a formas de justicia que desborden la “razón punitiva”, que “sanen los daños y desarmen las violencias... más allá del castigo”, ver (Urruzola Astiazarán, 2022).

⁷⁴ Es importante clarificar que no considero que ninguna mujer real (ni ningún sujeto empírico) esté ubicada absolutamente en alguno de estos dos extremos opuestos. Los coloco como modelos de subjetivación.

⁷⁵ Esto es importante pues las estructuras psíquicas masculinas y femeninas no tienen necesariamente que corresponder con el sexo asignado al nacer —van más allá de ello.

a dominarlo— tiende, en momentos de crisis, a anhelar su subsunción en *lo Otro*, en detrimento de (en otras palabras, *sacrificando*) su propia auto-determinación.

Siguiendo con el argumento del embrutecimiento del patriarcado productor de mercancías de Roswitha Scholz, el debilitamiento de las condiciones para la acumulación del capital coincide con la desestabilización de las instituciones patriarcales de la familia y el trabajo. Adicional a esto, y como lo he ido planteando en este capítulo, la posibilidad de conciliar lo irreconciliable, es decir, la valorización del valor y el sostenimiento digno de la vida, se reduce cada vez más ante la precarización general de la vida, la reconfiguración de la política social del Estado y las tendencias individualizantes de la vida social. La tendencia es a que mujeres y cuerpos feminizados —a donde se desplaza la crisis— simplemente no logren sostener más y se vean objetivamente compelidas a des-cuidar tanto a sí mismas como a otros. Además, con el retroceso de las promesas de integración, el auto-sacrificio de sí ya ni siquiera sirve para garantizar alguna suerte de mejor futuro para sus hijxs. Al contrario, lo que se perfila, lo único que les pueden ofrecer, es un horizonte de precariedad e inseguridad vital, competencia exacerbada y violencia.

¿Qué implica para las mujeres que el auto-sacrificio-para-otros sea cada vez menos ‘efectivo’? Cuando era quizás la gratificación proveída por el cuidado la que volvía psíquicamente *soportable* la disposición del ser-para-otros. ¿Qué implica, para sus (nuestras) posibilidades de disponer de sí mismas, el que el sostenimiento de las vidas a su alrededor dependa cada vez más francamente de ellas? Cuando este sostenimiento era de por sí difícil, pero ahora las (nos) encuentra crecientemente individualizadas. ¿Qué implica el que la violencia patriarcal se ensañe cada vez más contra sus (nuestros) cuerpos? Si en la sección anterior introduje la idea de que las condiciones materiales para que la masculinidad prospere se ven amenazadas —de ahí la “reacción compensatoria y auto-afirmativa” (Catalina Gallego, 2023: 269)— vale la pregunta por lo que está sucediendo ante el empobrecimiento radical de las condiciones materiales para que la feminidad prospere.

En esta última sección del último capítulo, propongo tratar de esbozar algunas líneas de reflexión alrededor de estas preguntas. Para ello, retomo a Julia Kristeva como

una “teórica del sacrificio” (Reinecke, 1997), para lograr dar cuenta del vínculo que los patrones de violencia sacrificial tienen con la subjetivación genéricamente diferenciada, en una sociedad estructurada patriarcalmente —y así explorar las formas en que el auto-sacrificio femenino ha sido vuelto soportable. Pero también, y sobre todo, porque sus planteamientos teóricos tienen una potencia que apunta hacia otros horizontes, en que la lógica sacrificial de la subjetivación moderna pueda ser trascendida —aunque sólo a condición de que el entramado totalizante de no-libertad, que es patriarcal y es capitalista, deje de ser. Un horizonte en que quizás no sea necesario elegir más entre ser-para-otros, o ser-para-sí.

Violencia explosiva, violencia implosiva: El orden patriarcal y la repetición del sacrificio

Para ello, iniciaré planteando la importancia de distinguir las formas sexo-genéricamente diferenciadas en que se configura la lógica sacrificial que estructura la subjetividad moderna. El sacrificio que constituye la subjetividad de carácter viril se repite continuamente para sostener (la ilusión de) el dominio de la naturaleza y, a partir de ahí, erigirse como sujeto autónomo y auto-determinado. Pero el lugar en que se ha colocado lo femenino no es el de quien ejerce el dominio: es el lugar de lo residual, de lo subyugado e infravalorado, de lo que se depende pero sin que esa dependencia sea reconocida. La lógica sacrificial vinculada a una subjetivación femenina no puede tomar la misma forma. Como veremos, se trata de una suerte de lógica sacrificial melancólica, implosiva. Que, al mismo tiempo, contiene en sí —aunque, en un orden (capitalista-)patriarcal, este contenido no pueda realizarse— una resistencia al dominio de la alteridad y una posibilidad de vincularse a ésta de otro modo.

Lo que lxs sujetxs dejan atrás: la entrada en lo Simbólico, la separación constitutiva y la falta de ser

Horkheimer y Adorno, en su *Dialéctica de la Ilustración* (1998), dieron cuenta hace tiempo del carácter sacrificial del modelo de la subjetividad burguesa: el uso de la astucia de la razón para sojuzgar sus impulsos y pasiones —considerados fuente de peligro— y así lograr su propia autoconservación (Horkheimer y Adorno, 1998). La razón triunfa de la naturaleza gracias al sacrificio que hace el ‘héroe’ de sus propios impulsos. Pero no triunfa indefinidamente o de una vez por todas. Por un lado, la amenaza mítico-natural originaria se reactualiza en la amenaza representada por la objetividad social coercitiva como segunda naturaleza. Por el lado de la naturaleza interna, las pulsiones reprimidas buscan continuamente y por todos los medios “forzar las puertas de la conciencia”, de forma irracional y con una gran carga libidinal (Freud, 1921). Por esto, el sacrificio debe repetirse continuamente y volverse una *lógica sacrificial*; anclada como una suerte de “compulsión a la repetición” que sirve de mecanismo para lidiar con el trauma originario y transformarlo en un trauma más manejable sobre el cual puede ejercerse una suerte

de control (Noppen, 2020). El sujeto se aferra a la lógica sacrificial como mecanismo que le vuelve tolerable el fracaso de la dominación —fracaso que, por otro lado, se niega a reconocer. De ahí que la lógica sacrificial anide en el corazón del sujeto y su ilusión de actuar, por fin, ‘libremente’, sin ningún tipo de coerción de la naturaleza, ni externa ni interna. Aunque la violencia de la represión no queda impune ni es fácilmente olvidada, y siempre queda abierta la posibilidad de verla surgir de las profundidades en formas no sublimadas.

Si bien esta primera reflexión da luz sobre la lógica sacrificial en el corazón de la racionalidad instrumental y la subjetivación moderna, hace referencia a una subjetividad viril. A lo largo de esta tesis, sin embargo, han ido haciéndose patentes dos tipos de prácticas sacrificiales que exigen dar cuenta de los modos en que la lógica sacrificial se despliega a lo largo de líneas sexualmente diferenciadas. En primer lugar, la violencia contra las mujeres —tema central de la praxis feminista contemporánea— en que el cuerpo femenino (o feminizado) se convierte en significativo “para indicar la posición de lo que puede ser sacrificado” (Segato, 2016: 46). En segundo lugar, la prevalencia de la abnegación materna (el auto-sacrificio de sí para otros) como modelo de la “ética reaccionaria del cuidado” (Pérez Orozco, 2019), que legitima que los cuerpos feminizados se responsabilicen de las actividades domésticas socialmente minusvaloradas y, al hacerlo, se hagan cargo de absorber y resolver las dificultades estructurales para la reproducción social de un capitalismo en crisis. En el modelo de la madre abnegada, esa “contraparte de la heroicidad masculina” (Gargallo, 2006), en lugar de un sacrificio de los impulsos para erigirse a sí misma en sujeta independiente y autodeterminada, la renuncia toma otra forma: se coloca un supuesto instinto —que no es más que la conformidad con un ideal normativo patriarcal— al servicio de la restitución y protección de una alteridad que se debe sacar adelante, aunque sea en detrimento de sí misma y de los propios anhelos. Ante el embrutecimiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal, ambos fenómenos se intensifican.

Para ello, retomaré a Julia Kristeva como una “teórica del sacrificio” (Reinecke, 1997), cuyos planteamientos logran dar cuenta del carácter sexualmente diferenciado de la lógica sacrificial que organiza la relación con la alteridad (tanto externa como interna)

en una sociedad estructurada patriarcalmente. Al mismo tiempo, esta autora también da elementos para pensar la posibilidad de una relación no-sacrificial a la alteridad, a partir de las cuales se constituyen capacidades para las relaciones sociales genuinas y formas de agenciar en el mundo. Por tanto, es necesario hacer primero un breve *detour* para introducir algunos planteamientos —tremendamente esquemáticos y, por lo tanto, simplificadores— de Jacques Lacan, que ayudarán para comprender aquello sobre lo cual Kristeva sostiene su propia perspectiva crítica.

Para Lacan, como después para Kristeva, la condición de ser sujeto es, desde el inicio, la de una separación o de una alienación fundante e irreducible, “el ‘locus’ de la no-identidad” (Reinecke, 1997; Safatle, 2022). Es decir que, no sólo se trata de que el sujeto no es una entidad en posesión de sí misma —i.e. el individuo no es “dueño y señor de su propia casa” (Maiso, 2013)— sino que hay una alienación constituyente y que, por tanto, la pretensión a la unidad y a la reconciliación (entre “las ambiciones emancipatorias de la conciencia y la negatividad radical del inconsciente”) tampoco es posible (Safatle, 2006: 9, traducción propia). Esta separación constituyente es un efecto del lenguaje, y sucede con la entrada definitiva en la esfera de lo Simbólico tras el progresivo proceso de simbolización.

El progresivo proceso⁷⁶ de simbolización atraviesa los registros de lo que Lacan nombra lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico. El pasaje al registro de lo Imaginario (fundado en el *estadio del espejo*) es lo que permite introducir una imagen unificada del yo. Antes de este pasaje, el infante ya ha comenzado a orientarse, a través de operaciones miméticas, introyectando la imagen del otro como ideal de sí. Aunque la introyección de la alteridad es todavía a través de objetos parciales —los pechos, ojos o voz de la madre, su propio excremento, etc.— y el bebé no es a estas alturas más que un manojo de sensaciones, percepciones e impresiones, sin ningún tipo de unidad (Fink, 1997). No es hasta que ve su imagen en el espejo —y la mirada que sus cuidadores portan sobre dicha imagen— que le es reflejada una unidad y coherencia que organiza

⁷⁶ Con proceso de simbolización hay que cuidar no pensarlo desde una perspectiva de secuencia evolutiva o cronológica lineal. Se trata de dar cuenta de que se puede ir accediendo a diferentes grados de simbolización en el intento por simbolizar lo real, sin nunca lograrlo.

el caos (Fink, 1997). Esta imagen le servirá de estructura sobre la cual desarrollar un sentido de sí y será el núcleo de su yo (Fink, 1997). Este yo no es más que la cristalización de imágenes ideales con las cuales el infante aprende a identificarse, constituido a partir de la mirada del Otro (Fink, 1996). A diferencia del yo Freudiano, que tiene agencia —aunque esta agencia sea continuamente ‘saboteada’ por el inconsciente—, el yo Lacaniano no tiene agencia ni es, de hecho, sujeto; es una ficción que simplemente internaliza lo que el Otro ve en él, una fachada cuya solidez depende de su voluntad de continuar confundiendo su mera imagen por “la cosa misma” (Fink, 1996; Reinecke, 1997).

El registro de lo Imaginario corresponde a un mundo de imágenes visuales, olfativas y auditivas, un mundo de fantasías, en que las relaciones del yo con la otredad se caracterizan por la identificación, la rivalidad o la agresividad (Fink, 1997). La entrada al registro de lo Simbólico, en el desarrollo neurótico “normal”, implica la entrada al mundo del lenguaje y constituye un grado mayor de simbolización. Dado que el lenguaje es social —aprendido de los padres o cuidadores, es “el discurso del Otro”— y que pre-existe al infante, es inadecuado para expresar lo Real, es decir, la realidad anterior al acceso progresivo al mundo de lo Simbólico (Fink, 1997: 86). Así, lo Real es inaccesible como tal a los seres hablantes, puesto que, incluso para pensarlo, se utiliza el lenguaje. Lo Real es aquello “que aún no ha sido simbolizado, que falta de simbolizar, o que se resiste a ser simbolizado” (Fink, 1996: 25; traducción propia). Real es el cuerpo del infante antes de ser alcanzado por la significación, antes de que las diferentes partes de su cuerpo —que el infante no percibe todavía ni como *su* cuerpo ni como partes diferenciadas— sean sobrescritas con significantes, conforme la libido va localizándose en ciertos órganos a través del proceso de socialización (ibid.). Es una suerte de estado de indiferenciación, sin altos o bajos, sin vacíos ni divisiones (ibid.: 24). En el proceso progresivo de simbolización, lo Real no se destruye por completo. Siempre persiste un resto, un residuo que aparecerá en el lenguaje bajo la forma de imposibilidades: palabras impronunciables, ideas que no se logran formular, etc. (ibid.).

Esta es, para Lacan, la separación o la alienación que constituye al sujeto: el hecho de lo Simbólico no alcanza para expresar lo Real, al tiempo que, sin la entrada en

lo Simbólico, la posibilidad de dar significado ni siquiera existe (Fink, 1997: 86). El sujeto está continuamente en falta, pues su entrada en el mundo del lenguaje ha cerrado la puerta a lo Real, en donde residía la posibilidad de completitud. De hecho, el sujeto en Lacan es, en realidad, “falta de ser” (*manque à être*); existe porque puede ser nombrado, pero no es, su ser es sólo potencialidad (Fink, 1996).

