



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades  
"Alfonso Vález Pliego"



Doctorado en Sociología

"Mujeres y agua, una relación que  
sostiene la vida y resiste al orden patriarcal-capitalista. Un  
diálogo con las Guardianas del río Metlapanapa"

Tesis para obtener el grado de Doctora en Sociología

**Presenta:**

Mtra. Mariana Jiménez López

**Directora:**

Lucía Linsalata

**Cuerpo Sinodal:**

Dra. María Raquel Gutiérrez Aguilar

Dra. Mina Lorena Navarro Trujillo

Dra. Amaranta Cornejo Hernández

Dra. Delmy Tania Cruz

Dra. Mariel Zasso

**ENERO 2025**

*Dedicatoria*

*A las Guardianas del río*

*A las mujeres que luchan*

*A las ancestras*

*Por la fuerza desplegada para sostener y poner en el centro los vínculos  
que hacen posible la vida*

*A Valeria*

*A las mujeres que están por venir. Porque por ellas es la lucha para que  
cada ser, humano y no, exista en plenitud en esta compleja red que  
llamamos vida.*

## Agradecimientos

A las Guardianas del río, quienes me abrieron no sólo el plantón y la radio para aprender de su lucha, sino su casa y su corazón para conocer a las mujeres incansables que son.

A las autoras de cuyas voces hago un tejido de ideas que me permita explicar lo vital de los vínculos entre las mujeres y el agua y su potencial antipatriarcal.

Me llevo en el corazón a Vero, Sari, Cami y Sandra pues tuve la oportunidad de cultivar una cercanía muy particular. También agradezco a todas las poderosas mujeres con quienes compartí en el posgrado: compañeras del Instituto y de la vida, de cuyos planteamientos, procesos investigativos y experiencias vitales, me llevo un gran aprendizaje.

A mis profesoras, mentoras y amigas.

A Lucía por confiar en mí incluso cuando yo comenzaba a dejar de hacerlo, animándome a iniciar el posgrado con su solidario acompañamiento que continuó hasta el día de hoy.

A Raquel por motivarme a desandar el laberinto, por su impulso para relanzarme, por ensanchar el linaje con el imprescindible legado que deja a las hermanas más jóvenes.

A Mina por su generosa compartición de conocimiento y lucidez que me han guiado desde hace una década, cuando la conocí en la lucha ciudadana frente a la privatización del agua.

A Amaranta por su calidez y potentes reflexiones desde mi proceso de Maestría.

A Delmy y Mariel por su lectura atenta y fértiles aportaciones.

A Claudia y a Oscar, porque con su generosa guía durante mi proceso de Maestría en el posgrado que con tanto corazón construyeron, hicieron posible la construcción de este documento.

Al team, Ruth, Ana y Gaby porque con su cariño hicieron más llevadera la tensión que a veces implicaba el proceso de investigación.

A René por su implacable crítica y generoso acompañamiento durante la escritura. Además de su apoyo en las labores de sostenimiento diario que a veces la carga de trabajo me impedía realizar.

A mi mamá, por su ejemplo de lucha y por el apoyo que siempre me ha brindado para concretar mis proyectos.

A mi papá, porque sin su amor, que trasciende el espacio y el tiempo, su lección de constancia y la fe que tuvo en mí, no habría llegado a concretar esta parte del camino.

A Valeria por cuestionarme a partir de su joven sabiduría. Por todo lo que me ha enseñado desde que nos encontramos. Porque gracias a ella soy esta mujer y, a través de ella, puedo seguir siendo.

Nuestra rebeldía sana

Hace tiempo que escucho  
el murmullo de la selva  
me susurra espiritrompa  
que la vida está en guerra

colisionan las estrellas  
necesario es defenderla  
voy mirando para dentro  
pa' quemarlo todo afuera

Con la pala la palabra  
el martillo y la hoz  
con el libro, el machete,  
la escardilla y la voz

Codo lengua mano brava  
agrietando el sistema  
otra vida es posible  
y esto no es solo un poema

tejiendo confluencias  
entre desposeídas  
con raíces cantos hierbas  
ciencia sales aguerridas

ocupamos, sonreímos,

esparcimos la saliva  
con la letra como puente  
transformando narrativas

veo señales en las llamas  
el lenguaje de la tierra  
las cenizas se me incrustan  
y me hacen una grieta

signo libre se me cuela  
papel cuerpo en mí se graba,  
que ante el odio que se extiende  
nuestra rebeldía sana

Ya no es secreto  
no quiero esconderlo  
un mundo nuevo  
emerge del fuego

Cambio inminente  
abre tu mente  
no solo es posible  
ahora es urgente

Resiste y construye  
con dignidad  
Desde abajo se crea  
Comunidad

Ay, convocamos la fuerza,  
convocamos la fuerza  
la flor y el canto,  
pa' nombrar lo que juntas  
pa' nombrar lo que juntas  
hoy procuramos,  
hoy procuramos,  
hoy procuramos  
Hoy le damos las gracias,  
hoy le damos las gracias a esta tierra,  
en lucha y resistencia,  
en lucha y resistencia contra la guerra  
ay, arriba y arriba,  
ay, arriba y arriba y arriba irán  
los que ahora están luchando  
los que ahora están luchando,  
resistirán, resistirán, resistirán  
resistencia que grita,  
resistencia que grita y va bailando  
y aquí todas las luchas,  
aquí todas las luchas, hoy celebramos,  
hoy celebramos, celebramos  
ay, gracias al apoyo,  
hoy gracias al apoyo de las ancestras  
floreceamos unidas  
floreceamos unidas ya con su fuerza,  
y arriba, arriba, arriba  
ay, arriba, ay arriba,  
resistirá esta lucha los cielos  
esta lucha los cielos volando irá, volando irá

Agua de vida, agua de vida que emana del cielo  
Agua de vida, agua de vida que brotas de la tierra  
Agua de vida, agua de mi amor, contigo todo, sin ti ni alma  
La sed es tanta, danos de beber del ojo dónde brotas cuál sabiduría  
Agua de vida, agua de mi amor,  
contigo todo: el bosque, las aves, la montaña  
Sin ti, ni alma, desierto, muerte, desesperanza  
Ante la desesperanza, y ante la desesperanza  
nuestra rebeldía sana, nuestra rebeldía sana  
nuestra rebeldía sana, nuestra rebeldía sana,  
nuestra rebeldía sana, nuestra rebeldía sana,  
nuestra rebeldía sana

Natse Rojas  
Andrea Ortega  
Saraí Soto  
Deni Valo  
Viadees  
Camila Barragán

Ver vídeo en:

[https://www.facebook.com/100083391366434/videos/250078011245981/?\\_\\_so\\_\\_=watchlist&\\_\\_rv\\_\\_=video\\_\\_home\\_www\\_playlist\\_video\\_list](https://www.facebook.com/100083391366434/videos/250078011245981/?__so__=watchlist&__rv__=video__home_www_playlist_video_list)

Mujeres y agua, una relación que sostiene la vida y resiste al orden patriarcal-capitalista. Un diálogo con las Guardianas del río Metlapanapa

<b>A modo de introducción: historia de un desencuentro que habilitó otras posibilidades de encuentro .....</b>	<b>9</b>
<b>¡Vamos a la par! Reivindicación de la lucha mixta .....</b>	<b>17</b>
<b>Capítulo I. El proceso de patriarcalización que degrada de la vida .....</b>	<b>29</b>
<b>1.1 Complementariedad hombre-mujer en las sociedades cazadoras recolectoras ....</b>	<b>31</b>
<b>1.2 Mujeres y el desarrollo de la agricultura .....</b>	<b>36</b>
<b>1.3 La organización matrilineal y el nacimiento de la familia patriarcal .....</b>	<b>39</b>
<b>1.4 La dominación masculina de la vida a través de las armas. ....</b>	<b>42</b>
<b>1.5 El mundo hecho de muchas partes distintas.....</b>	<b>43</b>
<b>1.5.1 Generación codependiente de la vida .....</b>	<b>46</b>
<b>1.5.2 Sustitución de lo dual por el Uno .....</b>	<b>49</b>
<b>1.6 La ciencia moderna y la filosofía mecanicista: legitimación de la degradación de la mujer y la naturaleza no humana .....</b>	<b>52</b>
<b>1.7 Capitalismo y colonialismo: frente a la profundización de la división patriarcal del mundo, la reafirmación de la vida de las mujeres originarias .....</b>	<b>58</b>
<b>1.8 La triada patriarcal-colonial-capitalista que degrada la vida .....</b>	<b>67</b>
<b>Capítulo II La reorganización de la vida, el agua y el territorio bajo la triada que degrada la vida .....</b>	<b>82</b>
<b>2.1. Desde la colonización hasta la conformación del Estado Nación, los pueblos originarios son separados del agua.....</b>	<b>89</b>
<b>2.2. Reorganización del territorio ancestral para la explotación del agua y el río Metlapanapa .....</b>	<b>103</b>
<b>2.3 Las mujeres en la lucha mixta contra la repatriarcalización del territorio de los pueblos de los volcanes.....</b>	<b>111</b>
<b>2.4 Las Guardianas del río Metlapanapa en defensa .....</b>	<b>119</b>
<b>de su interrelación con el agua .....</b>	<b>119</b>
<b>2.5 Las Guardianas reconocen y confrontan la (re)patriarcalización del movimiento de resistencia .....</b>	<b>126</b>
<b>2.6 <i>Entre mujeres</i> se hace frente a la (re)patriarcalización que degrada el hacer .....</b>	<b>135</b>

<b>Capítulo III. La (re)producción de la cuerpa mujer/agua de las Guardianas del río Metlapanapa.....</b>	<b>143</b>
<b>3.1 La cuenca que aloja al río Metlapanapa desde la coproducción multiespecie ....</b>	<b>147</b>
<b>3.2 Las Guardianas y el agua: colaboración y <i>generar-con</i> multiespecie .....</b>	<b>152</b>
<b>3.4 Las Guardianas contra-mapeando el agua en sus cuerpos .....</b>	<b>162</b>
<b>3.5 Del cuerpo-territorio a la cuerpa mujer/agua: claves para nombrar la relación vital que es agredida por la necrotización patriarcal.....</b>	<b>165</b>
<b>3.4.1 Cuerpo-territorio .....</b>	<b>169</b>
<b>3.4.2 Cuerpa mujer/agua.....</b>	<b>174</b>
<b>Reflexiones para continuar el diálogo.....</b>	<b>180</b>
<b>Anexo Legislación hídrica en México .....</b>	<b>188</b>
<b>Fuentes.....</b>	<b>189</b>

## **A modo de introducción: historia de un desencuentro que habilitó otras posibilidades de encuentro**

La construcción de mi tema de investigación implicó una serie de aprendizajes y replanteamientos propios de la labor sociológica que busca una coproducción de sentido en el diálogo con las mujeres que luchan a partir de la inmersión en sus procesos vitales y organizativos. En este sentido, las mujeres nahuas defensoras del río Metlapanapa, que se autonombran Guardianas del río, desbordaron con sus reflexiones lo que pretendía indagar inicialmente, iluminando problemáticas no nombradas o no reconocidas plenamente hasta entonces.

Considero importante compartir este irregular viaje para mostrar lo aprendido al margen de las categorías analíticas y de la discusión teórica, generalmente dejado de lado por la rigurosidad académica a la que se ciñen las investigaciones, que, sin embargo, encierra importantes reflexiones acerca del aprendizaje continuo y simultáneo de los y las investigadoras que se aproximan a experiencias organizativas contrahegemónicas.

De modo que, en los párrafos siguientes, plasmo las dificultades y contradicciones que resultaron de discutir lo patriarcal con las mujeres que defienden el río. Tal recorrido me llevó, finalmente, a entender que la categoría cuerpo mujer/agua es antagónica a dicho orden y, a su vez, lo trasciende. Es antagónica porque, a partir de las incomodidades que las atravesaron durante la lucha por sostener este vínculo, las mujeres generaron reflexiones que dieron lugar a un desplazamiento de sus roles tradicionales para resistir al frente estatal-empresarial, interpelar a sus compañeros, reivindicarse ante la comunidad y ponerse en juego frente a otras comprensiones de la lucha. Lo trasciende, puesto que reconocen que este vínculo vital con el agua en su dimensión metabólica preexistía a este orden, y en el contexto de agresión que viven lo relocaliza en el centro para que desde los vínculos que sostienen la vida se disputen los términos de reorganización de la interdependencia para plantear una alternativa al modelo patriarcal-colonial-capitalista impuesto de gestión de lo humano y no humano.

Esta producción, situada e histórica, surgió a partir de que las Guardianas pensaran desde su cuerpo la relación con el agua y el territorio en un contexto de agresión a la vida. Este recorrido comenzó en el año 2018, tuve la oportunidad de conocer la lucha de las Guardianas frente a la imposición del drenaje de desechos tóxicos que terminaría por devastar el río Metlapanapa —que forma parte de la cuenca del Atoyac, nace del deshielo del Popocatepetl y atraviesa varias comunidades del estatalmente denominado municipio de Juan C. Bonilla, del estado de Puebla, en México. —. El Proyecto, cuyo nombre oficial es “Proyecto Integral para la Construcción del Sistema de Alcantarillado Sanitario y Pluvial de la Zona Industrial de Huejotzingo en el estado de Puebla”, impulsado por empresarios del Parque Industrial “Ciudad Textil Huejotzingo” y la Comisión Estatal de Agua y Saneamiento del estado de Puebla (CEASPUE), amenazaba al río Metlapanapa en su paso por los pueblos nahuas de Zacatepec, Cuanalá, Ometoxtla y Nextetelco, que forman parte del municipio de Juan C. Bonilla, al proponer que los desechos tóxicos de “Ciudad Textil” desembocaran en él.

El hecho de que las Guardianas se nombraran como mujeres indígenas que resguardan el agua —una condición material tan elemental para la vida— me pareció un acto político sumamente poderoso, cuyo análisis imbricaba aspectos que me interpelaban fuertemente. En primer lugar, los procesos de defensa del territorio organizados desde los pueblos originarios que exigen la autogestión de sus bienes comunes; en segundo lugar, la particular lucha por el agua que emergía en distintas geografías debido al recrudescido panorama generado por su sobreexplotación; y finalmente, el abordaje feminista de las múltiples violencias que atraviesan a las mujeres y a los cuerpos de seres feminizados, donde, al mismo tiempo, se generan o comparten estrategias para subvertir al orden patriarcal que subyace a éstas. Este conjunto de discusiones dialoga con el análisis que hace la ecología política feminista al evidenciar la manera en que la subordinación de las mujeres y la explotación de los seres no humanos están fuertemente entrelazada al estar sustentadas por la misma lógica de dominación, y el cómo las mujeres han impulsado tenazmente la lucha por la vida al ser las más afectadas por los procesos

de explotación de los territorios y de los elementos y seres no humanos que los componen.

Conocí el plantón que, como una de las estrategias de defensa del río, tenía un año de haber sido instalado justo en el punto donde se planeaba desembocar el drenaje de desechos tóxicos al cauce del afluente. En este espacio comencé por preguntar a las Guardianas mi inquietud inicial: ¿cómo se había estado organizando la titularidad de la tierra en Santa María Zacatepec (SMZ)? Sin embargo, las nutridas respuestas derivaron en relatos acerca de cómo fue su niñez, cómo fue su vida en pareja y, en algunos casos, cómo enviudaron y cómo se transformó su proceso vital después de esto. Sin que me lo propusiera, en estas largas charlas en el plantón me narraron cómo han vivido en un orden social que históricamente las ha colocado en desventaja y limitado su autonomía al *condicionar su hacer*.