Para Julia Kristeva, la separación del sujeto Lacaniano del “caos sensorial original” a partir de su entrada en lo Simbólico parece haber transitado por cortes demasiado limpios (Reinecke, 1997). Ahí donde, para Lacan sólo hay un residuo de Real que aparece en el mundo del lenguaje bajo la forma de imposibilidades y ausencias, Kristeva reconoce la *presencia*, en el lenguaje mismo, de la heterogeneidad de lo Real. Lo que ella nombra lo Semiótico es la huella, en el lenguaje, de la alienación fundante, y se manifiesta en los ritmos, las aliteraciones, la musicalidad, los silencios; todo aquello que, en particular en el lenguaje poético pero también más en general, remite a las ecolalias infantiles y al lenguaje arcaico. La ineludible presencia de lo Semiótico *en* (y no *fuera* de) el orden Simbólico será, más adelante, sostén del argumento de Kristeva según el cual es posible subvertir el registro de lo Simbólico (el lenguaje, pero también la Ley) desde dentro. Sin embargo y por lo pronto, me concentraré en la forma en que esta presencia exige a Kristeva explorar con mayor detenimiento el lento y tortuoso proceso por el cual se llega a ser sujeto del lenguaje. Ella da cuenta de una suerte de “aclimatación visceral” a lo Simbólico que implica una larga lucha por diferenciarse de la *matriz materna*⁷⁷ originaria que le genera tanto fascinación (como experiencia primaria del goce/*jouissance*, es excesivo y abrumador) como rechazo (pues amenaza con absorberlo y, por su misma intensidad, se torna letal) (Reinecke, 1997: 57; Fink, 1996). La victoria en esta lucha estará marcada por el acceso al lenguaje —aunque, dice Kristeva, esta no siempre logrará ser absoluta. Quienes ingresan por completo al orden Simbólico renuncian al goce, a la *jouissance* de lo Real y están, por lo tanto, totalmente alienados.

⁷⁷ La matriz materna no es el cuerpo de la madre: es el “reino de la todavía-no-madre y el todavía-no-sujeto” (Reinecke, 1997: 30), aquella suerte de indistinción que existe antes de que el bebé sea iniciado en la diferencia, en el significado, en el significante.

La lógica sacrificial como lógica matricida: el orden patriarcal y la violencia explosiva

Kristeva atiende con mayor profundidad la etapa pre-edípica y lo que debe suceder para que el/la sujeto emergente esté preparado para acceder al orden Simbólico, al lenguaje. El paso del infante por las fases oral y anal es parte del proceso mimético y visceral por el cual éste se va, poco a poco, diferenciando de la matriz materna y aprendiendo sus primeras lecciones de delimitación (Reinecke, 1997). Con el ir y venir del pecho (su primer otro), aprende de la presencia y la ausencia, de la satisfacción y el rechazo, de la diferencia: no está destinado a permanecer indefinidamente fusionado con la matriz materna (ibid.). Con el control de esfínteres y la capacidad para la retención o la expulsión, le son sugeridas visceralmente al infante tanto la delimitación como la violación de sus incipientes fronteras: por un lado, su emergente y todavía inestable unidad y, por otro, la fragmentación o des-unidad de aquello que sale del cuerpo (ibid.). Esto es experimentado como un conflicto, un conflicto mimético entre el contener y el expulsar, que va también sugiriéndole su propia expulsión de la matriz materna. Dado que aún no cuenta con los recursos de lo Simbólico que le permitirían una cierta distancia para la elaboración de la experiencia, el infante puede experimentar este conflicto “como una película de horror”, a través de imágenes de sangre, supuraciones y fluidos corporales, con la matriz materna como abismo: “¿le tocará ser el objeto expulsado? ¿o será absorbido por la matriz (que ahora le horroriza)?” (Reinecke, 1997: 55; traducción propia).

Sólo entonces hace sentido el estadio del espejo descrito por Lacan. Ese conjunto de “sensaciones, percepciones e impresiones” que es todavía el infante, ya ha sido iniciado en la diferenciación y las prácticas de delimitación; su reflejo —reconocido en la mirada de sus cuidadores— puede brindarle, finalmente, una pretensión de unidad (Reinecke, 1997). La entrada en lo Simbólico y el uso del lenguaje y la cultura le permite, por primera vez, dar sentido a la diferencia y a la alteridad. A través de la estructura simbólica consolidará su dominio como capacidad de mantener unidos y coherentes los fragmentos de su ser, y logrará estabilizar sus fronteras. Coronará así su victoria sobre la matriz materna que amenazaba con reabsorberlo. El ingreso al registro de lo Simbólico es entonces ultimadamente sacrificial, con la matriz materna como su primera víctima (ibid.).

El matricidio⁷⁸ se coloca como la estrategia defensiva fundacional del sujeto contra el caos de sus orígenes (Reinecke, 1997): un momento tan necesario como traumático. Sin embargo, la matriz materna no sólo generaba rechazo, también fascinación, en tanto corresponde con la experiencia primaria del goce (*jouissance*), un goce excesivo y abrumador, que por su misma intensidad se torna amenazante y letal (Fink, 1996). La relación hacia esta simbiosis indiferenciada de sus inicios, entonces, pasa tanto por el anhelo hacia ésta y por la sensación visceral de rechazo, el asco, que también le genera. En esta ambivalencia reside el hecho de que el sujeto estará continuamente en falta (Reinecke, 1997).

La lucha por la diferenciación de una matriz materna que a la vez genera fascinación dejará su marca: *la abyección*, una experiencia de no-unidad en la frontera entre el orden Imaginario y Simbólico, de aquel que todavía no era sujeto y luchaba por serlo (ibid.: 21). La abyección no es un afuera del lenguaje; es aquello ambiguo, que es también —pero no sólo— visceral, que revela que la completa identidad del sujeto es insostenible y que la separación entre el sujeto y lo pre-simbólico es frágil (ibid.). Da cuenta de que, en realidad, el sujeto habita la frontera, el límite. La reacción de asco o náusea hacia los fluidos corporales o los cadáveres, y el pavor, el pánico (no el simple miedo) ante el encuentro con extraños son síntomas del encuentro con lo abyecto, con lo que nos remite al encuentro con el abismo, a la pérdida de la frágil unidad del sujeto y, aún peor, la pérdida de la diferencia entre el todavía-no yo y lo otro (Reinecke, 1997: 182). A diferencia de Lacan, para quien lo pre-Simbólico (o lo que Kristeva relaciona con lo Semiótico) es definitivamente vencido con la castración⁷⁹, la importancia que Kristeva da a la abyección busca dar cuenta de que el caos y la heterogeneidad de las pulsiones no logra ser enteramente domesticada por el orden Simbólico, y su potencial desestabilizador es vivido por el frágil sujeto como una amenaza (ibid.).

La muerte del *soma* como sujeción de los impulsos aparece como fundamental para la creación de símbolos que estabilicen y protejan la coherencia interna del sujeto;

⁷⁸ Donde Freud asoció el sacrificio al patricidio que *desean* cometer los hijos para estar con la madre, Kristeva opone algo que le antecede: el matricidio que efectivamente realizan para evitar ser absorbidos (Reinecke, 1997: 86)

⁷⁹ La castración, en Lacan, no es un hecho anatómico, sino una operación simbólica, en relación con la pérdida estructural vinculada a la entrada al mundo del lenguaje.

antes de los símbolos esta coherencia interna se sostiene sólo sobre la mimesis y la identificación (Reinecke, 1997). Pero este sacrificio no se localiza únicamente en este momento inicial de la historia psíquica del individuo. Toda su existencia estará marcada por la amenaza hacia su frágil unidad y delimitación. Cuando estas amenazas adquieren mayor materialidad (a raíz, por ejemplo, de mutaciones en relaciones familiares o sociales, o en contextos de crisis económicas, políticas, etc.), el trabajo de redefinición y aseguramiento de los límites de sí, de su reinscripción en símbolos, tenderá a organizarse de manera sacrificial (ibid.). Dado que aquello que está en riesgo —la diferencia y la frágil unidad del sujeto— es tan fundamental, tan primario, su defensa invoca prácticas delimitadoras y marcadores de identidad igualmente primarios, donde lo visceral toma una gran importancia. Lo que para el sujeto emergente (el infante) era un acto de violencia medida para arrebatar a la matriz-materna el control de su supervivencia (que pasaba, por ejemplo, por el control de sus esfínteres o por el acto de morder), puede tomar en el adulto formas de violencia literalmente letales (ibid. :29).

Uno de los aportes de Kristeva está en que descubre, en el sacrificio, una violencia diferenciada sexualmente. La violencia se dirige, tendencialmente, contra aquello que porta las marcas de lo abyecto, y en un entramado cultural determinado en que lo abyecto se codifica patriarcalmente, la amenaza es proyectada en las mujeres (Reinecke, 1997). Es decir que, en circunstancias de crisis radicales, los cuerpos feminizados —junto con otros cuerpos marcados por la abyección— están en riesgo letal.

La lógica sacrificial se modela sobre el patrón inicial del matricidio, del asesinato de la matriz materna, del cuerpo marcado maternalmente: es decir, un patrón según el cual la amenaza de absorción, de arrollamiento del sujeto-emergente por aquello vinculado con la matriz-materna como sustancia indiferenciada, se circunscribe y se traslada al cuerpo —delimitado— de una víctima, cuyo sacrificio sirve para apaciguar a aquello que parece querer devorarlo (Reinecke, 1997). Como vimos anteriormente, la matriz materna no es necesariamente el cuerpo de la madre. Esto quiere decir que las marcas de la abyección no tendrían necesariamente que atarse a cuerpos feminizados. Es el entramado cultural patriarcal el que, efectivamente, marca las representaciones del cuerpo materno y, por consiguiente, los cuerpos feminizados y la feminidad, con

elementos que remiten a la abyección, como la debilidad o la impureza (asociada, por ejemplo, a la sangre menstrual). Es como si, en el entramado patriarcal, la estrategia para gestionar la *falta de ser* del sujeto y la fragilidad de su identidad consistiera en atribuir la culpa de ello a las mujeres (Reinecke, 1997). En momentos de crisis —y ya he descrito ampliamente la profundidad de la crisis en que nos encontramos— el cuerpo feminizado es colocado como víctima sacrificial y sujeto de la violencia mimética, incontrolada, que busca reinstalar al sujeto (que se cree) dueño de sí.

“Para mí ya no soy yo”: rechazo de la separación y violencia implosiva

Aquellos que se han sometido por completo a la castración, es decir, que han renunciado al goce, a la *jouissance* de lo Real —o que, en términos de Kristeva, han consolidado su separación de la matriz materna a través del matricidio— ingresan por completo al orden Simbólico y están, por lo tanto, totalmente alienados (Fink, 1996). Son aquellos caracterizados por una estructura psíquica masculina⁸⁰, que han sacrificado, por comando del Padre, la *jouissance*, accediendo a reencontrarse con el goce a través del del lenguaje (la *jouissance* simbólica/fálica) (ibid.). Aquellas caracterizadas por una estructura psíquica femenina, sin embargo, rechazan esta última instrucción, pues lo que el orden Simbólico ofrece a cambio del matricidio —reencontrar la matriz materna en el signo— no compensa el sacrificio exigido (Reinecke, 1997). Retomando una idea Freudiana, Kristeva insiste en “el inmenso esfuerzo psíquico, intelectual y afectivo que una mujer debe hacer para encontrar al otro sexo como objeto erótico” (donde el otro sexo se refiere a “un objeto sexual de sexo distinto al del objeto materno primordial”) (Kristeva, 1997: 32). Incluso cuando lo logra adecuadamente, “su costo es esa propensión a celebrar ininterrumpidamente el duelo problemático del objeto perdido” (ibid.). Aquellas con estructura psíquica femenina, entonces, también están alienadas de lo Real, pero su entrada en el orden Simbólico no ha sellado por completo los muros a su alrededor: siempre quedará abierta una puerta, expresión del perdurable lamento por

⁸⁰ La comprensión Lacaniana de la diferencia sexual no es pensada en términos anatómicos: la diferencia entre las estructuras psíquicas masculinas y femeninas —que pueden, o no, corresponder con la posesión de órganos genitales asociados a los varones o a las mujeres— está vinculada únicamente con la manera en que éstos están alienados dentro del orden Simbólico.

la pérdida de la matriz materna, lamento que no encuentra resarcimiento en el registro Simbólico (Fink, 1996; Reinecke, 1997). En momentos de crisis, en lugar de recrear el matricidio original para reestablecer las fronteras a su alrededor, tenderán a (desear) retraerse del orden Simbólico (Reinecke, 1997).

El rechazo del matricidio puede ser leído como una forma de rechazar la negación de la dependencia de la madre, como lo han hecho autoras feministas que abrevan del psicoanálisis (y por otro lado tan disímiles) como Nancy Chodorow o Luce Irigaray. Las estructuras psíquicas femeninas representan —o *podrían* representar— según una tal interpretación, una fuente de resistencia a la lógica sacrificial-matricida que constituye a los sujetos (masculinos) modernos como individuos pretendidamente autónomos e independientes, a partir de la dominación de la alteridad. Sin embargo, Allison Weir (1996) y Martha Jane Reinecke (1997) insisten, junto con Kristeva, que el acceso al registro Simbólico *en un orden patriarcal-moderno* no logra evadir las restricciones impuestas por la lógica sacrificial-matricida. Por ello, aunque sea a través de caminos opuestos, las estructuras psíquicas que rechazan el matricidio *también* niegan la alteridad; al anhelar absorber-a/ dejarse-absorber-en la matriz materna, pierden la capacidad para reconocer la alteridad *en su diferencia* (Weir, 1996). Parece que las alternativas se reducen a efectuar la separación violenta de la matriz materna para identificarse con la Ley del Padre, o mantener una identificación (melancólica) con la Madre y rechazar el mandato de la representación simbólica de la alteridad. Si la organización psíquica de lxs sujetxs concretxs no tiene por qué reducirse absolutamente a ninguno de estos dos polos, esta conceptualización sí obliga a considerar que, en el orden patriarcal-moderno, la capacidad para reconocer la alteridad genuinamente, en toda su heterogeneidad y dignidad está, por lo menos, coartada —y esto no sólo para el individuo (masculino) moderno.

Eso también significa que la diferencia femenina suele nacer sofocada, sometida al signo matricida (Reinecke, 1997). Si, en las estructuras psíquicas masculinas, la violencia del matricidio amenaza con repetirse a lo largo de la vida (y sobre todo en momentos de crisis) de manera explosiva, hacia cuerpos codificados como abyectos... para las estructuras femeninas, la negación de la separación y la introyección de la matriz

materna les somete a la condena de sí, a la violencia implosiva. Dice Kristeva (1997: 30): “Para proteger a mamá, me mato sabiendo -saber fantasmático y protector- que eso proviene de ella, diablo infernal y mortífera. De este modo mi odio queda a salvo y mi culpabilidad matricida, borrada.” La violencia implosiva lleva a una suerte de parálisis, a una forma de inmovilización que obstruye la agencia necesaria para salir de relaciones opresivas de carácter patriarcal, colocándolas en una posición que sirve al orden estructurado por la lógica sacrificial: recipientes de eso que otros rechazan por considerarlo amenazante para su identidad (Reinecke, 1997: 166).

Pero el rechazo del matricidio —o más específicamente, el rechazo a la instrucción del orden Simbólico de reencontrarse con la matriz materna a través del signo— apunta también a una postura política que “critica la arrogancia del lenguaje” que pretende dominar la alteridad, e invita, al contrario, a honrar “el exceso de una diferencia que desborda toda capacidad de los signos para subsumirla” (Reinecke, 1997: 93). Como lo han hecho notar numerosas críticas feministas al proceso de subjetivación moderno y patriarcal (p.ej. Nancy Chodorow, Jessica Benjamin, Luce Irigaray), hay razones para afirmar que la entrada al registro de lo Simbólico está —yo añadiría, específicamente *en el orden (capitalista-)patriarcal*— sostenida en el sacrificio/ la exclusión de lo femenino y de los afectos, de la relación con la Madre, de la conexión, del cuerpo, de lo particular o de la no-identidad (Weir, 1996). Por lo tanto, el rechazo que genera el matricidio *podría* contener una resistencia al dominio de la lógica masculina de la identidad. Esta potencia se configura de manera auto-sacrificial en el orden patriarcal, pero su existencia apunta hacia la posibilidad de otras formas de relación a la alteridad y a la diferencia en el interior de una misma y, por lo tanto, a aquella que existe en otrxs. La relación —expuesta por el feminismo— entre la razón y el lenguaje, y la dominación, *puede superarse*.

Disponer de una misma en y a través de la relación con otrxs

¿Y ahora qué? ¿Tenemos que elegir entre el dominio fálico o la victimización abyecta (Reinecke, 1997)? ¿Entre la aceptación estoica de la traumática separación de la matriz materna (como ‘única’ forma de acceder a la autonomía), o a permanecer permanentemente en el duelo irresuelto de la separación? ¿Son éstas las únicas posibilidades de relación a la alteridad inmanentes al modo de subjetivación moderno? ¿Es el dominio fálico, sostenido en la exclusión, el único modelo posible que la modernidad ofrece a la libertad? Hago estas preguntas no porque me interese particularmente salvar el proyecto moderno, sino porque pienso que las gramáticas y las formas de relación social que permitan transitar hacia *lo que sea que venga después*, deben tener algún tipo de asiento en las formas (contradictorias) de subjetivación modernas; formas que, es importante insistir, no son neutras respecto al género. En un mundo totalizante, donde los espacios de heterogeneidad son enormemente precarios, las posibilidades para construir una ‘sociedad buena’ no pueden venir sólo de un *afuera*. De la mano de Julia Kristeva, en la interpretación de Allison Weir (1996) y Martha Jane Reinecke (1997), parecería ser posible encontrar algunas potencialidades que anidan —coartadas— en la contradictoria y genéricamente-diferenciada subjetividad moderna.

Acercarse a estas potencialidades implica, en primer lugar, no colapsar conceptualmente la separación con la dominación y, de manera similar, la no-separación con la ausencia de dominación (Weir, 1996). La separación de la matriz materna es un paso necesario para lograr reconocer y aceptar la misma existencia de la alteridad. Si la matriz materna es el “reino de la todavía-no-madre y el todavía-no-sujeto”, esa indistinción que existe antes de ser iniciado en la diferencia (Reinecke, 1997: 30), entonces la incapacidad de diferenciarse (para luego separarse) de ésta implica desconocer el hecho de que existen alteridades que no son mera extensión de unx mismx o una proyección de las propias creencias y fantasías (Weir, 1996). La no-separación podría, en ese caso, ser la base de una dominación en tanto desconocimiento radical de la existencia de otrx. La separación de la matriz materna y la iniciación en la existencia de la alteridad es, por tanto, fundamental para la posibilidad de la socialidad, de una socialidad genuina que no busca sólo encontrarse a sí mismx en lxs demás. El complejo

de Edipo, comprendido como la introducción de unx tercerx que interviene en la fantasía infantil de unidad total con la madre, facilita el reconocimiento de que la madre es unx sujetx que también desea *algo más* que al infante (ibid.). De ese modo, puede servir como modelo de sujetx dividido, sin que eso le lleve a ser destrozado por la división. Es a partir de ahí que se podrá ir comprendiendo que la alteridad no existe sólo para mí, que tiene su propia existencia y dignidad; y que la no-identidad no es mortal.

Esta separación fundante, coronada con el matricidio y la entrada al registro Simbólico, es la marca de lxs sujetxs, quienes existirán siempre *en falta* porque lo Simbólico nunca alcanzará para expresar lo Real. En el orden patriarcal, la “gestión” psíquica de la pérdida, de la *falta de ser*, se configura de forma que se carga a los cuerpos asociados culturalmente a lo abyecto —las mujeres o los cuerpos feminizados— la incapacidad de lidiar con esa pérdida que les acompaña (Reinecke, 1997). Pero esta separación no necesariamente tiene que traducirse en la dominación como única forma de relación con la alteridad: ni en la represión agresiva de la alteridad dentro de unx mismx, ni el dominio de la alteridad representada por lxs demás.

Anteriormente, planteaba que la dominación aparece como forma de repetición de la violencia de la separación originaria. Ésta sucedió cuando el/la sujetx emergente (el infante) aún no tenía los recursos de lo Simbólico para elaborar la separación, y ésta fue vivida de manera visceralmente violenta⁸¹ (Reinecke, 1997). Pero esta separación, experiencia subjetiva dolorosa y marcada por la pérdida, puede ser procesada de manera distinta; y, a partir de ahí, el reconocimiento de la alteridad de otrx y el reconocimiento de la propia parcialidad puede permitir otras formas —que no pasen por la auto-afirmación

⁸¹ Seguramente son posibles formas de relación con lxs recién nacidxs y a lo largo de los primeros meses de vida, que permitan que esa separación —necesaria— sea acompañada, gradual, y que por tanto no sea experimentada de manera tan violenta. Por poner un ejemplo, en *Filosofar en clave tojolabal*, Carlos Lenkersdorf (2005) describe las prácticas de cuidado y educación durante los primeros meses de vida de las infancias tzotziles. Insiste, por ejemplo, en el tiempo que pasan en el rebozo, sea en la espalda de la madre o bien sostenidxs contra el pecho; en la manera en que, al comenzar a desplazarse por sí mismxs, las infancias están siempre rodeadas de la familia extensa, etc. Este tipo de prácticas parecerían ser más propensas a brindar a las infancias un espacio protegido en el cual efectuar la separación de manera menos brutal. Pero, claro, las crecientes y contradictorias exigencias a las que se ven sometidas, hoy, mujeres cada vez más individualizadas, indicaría más bien una tendencia en dirección contraria.

dominadora ni por el borramiento auto-sacrificial— de ser singular en un mundo social (Weir, 1996).

El orden Simbólico patriarcal-sacrificial puede, debe, subvertirse desde dentro, según Kristeva (Reinecke, 1997). Se opone en esto a lo que otras han propuesto para pensar en su subversión, i.e. un “afuera” del lenguaje simbólico, es decir un lenguaje enfáticamente no-simbólico, que emerja sin mediación desde el cuerpo o los afectos (Weir, 1996). Si Kristeva ve esta posibilidad es porque, como ya lo había adelantado, *en* el registro Simbólico, *en* el lenguaje, está presente la huella de la heterogeneidad de la alienación fundante bajo la forma de lo Semiótico. Lo Simbólico no se sostiene sólo en una represión absoluta del cuerpo, los afectos y la relación con la madre.

La investigación que hace Kristeva del largo y tortuoso proceso porque el cual se llega a ser sujeto del lenguaje, que pasa por las ecolalias y vocalizaciones infantiles pre-lingüísticas, le muestra que la adquisición del lenguaje —la simbolización— no es *sólo* un proceso de renuncia, de pérdida, de dolor: es también un proceso placentero (Weir, 1996: 165). “El placer psicosomático, la agresividad y el afecto no son (sólo) excluidos de o reprimidos por, sino incluidos en y, de hecho, realizados a través de, el proceso de adquisición del lenguaje y el desarrollo de sí” (ibid.: 165; traducción y paréntesis propios). Hay placer en la separación, y hay placer en el desarrollo de la capacidad de dar significado. Kristeva percibe la huella de lo Semiótico en el lenguaje simbólico en, entre otros, la poesía, que tiene la capacidad de dar expresión coherente a lo no-idéntico y lo heterogéneo⁸² (ibid.). La separación y la internalización de las estructuras socio-simbólicas no implica necesariamente un proceso unilateral de conformidad con el todo. Implica, por un lado, el paso de prácticas y acciones literalmente *sinsentido*, a la toma de posición en el mundo desde una comprensión del sentido de lo que se hace: por lo tanto, es parte fundamental de devenir seres con capacidad de agenciar en el mundo. Pero, sobre todo, “puede también facilitar, y no reprimir, el cambio, y puede alentar la expresión, y no sólo la represión, de lo no-idéntico, lo heterogéneo” (ibid.: 12) Es quizás sólo ahí

⁸² Lo cual debe de distinguirse claramente de la psicosis, “disolución patológica de la identidad” que, “al abolir la forma, hace imposible toda expresión coherente” (Weir, 1996: 172). Lo Semiótico siempre está presente en la cultura, dice Kristeva. La psicosis es cuando falla la inscripción en el registro Simbólico, lo cual impide todo desarrollo cultural (ibid.).

que se alcanza el verdadero estatus de sujetx —en la aceptación de la no-identidad dentro de sí.

Llegar ahí implica, para Kristeva, hacer “del proceso por el cual se ha llegado a ser, un acontecimiento de la propia subjetividad” (Reinecke, 1997: 166; traducción propia). Es decir, adoptar una suerte de posición psicoanalítica hacia el modo en que estamos estructurados simbólicamente, pero también hacia el propio repertorio simbólico o cultural que sostiene la subjetividad moderna (Weir, 1996; Reinecke, 1997). *Elaborar* el duelo de esa primer gran alteridad que representa la matriz materna: ya no tenerle pavor pero tampoco desear dejarse absorber por ella. Elaborar, pues, la separación, la *delimitación*, de modo no-violento, lograr una experiencia subjetiva distinta, no-(auto-)sacrificial, y dar nuevos significados, siempre abiertos y siempre en proceso, a la alteridad —alteridad que está siempre y en primer lugar, *en* una misma, para de ahí, vincularse afectiva y simbólicamente, con la alteridad que son y que habita en lxs demás.

El frágil pero persistente anhelo de disposición de sí expresado por las mujeres con que conviví en la Gloria Mendiola, pone en duda el que la construcción de la identidad femenina alrededor de su auto-sacrificio por otrxs sea suficiente para volver psíquicamente soportable su rol como gestoras de crisis de un mundo en ruinas. Y sin embargo, sí son, muchas veces y probablemente cada vez más, objetivamente, el último reducto ante la crisis. Se expresa a través de ellas ese conflicto entre el ser-para-sí y el ser-para-otrxs que, en el entramado de socialización capitalista-patriarcal, no puede ser resuelto. Pero, también se expresa otra posibilidad, que anida ahí mismo pero que no puede ser realizada socialmente. Una en que el anhelo de disponer de sí no implica, para realizarse, de dominar a el/la otrx; al mismo tiempo, en que el cuidado prestado a otrxs no se opone a la posibilidad de disponer de sí. Según Kristeva, el desarrollo de sujetxs del lenguaje que se hagan cargo de y que elaboren el dolor y la falta provocada por la traumática separación originaria, implicaría un desplazamiento desde

...una socialidad basada solamente en pulsiones primarias y lazos afectivos, hacia una capacidad para las relaciones sociales mediada por la interacción simbólica, y basada en una aceptación plenamente consciente de la propia

separación, de las diferencias dentro de uno mismo, y de las diferencias en los otros (Weir, 1996: 151; traducción propia)

Es decir, donde, la aceptación genuina de lo no-idéntico en sí permitiría reconocer lo no-idéntico de otrxs y en otrxs, que permitiría la capacidad para reconocer la alteridad en toda su diferencia, su heterogeneidad, su dignidad.

Esto apunta a una gramática de la libertad que no tiene en el centro a (la ilusión de) el individuo auto-suficiente o inmune a la heteronomía. Una forma de vivir la libertad que tampoco implica negarla o ponerla en pausa cada vez que lo desconocido se le aparece como amenaza. Que pudiera, quiero pensar, ser compatible con la condición de interdependencia, y con el horizonte de vidas dignas y buenas para todxs. Que requiere, por ello, de la capacidad para reconocer la alteridad en su diferencia —posible sólo si se conoce la alteridad dentro de sí. Que requiere también, como lo planteaba Safatle (2023), saber que las acciones propias no son nunca siempre únicamente de unx, que siempre hay una heteronomía —incluyendo lo no-idéntico en unx mismx— que nos afecta profundamente. Lo cual a su vez implica lograr distinguir heteronomía de la servidumbre y de la sumisión a la voluntad de otrx. Esto apunta a la posibilidad de relaciones sociales más genuinas, de una solidaridad construida sobre la base del reconocimiento de la diferencia. De no tener que elegir entre ser-para-sí o ser-para-otrxs, sino disponer de una misma, *en y a través de* la relación con otrxs. Es así como comprendo esa gran consigna de la autoconciencia feminista (Precarias a la deriva, 2004): “partir de sí, para no quedarse en sí”.