Sus padres y madres les impidieron el acceso a la educación, contrario a lo que sucedía con sus hermanos y demás varones de la comunidad. Lo anterior, por considerar que dicha actividad era propia de hombres y que dejarlas estudiar era una “pérdida de tiempo y dinero”, puesto que ellas estaban destinadas a casarse y dedicarse a labores domésticas. Muchas se vieron en la necesidad de asalariarse para costear sus estudios; algunas se vieron en la necesidad de mentir, de enfrentarse a sus familias o lograron asistir a la escuela bajo ciertas condiciones y alternaron esta actividad con la de crianza y cuidados. Algunas de ellas lamentan no haber podido aprender a leer ni escribir.

Al continuar con la intención de develar el carácter patriarcal de la organización de la titularidad de la tierra, encontré que la titularidad material de la tierra —tierras comunales, ejidales y, mayoritariamente, propiedad privada<sup>1</sup>— en Juan C. Bonilla, municipio en el que se localiza Zacatepec, histórica y principalmente ha favorecido a los varones<sup>2</sup>. Las mujeres que participan en la lucha

---

<sup>1</sup> Históricamente, el acceso de las mujeres a la tierra se ha basado en sus relaciones de parentesco e implicó el derecho al uso de ésta, pero no a su propiedad (FAO, 2019).

<sup>2</sup> Existen cinco factores que contribuyen a la desigualdad de género en la propiedad de la tierra y que parecen replicarse en las comunidades nahuas que defienden el río; los primeros tres están estrechamente ligados con

no son propietarias del terreno en el que habitan, y las que lo consiguen lo logran únicamente a través de la herencia de sus esposos o de sus padres<sup>3</sup>.

Como ellas mismas afirman, se sienten más autosuficientes si poseen la titularidad de la tierra, al representar el medio material para subsistir de la agricultura y tener una vivienda, así como un menor condicionamiento de su hacer. En este sentido, una compañera compartió lo siguiente: “mi esposo me golpeaba, él era dueño de la casa, y cuando él vivía, no podía hacer lo que yo quería. Cuando murió, me sentí libre” (Guardiana del río, comunicación personal, 2020). Es decir que los varones dominan las decisiones respecto de los bienes materiales, lo que necesariamente ha implicado la dominación de las decisiones y cuerpos de las mujeres que usan tales bienes, pero que no poseen derechos legales sobre éstos.

Al tratar de problematizar las implicaciones de que las mujeres legalmente posean o no la tierra, se revelaron ante mí distintas cuestiones por explorar: sobre cómo se construye y se sostiene la desigualdad de género en este ámbito, sobre la manera de las mujeres de usufructuar la tierra y el espacio doméstico como una forma de recuperarlo para sí, así como sobre qué acciones legales y comunitarias pueden ejercerse para lograr la equidad de género en la tenencia y el uso de la tierra, y, finalmente, acerca de cómo este bien material influye o no en el ejercicio

---

relaciones de parentesco: “Preferencias masculinas en las prácticas de herencia; Privilegios que los hombres han disfrutado a nivel legal en el matrimonio y en la cultura; Sesgos masculinos en el uso de la tierra comunitaria; Sesgos de género en el mercado de tierras; Sesgos masculinos en los programas estatales de distribución y titulación de tierras” (León, 2017, pp. 197-201).

<sup>3</sup> En lo que corresponde a dotaciones ejidales, en la Resolución sobre privación de derechos agrarios y nuevas adjudicaciones de unidades de dotación en el ejido del poblado denominado San Mateo Cuanalá (Resolución 15925, 1981) se reconocen derechos agrarios y se adjudican las unidades de dotación a 100 ejidatarios, de los cuales sólo 28 son mujeres y nueve de ellas son viudas; así también, en la resolución se decreta la privación de derechos agrarios en el ejido a 16 mujeres de un total de 55 ejidatarios. Entre las personas que son privadas de sus derechos agrarios sucesorios, existen 69 mujeres de un total de 114 ejidatarios. Dado lo anterior, puede confirmarse que una de las figuras por las que las mujeres acceden a la titularidad de la tierra es por medio de la herencia al fallecer sus maridos o cuando sus padres se la ceden. En otro documento (véase la sentencia 275/97 en [http://dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=760910&fecha=13/09/2001](http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=760910&fecha=13/09/2001)) del 13 de septiembre de 2001 que reglamenta la división del ejido de Santa María Zacatepec (Sentencia 275/97, 2001), de un total de 87 ejidatarios reconocidos sólo 30 son mujeres y se otorga una unidad agrícola para la mujer. El acceso a la titularidad de la tierra ha ido aumentando con el paso de los años, favoreciendo cada vez a más mujeres, lo que ha generado una tensión con los varones por el uso y control de los bienes materiales que tradicionalmente estaba a cargo de ellos.

de su capacidad política. Al respecto, los análisis muestran que las mujeres son más vulnerables a distintos tipos de violencia y abusos ante la falta de tierra o bienes, debido a que esto implicaría menor autonomía económica. Esto repercute en dos sentidos: por un lado, las obliga a estar subordinadas a los varones, quienes poseen bienes o salarios, y, por otro, tienen un menor grado de participación en la toma de decisiones familiares y comunitarias (Korol, 2016, p. 118); es decir, implica una capacidad de decisión sistemáticamente condicionada. Sin embargo, el hecho de que las respuestas de las mujeres desbordaran la centralidad que quería darle a la propiedad o titularidad de la tierra como eje estructurante de las relaciones de subordinación de los varones sobre las mujeres en este territorio, me hizo darme cuenta de que tal vez estaba dejando fuera cuestiones sumamente relevantes.

En las entrevistas con ellas salieron a relucir las violencias a las que se enfrentan en la lucha por el río: estigmatización, descalificación y cuestionamientos en su núcleo familiar, en la comunidad y al interior de la lucha; la dificultad de combinar el trabajo doméstico o asalariado con la lucha, y la facilidad de participar en la lucha que tenían las mujeres viudas. Esta serie de desacreditaciones “construye un imaginario de mala mujer sobre quienes tratan de transgredir la normatividad impuesta —como sucede en el caso de las defensoras del territorio—, a quienes se les aplican determinados modelos de conducta con base en la imposición de atributos morales patriarcales” (Cruz y Bayón, 2020, p. 37). Las mujeres identificaron que lo que origina estas violencias es el machismo que, al permear en las comunidades, lo hace también en el movimiento de defensa del agua.

Después de recuperar los testimonios antes expuestos, y a medida que avanzaba el primer año de investigación, decidí abrir mi mirada para ver cómo el patriarcado atravesaba a las compañeras más allá de la titularidad de la tierra, sin dejar de ser un factor determinante para la autonomía de las mujeres al representar un medio de emancipación no sólo económico, sino social y político. Comencé entonces por comprender que las mujeres emprendían dos luchas simultáneamente: una se libraba frente a las lógicas patriarcales al interior del

movimiento y de la comunidad; la segunda, frente a la lógica patriarcal-capitalista que reorganiza la vida, ejercida por el modelo industrial. Sin embargo, después de analizar el trabajo de campo y de abreviar de las discusiones teóricas en torno a posturas antipatriarcales, comprendí que las compañeras sostenían una lucha múltiple contra un mismo sistema de dominación: el patriarcado, que obedece a lógicas jerárquicas y de muerte que privilegian la dominación masculina.

Gutiérrez y Navarro (2018b, p. 52) explican que el patriarcado es “la manera cotidiana y reiterada de producir y fomentar separaciones entre las mujeres instalando una y otra vez algún tipo de mediación masculina entre una mujer y otra y, por tanto, entre cada mujer y el mundo”. Retomo también la afirmación de Adriana Guzmán, acerca de que el patriarcado “es un sistema de muerte” (citado en Castelló, 2019) y que, junto a Cabnal (2010), lo plantea de la siguiente manera:

el patriarcado es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres (p. 16).

El patriarcado es un sistema que provoca muerte a través de la violenta imposición de separaciones materiales y simbólicas entre seres humanos y seres no humanos, agrediendo principalmente los vínculos de quienes colaboran y se co-constituyen corporalmente para hacer posible la vida, generalmente mujeres de los pueblos originarios y seres no humanos.

El objetivo de mi investigación se centró, en este segundo momento, en conocer cómo operaba el condicionamiento patriarcal en la subjetividad de las compañeras, que no afectaba únicamente su participación política, sino su vida cotidiana y “el principio de que esta vida que tenemos debe ser una *vida digna de ser vivida*”, como dice Zibechi<sup>4</sup>. Aunado a esto, consideré necesario recuperar las

---

<sup>4</sup> Periodista, escritor e investigador, cuyo análisis se centra en los movimientos sociales en América Latina.

múltiples prácticas con las que las Guardianas subvierten el orden patriarcal, y develar qué tensiones genera tal impugnación en el ámbito comunitario, pero principalmente en la lucha.

Esto, en diálogo con la necesidad de las compañeras de compartir con personas de suma confianza —además de hacerlo entre ellas— las incomodidades y tensiones con sus compañeros de lucha. Incluso, han reconocido que podría resultar enriquecedor problematizarlo colectivamente para favorecer relaciones más equitativas y justas entre varones y mujeres dentro de la resistencia. También hay quien ve que podría ser un esfuerzo de congruencia al realizar un ejercicio de desestructuración de relaciones jerárquicas y de subsunción de lo otro, similar al que se pretende llevar a cabo colectivamente frente a la triada patriarcal-colonial-capitalista que explota la vida. Sin embargo, los lazos afectivos y de compañerismo que han tejido con los varones las lleva a pensar que exponer directa, pública y detalladamente las violencias que ejercen, puede afectarlos y debilitar la lucha; razón por la cual en su momento las dejaron pasar o prefirieron resolverlas de manera interna.

De modo que, sin ánimo alguno de incomodar a las compañeras al profundizar en un tema sensible como lo son los pormenores de las tensiones al interior del movimiento acompañadas de señalamientos directos, tomé la decisión de que mi investigación no se centrara en estas tensiones. Sin embargo, con el interés de dar centralidad a la problematización que las compañeras hacen de las desigualdades y opresiones entre varones y mujeres como una dimensión de la agresión patriarcal, analizo la situación sin desconocer mi experiencia en ese territorio y basada en los testimonios públicos que han dado las compañeras que, similares a los que registré a lo largo del trabajo de campo, recuperan sus *sentipensares* respecto a estas tensiones.

Sin dejar de tomar en cuenta lo antes expuesto y dado que “la objetividad feminista permite las sorpresas y las ironías en el meollo de toda producción del conocimiento” (Haraway, 1995, p. 343), comencé a sentirme interpelada por la

discusión que se abría a partir de la noción de interdependencia. De este modo, mi investigación comenzaría a virar en otra dirección, no menos fértil ni mucho menos ajena al recorrido que había construido.

Los textos que en ese momento se revisaban en el Seminario de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político, un seminario abierto que hace desde el año 2011 hace parte del programa del Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSyH) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), exploraban una visión holística y cultivaban una perspectiva relacional y ecológica de la vida. Esta discusión resultó sumamente fértil para enriquecer mi mirada sobre la lucha de las Guardianas del río y, particularmente, analizar esta lucha a través del indisociable vínculo de las compañeras con el agua: las Guardianas del río y al agua se co-constituyen y colaboran entre sí para sostener mutuamente su vida, así como la vida humana y no humana de la zona. De modo que, al pensar lo que esta colaboración pone en juego en el marco de la resistencia frente a lo que la degrada, comencé a comprender su potencial antipatriarcal.

A partir de un estrecho diálogo con el trabajo de la bióloga evolutiva Lynn Margulis sobre la simbiosis y la simbiogénesis, en su libro *Seguir con el problema*, Haraway (2019) propone el concepto de simpoiésis, que “es una palabra sencilla, significa generar-con [...] es una palabra para configurar mundos de manera conjunta” (p. 99) y colaborativa a partir de alianzas multiespecie. Así, la simpoiésis es una co-producción y *con-figuración* de mundos más vivibles. Desde el aspecto biológico, se puede observar que mujer y agua no sólo no preceden a su interrelación, sino que son indisolubles materialmente, ya que entre ambos seres existe un fluido intercambio de materia y energía. Además, desde la mirada sociológica, la relación mujer-agua analizada en SMZ genera-con; es decir, de manera conjunta produce la existencia de una parte importante de la red metabólica de la comunidad, pues su relación sostiene las actividades de reproducción de la vida comunal y de la lucha.

Es importante señalar que el agua no depende metabólicamente de la existencia de las personas ni de las mujeres particularmente. Sin embargo, las Guardianas del río preguntan retóricamente: ¿quién defendería el agua si no estuviéramos? Reconocen así que la defensa del agua no sería igual sin ellas, pues son quienes sostienen las movilizaciones y la reproducción de la lucha: realizan labores de preparación de alimentos, gestión, cuidado de personas vulnerables, asistencia emocional; aportan ideas acerca de qué acciones se pueden realizar para detener la contaminación de su río; participan en marchas, bloqueos, plantones, foros, giras internacionales, además de llevar a cabo iniciativas propias, como los talleres de agroecología a los que han convocado. El hecho de que la existencia del agua dependa de la actividad de las mujeres, va en el sentido de cuidado y defensa, más que metabólico. Si ellas paran, la lucha contra la degradación del agua también se detiene.

El ser las encargadas de las labores reproductivas hace que las mujeres mantengan un relacionamiento histórico, inmediato y cotidiano con el agua. Su necesidad particular del líquido hace que experimenten de manera diferenciada su falta, por lo que mantienen una actitud de alerta y actúan en su defensa frente a su explotación.

### ¡Vamos a la par! Reivindicación de la lucha mixta

Las Guardianas del río Metlapanapa impidieron el avance de la maquinaria con la que se construiría el drenaje industrial de “Ciudad Textil”, que desembocaría en éste. En octubre de 2019, policías estatales y elementos de la guardia nacional agredieron físicamente a las mujeres que trataban de impedir el paso de la maquinaria que custodiaban. Las mujeres enfrentaron a los uniformados interponiendo su cuerpo —primer territorio<sup>5</sup>—, decididas a impedir a toda costa la realización del proyecto al que se oponían junto con sus compañeros de lucha.

---

<sup>5</sup> Esta noción será abordada de manera más amplia en el capítulo III, sin embargo, es pertinente mencionar que “La perspectiva del territorio cuerpo-tierra se ha construido desde la historia de despojo, militarización y violencia que viven las mujeres indígenas, marginadas y racializadas, como afrodescendientes y migrantes. Parte de la constatación del cuerpo como un lugar, como un territorio propio, el primer territorio en donde la vida se expresa y desde el cual la vivimos en toda su complejidad” (Schenerock, 2019, p. 10).

Como lo afirma Zenaida, guardiana del río, en una única y valiosa recuperación periodística de la voz de las mujeres: “nosotras como mujeres que somos, dejamos el quehacer por estar con la lucha e impedir que el río sea envenenado [...] por estar allá poniendo el cuerpo [...]” (Oropeza, 2019a). Así también lo denunció la Misión Internacional de Observación<sup>6</sup> en su informe, en el que destaca la violencia en contra de las mujeres: “Reconocemos el papel fundamental que las defensoras del territorio de Santa María Zacatepec han tenido en la comunidad y rechazamos todo acto de hostigamiento en su contra, particularmente contra las menores de edad y las personas adultas mayores” (Front Line Defenders, 2020).