Conclusión. El anhelo de libertad: por un sostenimiento no-sacrificial de la vida

“Tenemos que pasar el relevo de alguna manera, heredar el problema y reinventar las condiciones para un florecimiento multiespecies, no solo en un tiempo de incesantes guerras y genocidios humanos, sino en un tiempo de extinciones masivas y genocidios multiespecies impulsados que arrastran a personas y bichos a un torbellino.”

—Donna Haraway, Seguir con el problema

“De pronto salimos del sueño. En el corazón del centro, en el ombligo de esta panza que alguna vez fue metrópolis, naces.”

—Gabriela Jáuregui, Feral

Karina* está en su cocina, en la trastienda, recalentando un guiso que preparó el día anterior. Aprovecha la baja afluencia de clientes para sentarse a almorzar algo. Sofía*, su vecina, está sentada en un bote de pintura junto a la caja registradora, mientras yo me mantengo parada, apoyada en el mostrador. Retomamos la conversación sobre la maternidad y la crianza que habíamos dejado unos minutos antes, cuando Karina tuvo que atender a un cliente de su *tiendita*. Tenemos aproximadamente la misma edad, pero, mientras que ellas tienen 3 hijos cada una, yo no tengo ninguno. Esto les genera curiosidad. “¿Es verdad que, entre más grande eres, menos ganas tienes de tener hijos?”, me pregunta Karina. Como auto-contestándose, continúa explicando que ella ya no quiere tener hijos. Quiere poder hacer “sus cosas”, quizás viajar o incluso salir de vez en cuando a bailar. “*Todavía* quiero vivir”, me dice. Pero cuando ella le explicó esto a su esposo —quien afirma querer todavía 3 o 4 hijos más— éste le contesto: “tú ya viviste”. “Entonces, para él, querer vivir es ser egoísta”, concluye.

Todavía quiero vivir. Pero, querer vivir es egoísta. Releí estas frases —que había registrado tiempo atrás en mi diario de campo— cuando me encontraba organizando mis ideas para iniciar, por fin, con la escritura de la tesis. Sentí en sus palabras ese dejo de culpa que nos acompaña, creo, a muchas, cuando nuestro anhelo de disposición de nosotras mismas parece anteponerse, aunque sea momentáneamente, a la atención dirigida a otrxs (lxs hijxs, la familia, el mundo entero). Percibí un eco de esa sensación de incomodidad que me acompañaba desde que había decidido colocar *el problema de la libertad* como un prisma a través del cual interpretar las formas en que las mujeres se ven obligadas a gestionar crisis múltiples. En un mundo de “incesantes guerras y genocidios humanos”, de “extinciones masivas y genocidios multiespecies”, de generación de poblaciones superfluas con vidas cada vez más precarias... cuando la prioridad debería estar puesta en resolver la(s) crisis y sacar la vida adelante, cueste lo que cueste... ¿no era un poco vano, egoísta (¿burgués?), o por lo menos ingenuo, seguir insistiendo en la libertad de las mujeres, en la capacidad de poder disponer de la vida de una?

Eventualmente recapacité, comprendiendo que asociar el anhelo femenino por disponer de sí con el egoísmo, o que mi propia propensión a restar importancia a la afirmación del deseo de la libertad femenina —frente a otras problemáticas “más graves”—, era más bien expresión de una comprensión particular de la libertad, así como de los mandatos patriarcales que construyen la disposición femenina del ser-para-otros, que no por haber realizado una investigación crítica hacia ellos habían dejado de atravesarme profundamente. Irónicamente, reparar en mi propia duda reafirmó mi convicción de que estamos en un momento crucial para insistir en poner la problemática de la libertad en el centro. Ante la profundidad de las crisis, no es momento de abandonar el deseo de libertad, y mucho menos el anhelo femenino de disposición de sí —que es el que está más en riesgo de ser relegado bajo el peso de las crisis. Es momento, al contrario, de retrazar su historia material, y así ir develando algunos de los sentidos implícitos de los que se ha impregnado a libertad. De dar cuenta, también, de las formas en que estos sentidos han contribuido a consolidar materialmente determinadas formas de relaciones sociales y con el entorno. De interrogarse por los diferentes contenidos potenciales del concepto. Y de apostarle a encontrar en ellos formas otras de relación

social con la alteridad, que trasciendan la lógica sacrificial y las relaciones de dominación que posibilitan el despliegue ininterrumpido de las contradicciones del entramado de socialización patriarcal-capitalista, despliegue que tiende, ahora mismo, a la barbarie.

Fue precisamente en el ánimo de dar cuenta de lo anterior, que el argumento de esta tesis se vertebró a través de tres grandes claves, que se fueron desplegando a través de los capítulos que constituyen este texto. La primera clave fue un acercamiento crítico al modelo moderno de libertad desde la perspectiva de su agotamiento, es decir, desde el planteamiento de que están dejando de operar las experiencias de abundancia y de posibilidades ilimitadas que sostenían materialmente esta noción de libertad. Al mismo tiempo, hice el planteamiento que éste proceso de agotamiento sucede en simultáneo al profundo debilitamiento de las posibilidades de existencia y socialidad alternativas, que representaban una exterioridad al entramado de socialización capitalista-patriarcal.

Para ello, uno de los aportes del capítulo I fue ir develando, a través de un acercamiento a la interpretación retrospectiva que hacen las mujeres de sus procesos de migración del campo a la ciudad y de asentamiento en la Gloria Mendiola, así como de un análisis de las transformaciones históricas que llevaron a la partidización y ciudadanización del Movimiento Urbano Popular (en México en general, y en Monterrey en particular), las formas que ha tomado, en décadas recientes, el proceso de “aculturación capitalista” que ha incidido particularmente en el establecimiento de sus referentes de vidas deseables. En el capítulo II, uno de mis enfoques fue en el debilitamiento del rol mediador de los liderazgos vecinales femeninos ante las transformaciones en las estructuras corporativas y el Estado, así como en las dinámicas de fragmentación e individualización visibles en las prácticas de las mujeres vecinas de la Gloria Mendiola. Ambos procesos han implicado una imposición más directa de los imperativos de la competencia exacerbada del momento neoliberal y, por lo tanto, una suerte de “aculturación capitalista” aún más brutal. Con una combinación de ambos aportes, argumento que las dinámicas homogeneizantes del entramado de socialización capitalista-patriarcal implican que los sectores populares urbanos, que alguna vez

representaron formas de socialidad heterogéneas y no reducibles a la lógica de modernización capitalista, representan cada vez menos una posición de exterioridad.

En el capítulo II, complementé el planteamiento anterior con un énfasis en el carácter crecientemente excluyente del entramado de socialización capitalista, como consecuencia de la crisis de la valorización del valor y, más en general, de un cambio de sentido global relativo al fin de la experiencia de (la promesa de) abundancia: tanto monetaria como la vinculada a la confianza en la dominación tecno-científica de la naturaleza y su capacidad de habilitar un progreso material estable y continuado. Di cuenta de cómo, en un tal contexto, se ha transformado el rol del Estado en la política social estatal, el cual va dejando atrás las pretensiones de universalidad para volver ésta crecientemente selectiva y focalizada, y reconfigurar *de facto* las fronteras de la pertenencia al colectivo social. La (amenaza de) exclusión genera temor, y va habilitando subjetivamente una suerte de lógica de suma cero que fomenta dinámicas individualizantes y defensivas. La posición de exterioridad o de superfluidad frente a los mecanismos de integración social difícilmente representa, como llegó a serlo en otros momentos históricos (en que la reproducción podía ser medianamente garantizada de otras formas), un *afuera* del capital o una socialidad alternativa.

La noción moderna de libertad se vuelve hoy, entonces, no sólo ideológica — debido al fin de la experiencia de (la promesa de) la abundancia que le daba su sostén material— sino también reaccionaria —puesto que, ante el carácter excluyente del entramado de socialización capitalista y la falta de alternativas, la libertad moderna parece alcanzar sólo para unos cuantos. Pensar referentes o gramáticas de libertad alternativas, vinculadas a formas de relación con la alteridad sin servidumbre, opresión ni dominación, se vuelve tan necesario como difícil.

La segunda clave fue el acercamiento crítico a *lo público*, particularmente a los llamados *servicios públicos* —y aún más específicamente, al servicio público urbano de agua. La conexión a la infraestructura pública de abastecimiento urbano de agua se ha constituido como un referente fundamental de vida deseable, un indicador de integración al entramado de socialización capitalista-patriarcal y un habilitador de la ampliación de los

márgenes de disposición de sí de las mujeres; esto tanto en la colonia Gloria Mendiola como en la Tierra y Libertad, y más en general en las luchas urbanas populares. La desestabilización de las formas de organización vecinal del agua derivadas de la crisis en el servicio público de abasto de agua urbana en Monterrey, permitió exponer una serie de contradicciones y conflictos en el entramado de socialización capitalista-patriarcal, que permanecían (relativamente) invisibilizadas en tanto estas formas permanecían estables.

En el capítulo I propuse una discusión sobre la historia de la infraestructura de provisión de agua en las ciudades, y la forma en que ésta se desarrolló de manera conjunta con la consolidación de las relaciones sociales capitalistas, y de la constitución de la separación simbólica-material entre el colectivo social y la naturaleza, separación que yace en el corazón de la modernidad. Es así que fue constituyéndose la autonomía del (emergente) colectivo social, a partir de la externalización de la (también emergente) naturaleza como heteronomía, como constricción. Develé también el carácter contradictoriamente excluyente de lo público, en tanto se ha constituido como aquello *en favor de* lo cual se externalizan los límites y los costes de la valorización del valor y su lógica expansiva. En el servicio público de agua urbana, argumenté, anida una contradicción, que lo vincula simultáneamente con la promesa de integración del entramado de socialización capitalista-patriarcal y con el mecanismo de externalización que lo sostiene.

De manera similar, en el capítulo III discutí el lugar que la generalización de la provisión estatal del servicio público de agua ha tenido en atenuar el conflicto entre la lógica unilateral y autotélica de la valorización del valor, y el sostenimiento de la vida en sentido amplio. En específico, ha contribuido a atenuar la contradicción entre dos racionalidades temporales distintas: la lógica de la racionalización constante del tiempo, característica de la esfera de la producción de valor, y la lógica del gasto del tiempo, intrínseca a las prácticas y formas de relación vinculadas con el sostenimiento de la vida y los cuidados, donde el aumento en la eficiencia tiene por lo general una disminución en la calidad de los mismos. Sin embargo, conforme se profundiza el agotamiento del entramado de socialización capitalista-patriarcal, disminuye la capacidad de los servicios

públicos gestionados por el Estado tanto para ocultar la contradicción entre la promesa de integración y el mecanismo de externalización, como para atenuar el conflicto, que se vuelve cada vez más fuerte, entre la lógica de la valorización del valor y el sostenimiento de la vida.

Además, en el capítulo II aboné a ésta misma discusión desde otra perspectiva: me enfoqué en el carácter rebasado del Estado, atrapado en un malabareo por intentar de conciliar desarrollos difícilmente reconciliables: relanzar la valorización del valor a toda costa, y contener el rechazo masivo a la imposición brutal de la austeridad en la vida social. Tal contención sólo ha podido darse a través de una enorme expansión del crédito, y una reconfiguración de la política social que ha desplazado en gran medida la responsabilidad hacia los hogares y las personas. La intervención estatal en materia social se convierte cada vez más en una suerte de asistencia social condicionada para los sectores de menores ingresos y la franca criminalización para los sectores de la población crecientemente excluidos de los mecanismos de integración social. En ese movimiento *de facto* de las fronteras del colectivo social, que corresponde también a la expansión de la tendencia crecientemente excluyente del entramado de socialización capitalista-patriarcal, se expresa también una de las implicaciones de la crisis para la vida social: la tendencia de lo público —aquello *en favor de* lo cual se externalizaron tradicionalmente los límites— a retroceder.

A través de esta segunda clave interpretativa desplegada en cada uno de los capítulos que componen la tesis, he tratado de insistir, primero, en el hecho de que una de las formas que ha tomado el espacio construido en el capitalismo-patriarcal contemporáneo —la resolución de la vida en grandes ciudades en las que la población depende para su reproducción más fundamental de una serie de infraestructuras fuera de su control, y de la cual la provisión de agua urbana es un ejemplo paradigmático— no es neutra. Por un lado, y como ya lo he mencionado, ha permitido atenuar conflictos y contradicciones del entramado de socialización capitalista-patriarcal. Pero implica también una serie de *inercias* simbólicas y materiales de las que tenemos que lograr dar cuenta si hemos de trascenderlas. Las ciudades en su forma capitalista se sostienen en el mecanismo de la externalización, lo que ha permitido que se construyan en gran

medida escindidas de las morfologías de sus entornos. Son un modo de organización que abreva de la historia de la constitución del sentido moderno de la libertad, a través de la cual se ha logrado crear la ilusión de la posibilidad de la liberación de la materialidad del mundo y de la interdependencia multi-especie; el todo de formas insidiosas y bajo la máscara de la naturalidad. Además, han implicado una delegación de la capacidad de las personas de decidir sobre los medios de existencia, mientras el Estado se ha responsabilizado de la construcción y mantenimiento de dichos medios colectivos de reproducción, para la apropiación privada de sus beneficios por parte del capital.

Esto se vuelve particularmente importante en este momento histórico, en el que, por un lado, habitamos un mundo que está saliendo de las condiciones de estabilidad climática planetaria que perduraron durante aproximadamente 10,000 años⁸³. Es decir, que nos adentramos en condiciones climáticas planetarias desconocidas para toda forma de organización social humana sedentaria, y que lo hacemos inmersos en un proceso de agotamiento del modo de organización social capitalista que ha precarizado radicalmente la vida, al tiempo que ha deglutido casi cualquier otra alternativa. Los Estados están rebasados —aunque mantengan una ilusión de control— tanto por las implicaciones de este agotamiento para la vida social, como por la lógica desbocada de la valorización del valor que, aún ante su proceso de crisis, está llevando al límite al metabolismo socio-ecológico. En medio de todo ello, se refuerza la tendencia al sacrificio⁸⁴ tanto de los cuerpos vueltos superfluos para la lógica del capital —los expulsados del mecanismo integrador del trabajo— como de los cuerpos codificados con los atributos de lo escindido —cuerpos feminizados, racializados o asociados a la naturaleza; el todo con el objetivo de lograr mantener el resto que *todavía* cabe en la colectividad política unido y estable. La disputa por la sostenibilidad de la vida, de una vida digna para todxs, es enorme.

⁸³ El periodo de relativa estabilidad climática del planeta que inició aproximadamente hace 10,000 años habilitó el despliegue de una multiplicidad de formas de organización social humana “que comenzaron a emerger en todas las regiones del planeta, de manera relativamente simultánea” basadas en estrategias de subsistencia más sedentarias sostenidas sobre la posibilidad de actuación sobre y con el entorno, entre las cuales destaca la domesticación de plantas y animales y, junto con esto, la aparición de economías agrícolas (Smith y Zeder, 2013). El futuro que enfrentamos es, precisamente, un escenario de salida de estas condiciones de relativa estabilidad climática.

⁸⁴ El genocidio en curso en Gaza representa, como lo planteó Rita Segato (2025), una suerte de momento “parteaguas” en que el despliegue de la crueldad se hace ya sin un ápice de vergüenza, a la vista de todxs, en un proceso de “defensa descarada de la acumulación y la concentración como virtud histórica”.

Esta disputa tomará diferentes formas según los contextos. Para quienes habitamos la ciudad, implicará, entre muchas otras cosas, tratar de habilitar nuevas formas de relación entre las personas, la multiplicidad de “especies compañeras” y el entorno, de formas que eviten reproducir, por mera inercia, las prácticas simbólicas y materiales de externalización encarnadas en la vida urbana como la conocemos. En ese sentido, la perspectiva crítica hacia lo público expresada anteriormente no implica su simple negación abstracta. La disputa por los servicios públicos puede y debe hacerse, cuando esto sea importante y necesario para mejorar las condiciones de vida aquí y ahora: por ejemplo, resistiendo la privatización del sistema de la gestión e infraestructura de agua en la ciudad. Pero, como lo planteó Horacio Machado (citado en [Navarro, 2019b]): debemos evitar “profundizar y consolidar material y simbólicamente esta ciudad capitalista, como la única ciudad posible y pensable. Esa es la ciudad que en realidad hay que deconstruir.” Esto implica cuestionarnos continuamente por los términos en que se elige disputar y, sobre todo, tratar de cultivar la lucidez necesaria para identificar cuando se está cayendo en las trampas de la política estado-céntrica. Recordando que no se puede esperar de estas formas de institucionalidad, vinculadas objetivamente a los imperativos de la valorización del valor, que pongan en marcha las transformaciones profundas realmente necesarias para habilitar formas de vida en común no sostenidas sobre el mecanismo de la externalización.

Estamos inmersos en un nuevo escenario eco-social, un nuevo escenario de relaciones sociales con la naturaleza que si bien, como lo planteo en esta tesis, corresponde *en el presente* con el fin de la experiencia de la (promesa de la) abundancia, apunta, en un futuro no tan lejano, a una situación mucho más grave: a un mundo en que la capacidad de sostener la vida social material y simbólica esté muy literalmente en riesgo. El mecanismo sacrificial de la externalización ha sido el sostén de los procesos y dinámicas que han generado este nuevo escenario. La tendencia capitalista a la expansión ilimitada, impulsada por la lógica desbocada de la valorización del valor, ha sido posibilitada por este mecanismo. De manera análoga, la construcción de la experiencia moderna de autonomía política estuvo ligada a una condición histórica-material que permitió anclar la

idea de libertad en la (apariencia de la) eliminación de la limitación y de la causalidad heterónoma, a través de la externalización y del establecimiento de una relación de dominio hacia aquello externalizado.

El mecanismo de la externalización y la relación de dominio hacia la alteridad heterónoma han sido acompañantes de esa gran idea portadora de la Modernidad: la libertad. Es por ello por lo que este concepto debe ser criticado. Pero, en estos tiempos de agotamiento del sostén del modelo de libertad moderno, podemos quizás apostar por nuevos contenidos para el concepto, sin abandonar *el deseo* de libertad. La apuesta colocada como la tercera clave argumentativa de esta tesis, ha sido que es posible encontrar gramáticas de libertad que no se sostengan implícitamente en el mecanismo de la externalización y en el establecimiento de relaciones de dominio; y que éstas pueden encontrarse en, por así decirlo, el límite de la externalización. Es decir, que en las formas contradictorias de subjetivación femenina, en la tensión entre el ser-para-otros y el ser-para-sí, en esos cuerpos que han sido colocados como sitio capaz de absorber perpetuamente los impactos de un modo de organización social impulsado por la lógica desbocada de la valorización del valor... ahí donde he visto emerger, contra todo pronóstico, un anhelo por disponer de la vida y cuerpo propios —que toma, en ocasiones, una enorme fuerza, capaz de cambiar significativamente sus biografías— reside una potencia inmanente que apunta hacia otras gramáticas de libertad, capaces de articular la posibilidad de desplegar formas de vida singulares y sin servidumbre, con formas de relación a la alteridad adecuadas a la condición interdependiente de la vida.

Aboné a esta discusión particularmente en el capítulo III. Ahí, tras dirigir la mirada hacia las prácticas de cuidado y de sostenimiento de la vida que, durante la crisis del agua en la Gloria Mendiola, fueron realizadas mayoritariamente en el espacio doméstico, fundamentalmente por mujeres, discutí los mandatos patriarcales de domestificación y las disposiciones que han sido claves para que toda la serie de prácticas realizadas por mujeres y cuerpos feminizados que son esenciales para el sostenimiento de la vida en su conjunto, hayan podido ser convertidas socialmente en actividades residuales, subyugadas, naturalizadas e infravaloradas. En particular, me enfoqué en el vínculo íntimo entre la construcción de la identidad femenina y el sacrificio por el resto, que ha

permitido convertir la condición de cuidadora socialmente minusvalorada en una condición gratificante y, por tanto, psíquicamente soportable.

El entramado de socialización capitalista-patriarcal está organizado alrededor de la valorización del valor y de la dependencia negada de éste en aquello *escindido* del valor, aquello infravalorado, no totalmente reductible a su lógica y asociado a las mujeres y lo femenino (incluyendo, por ejemplo, la naturaleza). Volviendo al mecanismo de externalización del límite, puede decirse que éste opera siguiendo la configuración estructural de un modo de organización social que infravalora e invisibiliza sistemáticamente lo escindido. De ahí que, ante las crisis, los hogares y los cuerpos feminizados sean colocados socialmente como el sitio de último ajuste. Al mismo tiempo, la valorización del valor no sólo depende de, infravalora e invisibiliza lo escindido, sino que, conforme se despliegan las contradicciones que lo llevan a su agotamiento, también lo socava, debilitando sus propias condiciones de posibilidad. El todo, en un contexto en que las lógicas individualizantes han alcanzado casi todos los espacios de la vida social, bajo las presiones de la competencia exacerbada.

La contradicción irreconciliable entre la lógica de la valorización del valor y el sostenimiento de la vida se desplaza a las mujeres mismas, obligándolas a tratar de malabarear su vida entre distintos referentes, entre ser *amas de casa/madres abnegadas* y, cada vez más, también *super-mujeres* que logran “multiplicarse por mil para llegar a todo”. Esta contradicción encarnada se intensifica con la profundización del agotamiento del entramado de socialización patriarcal-capitalista. La gratificación psíquica que las mujeres obtienen por su auto-sacrificio es cada vez más precaria, en tanto éste no sirve ya ni siquiera para cuidar bien o para garantizar una suerte de mejor futuro para sus hijxs. Los márgenes de disposición de sí, ya precarios, se retraen desde todas las direcciones.

¿Qué pasa ahí, en el límite de la externalización? ¿Se profundizará el auto-sacrificio? ¿Hasta dónde, hasta cuándo? O quizás se puede vislumbrar otra posibilidad, que anida ahí mismo pero que no puede ser todavía realizada socialmente. Para reflexionar en torno a esta pregunta, en la última parte del capítulo III me acerqué a las formas de subjetivación moderna, en que la entrada al registro de lo Simbólico está sostenida en el sacrificio/ la exclusión de lo femenino y de los afectos, de la relación con

la Madre, de la conexión, del cuerpo, de lo particular o de la no-identidad. En las formas de subjetivación femenina, el eterno duelo *no elaborado* de esa separación podría llevar, en momentos de crisis, a una identificación melancólica con la Madre, el primer gran Otro, y, con ello, al rechazo de la posibilidad de representación simbólica de la alteridad; dicho de otro modo, implicaría una tendencia a buscar la subsunción en la alteridad —de ahí la propensión a encontrar gratificación en el borramiento auto-sacrificial—, que no es en sí misma indicativa de una forma deseable de relación a la alteridad, en tanto, al rechazar su representación simbólica, no puede dar cuenta de ella genuinamente, en su diferencia.

En este momento reconecto el argumento sobre esta suerte de dicotomía de la subjetividad moderna, asociada a las identidades sexuadas masculinas y femeninas, con la discusión sobre el sentido moderno de libertad. Parecería que sólo son posibles, por un lado, la dominación de la alteridad para ser (ilusoriamente) autosuficiente; o, por otro, (el deseo de) la dilución del propio ser en el ser ajeno; en otras palabras, o dominar-la-alteridad para ser-para-sí, o sacrificarse-a-sí para ser-para-otros. Mi apuesta es que esta forma dicotómica de relación con la alteridad no es la única posible, en tanto la separación que da pie a la entrada en el registro de lo Simbólico puede ser procesada de manera distinta, no-violenta, permitiendo una práctica de delimitación simbólica y reflexiva que permita el reconocimiento de la alteridad dentro de sí y de la alteridad en lxs demás; que no busque dominarla ni subsumirse totalmente a ella, sino reconocerla, aceptarla y “articular su extrañeza” (Reinecke, 1997). Que no experimente, pues, la alteridad como necesariamente amenazante y que pueda, por tanto, encontrar otras formas —más allá del dominio o de la sumisión— para vincularse con aquello que trasciende las fronteras de lo considerado propio.

Si las formas de relación a la otredad pueden pensarse más allá de la relación de dominación/sumisión, la condición de *ser afectado* por una alteridad (externa o interna) que va más allá del sí mismx, puede considerarse ser afectado por una fuerza heterónoma *sin* que ésto implique la no-libertad, es decir, el sometimiento a la *voluntad* de otrx (Safatle, 2022). De ahí lo que Vladimir Safatle (2022) nombra la “libertad como heteronomía sin servidumbre”. Esto comienza a permitir vislumbrar una gramática de la libertad en la interdependencia. La interdependencia como condición implica, como dice

Amaia Pérez Orozco (2019: 252), que: “Nadie empieza y acaba en sí mismx, en un espacio totalmente definido y ajeno al de lxs otrxs o al planeta. Somos, existimos y habitamos como parte de un conjunto vivo amplio al que afectamos y por el que somos afectadxs”. Inter-dependemos y nos afectamos mutuamente, y esto no tiene por qué ir en detrimento de la libertad. Se puede apostar a expresar la singularidad, a afectar y ser afectado, y el todo sin estar inmersos en relaciones de dominación ni servidumbre.

Por supuesto, estas otras gramáticas de libertad no pueden realizarse socialmente sólo de manera subjetiva. Pero puede iniciarse, poco a poco, aquí y ahora, haciendo uso de todas nuestras capacidades creativas para redescubrir, recrear, reinventar esas otras formas de relación entre las personas, la multiplicidad de “especies compañeras” y el entorno, que sostengan la vida y ayuden a reparar y reconstruir un mundo devastado, apostándole a subvertir la lógica sacrificial que subyace las formas de la subjetividad en el entramado de socialización capitalista-patriarcal. La primera de ellas es, así lo considero, la insistencia en mantenernos vivas en el sentido más enfático del término: vidas plenas, vidas dignas. Negádonos al auto-sacrificio femenino, apostándole a la libertad, *incluso cuando no sepamos bien, todavía, enteramente lo que queremos que ella signifique.*

Referencias

- ABC Noticias. (5 de octubre de 2021). "Colosio brindará atención a ciudadanos los miércoles". *ABC noticias*. <https://abcnoticias.mx/local/2021/10/5/colosio-brindara-atencion-ciudadanos-los-miercoles-148266.html>
- Adorno, Theodor W. (2001a). "Sociología e investigación empírica". En Adorno, Th. W. *Epistemología y ciencias sociales*. Ediciones Cátedra. Madrid, España.
- (2001b). "Teoría de la sociedad e investigación empírica". En Adorno, Th. W. *Epistemología y ciencias sociales*. Ediciones Cátedra. Madrid, España.
- (2001c). "La sociedad". En Adorno, Th. W. *Epistemología y ciencias sociales*. Ediciones Cátedra. Madrid, España.
- (2004). "El psicoanálisis revisado". En Adorno, Th. W. *Escritos sociológicos I*. Ediciones AKAL, Madrid, España.
- (2018) "Manuscritos de las lecciones sobre dialéctica negativa". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Núm. 10, pp. 330-377.
- (2019). "Sobre la teoría de la historia y la libertad". Eterna Cadencia Editora.
- Aguilar, Yásnaya. (3 de septiembre de 2022). "Las políticas de mestizaje provocan 'desindigenización', acusa Yasnaya Aguilar". *San Diego Union Tribune*. <https://www.sandiegouniontribune.com/2022/09/05/las-politicas-de-mestizaje-provocan-desindigenizacion-acusa-ysnaya-aguilar/>
- Aguilar Bajaras, Ismael y Ramírez Orozco, Aldo Iván. (2021). *Agua para Monterrey. Logros, retos y oportunidades para Nuevo León y México*. Tecnológico de Monterrey.
- Alonso, Jorge. (2024). "Prólogo". En Pineda, C. *Política comunal y autonomía urbana. Mujeres de barrio produciendo lo común en Ciudad de México*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Álvarez Huwiler, Laura y Bonnet, Alberto. (2018). "Ensayo y error. Un análisis marxista de las políticas públicas". *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. Vol. 63, núm. 233.
- Arenal, Sandra. (1999). *Mujeres de Tierra y Libertad*. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Nuevo León. México.
- Astillero, Julio. (19 de julio de 2022). *Monterrey: falta de agua seguirá; crecerá protesta social; industria, sin problemas (entrevista con Antonio Hernández)* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=9nSOToyfpKk>
- Aumercier, Sandrine. (2021). *Le mur énergétique du capital*. Éditions Crise & Critique. France.
- Aumercier, Sandrine y Grohmann, Frank. (2024). *Quel sujet pour la théorie critique? Aiguiser Marx et Freud l'un par l'autre*. Éditions Crise & Critique. France.