Mientras las Guardianas se colocaban a la vanguardia de la defensa del río, que sostenían junto con sus compañeros, en la capital del país las organizaciones de mujeres estaban desplegando, con mucha fuerza y creatividad, una constelación de reivindicaciones contra la violencia machista. Para Raquel Gutiérrez, este renovado movimiento de mujeres ha afirmado:

que nos estamos concentrando en cuidarnos a nosotras mismas porque hemos decidido “estar para nosotras”; y que no estamos dispuestas a que, una vez más, la “lucha general” oculte y haga colapsar nuestra propia voz como ha ocurrido en más de una ocasión. Así reconstruimos pues, y defendemos, la clave feminista renovada de nuestra propia movilización (Gutiérrez, 2018, p. 32).

Estos replanteamientos tenían resonancia en distintas geografías y se traducían en una constelación de manifestaciones feministas que con mucha fuerza desplegaban su deseo de *cambiarlo todo*. Es así que las diversas posturas del feminismo reivindicaban la organización desde y por las mujeres, que necesariamente comenzaba a requerir una clara distancia de los varones, tanto

---

<sup>6</sup> Véase el Informe de la Misión Internacional de Observación al Río Metlapanapa, Zacatepec, Puebla, en <https://www.frontlinedefenders.org/es/statement-report/report-international-observation-mission-riometlapanapa-zacatepec-puebla>

política como física, para favorecer la potencia del *entre mujeres*.

Una de las acciones que tuvieron lugar semanas anteriores a aquella emblemática defensa de las Guardianas ante la represión policial, ocurrió cuando mujeres rociaron con diamantina al entonces secretario de Seguridad Ciudadana de la Ciudad de México. Simultáneamente, en redes sociales se extendía el hashtag #NoMeCuidanMeViolan como protesta feminista por el abuso sexual de policías hacia dos mujeres. A esta protesta seguiría una ola verde de manifestaciones en el marco del día de Acción Global por la Despenalización del Aborto, que tiene lugar cada 28 de septiembre. El siguiente 25 de noviembre, Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, el performance “Un violador en tu camino”, creado por el grupo Las Tesis, rápidamente se viralizó hasta convertirse en un himno feminista que impugnaba las agresiones sexuales que vivían las mujeres de diversas geografías .

Uno de los momentos que quedó grabado en la memoria colectiva del feminismo poblano —nutrido de las experiencias aquí descritas y seguramente de muchas más— fue la toma del Congreso del estado por un grupo de feministas, quienes se atrincheraron en el salón de Protocolos del edificio para exigir el cumplimiento de un pliego petitorio encabezado por la demanda de la interrupción legal del embarazo.

Afín a este despliegue feminista urbano, me he identificado con las consignas que devenían de la comprensión de que el conjunto de violencias que vivimos las mujeres tiene un carácter estructural e histórico, y se nutrían de las acciones que contra tales violencias hemos desplegado, así como de las alianzas con otras quienes, encarnadas en un cuerpo de mujer o feminizado, también las sufren: “Ni una menos”, “Fuimos todas”, “Nosotras parimos, nosotras decidimos”, “No volverán a tener la comodidad de nuestro silencio”, “Ante la violencia machista, autodefensa feminista” y “La revolución será feminista o no será”, entre otras. Así, desde mi ser

mujer, madre, activista, he mantenido desde hace varios años un acercamiento con las posturas radicales, separatistas y lésbicas del feminismo<sup>7</sup>.

La renovada lucha de mujeres mantuvo desde sus inicios una clara distancia de los varones al ser quienes principalmente ejercían las violencias machistas de las que eran objeto y cuya mediación patriarcal obstaculizaba la reflexión y acción de las mujeres que trataban de poner en común su experiencia. Personalmente, considero necesario crear espacios que problematicen las múltiples formas en que el patriarcado nos atraviesa, para generar acciones de autodefensa feminista, por y para mujeres, que resquebrajen dicho sistema.

Desde mi andar feminista, creo que la lucha antipatriarcal, inmersa en un contexto de movilización social y familiar mixto en el que los hombres no están dispuestos a cuestionar sus violencias y en el que se sigan reproduciendo roles de género, es difícil. Por tal motivo, me costaba asimilar el hecho de que, a pesar de las incomodidades que exponían, las compañeras manifestaran su deseo de continuar la lucha al lado de los compañeros.

Habituada a las dinámicas del feminismo urbano y separatista, comencé a dialogar con ellas asumiendo dos cuestiones; por un lado, que su alianza con los varones era una especie de fase del camino que las llevaría a construir una lucha exclusiva de mujeres, o al menos un proceso paralelo a la lucha mixta, pero no parte de un camino trazado en conjunto cuyo horizonte era seguir construyendo *a la par*, como ellas lo expresan. Por otra parte, al observar y dialogar con ellas en torno a la evidente existencia de una carga de trabajo desigual que permite a los hombres *librarse* del trabajo reproductivo —además de la carga mental que se requiere para gestionar dicho trabajo— y dedicarse plenamente al hacer político de la lucha, y acerca de la incomodidad de las compañeras por las violencias que habían experimentado al interior de la lucha aunada al impulso para hacerles frente, supuse

---

<sup>7</sup> El feminismo radical se distancia de las posturas que pugnan por la igualdad de derechos y, en cambio, plantea cambios revolucionarios basados en un análisis crítico del patriarcado y la conjugación de éste con otros sistemas de dominación como el capitalismo, el colonialismo y el especismo.

que compartíamos el ideal de la práctica del *entre mujeres*, sostenida permanentemente y sin mediación masculina.

El *entre mujeres*, dice Gutiérrez se refiere a las alianzas y confianzas que una y otra vez hacemos brotar entre nosotras, con las que se alumbra la transformación individual y colectiva pese a la jerarquía patriarcal del capital (2020, p. 29). Y es “una posibilidad de lucha y vida cotidiana, es espacio físico y simbólico para sortear las dificultades de reconocer y expresar los deseos propios” (Gutiérrez, Sosa y Reyes, 2018). Es decir, un ejercicio sostenido para erosionar el orden que dificulta el plantear nuestras luchas y deseos.

De modo que, en mi búsqueda por recuperar su voz, traté de impulsar los espacios para el intercambio *entre mujeres*; sin embargo, me frustré al darme cuenta de que, por distintas razones, era difícil sostenerlo en las condiciones en que se hacía en lo urbano. Lo anterior me confrontó con la incomodidad de sentir que se desvanecía la potencia del acuerpamiento —es decir, del acompañamiento y del sostenimiento entre mujeres frente al orden que las agrede— y de la compartición entre mujeres que podía devenir en fértiles reflexiones para la emancipación de las compañeras.

Más adelante comprendí que no necesariamente tendría que darse en tales condiciones para que tuviera sentido para las compañeras y funcionara como una estrategia para subvertir, erosionar y frenar la degradación física y simbólica resultante de la multiforme mediación patriarcal. A decir de Menéndez (2017), el *entre mujeres* puede referirse a “prácticas cotidianas de apoyo mutuo entre las mujeres inscriptas en redes de parentesco y/o amistad; tramas asociativas en clave comunitaria inscriptas o no en espacios conformados como movimientos políticos sociales populares para reinventar la lucha y experiencias explícitas de “entre mujeres” (p. 79).

En el caso de las Guardianas, se hace evidente un movimiento doble que podría parecer contradictorio: a través de la procuración de espacios de mujeres en los que comparten sentires e intercambian estrategias vitales, ellas se revitalizan

para continuar la lucha codo a codo con los varones. A partir de esta comprensión surgen importantes aprendizajes que se abordarán al final del capítulo II, en el apartado destinado a discutir la potencia del *entre mujeres* desplegado por las Guardianas.

Para comprender la reivindicación de la lucha mixta, se debe partir de lo que las mujeres han comprendido como lo patriarcal. Ellas lo han entendido como una jerarquía que privilegia al hombre, que se expresa en la gestión que realiza el gobierno y los empresarios del río, en la represión de la policía para que esto se concrete, y, dentro de la lucha, en el relacionamiento desigual con los compañeros, que las desgasta. Además, consideran que, aunque con diferencias, este sistema afecta tanto a mujeres como a hombres, por lo que afirman que se debe luchar conjuntamente contra él. Esta es la razón de que expresen que van “a la par” con sus compañeros y de que entiendan que se enfrentan a lo patriarcal junto a ellos.

Para analizar cómo las mujeres, en el esfuerzo por sostener su cuerpo mujer/agua, subvierten dimensiones patriarcales en el marco de la defensa del río Metlapanapa frente al triada que degrada la vida, me valí de la epistemología feminista que “propone la idea de un sujeto de conocimiento encarnado e inserto en una estructura social concreta (un sujeto, por lo tanto, sexuado, racializado, etc.) y que produce conocimientos situados [...]” (Malo, 2004, p. 26). En diálogo con esto y tomando en cuenta la teoría del punto de vista feminista, continué con la idea de realizar una investigación que generara *conocimientos situados*, entendiendo que “Debemos asimismo buscar la perspectiva desde puntos de vista que nunca conoceremos de antemano, que prometen algo extraordinario, es decir, el poderoso conocimiento para construir mundos menos organizados en torno a ejes de dominación” (Haraway, 1995, p. 329). Mi investigación se propuso entonces reconocer la experiencia vital de las Guardianas; es decir, las vivencias que han experimentado a lo largo de su vida, para, a partir de ahí, construir un análisis en diálogo con la teoría feminista revisada.

En este sentido, procuré un espacio en el que las mujeres pudieran generar reflexiones acerca de sus experiencias y realidades concretas para recuperar los conocimientos que no pudieran estar tan presentes y que, sin embargo, pueden nutrir su lucha. Finalmente, coloqué mi experiencia vital, académica y activista en juego y diálogo con el proceso de co-producción de sentido, para escribir una etnografía feminista, que se refiere a la “descripción orientada teóricamente por un andamiaje conceptual feminista en el que la experiencia de las mujeres, junto con la develación de lo femenino, está en el centro de la reflexión que conduce la observación” (Castañeda, 2010, p. 221), orientada a develar la forma específica en la que las mujeres experimentan las violencias y su relación con lo más que humano desde su cuerpo-territorio en diálogo con su experiencia vital.

De modo que, para tales fines, necesitaba valerme de un conjunto de técnicas que, desde la perspectiva de la investigación feminista, me ayudaran a lograr la participación y compartición con las compañeras, que eran el centro de la coproducción de sentido a lo largo del proceso investigativo. Además, utilicé un diario de campo en el que registré testimonios y descripciones etnográficas a partir de la técnica de participación observante, la cual, propuesta desde la antropología sensorial, se usa para “analizar los procesos de materialización de los sujetos desde la etnografía feminista, pues utilizar el cuerpo y la sensorialidad como herramienta para el análisis implica no solamente participar, sino también percibir ciertos fenómenos difícilmente textualizables” (Pons, 2018, p. 29).

Pons explica que utilizar esta herramienta investigativa coloca a la investigadora en una posición de *vulnerabilidad analítica* que cuestiona la relación sujeto investigador/objeto investigado propia del canon académico tradicional y otorga un estatus epistemológico a la dimensión sensible de la investigadora. Me pareció muy importante retomar esta técnica para hacer evidente no sólo mi participación como investigadora, sino que ésta se hace desde la puesta en juego de mi subjetividad: corporalidad, afinidades, afectos, la militancia en la defensa del agua que comparto con las compañeras, además de mis debates teóricos, entre otras cuestiones.

Aparte de la revisión teórica, y particularmente para realizar el capítulo II y III, la técnica de investigación etnográfica de (contra)mapeo del cuerpo resultó muy fértil, ya que consiste en ubicar, a través de dibujos plasmados en una silueta marcada en papel de los propios cuerpos, el entrelazamiento de las violencias y los sentires que las mujeres experimentan en relación con su cuerpo-territorio. El Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017) explica que esta herramienta se trata de un dibujo que hacemos de nosotras mismas y que después se convierte en un mapa con el que, por un lado, se pueden hacer evidentes las agresiones que sufre nuestro territorio y cómo lo vivimos desde nuestro cuerpo, y, por otra parte, nos hacemos conscientes de la importancia de la defensa del territorio.

Esta herramienta permite distanciarse críticamente de la geografía tradicional al permitir la resignificación personal y colectiva del cuerpo-territorio —entendiendo el cuerpo como territorio y el territorio/tierra como cuerpo—, que encierra una potencia emancipatoria desde la cual es posible problematizar las vivencias y trazar el horizonte que se desea alcanzar. A decir de Marchese, esta herramienta gráfica y discursiva permite establecer nuevas semióticas cartográficas que posibiliten revelar los ensamblajes de poder que configuran los cuerpos de las mujeres para reconstruir un lugar de enunciación desde el cual pensar colectiva e íntimamente los procesos de liberación (2020, p. 293).

El enfoque de esta técnica va orientado al diálogo que se quiera propiciar. En el caso de la presente investigación, fue útil para detonar que las compañeras reflexionaran conjuntamente, a partir del cuerpo, cómo es su relación intercorpórea con los seres no humanos, particularmente el agua. Es decir, cómo es el contacto, la sensibilidad y los imaginarios sobre estos seres y el vital líquido. Además, dialogamos sobre cuáles son las violencias que las atraviesan y se encarnan en sus cuerpos. En un segundo ejercicio, explicaron cómo se sienten en los distintos espacios que habitan y con las dinámicas que experimentan en ellos.

Las Guardianas expresaron que este tipo de dinámicas les permitían dedicar un tiempo para recuperar recuerdos y reflexionar en torno a situaciones que no habían pensado anteriormente, pero que están ahí, en sus mentes y corazones. Después de un taller de mapeo y dado que este tipo de encuentros puede propiciar acciones colectivas, comenzaron a dialogar alrededor del plan a seguir para recuperar el plantón que levantaron para defender el río, entre otras acciones que querían impulsar.

Otra herramienta que me ayudó a coproducir sentido con las compañeras fueron los círculos de la palabra o círculos de reflexión *entre mujeres* a los cuales nombro así de una manera muy intuitiva, pues no hallé una definición tal cual de la dinámica que desarrollé con las compañeras. Encontré, sin embargo, que algo parecido al uso de esta técnica, aunque no se nombra así, se da en los círculos de mujeres, los grupos de autoconciencia, los círculos de tejido y los círculos de la palabra, cuyo origen está en los pueblos ancestrales colombianos, según las fuentes revisadas. En estas reuniones, la intención es reflexionar y que las y los *mayores* compartan su legado cultural y cosmogónico. El Círculo de Palabra femenino, por su parte, implica que las mujeres comprendan su cuerpo y el sentido de su vida (Correa y Jiménez, 2013, p. 3).

El ejercicio que hice con las compañeras consistió en generar una reflexión colectiva en relación con ciertos nodos de análisis de mi investigación, detonada a partir de una serie de provocaciones: los recuerdos significativos de las Guardianas en relación con los elementos no humanos, principalmente el río; cómo se ha construido históricamente su relación con el agua y el río; cuáles son sus ideas y sentires en torno al agua, entre otros temas. Esta herramienta, a diferencia de la entrevista grupal, tiene una dimensión sensible e íntima entre las participantes, producto de la generación de confianza a través de la relación de cercanía construida a lo largo del tiempo entre ellas y entre ellas y yo.