- Auyero, Javier. (2001). *Poor People's Politics. Peronist Survival Networks and the Legacy of Evita*. Duke University Press. Durham & London.
- Auyero, Javier y Benzecry, Claudio. (2016). "La lógica práctica del dominio clientelista". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Núm. 226, pp. 221-246.
- Ávila, Yanina. (2004). "Desarmar el modelo mujer = madre". *Debate Feminista*. Núm. 30.
- (2005). "Mujeres frente a los espejos de la maternidad: las que eligen no ser madres". *Desacatos*. Núm. 17, pp. 107-126.
- Bakker, Karen. (2008). "The ambiguity of community: Debating alternatives to private-sector provision of urban water supply." *Water Alternatives*. Vol. 1, núm. 2: 236-252.
- (2013). "Neoliberal Versus Postneoliberal Water: Geographies of Privatization and Resistance". *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 103, núm. 2, pp. 253-260
- Baranda, Antonio y Guerrero, Claudia. (29 de julio de 2022). "AMLO lanza plan para dar agua a NL durante 10 años". *Reforma*. <https://www.reforma.com/amlo-lanza-plan-para-dar-agua-a-nl-durante-10-anos/ar2444684>
- Barraqué, Bernard. (2014). "Pour une histoire des services d'eau et d'assainissement en Europe et en Amérique du Nord". *Flux*. Núm. 97/98, pp. 4-15.
- Baschet, Jérôme. (2022). *La autonomía zapatista, un faro en la lucha por la vida*. Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso y CLACSO. Guadalajara, México.
- Bayón, María Cristina. (2009). "Persistencia de un modelo social excluyente en México". *Revista Internacional del Trabajo*. Vol. 128, núm. 3, pp. 331-347.
- Becker-Schmidt, Regina. (2024). "Criticar a Adorno, y aprender de él. La importancia de su teoría para los estudios de género". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Vol. 16, pp. 4-38.
- Bennett, Vivienne. (1993). "Orígenes del Movimiento Urbano Popular Mexicano: pensamiento político y organizaciones políticas clandestinas, 1960-1980". *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 55, Núm. 3, pp. 89-102.
- (2009). "La evolución de los movimientos urbanos populares en México entre 1968 y 1988". *América Latina Hoy*. Núm. 7. <https://doi.org/10.14201/alh.2276>
- Bloch, Ernst. (1991). *Heritage of our times*. Polity Press.
- Bonefeld, Werner. (1995). "Monetarism and crisis". En Bonefeld, W. y Holloway, J. (Eds.). *Global Capital, National State and the Politics of Money*. Macmillan Press Ltd.
- Bonnet, Alberto. (2024). "El concepto de sociedad y el intercambio de mercancías en Adorno". *Aisthesis*. Núm. 76, pp. 129-151.
- Bonneuil, Christophe y Fressoz, Jean-Baptiste. (2016). *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*. Éditions du Seuil. France.

- Bourdieu, Pierre. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina.
- Bourdieu, Pierre y Abdelmalek, Sayad. (1964). "Paysans déracinés. Bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie". *Études rurales*. Núm. 12, pp. 56-94.
- Caffentzis, George y Federici, Silvia. (2019). "Comunes contra y más allá del capitalismo". En El Apantle, *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*. Traficantes de sueños: Madrid.
- Campos Garza, Luciano. (27 de septiembre de 2022). "Nuevo León no dará agua a Tamaulipas este año, anuncia Samuel García". *Proceso*. <https://www.proceso.com.mx/nacional/estados/2022/9/27/nuevo-leon-no-dara-agua-tamaulipas-este-ano-anuncia-samuel-garcia-294126.html>
- Carton de Grammont, Hubert. (2009). "La desagrarización del campo mexicano". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 55, pp. 13-55.
- Catalina Gallego, Cristina. (2023). "Lo abyecto y lo escindido. Elementos para pensar las relaciones de género desde la Crítica de la Economía Política." *Azafea. Revista de Filosofía*. Núm. 25, pp. 239-274.
- Charbonnier, Pierre. (2020). *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*. Éditions La Découverte. France.
- Cejudo, Guillermo y Lugo, Damián. (2025). "La operación de la política social en México (2018-2024)". *Foro Internacional*. Núm. 2, cuad. 260, pp. 341-378.
- Centeno, Ramón. (2 de noviembre de 2023). "Los excesos neoliberales de AMLO". *Revista Ojalá*. <https://www.ojala.mx/es/ojala-es/los-excesos-neoliberales-de-amlo>
- Chávez Galindo, Ana María, y Rodríguez Hernández, Francisco. (1998). "El programa de Solidaridad y la organización comunitaria en el estado de Morelos, México". *Estudios Demográficos y Urbanos*. Vol. 13, núm 2, pp. 379-405, doi:10.24201/edu.v13i2.1020.
- Cumes, Aura Estela. (2014). *La 'india' como 'sirvienta': servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. [Tesis de doctorado, CIESAS]. México.
- Dallorso, Nicolás. (2007). "En el nombre de la Madre. Control social, conflictos y solidaridades en la convivencia entre manzaneras y familias en el Conurbano Bonaerense". *Delito y sociedad. Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 24, pp. 161-176
- (2008). "Entre el cuidado y el control: el rol de las "manzaneras" y "comadres" en conflictos domésticos y barriales". *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.
- Data Nuevo León. (2024). *N.L. Participación del PIB por Actividad Económica*. Consultado en noviembre 2024: <http://datos.nl.gob.mx/n-l-distribucion-porcentual-del-pib-por-actividad-economica/>

- Davis, Angela. (1983). *Women, Race and Class*. Vintage Books, Random House Inc. New York, USA.
- Deckard, Faith y Auyero, Javier. (2022). "Poor People's Survival Strategies: Two Decades of Research in the Americas". *Annual Review of Sociology*. Vol. 48, núm. 2, pp. 2-23.
- Durin, Séverine. (2013). "Servicio doméstico de planta y discriminación en el área metropolitana de Monterrey". *Relaciones*. Núm. 134, pp. 93-129.
- DW. (21 de junio de 2024). "Tormenta Alberto deja 4 muertos y daños en norte de México". *DW*. <https://www.dw.com/es/tormenta-alberto-deja-cuatro-muertos-y-daños-en-el-norte-de-méxico/a-69433567>
- El Norte. (19 de noviembre de 2021). Y ahora Simeprode da 10 años al relleno. *El Norte*. <https://www.elnorte.com/y-ahora-simeprode-da-10-anos-al-relleno/ar2299849>
- Escalante Gonzalbo, Fernando. (2016). *Historia Mínima del Neoliberalismo*. El Colegio de México. México.
- Espinosa, Gisela. (1999). "Feminismo histórico y feminismo popular: convergencias y conflictos". *Cuicuilco*. Vol. 6, núm. 17, pp. 25-47.
- (2009). *Cuarto vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. Universidad Autónoma Metropolitana, UAM-Xochimilco. México.
- Esteinou, Rosario. (2004). "El surgimiento de la familia nuclear en México". *Estudios de Historia Novohispana*. Núm. 31, pp. 99-136.
- (2010). "Las relaciones de pareja en el México moderno". *Revista Casa del Tiempo*. Núm. 26-27, pp. 65-75.
- Esteva, Gustavo. (2011). "Otra autonomía, otra democracia". En *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Bajo Tierra Ediciones, México.
- Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid, España.
- Fink, Bruce. (1996). *The Lacanian subject. Between language and jouissance*. Princeton University Press. USA.
- (1997). *A clinical introduction to Lacanian psychoanalysis*. Harvard University Press. USA.
- Flores, Lourdes. (25 de noviembre de 2024). "Monterrey acapara el 28% de absorción bruta por nearshoring: CBRE". *El Economista*. <https://www.economista.com.mx/estados/monterrey-acapara-28-absorcion-bruta-nearshoring-cbre-20241125-735711.html>
- Flores, Roberta y Tena, Olivia. (2014). "Maternalismo y discursos feministas latinoamericanos sobre el trabajo de cuidados: un tejido en tensión". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 50, pp. 27-42.

- Flores Pérez, Carlos Antonio. (2018). "La militarización de la lucha contra las drogas y la transformación de la delincuencia organizada en el noreste de México." En Sandoval Hernández, E. (Coord.) *Violentar la vida en el norte de México. Estado, tráficos y migraciones en la frontera con Texas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores (CIESAS) y Plaza y Valdés Editores. México.
- Fuentes Díaz, Antonio. (2021). "Fuerza de trabajo excedente y destrucción corporal: una nueva morfología de la violencia en México". En Sánchez Díaz de Rivera, M. (coord.). *Desgarramientos civilizatorios: símbolos, corporeidades, territorios*. Universidad Iberoamericana. Puebla, México.
- Freud, Sigmund. (1921). *Psicología de masas y análisis del yo*. [Epublibre]
- Früchtel, Josef y Calloni, Maria. (2024). "Si las mujeres alguna vez pudieran ser mujeres. Entrevista con Regina Becker-Schmidt". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Vol. 16, pp. 609-627.
- Gago, Verónica. (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Tinta Limón Ediciones. Buenos Aires.
- Gago, Verónica y Cavallero, Lucia. (2022). *La casa como laboratorio. Finanzas, vivienda y trabajo esencial*. Editorial Tinta Limón y Fundación Rosa Luxemburgo. Argentina.
- García Vela, Alfonso. (2021). "Reflexiones sobre las nuevas lecturas de Marx. La Teoría Crítica como un conocimiento no-identitario". *Constelaciones. Revista de Teoría crítica*. Vol. 11, núm. 11-12, pp. 311-330.
- García Vela, Alfonso y Jiménez Cea, Pablo. (2026). "Trabajo abstracto, quantum energético y la autodestrucción de las formas sociales del capital: una crítica al concepto de sustancia del valor de Robert Kurz". [En proceso de publicación].
- Gargallo, Francesca. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. Editorial Universidad Autónoma de la Ciudad de México. México.
- Garrido, Celso. (2022). *México en la fábrica de América del Norte y el nearshoring*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Ciudad de México, México.
- Garza, Gustavo. (2005). *La urbanización de México en el siglo XX*. El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano. México.
- Gilly, Adolfo. (1988). *Nuestra caída en la Modernidad*. Joan Boldó i Climent Editores. México.
- Girola, Lidia. (2005). "Tiempo, tradición y modernidad: la necesaria re-semantización de los conceptos". *Revista Sociológica*. Vol. 20, núm. 58, pp. 13-52.
- Gobierno del Estado de Nuevo León. (Marzo de 2022). "Plan para que haya Agua para Todos". Consultado en noviembre 2024 en: <https://www.nl.gob.mx/campanas/plan-para-que-haya-agua-para-todos>

- (16 de diciembre de 2023). “Inauguran Gobernador y Presidente el Segundo Acueducto de La Presa El Cuchillo II”. Consultado en noviembre 2024 en: <https://www.nl.gob.mx/es/boletines/inauguran-gobernador-y-presidente-el-segundo-acueducto-de-la-presa-el-cuchillo-ii>
- Gobierno del Estado de Nuevo León y Centro de Investigaciones Económicas UANL. (2021). *Determinantes de la competitividad del estado de Nuevo León*. <http://datos.nl.gob.mx/wp-content/uploads/Otros/Determinantes-competitividad-NL.pdf>
- Guber, Rosana. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores. Ciudad de México, México.
- (2005). *El salvaje metropolitano*. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2002). “Forma comunal y forma liberal de la política”. En *Pluriverso, Teoría política boliviana*. Colección Comuna, Editorial Muela del Diablo. La Paz, Bolivia.
- (2015). *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*. Editorial Tinta Limón. Argentina.
- Haber, Paul. (2009). “La migración del Movimiento Urbano Popular a la política de partido en el México contemporáneo”. *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 71, núm. 2, pp. 213-245.
- Hernández Licon, Gonzalo, De la Garza, Thania, Zamudio, Janet y Yaschine, Iliana (coords.) (2019). *El Progreso-Oportunidades-Prospera, a 20 años de su creación* CONEVAL. Ciudad de México, México.
- Herrera Beltrán, Claudia. (12 de diciembre de 2006). “El gobierno se declara en guerra contra el hampa; inicia acciones en Michoacán”. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2006/12/12/index.php?article=014n1pol§ion=politica>
- Holloway, John. (1995a). “The Rise and Fall of Keynesianism”. En Bonefeld, W. y Holloway, J. (Eds.). *Global Capital, National State and the Politics of Money*. Macmillan Press Ltd.
- (1995b). “Global Capital and the National State”. En Bonefeld, W. y Holloway, J. (Eds.). *Global Capital, National State and the Politics of Money*. Macmillan Press Ltd.
- Horkheimer, Max. (2003). “Teoría tradicional y teoría crítica”. En *Teoría Crítica*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Madrid.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta. Madrid, España.
- Jiménez, Ernesto. (12 de marzo de 2025). “De San Fernando a Teuchitlán: Los Zetas y el CJNG, responsables de la violencia y brutalidad que se disparó en las últimas dos décadas”. *Infobae*. <https://www.infobae.com/mexico/2025/03/12/en-solo-16->

anos-el-cjng-llevo-a-otro-nivel-de-crueldad-los-metodos-criminales-aprendidos-de-los-zetas/

- Kaika, Maria. (2005). *City of Flows. Modernity, Nature and the City*. Routledge, Taylor & Francis Group. New York, USA.
- Knasmüller, Florian; Ruck, Nora; Beck, Marx y Piening, Katharina. (2018). "Double Socialization of Women". *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*. Núm. 2, pp. 44-46.
- Konicz, Tomasz. (2022). "A new quality of crisis. Why There Will Be No Stable Post-War Order After the End of The War Over Ukraine". *EXIT! In English*. Consultado en: <https://exitinenglish.com/2022/08/12/a-new-quality-of-crisis/>
- (2024). "Crisis Management in Times of Change". *EXIT! In English*. Consultado en: <https://exitinenglish.com/2024/10/11/crisis-management-in-times-of-change/>
- Kristeva, Julia. (1997). *Sol negro. Depresión y melancolía*. Monte Ávila Editores. Venezuela.
- Kunz, Rahel. (2010). "The crisis of social reproduction in rural Mexico: Challenging the 're-privatization of social reproduction' thesis". *Review of International Political Economy*. Vol. 17, núm. 5, pp. 913-945.
- Kurz, Robert. (1999) "Marx 2000". *Libcom.org* <https://libcom.org/article/marx-2000-robert-kurz>
- (2016). *El colapso de la modernización*. Editorial Marat, Buenos Aires, Argentina.
- Lagarde, Marcela. (2004). "Mujeres cuidadoras: entre la obligación y la satisfacción". En Rincón, A. (Coord.) *Congreso Internacional Sare 2003: Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado*. EMAKUNDE/Instituto Vasco de la Mujer. Bilbao.
- (2005). "Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas." UNAM. México.
- Leeb, Claudia. (2009). "Toward a Theoretical Outline of the Subject : The Centrality of Adorno and Lacan for Feminist Political Theorizing". *Political Theory*. Vol. 36, núm. 3, pp. 351-376.
- Lenkersdorf, Carlos. (2005). *Filosofar en clave Tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa Ediciones. México.
- Linsalata, Lucia. (2014). *Cuando manda la Asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: Una aproximación desde los sistemas comunitarios de agua en Cochabamba* [Tesis doctoral, UNAM]. México.
- (2020). "¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia". *Trabalho Necessário*. Vol. 18, núm, 36.

- Loftus, Alex y Budds, Jessica. (2016). "Neoliberalizing water". En Springer, S., Birch, K. y MacLeavy, J. (Eds.) *The Handbook of Neoliberalism*. Routledge International Handbooks.
- López Villafañe, Víctor. (2007). "De lo local a lo global. La experiencia de Nuevo León en la globalización." En López Villafañe, V. (coord.). *Nuevo León en el siglo XX. Apertura y globalización: de la crisis de 1982 al fin de siglo*. Fondo Editorial de Nuevo León. México.
- Maiso, Jordi. (2013). "La subjetividad dañada. Teoría crítica y psicoanálisis". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Núm. 3, pp. 132-150.
- (2022a). *Desde la vida dañada. La teoría crítica de Theodor W. Adorno*. Siglo XXI Editores. Madrid, España.
- (2022b). "La nostalgia del 'afuera': sobre algunos motivos en Pasolini". En Forte Monge, J.M. y Sánchez Madrid, N. (Coords.) *Precariedad, exclusión, marginalidad. Una historia conceptual de la pobreza*. Pressas de la Universidad de Zaragoza. Zaragoza, España.
- (2025). " 'Lo que sería distinto aún no ha comenzado': La dialéctica negativa de Theodor W. Adorno". En Pereira, Z. y Villalba, F. (coords.) *Miradas desde la crítica. El legado del Instituto de Investigación Social de Frankfurt a cien años de su fundación*. Editorial UPV.
- Maiso, Jordi y Maura, Eduardo. (2014). "Crítica de la economía política, más allá del marxismo tradicional: Moishe Postone y Robert Kurz". *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. Núm. 50, pp. 269-284.
- Marcos, Sylvia. (2025). *Tomado de los labios: Género y eros en Mesoamérica*. Bajo Tierra Ediciones.
- Marin, Philippe. (2009). *Public-Private Partnerships for Urban Water Utilities*. The World Bank. Washington, E.E.U.U.
- Martínez-Austria, Polioptro y Vargas-Hidalgo, Alberto. (2017). "Sistema de asignaciones, concesiones y política hídrica en México. Efectos en el derecho humano al agua". *Tecnología y ciencias del agua*. Vol. 8, núm. 5.
- Marugán, Begoña y Vega, Cristina. (2002). "Gobernar la violencia: apuntes para un análisis de la rearticulación del patriarcado." *Política y Sociedad*. Vol. 39, Núm. 2, pp. 415-435.
- Marx, Karl. (2022 [1873]). *El Capital. Libro primero*. Siglo XXI ediciones. México.
- México ¿cómo vamos? (2025). *Semáforos económicos estatales*. <https://mexicocomovamos.mx/semaforos-estatales/>. Consultado en marzo, 2025.
- (2024). *Índice de Progreso Social 2024*. <https://mexicocomovamos.mx/indice-de-progreso-social/>. Consultado en marzo, 2025.

- Mies, Maria. (2018). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid, España.
- Moctezuma, Pedro. (1984). "El movimiento urbano popular mexicano". *Nueva Antropología*. Vol. 6, núm. 24, pp. 62-87.
- Modonesi, Massimo. (2021). *México izquierdo. Claroscuros de las izquierdas mexicanas, 1968-2021*. Bibliotopía. Morelos, México.
- Molyneux, Maxine. (2006). "Mothers at the Service of the New Poverty Agenda: Progres/Oportunidades, Mexico's Conditional Transfer Programme". *Social Policy and Administration*. Vol. 40, núm. 4, pp. 425-449.
- (2007). *Change and continuity in social protection in Latin America: Mothers at the service of the State?*. United Nations Research Institute for Social Development.
- (2008). "The 'Neoliberal Turn' and the New Social Policy in Latin America: How Neoliberal, How New?". *Development and Change*. Vol. 39, núm. 5, pp. 775–797.
- Navarrete, Fe. (2024). "Pensando el género entre los antiguos Nahuas. Más allá del patriarcado colonial (Ciclo de conferencias)". *Cátedra Miguel López Portilla, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=RNHF2W83nUw>
- Navarro, Mina Lorena. (2019a). "Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: Experiencias de autonomía e interdependencia para la reproducción de la vida". En El Apantle, *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*. Traficantes de sueños: Madrid.
- (2019b). "Claves desde la Ecología Política para re-pensar la ciudad y las posibilidades de comunalización. Entrevista a Horacio Machado." En El Apantle, *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida*. Traficantes de sueños: Madrid.
- Navarro, Mina Lorena y Gutiérrez, Raquel. (2018). "Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos". *Bajo el Volcán*. Año 18, núm. 28, pp. 45-57.
- Noppen, Pierre-Francois. (2020). "The Anthropology in *Dialectic of Enlightenment*". En Gordon, P., Hammer, E., y Pensky, M. (Eds.) *A companion to Adorno*. Blackwell Companions to Philosophy, John Wiley and Sons Inc., USA.
- Olivera, Mercedes. (2023). *Lecciones a las feministas de las mujeres zapatistas*. Colección al Faro Zapatista, Cooperativa Editorial Retos.
- ONU-Hábitat, CONAVI y PUEC-UNAM. (2012). *Perfil del sector de la vivienda en México*. https://www.puec.unam.mx/pdf/libros_digitales/perfil_sector_vivienda_digital.pdf
- Ordóñez-Barba, Gerardo Manuel y Silva-Hernández, Aída Lilia. (2019). "Progres-Oportunidades-Prospera: avatares, alcances y resultados de un programa paradigmático contra la pobreza". *Papeles de población*. Vol. 25, núm. 99.

- Organización Meteorológica Mundial. (2025). *De la sequía al diluvio: un informe de la OMM*. <https://wmo.int/es/news/media-centre/de-la-sequia-al-diluvio-un-informe-de-la-omm-destaca-la-creciente-irregularidad-del-ciclo-del-agua>
- Ouviña, Hernán. (2011). “Especificidades y desafíos de la autonomía urbana desde una perspectiva prefigurativa.” En *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (obra de autoría colectiva). Bajo Tierra Ediciones. México.
- Paley, Dawn Marie. (2018). *Capitalismo Antidrogas. Una guerra contra el pueblo*. Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos y Libertad bajo Palabra. México.
- (2020). *Guerra Neoliberal. Desaparición y búsqueda en el norte de México*. Libertad bajo palabra. México.
- Pérez Orozco, Amaia. (2019). *Subversión feminista de la economía: Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños. Madrid, España.
- Poder Ejecutivo del Estado de Nuevo León. (2 de febrero de 2022). “Declaratoria de emergencia por sequía en el estado de Nuevo León”. *Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado Libre y Soberano de Nuevo León*. https://sistec.nl.gob.mx/Transparencia_2015/Archivos/AC_0001_0007_00170200_000005.pdf
- Postone, Moishe. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales S.A. Madrid, Barcelona.
- (2018). “La crisis actual y el anacronismo del valor: una lectura marxista”. *Sociología histórica*. Núm. 9, pp. 43-62.
- Precarias a la deriva. (2004). *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid, España.
- Proceso. (11 de marzo de 2025). “Así funcionaba el rancho de Teuchitlán, el campo de adiestramiento y exterminio del CJNG”. *Proceso*. <https://www.proceso.com.mx/nacional/2025/3/11/asi-funcionaba-el-rancho-de-teuchitlan-el-campo-de-adiestramiento-exterminio-del-cjng-347186.html>
- Puma Crespo, Jorge Iván. (2016). “Los maoístas del norte de México: breve historia de Política Popular-Línea Proletaria, 1969-1979”. *Revista Izquierdas*. Núm. 27, pp. 200-229.
- Ramírez Sánchez, Miguel Ángel. (2011). “Los sindicatos blancos de Monterrey (1931-2009)”. *Frontera norte*. Vol. 23, núm. 45.
- Rangel, Alejandra. (1992). “Amelia Mata: Liderazgo femenino y demandas populares”. En Massolo, A. (comp.), *Mujeres y ciudades: participación social, vivienda y vida cotidiana*. El Colegio de México. México.

- Rangel Hinojosa, Alejandra. (2003). *Participación Política de las Mujeres en un Movimiento Urbano de Nuevo León*. [Tesis de Maestría, Universidad Autónoma de Nuevo León].
- Redacción. (4 de enero de 2020). "Inician obras de la Presa Libertad en NL". *El Economista*. <https://www.eleconomista.com.mx/estados/Inician-obras-de-la-Presa-Libertad-en-NL-20200114-0022.html>
- Reinecke, Martha Jane. (1997). *Sacrificed lives: Kristeva on women and violence*. Indiana University Press. USA.
- Robles, Gustavo. (2026). "¿Hacia dónde avanza la libertad? Argentina y la reacción libertaria". En Regalado, R, y Gandesha, S. (eds.). *Espectros del Fascismo. Conceptos y Teorías*. Editorial BUAP: Puebla, México. [En proceso de publicación]
- Rojas Rabiela, Teresa. (2009). "Las obras hidráulicas en las épocas prehispánica y colonial". En CONAGUA (ed.). *Semblanza histórica del agua en México*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. México.
- SADM. (17 de febrero de 2015). "Proyecto Monterrey VI [Presentación]". Consultado en noviembre 2024, en: https://www.elnorte.com/Libre/Offlines/ImgOffline/pdf/MTYVI_justificacion/MTYVI_justificacion.pdf
- Safatle, Vladimir. (2006). "Mirrors without images. Mimesis and recognition in Lacan and Adorno". *Radical Philosophy*. Núm. 139, pp. 9-19.
- (2022). "Against autonomy: Freedom as heteronomy without servitude". En Marjan Ivkovic, Adriana Zaharijevic & Gazela Pudar Draško (Eds.) *Violence and Reflexivity: The Place of Critique in the Reality of Domination*. Lanham: Lexington Books.
- Salazar, Francisco, (2004). "Globalización y política neoliberal en México". *El cotidiano*. Vol. 20, núm. 126.
- Sánchez Olvera, Juana Alma Rosa. (1992). *El feminismo mexicano ante el movimiento urbano-popular: dos expresiones de lucha de género (1970-1985)*. [Tesis de maestría, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM]. México.
- Sandoval Hernández, Efrén. (2018). "Un Estado supeditado-suplantado, y sus consecuencias." En Sandoval Hernández, E. (Coord.) *Violentar la vida en el norte de México. Estado, tráfico y migraciones en la frontera con Texas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores (CIESAS) y Plaza y Valdés Editores. México.
- Scholz, Roswitha. (2013). "El patriarcado productor de mercancías: tesis sobre capitalismo y relaciones de género." *Constelaciones. Revista de teoría crítica*. Núm. 5, pp. 44-60.
- (2019). *Le Sexe du capitalisme. 'Masculinité' et 'féminité' comme piliers du patriarcat producteur de marchandises*. Éditions Crise & Critique. France.