Apoyada en la metodología antes descrita y en una revisión teórica exhaustiva, la presente investigación se desarrolla en tres capítulos para explicar

que la lógica patriarcal hizo posible la identificación de las mujeres con la naturaleza no humana para justificar la agresión a los vínculos que hacen posible la vida en favor del capitalismo y colonialismo. Tal trinomio de muerte —patriarcado-capitalismo-colonialismo— que explota la vida se ha impuesto en distintas geografías, a lo que un conjunto de resistencias se ha interpuesto para seguir sosteniendo la existencia a partir de una comprensión de reciprocidad con lo no humano. En estas luchas, las mujeres son centrales, y así es el caso de las Guardianas, que subvierten el conjunto de dimensiones patriarcales que agreden al río Metlapanapa y *generan-con* a partir de su vínculo material y simbólico con el agua, que han procurado bajo pautas de cuidado y reciprocidad.

Para evidenciar la raíz patriarcal de la lógica que devasta la vida, consideré necesario presentar en el capítulo I un conjunto de cambios civilizatorios que, a partir de la jerarquización de los seres, humanos y no humanos, devinieron en la construcción y el avance de un avasallante orden patriarcal. Al tiempo que se desconocía o invisibilizaban los necesarios intercambios de materia y energía entre los seres que cohabitan la tierra para que la vida se siga reproduciendo, se fue consolidando la fantasía de no dependencia con lo no humano; más aún, se ha afianzado la separación de los varones respecto de las mujeres y del resto de seres para garantizar la explotación en favor de la valorización del valor. Este largo proceso estuvo lleno de tensiones; es decir, al tiempo que se reiteraba la imposición del orden social que privilegiaba al varón por encima de las demás vidas a las que dominaba y explotaba, las mujeres lucharon por defender el ancestral modo de existencia. Finalmente, realizar este rastreo permite ver que no es el humano como especie quien impone separaciones del resto de seres, sino la lógica patriarcal-colonial-capitalista que va en detrimento de la vida llevándola incluso al límite de sus capacidades generativas.

En el capítulo II analizo cómo operó la lógica patriarcal-colonial-capitalista para separar a los pueblos originarios del agua, agrediendo este vínculo que hace posible la vida. Estos pueblos configuraron el territorio en equilibrio con los cuerpos de agua y la vida que devenía de éstos. Sin embargo, una vez consolidado el

proceso de colonización, la gestión de la materialidad que hacía posible la vida se comenzó a hacer desde la gestión estado-céntrica, que implicó un orden jerárquico y antagónico que desconocía tales vínculos y fracturó la relación con el vital líquido. Esta dinámica se replicó en el territorio que es atravesado por el río Metlapanapa, cuya reconfiguración giró en torno a la explotación del río, del agua y del resto del territorio para impulsar el desarrollo no sólo de la zona sino de la región. Por tal motivo, en este espacio se establecieron un conjunto de empresas anidadas en el complejo industrial Ciudad Textil, que desde su llegada han ido enfermando, *envenenando* como dicen las Guardianas, el agua. Las comunidades que son afectadas por la degradación del agua han emprendido una importante resistencia en la que las mujeres han tenido una participación central y en donde también han tenido que enfrentar al patriarcado. La categoría de (re)patriarcalización en este capítulo es fértil para evidenciar el origen patriarcal de la triada que degrada la vida y las múltiples dimensiones que subvierten las mujeres en su lucha por defender su histórico vínculo con el agua.

En el capítulo III abordo cómo la mirada relacional y holística ha permitido un giro en la concepción de nuestro relacionamiento con los seres más que humanos. Diferentes autores han puesto en entredicho la mirada antropocéntrica y androcéntrica para poner en el centro los vínculos multiespecie insertos en la trama de la vida. Es precisamente desde esta mirada que el texto avanza describiendo cómo era la configuración del territorio que es atravesado por el río Metlapanapa cuando los pueblos ancestrales lo habitaban en el año 1350 d.C. En ese entonces, la vida tenía lugar en la zona aledaña a su cauce, y gracias al agua que escurría desde la cima de los volcanes. Con la llegada y el avance de la colonización, el equilibrio ecológico de la zona comenzó a fracturarse; sin embargo, las alteradas relaciones entre humanos y no humanos se siguieron sosteniendo.

Para entender la profundidad del relacionamiento con lo otro más que humano, aun en medio de la agresión actual, es muy útil la descripción que hacen las Guardianas a partir de sus cuerpos en relación con el territorio y, particularmente, con el agua. Tomando en cuenta la categoría cuerpo-territorio, que

ha sido muy útil para evidenciar la mutua afectación entre el territorio y los cuerpos que lo habitan, propongo analizar la relación de las mujeres con el agua, que es agredida por la amalgama patriarcal-colonial-capitalista, para develar la potencia emancipatoria que encierra el repensar la vida desde ésta: la cuerpa mujer/agua.

## Capítulo I. El proceso de patriarcalización que degrada de la vida

Mi activismo feminista, el acercamiento a las discusiones antipatriarcales y la participación en procesos de defensa del territorio hicieron que en mí surgieran tres preocupaciones en particular. La primera de ellas tiene que ver con la intensificación de la degradación de las naturalezas (Moore, 2020); la segunda es la sistemática y reiterada opresión —matizada e intensificada por la raza, clase y orientación sexual— que vive la mitad de las personas que habitan el planeta: las mujeres; en tercer lugar, el desconocimiento (u olvido) profundo y generalizado del hecho de que para que la existencia sea posible se necesita de las relaciones que entre humanos y no humanos se tejen. Al analizar estas cuestiones, observé que la raíz de las lógicas que las producen tiene un carácter profundamente patriarcal. Lo anterior me ha llevado a realizar un esfuerzo por rastrear cómo se fue concretando tal sistema de dominación que ha ido fracturando la relación no sólo humano-naturaleza, sino específicamente la fractura hombre-naturaleza/mujer, que me permitiera argumentar de manera sólida que el conjunto de fracturas impuestas históricamente, tienen un origen patriarcal.

De modo que en este capítulo busco rastrear cuáles cambios civilizatorios tuvieron lugar para trastocar el entendimiento de sabernos parte de un entorno vivo —cuyos elementos y organismos son principios que se conjugan para hacer de la existencia algo posible— y para transitar al proyecto capitalista de la construcción de la *Naturaleza con N mayúscula* (Moore, 2020) —externa, controlable, cuantificable—, en donde la fantasía de que los humanos están completamente separados de la naturaleza ha resultado en la irreversible degradación de lo vivo, en un sistema que produce muerte.

El antagonismo humano-naturaleza ha sido explicado en términos de separación cartesiana, desafección, individualización, desencantamiento. Aunque cada categoría posee un matiz político particular, lo que tienen en común y lo que es sumamente fértil es el énfasis que ponen en el potencial destructivo del

distanciamiento con lo vivo que nos rodea, del desconocimiento de la interdependencia.

La desafección es la incapacidad de percibir y/o sentir una afectación por lo que acontece más allá de nuestro entorno inmediato o respecto de los procesos metabólicos de la naturaleza, incluida la vida humana. La individualización (Hernando, 2018) es una identidad que se basa en la fantasía del aislamiento respecto del tejido de la vida y en la autosuficiencia, que se refiere a la absurda creencia de que no se necesita de otros cuerpos, humanos o no, para reproducir la vida. La separación cartesiana disocia la emoción/cuerpo de la razón/mente, se idealiza la razón y se niega la importancia de la emoción, “es esta negación [...] la que permite entender [...] la clave más profunda de la dominación de los hombres sobre las mujeres” (Almudena, 2018, p. 106). Bajo esta lógica, los hombres representan la razón por medio de la cual creen emanciparse de la naturaleza y del mundo mágico, que son relacionados con lo femenino y las mujeres.

El término desencantamiento es retomado por Silvia Federici de Max Weber para hacer referencia a un mundo en el que está limitada la capacidad para reconocer otras lógicas distintas a la capitalista. La escritora italiana profundiza en el sentido político y nombra reencantamiento del mundo a “conectar lo que el capitalismo ha separado: nuestra relación con la naturaleza, con las demás personas y nuestro cuerpo, a fin de permitirnos no sólo escapar de la lógica del capitalismo, sino de recuperar una sensación de integridad en nuestras vidas” (Federici, 2020, p. 266). Estos planteamientos filosóficos, éticos y políticos son esfuerzos por reconectar en un nivel teórico las relaciones que hacen posible la vida, denunciando simultáneamente la lógica que las altera.

Entiendo la separación como una fantasía que plantea la no dependencia material de todo lo vivo, así como el distanciamiento emocional y sensible frente a lo humano y no humano; una fantasía que se sustenta en la ignorancia e invisibilización de las relaciones multiespecie necesarias para reproducir la vida.

Las relaciones entre diversos seres tienen lugar en la *trama de la vida* que “es la naturaleza en su integridad: naturaleza con una *empática n minúscula*. Se trata de la naturaleza en tanto nosotros, tanto dentro de nosotros, como a nuestro alrededor” (Moore, 2020). Se han ejercitado categorías que ayuden a pensar dicha integridad y que nos desplazan de la separación humano-naturaleza. El hecho de que todo *está conectado a algo*, como afirma Donna Haraway (2019), es preocupante si tomamos en cuenta que “la trama de la vida está ocupada mezclando las condiciones biológicas y geológicas del proceso del capitalismo” (Moore, 2020, p. 17), que son altamente tóxicas y biocidas.

Explicado lo anterior, afirmo, en diálogo con Carsolio (2020), que la gran separación que impuso la lógica patriarcal está en la invención misma de la naturaleza como concepto y fantasía separada de lo humano. Esta necesidad de la abstracción humano-naturaleza “separa en términos simbólicos lo que está unificado en la práctica a lo largo de la historia del capitalismo: la actividad vital de la especie humana en la trama de la vida” (Moore, 2020, p. 37). El rastrear cómo se construye esta separación histórica y materialmente, hace posible desnaturalizarla; es decir, hacer evidente que existen otras formas de relacionamiento más allá de las lógicas capitalistas que pueden recuperarse para equilibrar este *planeta dañado*.

### 1.1 Complementariedad hombre-mujer en las sociedades cazadoras recolectoras

Considero necesario analizar la historia occidental, cuyos marcos de entendimiento permean nuestra forma de concebir el mundo y actuar en él, para develar cuáles fueron los cambios civilizatorios clave que dieron lugar a una dinámica en la que los varones, o las personas que reproducían lógicas jerárquicas, subsumieran a la naturaleza no humana y a las mujeres; además, cómo esto ha traído consigo una degradación de las relaciones multiespecie que sostienen la vida, particularmente, la agresión de la relación mujer-agua de las Guardianas del río Metlapanapa, quienes serán presentadas más adelante y cuya problemática se contextualizará ampliamente en el capítulo II.

Las llamadas sociedades *cazadoras-recolectoras* (Mies, 2019), también nombradas sociedades con alto grado de *identidad relacional* (Hernando, 2018) — es decir, sociedades sin desarrollo tecnológico y de lectoescritura ni división de funciones, cuyos individuos son incapaces de concebirse a sí mismos fuera de las relaciones con los demás y con el entorno natural—; o *sociedades orgánicas* (Bookchin, 1991) —sociedades prealfabetizadas, sin clases económicas ni estado que las regule—, develan dinámicas sumamente relevantes si se les analiza detenidamente. En este punto es importante subrayar que las trayectorias de los grupos humanos no se dieron de la misma forma y al mismo tiempo en el mundo occidental, sino que tuvieron particularidades de acuerdo con el contexto en que habitaron. Sin embargo, dado que pretendo reconocer cuáles fueron los cambios en la historia que permitieron la conformación de un orden patriarcal que diera lugar a la dinámica moderno-capitalista en la que estamos insertas, mi hilo a seguir son los cambios que se dieron de manera generalizada en la historia occidental.

En primer lugar y siguiendo a Almudena Hernando, se puede afirmar que, al inicio de las respectivas trayectorias históricas<sup>8</sup>, en los grupos humanos existía una complementariedad de funciones entre hombres y mujeres no basada en sus diferencias biológicas. Gerda Lerner, después de analizar diversos estudios, explica que en las sociedades cazadoras-recolectoras “se cree que los sexos son ‘complementarios’; tienen papeles y estatus diferentes, pero son iguales” (Lerner, 1990, p. 12). Aunado a esto, la falta de control tecnológico, como mediación entre ellos y la naturaleza no humana, permitía que reconocieran el vínculo y la necesidad de pertenencia a su grupo social, a esto llama la autora *identidad relacional*:

que consiste en tener una idea de sí sólo en tanto que parte de una unidad mayor que es el propio grupo, lo que aumenta la sensación de seguridad y potencia frente a una naturaleza que no controlan en

---

<sup>8</sup> Con esta noción, Almudena Hernando se refiere al inicio de cada sociedad, momento en que no existe desarrollo tecnológico y de lectoescritura, ni división de funciones, y se experimenta un alto grado de identidad relacional. Además, es importante enfatizar que el trabajo de la autora está originalmente escrito en tiempo presente, ya que, según sus investigaciones y la evidencia antropológica, actualmente existen grupos humanos con dichas características.

ninguna medida. Esta identidad deriva de la incapacidad para concebirse a uno mismo fuera de las relaciones en las que se inserta (Hernando, 2018, p. 77).

En este sentido, un distanciamiento entre los miembros iría en detrimento de la supervivencia del grupo. Murray Bookchin (1999), en diálogo con esto, afirma que lo que caracterizaba a estos grupos era la existencia de una intensa solidaridad entre el individuo y la comunidad, de la que emergía un sentimiento de unidad con el entorno natural, manteniendo así un sentido humano de dependencia.

En segundo lugar, el sentido de dependencia antes mencionado se reflejaba también en la relación emocional y sensible con la naturaleza no humana, a la que estaban adaptados los ritmos de la vida social en muchos sentidos (Fraser, citado en Hernando, 2018). Además de ser una relación de carácter personal y emocional, continúa explicando Hernando (2018), se definía por la impotencia pues, al desconocer las causas que la regían, no podían controlar los efectos de dicha naturaleza ni predecirlos. Esto llevaba a su sacralización con la intención de entablar una comunicación que pudiera influir en ella:

para explicar las dinámicas de la naturaleza no humana les atribuyen el único comportamiento que conocen, el humano, proyectando así el comportamiento social a todo el ámbito en el que viven, sea o no humano [...] dado que la naturaleza no humana tiene mucho más poder que el grupo —ya que puede darles alimento o quitárselo, concederles la vida o la muerte—, la sacralizan (Hernando, 2018, p. 77).

La gente de las comunidades orgánicas, como las llama Bookchin, cree tener mayor influencia sobre las fuerzas naturales que lo que en realidad permite su tipo de tecnología. Tal creencia es fomentada por rituales que no hacen desaparecer el sentido de dependencia que, si bien puede generar miedo o reverencia y sentimientos de terror o pánico, estos últimos son trascendidos en cierto momento

del desarrollo de la sociedad orgánica en el que comienzan a generar un sentido de simbiosis, de interdependencia y cooperación (Bookchin, 1991).

Como señala Bookchin (1991), se concebían como parte del equilibrio de la naturaleza reflejada en un activo sentido de participación en sus ciclos. Es decir, en tercer lugar, se puede afirmar que las actividades de supervivencia de estas sociedades no representaban una alteración violenta que impidiera continuar con los ritmos metabólicos de regeneración de la vida humana y no humana. De ser así, ¿cuál fue entonces el primer cambio que se presentó, mismo que después se traduciría en un relacionamiento jerárquico?

Hacia el 2500 a. C.<sup>9</sup> ocurrió una transformación en las funciones económicas y en la consecuente especialización de dichas funciones adscrita a cada sexo. Los hombres comenzaron a dedicarse a actividades que requerían mayor desplazamiento. En el caso de las mujeres, como señalan Bookchin, Lerner, Hernando, entre otras autoras y autores que han investigado el tema, la naturaleza de las relaciones materno-infantiles limitaban su movilidad por el hecho de que las crías humanas son extremadamente frágiles y dependientes de las madres en su primera etapa de desarrollo.

los humanos tenemos crías que se caracterizan durante su primer año de vida por un tipo de desarrollo que en las demás especies primates es propio de la vida fetal. Esto, que las hace mucho más dependientes y frágiles que a las de aquéllos, se asoció presumiblemente a una reducción de la movilidad de las hembras de los primeros Homo por los riesgos que implicaba (Hernando, 2018, p. 68).

De este modo, las mujeres se enfocaron en las actividades que podían compaginar con la absorbente cantidad de cuidados y energía que demanda la prole humana y que no suponían gran desplazamiento cotidiano: “Era absolutamente esencial para la supervivencia del grupo que las mujeres núbiles dedicasen la mayor parte de su

---

<sup>9</sup> “Los primeros jefes aparecieron entonces, pero su poder (e individualidad) iría aumentando a medida que controlaran y explicaran racionalmente más fenómenos del mundo” (Almudena, 2018).

vida adulta a los embarazos, la maternidad y la crianza de los hijos<sup>10</sup> (Lerner, 1990, p. 28). Es decir, el trabajo cooperativo entre las y los miembros del grupo y las capacidades biológicas de cada cuerpo, devinieron en una diferenciación de funciones basada en la capacidad de movilidad que se requería para realizarlas. Esto representó consecuencias en la construcción de las subjetividades masculinas y femeninas, siendo las primeras las que asumieron características que les representaron una ventaja frente a las segundas.

Por esta razón es que Almudena Hernando (2018) afirma que este fue el momento de la trayectoria histórica en que podría hablarse con propiedad del *comienzo del orden patriarcal*. Por su parte, Gerda Lerner (1990) afirma que, aunque el origen del patriarcado se remonta al neolítico, se trata de un proceso que se desarrolló durante casi 2500 años, desde aproximadamente el 3100 al 600 a. C., y “Este proceso quedó manifiesto en cambios en la organización del parentesco y en las relaciones económicas, en la instauración de las burocracias religiosa y estatal y en el giro que dan las cosmogonías con la ascensión de los dioses masculinos.” (Lerner, 1990, p. 5). Lo cierto es que puede hablarse de un inicio y un desarrollo del orden patriarcal, pero también de una reactualización de dicho sistema que ha implicado la profundización del distanciamiento sensible por parte de los humanos, particularmente varones, hacia lo no humano y las mujeres.

Los hombres, cuyas actividades representaban una mayor movilidad, pudieron desarrollar un mayor sentido de curiosidad, decisión, asertividad, valor frente a lo desconocido, confianza y capacidad para tomar decisiones, lo que gradualmente moldeó de manera diferente su comportamiento y favoreció que protagonizaran pequeños cambios, entre ellos un control particular sobre la naturaleza. Hernando, al respecto, explica:

---

<sup>10</sup> La cita continúa diciendo “Cabría esperar que hombres y mujeres aceptarían esta necesidad y construirían creencias, costumbres y valores en sus culturas que mantuvieran estas prácticas tan necesarias” (Lerner, 1990, p. 5) Eso último puede dar luz del por qué se desarrollaría una veneración a la diosa-madre que sería eclipsada por el culto al Dios padre de la Iglesia católica y de otras religiones cristianas, lo que será abordado más adelante.

podemos pensar que los hombres habrían asumido desde el comienzo las actividades que mayor desplazamiento y más riesgo implicaran [...] [por lo que] ellos habrían habitado un mundo ligeramente distinto que el habitado por las mujeres, integrado por un tipo de fenómenos que los obligarían a un tipo de acciones que les exigirían una ligera mayor capacidad de decisión, de hacer frente a lo desconocido, de asertividad y, en suma, una casi imperceptible mayor distancia emocional del mundo, que es la base de la que arrancará después el proceso de individualización (Hernando, 2018, p. 92).

La antropóloga española afirma que el poseer este control no sólo les brindaría más seguridad y un mayor distanciamiento sensible del mundo que les rodea, sino una diferencia con quienes no tenían ese control, y, en consecuencia, un poder sobre esto: las mujeres y, yo agregaría, el mundo no humano.

## 1.2 Mujeres y el desarrollo de la agricultura

La diferencia del relacionamiento con lo no humano se puede apreciar en las actividades de subsistencia que desarrollarían los grupos humanos. En la economía basada en la caza-recolección, la interacción con plantas y animales para consumo humano se da de forma orgánica en las trayectorias que recorrían los grupos. En cambio, en la agricultura-ganadería, las plantas y animales se domesticarían y controlan en primitivas unidades domésticas ubicadas en asentamientos permanentes.

En los inicios de la agricultura-ganadería no se experimentaba un menosprecio por la naturaleza, sino que se mantenía un alto grado de identidad relacional<sup>11</sup>. Sin embargo, la relación con lo no humano comenzó a tejerse de

---

<sup>11</sup> Almodena explica que “es un modo de identidad que nos permite sentir seguridad ontológica y nos da una idea de lo que somos a través de: 1) los vínculos, 2) las acciones, 3) el cuerpo, 4) la cultura material y 5) el espacio y la recurrencia” (2018, p. 16).

manera diferenciada según las funciones que se desarrollaban y que dependían de las capacidades de los cuerpos, según estos fueran masculinos o femeninos. Vanesa Carsolio (2020) hace hincapié en que la domesticación no necesariamente cambió la forma de ocupar el espacio<sup>12</sup>, pero sí representó una transformación de los lazos que se tejían entre los seres humanos y las plantas, que esta vez crecían en los huertos.

Autoras como Míes (2019) y Von Werlhof (2015) atribuyen a las mujeres la invención de la agricultura y la consecuente domesticación de las plantas, por el hecho de que “la necesidad (de las mujeres) de proveer el alimento diario y esta larga experiencia con la vida de las plantas condujo finalmente a la invención del cultivo habitual de cereal y tubérculos” (Míes, 2019, p. 120).

Como continúa explicando la socióloga alemana, la apropiación de las mujeres, tanto de su naturaleza corporal como del desarrollo de sus capacidades generativas (gestar, dar a luz, amamantar), estuvo estrechamente relacionada con la adquisición del conocimiento acerca de las fuerzas generativas de la naturaleza externa: plantas, animales, la tierra, el agua y el aire. Es así como, debido a su experiencia vital, las mujeres mantuvieron una relación de reciprocidad con las plantas al ser *capaces de dejar crecer y hacer crecer*. Dinámica distinta de la lógica de poder o de propiedad que los hombres estaban desarrollando simultáneamente.

Los hombres, por su parte, descubrieron sus propias capacidades generativas en el momento en que empezaron a manipular el comportamiento reproductivo de los animales y se apropiaron de las mujeres cuya productividad se redujo a su fertilidad (Fisher, citado en Míes 2019, p. 134). En este momento se puede apreciar la simultánea dominación por parte de los hombres tanto de la reproducción biológica de los animales como de las mujeres.

En diálogo con Vicente Romano, Carsolio expone que respecto a la domesticación de los animales se puede afirmar que ésta es el origen del pensamiento jerárquico y el comienzo de grandes cambios en las relaciones

---

<sup>12</sup> Carsolio afirma que “se tiene registro de pastores itinerantes cuya dinámica era más parecida a la de los cazadores-recolectores que a la de ganaderos sedentarios” (2021, p. 30).

intraespecie debido a que, como el autor explica, “la domesticación de los animales no humanos y su cuidado fue invención del hombre y su hipótesis es que gracias al dominio económico y social que eso le otorgó se puso en primer lugar y relegó a la mujer” (Romano, citado en Carsolio, 2021, p. 29). Las actividades que los hombres fueron desarrollando no sólo implicaron una ventaja social en el grupo al que pertenecían, sino una ventaja económica.

Es importante subrayar que, como explica Hernando (2018), ya sea en los grupos de cazadores-recolectores, en los grupos de cazadores que han introducido la horticultura o en grupos campesinos que intercambian los excedentes que cosechaban, persistía una diferencia de movilidad, pues los machos del grupo se dedicarían a las actividades que requerirían mayor desplazamiento y socialización, lo que serviría de base para estructurar la norma de género<sup>13</sup>.

La agricultura-ganadería, además de conllevar una profundización de la división de funciones entre hombres y mujeres, y una mayor movilidad de los primeros, representó una interacción con lo no humano, mediada por el dominio, como ya se explicó anteriormente. Se puede afirmar entonces que la domesticación es resultado del distanciamiento emocional y sensible de los hombres respecto de los cuerpos no humanos y, al mismo tiempo, un proceso constante de separación en sí mismo que refuerza las lógicas que lo produjeron.

---

<sup>13</sup> La autora española lo explica de la siguiente manera: “Los trabajos de campo muestran que, por norma general, en los grupos de cazadores-recolectores nómadas los hombres se ocupan de la caza de los animales de mayor tamaño, y las mujeres de los de menor y/o de la recolección —aunque también pueden ayudar en la primera o realizarla ocasionalmente (Hernando *et al.*, 2011)—. Si se trata de grupos que mantienen la caza, pero ya han introducido la horticultura, ellos cazan y ellas se encargan de ésta; si se trata de horticultores que ya no cazan, entonces ellos son los responsables del cultivo y ellas quedan en el espacio doméstico, y si se trata de campesinos en cuyo caso la intensificación de la producción exige todas las manos posibles, ambos suelen trabajar en el campo, pero suelen ser ellos los que se encargan de las tareas de comercio e intercambio que acarrea la producción de un excedente, y así sucesivamente. Podría presumirse entonces que en la sociedad humana, a diferencia de la bonoba, habría existido una diferencia de movilidad entre las hembras y los machos del grupo. Como intentaré defender, esta diferencia habría servido de base profunda y estructural a una ligera variación en sus respectivos modos de identidad, y acabó por dar lugar a lo que conocemos como norma de género (Hernando, 2000b). (Hernando, 2018, p. 70).

Por otro lado, los hombres desarrollaron herramientas especializadas para la caza que, sin otro fin productivo, tenían la característica de poder utilizarse para matar o someter a otros seres humanos. Tal funcionalidad

hizo que se volvieran decisivas en el posterior desarrollo de la productividad masculina, así como para el desarrollo de las relaciones sociales explotadoras y desiguales [...] el significado de la caza no reside en su productividad económica como tal [...] sino en la particular relación objeto que constituye con la naturaleza (Míes, 2019, p. 131).

Es así como se resalta nuevamente el hecho de que los hombres se conciben a sí mismos como seres productivos gracias al dominio y control de la naturaleza no humana y de las mujeres.

La organización social fue mutando a un orden en que se privilegia la figura del varón, aumentando así el poder masculino bajo pautas jerárquicas y de dominación, degradando la vida de las mujeres al expropiarlas de su capacidad de hacer, de sus conocimientos, de sus prácticas políticas y espirituales y de su progenie. Esto último al restar importancia a la capacidad de gestar de las mujeres al colocar preponderancia en la legitimación de la descendencia por parte del varón.

### 1.3 La organización matrilineal y el nacimiento de la familia patriarcal

Como han explicado desde distintos abordajes autoras como Gutiérrez, Míes, Ragazzini, Lerner, Von Werlhof, la antropóloga Marija Gimbutas y el antropólogo Johann Jakob Bachofen, ha habido<sup>14</sup> grupos humanos cuyas actividades sociales, productivas, políticas y religiosas, se organizaban en torno a los vínculos establecidos con la madre, por lo que se dice que son de tipo *matricéntrica*, *matrística* o *matriarcales*, en un sentido que, en diálogo con Ragazzini y Von

---

<sup>14</sup> Como explica Ragazzini, aún “existen pueblos en la actualidad, en diferentes latitudes del continente americano, que practican todavía la matrilinealidad. Por ejemplo, en Norteamérica los Hopi, los Haudenosaunee (iroqueses) y los Navajo; en Mesoamérica los Kuna (Panamá y Colombia), los Bribri (en Costa Rica); los Huaroani (Ecuador); los Jívaros (Perú-Ecuador)” (Ragazzini, 2021, p. 134).

Werlhof, no hace referencia al dominio de las mujeres, sino que alude al significado de *arque*: el origen; “en el comienzo las mujeres, las madres que dan una nueva vida y ésta sale de una mujer” (Von Werlhof, 2015, p. 20), subrayando así la capacidad de las mujeres de gestar vida en su vientre.

la evidencia dice que el principio fundamental y común (si bien declinado en formas distintas dependiendo de los contextos) de estas sociedades “libres” en diferentes puntos de los cinco continentes y de la historia, han sido la matrilocalidad y la matrilinealidad de los núcleos familiares, y toda una serie de prácticas y formas de organización social y política alrededor de este principio general y organizativo (Ragazzini, 2021, p. 28).

La transición entre una organización social en torno al matrilineaje y una en torno al linaje paterno se dio de manera paulatina con características específicas en cada contexto y tiempo en el que fue teniendo lugar. A continuación, señalaré las características que se reiteran en este tipo de transiciones.

La sustitución de la matrilinea por la patrilinea y el consecuente surgimiento de la familia patriarcal representaron un cambio en las formas de organización social en detrimento de las mujeres y los vínculos que establecían con su progenie, con los varones y otras mujeres, y una alteración del equilibrio que procuraban con los seres más que humanos. Raquel Gutiérrez lo sintetiza de la siguiente manera: “Las relaciones sociales definidas en base a la filiación patrilineal erosionan y reelaboran los vínculos generados en el clan matrilineal” (Gutiérrez, 2015, p. 72).

La aparición del matrimonio y, por tanto, de la noción *marido* y *esposa*, como se nombraba a quien participaba de este vínculo entre mujer y varón, fue dando lugar a la idea de padre que, como explica Gutiérrez, se refiere “al establecimiento de un vínculo entre el esposo de una mujer y su progenie que, si bien inicialmente era una relación ‘a ser producida’ (Mead), paulatinamente fue consolidándose como relación legítima, erosionando o complejizando todavía más el sistema de comunidad matrilineal” (Gutiérrez, 2015, p. 65).

El padre es entonces quien comienza a legitimar a su descendencia en tanto reconoce que él procreó a los hijos de una mujer. “A partir de ahí, los varones se consolidan como portadores absolutos de la potestad de dar sentido legítimo a la acción procreativa de cualquier mujer quedando como organizadores del mundo social en tanto propietarios de esta potestad” (Gutiérrez, 2015, p. 67). Tal organización trae consigo un conjunto de arreglos que van *degradando* la posición social de las mujeres: la negociación de la repartición de las mujeres y el control por parte de los hombres sobre su fertilidad, ya sea por medio de la guerra o por arreglos matrimoniales; que los hijos se conviertan en propiedad privada del padre quien los legitima; la transmisión de bienes entre los parientes varones; incluso la aparición de una clase trabajadora y la separación binaria y excluyente de los espacios público y privado.

la propiedad privada masculina de los hijos y, por tanto, en la transmisión de la herencia en línea masculina; así como la institución y expansión de un ámbito político y religioso público regido por una clase gobernante masculina fuera del espacio doméstico, “de la casa del clan”, que tenía el poder de extraer excedentes del trabajo de personas que se desvinculaban en cierto grado de sus clanes y se convertían en “trabajadores”, ha dado pie a lo que muchos autores y autoras llaman la separación binaria entre lo público y lo privado (Ragazzini, 2021, p. 138).