- Segato, Rita. (2010). "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial". En Quijano, A. Mejía Navarrete, J. (eds.). *La Cuestión Descolonial*. Lima, Perú.
- (2016). *La guerra contra las mujeres*. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid.
- (2025). "Gaza es un parteaguas de la historia, un cambio de era, y las izquierdas solo miran atrás". *Contexto y Acción*. <http://ctxt.es/es/20250901/Politica/50318/rita-segato-gaza-violencia-patriarcal-raza-feminismo.htm>
- Silva-Hérez, Jesús. (1986). "El programa de ajuste económico de México. 1982-1985". *Mesa Redonda Internacional: políticas de estabilización en América Latina y el Caribe*. CEPAL.
- Smith, Bruce y Zeder, Melinda. (2013). "The onset of the Anthropocene". *Anthropocene*. Vol. 4, pp. 8-13. <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2013.05.001>
- Soriano, Rodrigo. (5 de septiembre de 2022). "Las fuertes lluvias en Monterrey acaban con una larga sequía y ahora provocan inundaciones". *El País*. <https://elpais.com/mexico/2022-09-05/las-fuertes-lluvias-en-monterrey-acaban-con-una-larga-sequia-y-ahora-provocan-inundaciones.html>
- Steffen, Will; Broadgate, Wendy; Deutsch, Lisa; Gaffney, Owen y Ludwig, Cornelia. (2015). "The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration". *The Anthropocene Review*. Pp. 1-18.
- Svampa, Maristella. (2005). *La sociedad excluyente: la Argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Taurus, Buenos Aires.
- Swyngedouw, Erik. (1995). "The contradictions of urban water provision. A study of Guayaquil, Ecuador". *Third World Planning Review*. Vol. 17, núm. 4, pp. 387-405.
- (2009). "Troubled waters: The political economy of essential public services". En Castro, J.E. y Heller, L. (Eds.) *Water and sanitation services*. Routledge.
- Tapia, Anayeli. (12 de junio de 2022). "Presas de Nuevo León en agonía por una sequía que no da un respiro: esta es su capacidad actual". *Infobae*. <https://www.infobae.com/noticias/2022/06/12/presas-de-nuevo-leon-en-agonia-por-una-sequia-que-no-da-un-respiro-esta-es-su-capacidad-actual/>
- Treviño Cantú, Alfonso, Torres Cantú, Juan, y Garza Guajardo, Juan Ramón. (2019). *El Topo Chico: su historia, su gente, sus manantiales*. Ediciones de la Hacienda San Pedro, Universidad Autónoma de Nuevo León. https://libros.uanl.mx/index.php/u/catalog/view/topo_chico/3/173
- United Nations Children's Fund (UNICEF) y World Health Organization (WHO). (2023). *Progress on household drinking water, sanitation and hygiene 2000–2022: special focus on gender*. <https://data.unicef.org/resources/jmp-report-2023/>
- Urruzola Astiazarán, Juana. (2022). *Se va a caer porque lo estamos tirando. Horizontes de justicia desde la lucha feminista* [Tesis de Maestría, UAM-Xochimilco]. México.

- Vega, Cristina. (2003). "Interroger le féminisme. Action, violence, gouvernementalité". *Multitudes*. Núm. 12, pp. 49-60.
- (2019). "Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos". *Revista de Estudios Sociales*. núm. 70. DOI: 10.7440/res70.2019.05
- Vega, Cristina y Gutiérrez Rodríguez, Encarnación. (2014). "Nuevas aproximaciones a la organización social del cuidado". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 50, pp. 9-26.
- Villarreal González, Diana. (1992). *La política de vivienda del gobierno del estado de Nuevo León 1970-1990*. Facultad de Economía, Centro de Investigaciones Económicas, Universidad Autónoma de Nuevo León. México.
- Wacquant, Loïc. (2009). *Punishing the Poor. The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Duke University Press.
- (2010). "Crafting the Neoliberal State: Workfare, Prisonfare, and Social Insecurity". *Sociological Forum*. Vol. 25, núm. 2, pp. 197-220.
- (2012). "Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism". *Social Anthropologie*. Vol. 20, núm. 1, pp. 66-79.
- (2019). "Por una Sociología de carne y sangre". En *Revista del Museo de Antropología*. Vol. 12, núm. 1, pp. 117-124.
- (2023). *Misère de l'ethnographie de la misère*. Éditions Raisons d'agir.
- Weir, Allison. (1996). *Sacrificial logics. Feminist theory and the critique of identity*. Routledge. New York, USA.
- Ybáñez Zepeda, Elmyra y Barboza Lara, César. (2017). "Trayectorias recientes de la migración interna en la Zona Metropolitana de Monterrey: características, orígenes y destinos a nivel municipal, 2010". *Estudios demográficos urbanos*. Vol. 23, núm. 2.
- Zamora, José A. (2012). "El imperativo de la aceleración [Video]". *Jornadas sobre procesos de subjetivación en la sociedad capitalista. Asociación Interdisciplinar de Estudiantes de Filosofía*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=xZPB_Ain2dc
- (2013). "Subjetivación del trabajo. Dominación capitalista y sufrimiento". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Núm. 5, pp. 151-169.
- (2023). "Fuerza de trabajo excedente y lógica sistémica del descarte". *Iglesia Viva*, núm. 295, pp. 127-132.
- Zavaleta, René. (1986). *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. Siglo XXI Editores. México.

Anexo – Guion de entrevista

Nombre y edad:

Caracterización de la entrevistada: nivel de estudios alcanzado; ocupación actual y anteriores; lugar de nacimiento propia, y de padres, abuelos e hijos; cronología básica de la migración familiar

BLOQUE 1. Sobre su relación con el agua en momentos ordinarios

Pregunta general para aperturar la discusión: Cuénteme un poco sobre un día normal en su casa... ¿Cómo hacen para cubrir sus necesidades de agua?

Preguntas de seguimiento:

(utilizadas sólo en caso de grandes silencios, o cuando la discusión necesitara ser relanzada; con la intención de *enfocar la discusión* en por lo menos 1 de los 3 enfoques)

Enfoque: en la casa

¿Me puede describir el tipo de actividades o prácticas que debe realizar para tener el agua que necesita?

¿En su hogar, quién o quiénes son responsables de que haya agua cuando la necesiten? ¿Por qué cree que es así? ¿Está de acuerdo con que sea así? ¿Usted qué rol tiene?

¿Pagan por el agua? ¿A quién, y cuánto? ¿Le

Enfoque: en la colonia

¿Cómo es que llega el agua a su calle o al tinaco del que su hogar toma el agua?

¿Cómo se eligió a las personas responsables? ¿Usted tiene algún rol en alguna de estas actividades? ¿Usted participó en la elección de las personas responsables? ¿Por qué sí/ por qué no?

Enfoque: mediaciones institucionales en la gestión del agua

¿Me podría describir con mayor detalle...

El funcionamiento de las pipas?

Su relación con SADM?

El rol de municipio?

El tipo de apoyos que han brindado candidatos o partidos políticos?

El rol de alguna otra organización?

<p>parece normal o correcto pagar por el agua?</p> <p>¿Crees que tu rol es importante?</p> <p>¿Cómo se almacena el agua en su hogar?</p> <p>¿A qué tipo de problemáticas se enfrentan en cuanto al almacenamiento? ¿Te toma tiempo?</p> <p>¿Cómo se usa el agua en su casa? (usos según las calidades; prioridades, infraestructura interna para uso en la casa)</p> <p>¿Quién decide para qué se usa el agua? ¿Por qué es así?</p> <p>¿Cómo se descarga el agua una vez que ha sido utilizada? ¿Sabes a dónde se va?</p>	<p>Participar en este tipo de actividades ¿le toma tiempo? ¿cuánto tiempo?</p> <p>¿Crees que tu rol es importante?</p> <p>(Si aplica) ¿Cómo se organiza el pago del agua entre las y los vecinos?</p> <p>¿Cómo es que se almacena el agua que llega a la colonia?</p> <p>¿Cómo se obtuvieron los tinacos, y cómo se decidió su ubicación?</p> <p>¿Quién consiguió/colocó las bombas, instaló las mangueras, etc.?</p> <p>¿Usted tuvo algún rol en estas actividades? ¿Por qué sí/ no? ¿Le tomó tiempo?</p> <p>¿Me pudieras describir en detalle cómo se distribuye el agua de los tinacos?</p> <p>¿Qué tipo de problemáticas enfrentan en la distribución?</p> <p>¿Qué opina del modo en que se organiza la distribución? ¿Usted participa? ¿Por qué sí/no?</p>	<p>En su hogar, ¿quién o quienes son responsables de lidiar con estos actores?</p> <p>Estas actividades, ¿toman tiempo de su día? Puede describirme la forma en que responden las instituciones?</p> <p>Rol de instituciones en la obtención de medios de almacenamiento.</p> <p>Rol de organizaciones o instituciones externas en los modos de gestión del agua en la colonia</p>
---	---	--

BLOQUE 2. Sobre su relación con el agua en momentos de crisis

Pregunta general para aperturar la discusión: ¿Cuál fue, para ti, el peor momento de la crisis. ¿Qué pasó? ¿Me lo pudiera describir en detalle? ¿Qué cambió? ¿Cómo reaccionó usted? ¿Cómo se sintió?

Preguntas de seguimiento:

(utilizadas sólo en caso de grandes silencios, o cuando la discusión necesitara ser relanzada; con la intención de *enfocar la discusión* en por lo menos 1 de los 3 enfoques)

Enfoque: en la casa

¿Cómo reaccionó usted? ¿Qué prácticas se realizaron en su casa para poder tener el agua mínimamente necesaria?

¿Detonó algún cambio en las responsabilidades al interior del hogar y en su propio rol?

¿Cómo se sintió en ese “peor momento de crisis”? ¿Cómo reaccionó? ¿Cómo reaccionaron los otros miembros de su familia?

Enfoque: en la colonia

¿Qué hicieron en la colonia, entre las vecinas y los vecinos, cuando llegó la crisis del agua para poder satisfacer su necesidad de agua? ¿Me lo pudiera describir en detalle?

¿Cómo cambió la organización de la distribución del agua en la colonia? ¿Y el pago por el recurso?

¿Surgieron nuevos liderazgos?

¿Usted tomó algún rol en la colonia durante la crisis del agua? ¿En qué consistía/consiste su rol? ¿Por qué sí/no?

Este rol, si lo tiene... cuénteme sobre él. ¿Le toma tiempo? ¿Le brinda satisfacción o algún otro beneficio?

Enfoque: mediaciones institucionales en la gestión del agua

Durante la crisis, ¿se organizaron desde la colonia algún tipo de reclamo, manifestación, protesta, demandas, etc.? ¿Cómo fue? ¿Me podría contar con más detalle?

¿Por qué hicieron estas manifestaciones, cuál era el objetivo?

¿Considera que el objetivo de las manifestaciones se cumplió totalmente?

¿Participó usted en estas manifestaciones? ¿Por qué sí o por qué no?

BLOQUE 3. Sobre la historia del agua y de la crisis del agua en la colonia

Pregunta general para aperturar la discusión: ¿Es la primera vez que hay una situación de crisis de agua en la colonia? ¿Cómo fue?

Preguntas de seguimiento:

(utilizadas sólo en caso de grandes silencios, o cuando la discusión necesitara ser relanzada)

¿Cómo era la situación del agua cuando usted/ su familia llegó a la Gloria Mendiola?

¿Cómo era la situación en colonias de la zona? ¿Por ejemplo, en la colonia Tierra y Libertad (si la conoce)?

¿Hay similitudes entre esa situación del agua y la crisis de agua de los últimos años?

¿Recuerda usted cómo llegó a ser *cómo es hoy* la provisión de agua en la colonia?

¿Qué acciones se tomaron?

Fechas relevantes (línea del tiempo) / Actores relevantes / Evolución de la relación con gobierno, partidos políticos, etc.

¿Por qué cree que se organizaron así? ¿Tenían experiencia organizándose de esa forma? ¿Existían ejemplos de organización que podían usar de referencia?

¿Conocía previamente a las personas con las que se organizaron? ¿qué tipo de relación tenía con ellas?

¿Considera que las cosas que pedían a gobierno en ese entonces, han sido totalmente resueltas al día de hoy?

Para tratar de resolver la crisis actual, ¿se retomaron prácticas que se hacían en aquellos años? ¿Hay aprendizajes de aquellos tiempos que puedan utilizarse hoy?

¿Hay cosas que considera que se han olvidado?

¿Por qué cree que ante la crisis actual la organización entre las y los vecinos fue diferente?

BLOQUE 4. Cierre

Creas que la situación del agua en tu casa, en la colonia, ¿va a mejorar, va a empeorar, o va a mantenerse igual en los próximos años? ¿Por qué? Y, ¿en más tiempo? ¿En 15, 30, 50 años?

BLOQUE (Extra). Sobre la historia del agua y de la crisis del agua en *el rancho*

Pregunta general para aperturar la discusión: ¿Cómo es la situación del agua en el rancho?

Preguntas de seguimiento:

(utilizadas sólo en caso de grandes silencios, o cuando la discusión necesitara ser relanzada)

¿Cómo era/ es la situación del agua en el rancho? (acceso, almacenamiento, uso, descarga)

¿Por qué cree que era/ es así? ¿Sabe usted cómo llegó a organizarse de ese modo?

¿Existen asambleas, autoridades agrarias/ ejidales, etc. en el rancho? ¿Qué otros cargos existen? ¿Cómo funcionan?

¿Hay similitudes entre esa situación y la organización del agua en la Gloria Mendiola?

¿Hay diferencias?

¿Cree que esta forma de organizar el acceso y el uso del agua en el rancho influyó en el modo en que se organiza en la colonia? ¿Por qué?

Para tratar de resolver la crisis actual, ¿sabe si se retomaron prácticas similares a las que se usan en el rancho? ¿Hay aprendizajes de aquellos tiempos que puedan utilizarse hoy? ¿Hay cosas que considera que se han olvidado?