Lo anterior alteró los “órdenes sociales libres que se organizan bajo principios de armonía con la naturaleza y la vida” (Ragazzini, 2021, p. 24); es decir, los órdenes sociales que ponían en el centro las relaciones con la madre donde no había separación entre lo divino y lo humano/natural, ni de esto con las prácticas con las que reproducían la vida. En otras palabras, el hecho de que estos elementos estuvieran conjugados permitía un equilibrio que comenzó a debilitarse, teniendo como consecuencia la degradación de la vida, ya que el orden que desplazaba a la comunidad matrilineal era uno fundado sobre la sumisión de las mujeres y la

naturaleza. Esta relación de sumisión se expresó, entre otras dinámicas que atentaban contra la vida, a través de la guerra.

#### 1.4 La dominación masculina de la vida a través de las armas.

La relación particular de los varones mediada a través de las herramientas, que tenían también un uso como armas, contribuyó a formar una relación de dominación —depredadora, explotadora y de propiedad— con la naturaleza humana y no humana. Esta lógica se extendió a todas las relaciones de producción que establecieron más adelante, como lo demuestra el desarrollo que hicieron de la ganadería y, posteriormente, del comercio<sup>15</sup>. Es importante destacar que ambas actividades siguen implicando un aumento de la movilidad de los hombres que se relaciona con el afianzamiento de las capacidades adquiridas a partir del desplazamiento físico durante la cacería y en otras actividades que implicaban la exploración de espacios alejados del lugar donde habitaban.

La agricultura y la relación mediada por las armas beneficiaron a los hombres en distintos sentidos: reforzaron el control masculino sobre los excedentes; les permitieron tener más tiempo libre al ser las actividades hortícolas más productivas que la recolección —mientras que las mujeres siguieron invirtiendo la misma cantidad de tiempo en las actividades de alimentación y cuidados— (Lerner, 1990). Por tanto, los hombres fueron desarrollando un mayor distanciamiento de las dinámicas de cuidado y procuración de las y los miembros de su especie y del resto de seres, afianzando la diferenciación que se traduciría en jerarquía.

El uso de las armas favoreció también el desarrollo de la guerra entre tribus y el ascenso al poder de hombres con *éxitos militares*, lo que les merecía prestigio y reputación que “pudieron acrecentar su propensión a ejercer la autoridad sobre las mujeres y luego sobre los hombres de su misma tribu” (Lerner, 1990, p. 80). El

---

<sup>15</sup> Los hombres fueron especializándose en tareas como la ganadería y el comercio, mientras que las mujeres lo habrían hecho en tareas como “la producción de lana, queso y tejido (los productos secundarios) lo que supone para las mujeres una reducción de la movilidad respecto a esas mismas tareas” (Almudena, 2018, p. 134) que además compaginaban con el cuidado de la prole.

desarrollo de la guerra reforzó de manera violenta la práctica generalizada del intercambio de mujeres,<sup>16</sup> que ya se daba en otros formatos como identificó el antropólogo Lévi-Strauss. Al respecto, Lerner apunta: “[El intercambio de mujeres] Puede adoptar formas distintas, como la de separar por la fuerza a la mujer de su tribu (el rapto de la novia); la desfloración o violación ritual; o los matrimonios acordados” (Lerner, 1990, p. 80). Antropólogas feministas concuerdan con Lévi-Strauss en el hecho de que el intercambio de mujeres marca el inicio de la subordinación de éstas, reforzando a su vez el dominio masculino.

Recapitulando, se puede afirmar que lo que condujo a un cambio en la relación con la naturaleza y profundizó la división sexual del trabajo fueron las habilidades físicas y actitudinales que los hombres desarrollaron, debido al desplazamiento que requerían las actividades que desempeñaban dentro del grupo; el desarrollo de sus propias capacidades generativas a través de la domesticación de plantas y de animales; el monopolio sobre las armas<sup>17</sup> que necesitaban para cazar devino en su uso para someter otros cuerpos; este sometimiento se empleaba en las guerras donde la práctica del intercambio de mujeres intensificó la violencia contra ellas. Lo anterior incentivó una distancia sensible hacia los cuerpos no humanos y de las mujeres, así como el desarrollo de la domesticación que comenzó a matizarse con lógicas de jerarquía, dominio y violencia.

### 1.5 El mundo hecho de muchas partes distintas

La ascensión de la jerarquía, sin embargo, no permitía que se dejara de lado la valoración de la naturaleza a la que se personificaba como parte de la comunidad (Bookchin, 1999), se le sacralizaba al concebirse como parte de ésta y reconocer

---

<sup>16</sup> “El ‘intercambio de mujeres’ es la primera forma de comercio, mediante la cual se las convierte en una mercancía y se las «cosifica», es decir, se las considera cosas antes que seres humanos. El intercambio de mujeres, según Lévi-Strauss, marca el inicio de la subordinación de las mujeres. Ello a su vez refuerza una división sexual del trabajo que establece el dominio masculino” (Lerner, 1990, p. 47).

<sup>17</sup> La elaboración de armas permitió la sofisticación de formas de coerción, desde las guerras hasta la formación del Estado. Todas ellas eran afirmaciones de la actividad y expresiones de la supremacía masculina, como afirma Bookchin (1999).

que brindaba las condiciones para que humanos y no humanos existieran. Las dinámicas económicas y sociales de sustento —caza-recolección o la agricultura-ganadería y la combinación o la alternación entre éstas— tampoco implicaban que no hubiera tal valoración. En las sociedades orgánicas, “*El mundo era percibido como algo compuesto de muchas partes distintas, cada una indispensable para su unidad y armonía*” (Bookchin, 1991, p. 126). Consistente con esto, y dado que consideran que la naturaleza no humana tiene mucho más poder que el grupo, surge un intento por parte de los grupos humanos de explicar las dinámicas que la regían:

No lo hacen de manera institucionalizada, no en términos de un dios como el que *nuestra cultura* (occidental) concibe, habitante del mundo abstracto de las ideas, sino simplemente considerando que, puesto que la naturaleza tiene el mismo comportamiento que el grupo, pero más poder, es ella la que decide su destino (Almudena, 2018, p. 76).

El tratar de comprender a esa naturaleza inconmensurable es sumamente útil para los grupos humanos dado que, al formar parte de ella, su sobrevivencia depende de lo que ésta les provea. Como se explicó anteriormente, este sentido de dependencia posiblemente generó miedo o incertidumbre en las sociedades orgánicas; sin embargo, también generó un sentido de interdependencia y cooperación que los estimulaba a aportar creativamente, según su visión, a la cocreación y sostenimiento de los ciclos metabólicos de la naturaleza por medio de rituales y ceremonias que la validan como un *pariente*, reconociendo así el papel activo de los grupos (Bookchin, 1991). Esto resuena con lo que afirma Haraway (2016) acerca de que la formación de parientes se da en prácticas ritualizadas de amistad y juego.

Esta visión de colaboración conlleva un fuerte sentido de responsabilidad, que implica estar “plenamente presentes como criaturas mortales entrelazadas en la configuración del mundo” (Haraway, 2016). Esto es, hacernos cargo de la composición de la vida, entendiendo que nuestras acciones tienen consecuencias en los ciclos metabólicos de los seres con quienes compartimos la tierra.

Siguiendo a Philippe Descola (citado en Corradini, 2006), se puede afirmar que para los pueblos no modernos<sup>18</sup> los elementos naturales tienen características humanas: animales, plantas, paisajes, piedras y astros reciben el título de personas. Descola, (2012) plantea la cuestión de explorar diferentes modos de relación con los no humanos o *rutas ontológicas* —resultado de la clasificación de distintos seres según sus atributos físicos y subjetivos— que posibiliten tipos de mundos diferentes al que resulta del relacionamiento impuesto por el naturalismo heredero de la racionalidad moderna occidental, que obedeció a un encuadre antropocéntrico. Estas rutas ontológicas son el naturalismo, el animismo, el totemismo y el analogismo.

El naturalismo que domina el occidente moderno

se basa en la idea de que sólo los humanos están dotados de vida interior [...] El animismo es lo contrario del naturalismo: los no humanos están dotados de la misma vida interior que los humanos y tienen una vida social y cultural [...] En el totemismo, los humanos y no humanos comparten propiedades físicas y morales que los clasifican juntos según diferentes categorías (Descola, citado en Corradini, 2006).

El analogismo caracteriza un mundo percibido como una infinidad de singularidades, en el que humanos y no humanos aparecen como un *ensamblaje*

---

<sup>18</sup> Aquí vale la pena apuntar que entiendo la Modernidad desde autores como Bolívar Echeverría y Francesca Gargallo, quien explica la “modernidad emancipada”, entendida como proyecto de autonomía individual desvinculada del núcleo formativo en un contexto de libre mercado, en el marco de un sistema que deja afuera a una multiplicidad de sujetos no contemplados (y por ende expulsados) de la teoría occidental (2014, p. 24). Por su parte, Echeverría sostiene que “La modernidad es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios siglos por todas partes en la vida social, y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos —ésta es su percepción— a la constitución tradicional de esa vida, comportamientos a los que precisamente llama ‘modernos’. Se trata, además, de un conjunto de comportamientos que estaría en proceso de sustituir esa constitución tradicional, después de ponerla en evidencia como obsoleta, es decir, como inconsistente e ineficaz. Puede ser vista también, desde otro ángulo, como un conjunto de hechos objetivos que resultan tajantemente incompatibles con la configuración establecida del mundo, de la vida, y que se afirman como innovaciones de transformación surgida en el propio seno de ese mundo” (Echeverría, 2009, p. 8).

*de esencias fragmentadas*. Las distintas formas de relacionarse con lo no humano son posibles por la existencia del *continuum entre la cultura y la naturaleza*.

En este sentido, el antropólogo francés subraya que los pueblos no modernos no hacen una distinción precisa entre dichos ámbitos, sino que ambas están “estrechamente imbricadas conformando una suerte de continuum que desafiaba la episteme moderna” (Ruiz y Del Cairo, 2015). En este mismo orden de ideas, Irene Ragazzini en su investigación sobre las culturas matriarcales<sup>19</sup> sostiene que en éstas también estaba presente este *continuum* en el que “los distintos elementos de la naturaleza son también considerados sagrados, como el viento, la lluvia, etc. En las prácticas culturales matriarcales no hay absolutamente ninguna separación entre lo divino y lo humano/natural” (Ragazzini, 2021, p. 62). Esta visión de continuación entre naturaleza y humanidad ha dado lugar a distintas explicaciones de generación codependiente de la vida, provenientes de ancestrales culturas a lo largo y ancho del mundo. Para los fines de la investigación, interesa revisar algunas pertenecientes a los pueblos originarios de Abya Yala<sup>20</sup> y, particularmente, la que permeaba en Mesoamérica.

### 1.5.1 Generación codependiente de la vida

Ragazzini afirma que “En las religiones matriarcales, la creación del mundo es siempre tarea de una o más diosas primordiales” (Ragazzini, 2021, p. 62), siendo las diosas más jóvenes las creadoras de vida y cultura. Esto se refleja en los mitos

---

<sup>19</sup> Con esta noción, Irene Ragazzini hace referencia a las sociedades cuyo principio fundamental y común “ha sido la matrilocalidad y la matrilinealidad de los núcleos familiares, y toda una serie de prácticas y formas de organización social y política alrededor de este principio general y organizativo[...]De esto derivan ciertos tipos de organización de la forma de habitar, de la organización económica, de la espiritualidad, de la organización política[...]El término matriarcado por lo tanto no significa “dominación de las madres o de las mujeres”, sino “en el origen, arqué, las mujeres” (Von Werlhof, 2005), subrayando la capacidad de gestar de las mujeres como principio de la vida de los mamíferos, alrededor del cual se nuclean muchos otros principios sociales organizativos” (Ragazzini, 2021, p. 28).

<sup>20</sup> Abya Yala es un término utilizado por el pueblo Kuna, que habita en Colombia y Panamá, que significa Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento, y designar al territorio comprendido por el llamado continente americano.

fundacionales y en la ritualidad. Tal modo de ver el mundo, a su vez, devino en una interrelación recíproca con lo otro, humano y más que humano. Rita Segato lo explica de la siguiente manera en el caso de la cosmovisión pachamámica.<sup>21</sup>

...elementos que se cogeneran simultáneamente en el cosmos tienen una relación de interdependencia y nos enseñan un mundo de reciprocidad con la tierra, de elementos recíprocos o sea que se necesitan mutuamente y enseñan a los seres humanos que habitan ese cosmos a que la reciprocidad, la interrelación es indispensable para continuar con la historia, para continuar como pueblo, para tener futuro (Centro Cultural Kirchner, 2021).

En este sentido, existen dos cuestiones sumamente centrales en los mitos de generación de mundo en la cultura maya y náhuatl, que estructuraban la vida cotidiana en sus distintos niveles (material, simbólica, afectiva, política): la idea de lo poli, que alude a los elementos que se conjugan para dar inicio a la existencia; el principio dual que genera la vida, centrado en la idea de complementariedad.

El salto de la idea de simultaneidad o de cogeneración de la vida a partir de la conjunción de múltiples elementos a la idea de una generación dual, se hizo evidente en el cambio de las formas explicativas del origen de la vida y, por lo tanto, de relacionamiento. Es decir, en algún momento en las sociedades mesoamericanas los mitos comenzaron a hacer alusión a un momento “ordenador” en el que se disciplina o se mata a la diosa madre antigua para crear un nuevo ordenamiento social basado en la dualidad, superando así a las formas sociales matriarcales, tal y como explica Ragazzini (2021).

Como sostiene Francesca Gargallo (2014), la dualidad en Abya Yala se basa en la continuidad-identidad que hay entre los pares complementarios. Al respecto, Sylvia Marcos dice que las culturas mesoamericanas, tales como los pueblos

---

<sup>21</sup> Pachamama es la forma en que las culturas incas y andinas nombran a la madre tierra, resulta de la unión del vocablo quechua *pacha* que significa “universo”, “mundo”, “tiempo”, “lugar”; y la palabra *mama*, que quiere decir “madre”.

nahuas y mayas, tienen en común el principio de la polaridad, complementariedad y del *continuum* o fluidez, entre la vida y la muerte, entre el cuerpo y el territorio, entre lo masculino y lo femenino:

Un rasgo recurrente del pensamiento mesoamericano es la fusión de lo femenino y lo masculino en un único principio polar. La dualidad-unidad femenina-masculina era parte integrante de la creación del cosmos, de su (re)generación y manutención. Es este concepto a la vez único y dual que se expresa en las representaciones de las divinidades en pares (Marcos, 2008, p. 9).

El *mundo aldea*<sup>22</sup>, explica Segato (2016), tenía una estructura dual, conducida por una *reciprocidad férrea y vinculante*. Por ejemplo, la concepción náhuatl de la creación del universo enuncia que la dualidad presente en la deidad Ometeotl (concebido como un par femenino-masculino: omecihuatl-ometecuhtli) es un principio generador universal de la vida y de lo que existe. De este principio dual se originan las cuatro fuerzas naturales que son factores dinámicos del acontecer cósmico también traducidas en deidades.

Por su parte, Aura Cumes, investigadora guatemalteca, recupera lo que el *Popol Vuj* relata acerca de la creación de los pueblos y subraya que la creación no se hace a partir de un hombre omnipotente, como sucedería en la tradición judeocristiana.

Además, las y los Creadores y Formadores no es uno, ni es hombre, es todo lo que nos rodea, lo que nos da vida es plural; la mención de las energías siempre está en par [...] En la creación de la vida nunca encontramos al hombre en el centro ni en solitario. La generación de la vida es en par, y no siempre en par mujer y hombre, es el otro par

---

<sup>22</sup> “Nombre para representar las relaciones sociales antes de la intrusión colonial, al mundo intervenido por la administración colonial primero ultramarina y después republicana es el resultado de un periodo de diez años de observación de la expansión del frente estatal «democrático» en el mundo indígena de Brasil” (Segato, 2016).

cercano: está el par lago y río, por ejemplo. La creación refleja lo “poli”: somos un mundo fundado en lo plural (Aguilar y Cumes, 2021).

Un mundo fundado en lo plural, es decir, en el que cuya generación y sostenimiento de la vida están involucrados una multiplicidad de elementos, no permite la existencia de un equivalente universal de valor ni el menosprecio por alguno de los elementos que lo conforman, por ejemplo, la degradación de la naturaleza ni de las mujeres.

En esa atmósfera colectiva y comunitaria no hay englobamiento, no hay sujeto universal, hombre con H mayúscula catapultado por el humanismo colonial-moderno a la posición de Sujeto Universal, ni enunciados de valor general capaces de representar a todos. No hay tampoco un referente universal de lo que se define como humano, ni equivalente universal del valor que permita mercantilizar el hábitat o volver negociable el nicho territorial y su paisaje. Cada naturaleza es irreductible a la otra (Segato, 2016, p. 93).

Ahora bien, dicho referente universal, jerárquicamente distinto de todas las formas de vida, comenzaría a construirse desde el pensamiento antiguo griego, llamado cuna de la cultura occidental, en un momento en el que en esta geografía los humanos aún se concebían como parte de la naturaleza y se basaban en relaciones de complementariedad entre diversos seres como se explica a continuación.

### 1.5.2 Sustitución de lo dual por el Uno

En el marco del cambio del *mundo pre-intrusión* al de *la colonial modernidad*, se presenta una violenta sustitución de la estructura dual, explicada anteriormente por el mundo binarizado de la modernidad que dio lugar a la sustitución *del otro por el Uno*. A este respecto, Segato explica que “Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa —y no complementa— el otro.” (Segato, 2016, p. 118). También sostiene que “La

estructura dual pasa a ser capturada y reformateada por el binarismo colonial que se impone. La estructura binaria resulta de la captura moderna de la dualidad recíproca, aunque jerárquica, del mundo-aldea” (Segato, 2016, p. 93).

Pensadoras antipatriarcales han afirmado que para comprender el carácter patriarcal en una sociedad hay que analizar el mito o relato fundacional (Aguilar y Cumes, 2021). En ese sentido, al analizar la doctrina judeocristiana, cuya influencia se extendía rápidamente por Europa a partir de la Edad Media y llegaría a América con la colonización, se puede notar que ésta se erigía sobre la idea de lo independiente, lo único y la superioridad del hombre que “no será como los animales ni como ninguna otra creación de Dios, trasciende del mundo físico, se crea al último por voluntad divina para que dominara la tierra y la organizara según sus necesidades” (Carsolio, 2021, p. 37). Rita Segato dice lo siguiente respecto del dios monoteísta:

La divinidad monoteísta dios todo poderoso, omnipotente, tiene generación independiente: él aparece y crea todo lo demás. El dios va a surgir y aunque el mundo se acabe y no se crea en él, él nunca será destruido porque no tiene una relación de total reciprocidad con lo existente, es un dios solitario (Centro Cultural Kirchner, 2021).

El cristianismo brindó así una justificación teológica para la imposición del paradigma androcentrista que, a partir de la premisa de que “el Hombre”<sup>23</sup> tiene más valor que lo “otro” diferente a él, instaura la trascendencia y supremacía de éste que se comenzaría a erigir como sujeto universal. Esta idea, que permearía la cultura occidental de origen grecolatina, reforzaría la lógica jerárquica que degrada a las mujeres y seres no humanos.

---

<sup>23</sup> Aura Cumes afirma que “el núcleo del patriarcado ‘occidental’ radica en haber construido la idea de hombre como sinónimo de ser humano, y la idea de ser humano como equivalente de hombre, lo que hizo bajo destrucción, sangre y muerte durante varios siglos [...] “de modo que] el hombre que está sintetizando para sí la idea de ser humano, también se diferencia de otros hombres, moros, judíos y posteriormente ‘negros’ e ‘indios’ (Aguilar y Cumes, 2021).

Cuando el sujeto hombre, no la gente, sino el hombre, se apropia del significado de ser humano, lo hace creando antítesis a las que somete, inferioriza y despoja. Las primeras antítesis fueron las mujeres, diferenciadas a partir del sexo y jerarquizadas como inferiores. De la misma manera, el hombre se disocia de la naturaleza, a quien feminiza; a partir de ello se atribuye la potestad de descubrirla, penetrarla, torturarla y convertirla en mercancía (Aguilar y Cumes, 2021, p. 18).

Aura Cumes afirma que el núcleo del patriarcado occidental se haya en implantar al hombre como sinónimo de Humanidad. En este mismo sentido, Rita Segato expone que el mundo en el que patriarcalmente se instaura una sola verdad y un sujeto universal, que es la *medida de valor*, “es un mundo que lleva a la consumición del ‘otro’, el ‘otro’ es un problema que tendré (yo mundo monoteísta) que traducir, deglutir a mi universo o bien voy a tener que destruirlo” (Centro Cultural Kirchner, 2021)

En el mundo binarizado de la modernidad, el otro del Uno es destituido de su plenitud ontológica y reducido a cumplir con la función de alter, de otro del Uno como representante y referente de la totalidad. Este papel de Otro (femenino, no blanco, colonial, marginal, subdesarrollado, deficitario) [...] pasa a constituir-se en la condición de posibilidad para la existencia del Uno (sujeto universal, humano generalizable, con H) (Segato, 2016, p. 93).

A partir de la construcción de dicho referente universal, se consolidan los valores jerárquicos desde los que se comenzó a gestionar la interdependencia bajo los principios de dominio, jerarquía y violencia. Estos valores jerárquicos se traducen en una separación patriarcal con un carácter y potencial destructivo en el sentido de que todo lo “no Hombre” es susceptible de ser dominado o exterminado, como lo demuestran las ideas misóginas y especistas que llegaron con la colonización.

El aumento del control tecnológico y la explicación racional del mundo<sup>24</sup> provocó que los hombres se fueran emancipando de la verdad del mito y la seguridad de lo sagrado. Es decir, “iban quitándole el poder a dios, considerándose cada vez más artífices de su propio destino, hasta que al llegar al siglo XVII comenzaron a concebirse a sí mismos como individuos, instancias de identidad aisladas y autosuficientes” (Almudena, 2018, p. 92), pero no sólo se separaban simbólicamente y emocionalmente de dios, también lo hacían de la naturaleza y de la relacionalidad que sostiene la vida.

La posibilidad de vida implica *necesariamente* permanentes flujos y patrones de intercambio de materia y energía *entre* los sistemas vivos, como explican Linsalata y Navarro (2021), de modo que esta separación de la que vengo reflexionando sólo es posible en el plano simbólico, pero no en el material. La separación simbólica Humano-Naturaleza deviene en un proceso de degradación de la vida en tanto se invisibiliza la relacionalidad que la posibilita, lo que permite naturalizar, y con ello justificar, el daño a las condiciones materiales que sostienen la existencia. Este proceso se profundizaría brutalmente en la época moderna y la transición al capitalismo. Veamos por qué.

### 1.6 La ciencia moderna y la filosofía mecanicista: legitimación de la degradación de la mujer y la naturaleza no humana

La noción griega de *physis*<sup>25</sup> —que se traduce como naturaleza— aparece por primera vez en la Odisea y posteriormente Aristóteles la utilizaría en una perspectiva extendida al conjunto de lo viviente (Descola, 2012), por lo que esta noción sentó las bases para el desarrollo de la noción moderna de Naturaleza<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Los rasgos de este proceso que sean útiles para dar cuenta de las dinámicas que permitieron la lógica de separación Humano-Naturaleza serán explicados más adelante.

<sup>25</sup> Proviene del verbo *phyo* que está vinculado a la generación por lo que su significado es brotar, crecer, salir de sí mismo.

<sup>26</sup> Descola afirma que en la evolución científica del siglo XVII la naturaleza se volvió autónoma y observable.

Es también en la cultura griega donde los filósofos Platón y Aristóteles, los dos filósofos griegos más influyentes en el desarrollo del pensamiento occidental, desarrollaron las clasificaciones taxonómicas de los seres vivos que sirvieron como principio patriarcal organizador de las diferencias que devino en la lógica jerárquica que va a matizar las relaciones de interdependencia que predominan hasta la actualidad, como apunta Carsolio (2021). Por otra parte, en sus reflexiones aquellos filósofos resaltaban el papel subordinado de las mujeres y los seres no humanos respecto al hombre. Ideas que se afianzarían con las religiones monoteístas y, posteriormente, con el desarrollo del método científico.

En una sagaz conexión de sucesos históricos, Merchant logra conectar la persecución de las brujas con el surgimiento de la ciencia moderna y develar así cómo este modelo científico está directamente relacionado con la explotación capitalista del mundo natural y de las mujeres. El desarrollo del método científico se basó en los métodos de tortura con los que se asesinaba a las mujeres acusadas por brujería en la edad media, lo que sería condición clave para el ascenso de la ciencia moderna de la que surgen los conocimientos necesarios para explotar a la Naturaleza.

En este mismo sentido, Federici (2010) explica que el concepto de investigación científica de la naturaleza de Francis Bacon —uno de los supuestos padres de la ciencia moderna— en el año 1620, *fue modelado a partir de la interrogación a las brujas bajo tortura, de donde surge una representación de la naturaleza como una mujer a conquistar, descubrir y violar*. La escritora italiana afirma que Bacon “trataba a ‘la naturaleza como una mujer torturada por inventos mecánicos’ (Merchant, 1983, p. 168), de la misma manera que las brujas eran torturadas por nuevas máquinas” (Federici, 2019). La visión antropocéntrica que se estaba afianzando queda exhibida en la afirmación de Bacon de que las máquinas eran necesarias para forzar a la naturaleza a que sus secretos fueran usados en la mejora de la condición humana.

Bajo el nuevo modelo científico comenzaría una era de explotación de la naturaleza a gran escala con consecuencias inimaginables, dado que el

conocimiento científico terminaría por romper todos los tabúes que en la sociedad medieval *prohibían violar* la naturaleza (Míes, 2019). El hecho de comprender y controlar algún fenómeno natural mediante la ciencia hace que se cosifique a la naturaleza perdiéndose una relación cercana, lo que genera simultáneamente una ilusión de emancipación y un grado de poder<sup>27</sup>. “El ejercicio de poder [...] exige objetivar el mundo, racionalizarlo, establecer una distancia emocional” (Hernando, 2018, p. 95). Poder, objetivación y distancia emocional forman parte de un infinito ciclo de separación de lo humano respecto de lo no humano, que actualmente está mediado por los sistemas de dominación: capitalismo, patriarcado, colonización y especismo.

Así como la invención de armas, el control del cuerpo de las mujeres y la domesticación tanto de plantas como animales se convirtieron en las capacidades generativas que los hombres desarrollaron y se tradujeron en una posición que los privilegiaba: “la ciencia y la tecnología se convirtieron en las principales ‘fuerzas productivas’ mediante las cuales los hombres creían «emanciparse» a sí mismos tanto de la naturaleza como de las mujeres” (Míes, 2019, p. 153), al tiempo que ejercían un control sobre éstas. Todas estas invenciones se traducen en una lógica de separaciones que tuvieron como resultado una ciencia y, en general, un modo de aproximarse a los *organismos vivos*, completamente patriarcales.

Cuanta más emancipación se considera tener del mundo natural, cuanta más negación exista de los vínculos que tenemos con las demás especies con quienes cohabitamos el territorio, más objetivación y control podemos ejercer sobre dichos cuerpos. De este modo, “El ascenso de la ciencia moderna, con su visión mecanicista y física del mundo, se sustentó en el asesinato de la naturaleza como organismo vivo y su transformación en una gran reserva de «recursos naturales» o «materias», analizables y sintetizables” (Míes, 2019, p. 153). La consolidación de la

---

<sup>27</sup> “De hecho, las primeras posiciones de poder en el registro arqueológico coinciden con las primeras evidencias de control tecnológico de la naturaleza, encarnadas ambas por hombres, según indican las tumbas.” (Almudena, 2018, p. 93).

naturaleza como un mero recurso instauró quizá la separación más violenta entre lo humano y no humano, ya que nubló por completo los vínculos que sostienen la vida material, simbólica y sensiblemente, y como dice Bookchin, “En una civilización que desvaloriza a la naturaleza, la mujer es la imagen viva de la naturaleza” (1991, p. 219). Esta jerarquización de los seres vivos fue legitimada también por la Iglesia católica.

Los pensadores modernos, herederos de esta jerarquización, sólo tenían la tarea de comprobar dicha jerarquía por métodos científicos, para lo cual fueron fundamentales las teorías de René Descartes, entre otros pensadores. El hecho de que Descartes afirmara que “El cuerpo es puramente una *colección de miembros*” (cursivas mías) en su *Discurso del método* de 1634, expresaba el carácter de la filosofía mecanicista en la que, con un espíritu burgués, se degrada al cuerpo para racionalizar sus facultades, para intensificar su sujeción y maximizar su utilidad social, cuestiones que serían funcionales al modelo capitalista (Federici, 2010, p. 190). Dicha filosofía en la que se describe al cuerpo por analogía con una máquina, favoreció el desarrollo de la anatomía como disciplina científica que tendría como resultado no sólo la disección y el análisis del cuerpo humano, sino de la naturaleza no humana. En palabras de Federici, “contribuyó a incrementar el control de la clase dominante sobre el mundo natural” (2010, p. 190).

Esta dinámica de degradación-sujeción-utilitarismo de los cuerpos se aplicaría no sólo al propio cuerpo, sino a aquellos cuerpos que, al no ser humanos o ser femeninos, eran considerados parte de la naturaleza con la que se fragmentaba una relación de reciprocidad en esta naciente forma de ver el mundo. La teoría sobre el autocontrol afirma que el poder se genera y se sostiene “sólo a partir de la administración y la dominación del propio cuerpo y, por extensión, de la administración y la dominación de los cuerpos de otros seres” (Federici, 2010, p. 207). Silvia Federici continúa explicando que, al estar divorciado de su cuerpo, el yo racional se *desvinculaba* también de la naturaleza: “En el modelo cartesiano [...] hay una relación de amo/esclavo, ya que la tarea principal de la voluntad es dominar el cuerpo y el mundo natural” (2010, p. 209). Esta relación, efectivamente, hace

posible la desvinculación del propio cuerpo y de la naturaleza, e inaugura el *desencantamiento del mundo* y sienta las bases teóricas para la disciplina del trabajo. Ambos aspectos son condición necesaria para el desarrollo y sostenimiento del modelo capitalista, cuya forma de reorganizar la condición de interdependencia dio lugar a un proceso de devastación, muerte y *despojo múltiple*.<sup>28</sup>

Con la institución de una relación jerárquica entre la mente y el cuerpo, Descartes desarrolló las premisas teóricas para la disciplina del trabajo requerida para el desarrollo de la economía capitalista. La supremacía de la mente sobre el cuerpo implica que la voluntad puede (en principio) controlar las necesidades, las reacciones y los reflejos del cuerpo; que puede imponer un orden regular sobre sus funciones vitales y forzar al cuerpo a trabajar de acuerdo a especificaciones externas, independientemente de sus deseos (Federici, 2010, p. 206).

Los dualismos cartesianos: Humanidad/Naturaleza, Hombre/Mujer, Mente/Cuerpo —en el que uno de los dos subordina al otro o, como afirma Segato “un término es ontológicamente completo, y sus otros son defectivos” (citada en Infobae, 2023)— devienen de una lógica jerárquica inherente al patriarcado de la que este sistema de dominación se vale para imponerse. Es esta misma visión la que va a estructurar las relaciones inter e intraespecie de la civilización moderna y sin la cual la concepción moderna de Naturaleza no se hubiera podido materializar.

Para Hernando, “la disociación razón emoción constituye la clave del llamado orden patriarcal” (2018, p. 40), debido a que se va traduciendo en la separación Hombre-Naturaleza/mujer. Las mujeres eran identificadas como más cercanas a la naturaleza que a la cultura, y en las sociedades que infravaloran a la naturaleza, a la que luchan por dominar, a las mujeres se les asigna un orden inferior, intermedio,

---

<sup>28</sup> Mina Navarro propone esta noción para explorar “los efectos ecosistémicos, económicos, políticos y subjetivo-culturales que producen las separaciones del capital, y en particular el eco-régimen extractivista (Terán, 2018) sobre el tejido de la vida (Moore, 2015)” (Navarro, 2019).

de seres (Lerner, 1986, p. 48). Esta identificación se fundaba en tres razones basadas en concepciones fisiológicas. En primer lugar, el cuerpo y las funciones reproductivas de la mujer la vinculan con la continuidad de la vida de la especie. En segundo lugar, el cuerpo de la mujer y sus funciones definen sus roles sociales, como el doméstico y el del cuidado, considerados inferiores a los roles masculinos. Finalmente, a la mujer se le atribuye una estructura psíquica diferente que le permite relacionarse más inmediatamente que el hombre (Ortner, citado en Herrero, 2018). Es así como la idea de que un cuerpo sin pensamiento abstracto es un cuerpo insensible sirvió de justificación para infravalorar y violentar a las mujeres y a la naturaleza que, según la visión moderno-occidentalizada de la vida, no poseían dicho tipo de pensamiento.

Situado en un *mundo sin alma y en un cuerpo máquina*, el hombre cartesiano podía entonces convertirse *aparentemente* en el centro de todos los poderes, lo que lo autorizaría para concretar la explotación requerida por el modelo capitalista. Silvia Federici explica que “A finales del siglo XVII, gracias a que interpretaba tan bien los requerimientos de la disciplina del trabajo capitalista, la doctrina de Descartes se había difundido por Europa” (2020, p. 208). Por su parte, Hernando (2018) explica que en este mismo siglo y ya que la filosofía cartesiana da por sentada la existencia de la mente, queda plenamente definido el *ser* mediante una identificación con el pensamiento abstracto, consumándose así el proceso de individualización: el individuo es la versión moderna del hombre cartesiano que, desconectado sensiblemente del mundo natural al estar supuestamente emancipado de las relaciones materiales y sociales que hacen posible la vida, administra y domina los cuerpos en una lógica completamente funcional a la dinámica capitalista.

La modernidad, consolidada en el siglo XVIII (1760-1840), es el estado de cultura iniciado con la Revolución Industrial, cuando se llegó a la máxima expresión de la ciencia, del control tecnológico y de la individualidad como forma de identidad, según explica Almudena (2018). Mies afirma que es en la modernidad cuando “la polarización entre patriarcas y naturaleza, entre hombre y mujer, se pudo desarrollar en todo su *potencial destructivo* de forma permanente” (Mies, 2019, p. 153, cursivas añadidas).

En diálogo con estas ideas, lo que sostengo es que el patriarcado posee en sí mismo un potencial destructivo y que la dominación de la vida que ejerce de forma violenta y jerarquizada es precondition para el desarrollo del capitalismo. En conjunto, patriarcado y capitalismo irían profundizando un distanciamiento sensible de los humanos respecto a la naturaleza, que nos hace creer que logramos emanciparnos también materialmente de ella, aunque eso sea imposible pues metabólicamente estamos conectados con los cuerpos *vivos* que forman parte de la *trama de la vida*.

### 1.7 Capitalismo y colonialismo: frente a la profundización de la división patriarcal del mundo, la reafirmación de la vida de las mujeres originarias

La transición al capitalismo fue posible gracias a la filosofía mecanicista y a la ciencia moderna por dos razones: en primer lugar, los conocimientos y la lógica gestados en éstas dieron paso a la sofisticación del control del cuerpo humano y más que humano. El control del cuerpo tuvo su expresión más brutal en el hecho de que “La caza de brujas alcanzara su punto culminante en el interregno entre el fin del feudalismo y el ‘despegue’ capitalista” (Federici, 2010, p. 222). Simultáneamente, y gracias a los trabajos de Descartes y Hobbes, el cuerpo se convirtió en la primera máquina para el desarrollo capitalista.

También es posible observar que, desde el punto de vista del proceso de abstracción por el que pasa el individuo en la transición al capitalismo, el desarrollo de la ‘máquina humana’ fue el principal salto tecnológico, el paso más importante en el desarrollo de las fuerzas productivas que tuvo lugar en el periodo de la acumulación primitiva [...] la primera máquina desarrollada por el capitalismo fue el cuerpo humano [...] (Federici, 2010, p. 201).

El cuerpo cartesiano pasó a ser un cuerpo empobrecido y desposeído de toda virtud mágica, degradado a máquina previsible y controlable, para ser subordinado “a un proceso de trabajo que dependía cada vez más de formas de comportamiento

uniformes y predecibles” (Federici, 2010, p. 191). De esta forma, se inició un proceso de imposición de la disciplina del trabajo y el desarrollo de la división sexual del mismo —“que somete el trabajo femenino y la función reproductiva de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo” (Federici, 2010, p. 23)— requeridas para el desarrollo de la economía capitalista.

la división sexual del trabajo que diferenció no sólo las tareas que las mujeres y los hombres debían realizar, sino sus experiencias, sus vidas, su relación con el capital y con otros sectores de la clase trabajadora [...] fue, sobre todo, una relación de poder, una división dentro de la fuerza de trabajo, al mismo tiempo que un inmenso impulso a la acumulación capitalista (Federici, 2010, p. 176).

En segundo lugar, el pensamiento mecanicista y la ciencia moderna otorgaron la justificación científica para la diferenciación jerárquica del humano respecto del mundo natural y de las mujeres, que permitiría extender una visión degradada de lo femenino y la naturaleza en favor del orden patriarcal. Lo que explica Federici acerca de que “La identificación de las mujeres con una concepción degradada de la realidad corporal ha sido históricamente instrumental a la consolidación del poder patriarcal y a la explotación masculina del trabajo femenino” (2010, p. 27), es trasladable a la naturaleza de la cual se extraen grandes cantidades de trabajo para la generación de valor abstracto.

La relación con la naturaleza también fue cambiando en la transición al capitalismo, pasó de la conciencia de la dependencia a una relación de dominación:

Mientras que las clases dirigentes entre los pastores y los señores feudales aún eran conscientes de su dependencia de la naturaleza, lo que incluía las mujeres (sobre las cuales intentaron, en consecuencia, influir por medio de la magia y la religión), la clase capitalista se ve a sí misma desde el principio como el amo y señor de la naturaleza (cf. Merchant, 1983). Sólo en ese momento pudo surgir un nuevo concepto

de naturaleza que generalizó la relación de dominación del hombre-cazador con la naturaleza (Merchant, 1983) (Míes, 2019, p. 142).

Es en esta actualización del *hombre-cazador*, donde se aprecia más claramente que esta figura “es básicamente un parásito, no un productor” (Míes, 2019, p. 149) que se vale del trabajo y la energía de otros seres *no humanos* y de las mujeres y que, apropiándose del significado de ser humano, clasifica el mundo y al resto de seres que habitaban en él. María Míes explica al respecto que:

bajo los primeros estadios del capitalismo los esclavos fueron definidos como ‘ganado’ y las mujeres como ‘reproductoras’ de este ganado. [...] La división del mundo que le siguió definió ciertas partes como ‘naturaleza’, es decir, como salvaje, incontrolada y, por ello, abierta a la explotación y los esfuerzos civilizadores, mientras que otras partes se definieron como ‘humanas’, es decir, como ya controladas y domesticadas (Míes, 2019, p. 143).

De este modo, las separaciones que ya se venían interiorizando y configurando a lo largo del tiempo se profundizarían gracias a la “redefinición por parte de la pujante burguesía europea de su relación con la naturaleza y las mujeres” (Míes, 2019, p. 142) y al principio rector que estaba en la génesis del capitalismo: la acumulación incesante, y no la producción para el uso<sup>29</sup> ni mucho menos la reproducción de la vida, como fin en sí mismo.

El capitalismo es un proceso de largo aliento que “surgió durante el curso del ‘largo’ siglo XVI (1450-1640) como una economía-mundo ‘vasta pero débil’ que se extendía desde Polonia hasta las Américas” (Braudel y Wallerstein en Moore, 2003, p. 3); este sistema avanzó con la expansión europea a partir de 1492, que fue causa y consecuencia de su auge, según Carsolio (2020).

---

<sup>29</sup> Por otro lado, el propietario campesino solo raramente podía ser desplazado de la tierra; aún más raramente podían las fuerzas del mercado desplazarlo. Por lo tanto, estaba obligado a producir para sobrevivir, más bien que a vender para sobrevivir. Es en este sentido estrecho que “el rasgo crucial del feudalismo... [es] la producción para el uso (Sweezy, 1976, p. 35)” (Moore, 2003, p. 8).

Existe una primera separación asociada a la génesis del capitalismo. Marx afirma al respecto que “la llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción” (Marx, 2005, p. 893), convirtiendo así a los primeros en proletarios doblemente “libres” —emancipados de los lazos de servidumbre feudal, pero también desposeídos de las condiciones de reproducción de la vida—, y a los segundos, en activos privados de una clase poseedora —capitalista— encargada de valorizarlos mediante la apropiación de fuerza de trabajo ajena” (Composto y Navarro, 2014, p. 35). Sin embargo, esta separación no es la única necesaria para la acumulación de capital por lo que es bastante fértil una lectura del nacimiento y transición del capitalismo desde otro punto vista: el de la energía y trabajo expropiado a la naturaleza y a las mujeres para evidenciar que son clave en las subsecuentes reactualizaciones del proceso de acumulación primitiva necesarias para la expansión capitalista.

Para Jason Moore (2020), los orígenes de la Naturaleza, es decir, la fetichización de la naturaleza, se remontan al siglo XVI en el que la praxis-mundo del capitalismo temprano y el nuevo sistema intelectual —cuyo supuesto cartesiano era la separación de los seres humanos del resto de la naturaleza— se basaban en la creación científica y simbólica de la naturaleza en su forma moderna, como algo que se podía abstraer y controlar: cartografiar, cuantificar, diseccionar y mercantilizar.

\*\*\*

Con la colonización, que tuvo lugar a finales del siglo XV, la movilización del trabajo y energía tanto de humanos como no humanos se exacerbó y se extendió al territorio que los colonizadores llamaron América. El capitalismo que, como mencioné anteriormente, es el sistema que se sostiene del principio patriarcal de que el hombre vale más que lo otro distinto a él y que, por lo tanto, este último se cree con la potestad de la gestión política, social y ecológica, ha movilizó el

trabajo y la energía no remunerada de los humanos —especialmente de las mujeres y cuerpos de seres feminizados— y los extrahumanos —animales no humanos y también de elementos naturales como el agua— con el propósito de la acumulación interminable del capital (Carsolio, 2020).

Vanesa Carsolio (2020) describe cómo en los inicios del capitalismo se usó el ganado como alimento, transporte, fuente de fuerza y materia prima; se extrajeron grandes cantidades de azúcar y plata de América, y tuvo lugar una degradación del suelo por la tala de bosques multiespecies para sustitución por monocultivos. Estas actividades son ejemplos de la nueva forma de organizar la naturaleza en la lógica colonial-capitalista desde una visión sumamente antropocéntrica y patriarcal.

La colonización fragmentó violentamente —mas no destruyó— la visión de reciprocidad con la naturaleza que existía en los pueblos originarios. Por lo que el proyecto colonial es un proceso inacabado y siempre en tensión que continúa tratando de incorporar aquello que aún permanezca fuera de su alcance.

La separación colonial humano-naturaleza siempre va acompañada de su contracara: la distinción jerárquica hombre-mujer. Cuando los patriarcas colonizadores llegaron al territorio de los pueblos originarios, trayendo consigo prácticas misóginas y depredadoras, buscaron relacionarse en primera instancia con su par genérico para reproducir tal misoginia además de la inferiorización y la degradación de la mujer y la naturaleza, existentes en Europa. Se trata entonces de una empresa patriarcal-colonial que para concretarse se valió de la degradación política de las mujeres en este lado del mundo.

La posición masculina ancestral, por lo tanto, se ve ahora transformada por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad. Es con los hombres que los colonizadores guerrearon y negociaron, y es con los hombres que lo hace el estado de la colonial / modernidad. Para Arlette Gautier, fue deliberada y funcional a los intereses de la colonización y a la eficacia de su control la elección de los hombres como interlocutores

privilegiados: “La colonización trae consigo una pérdida radical del poder político de las mujeres, allí donde existía, mientras que los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas o las inventaron, con el fin de lograr aliados” (2005: 718) y promovieron la “domesticación” de las mujeres y su mayor distancia y sujeción para facilitar la empresa colonial (ibídem: 690; Assis Climaco, 2009). (Segato, 2016, p. 115).

En las sociedades originarias había un orden social patriarcal<sup>30</sup>. Es decir, existía una jerarquía que privilegiaba al hombre dotándolo de mayor prestigio o estatus, sin embargo, “Tal y como refleja la existencia de muchas deidades femeninas de importancia en las religiones precolombinas, las mujeres habían tenido una posición de poder en esas sociedades” (Federici, 2010, p. 304), por lo que su papel era primordial ya que predominaba la visión dual del mundo: hombres y mujeres se desarrollaban en ámbitos que, aunque eran distintos tenían valor político, aunque existía una subordinación del espacio doméstico al espacio público en cierto sentido:

Aquí también los hombres ocupaban el espacio público, que tenía mayor prestigio y las mujeres el espacio doméstico, con menor prestigio. Sin embargo, este espacio doméstico no era privado y era político. [...] El espacio doméstico era atravesado por decenas de personas mirando a todo mundo. [...] No existía la noción de la vida privada, la idea de íntimo [...], el espacio público, habitado por los

---

<sup>30</sup> Existe un debate sobre la posición privilegiada masculina ancestral. Aura Cumes sostiene que hablar de patriarcado ancestral es imponer nociones occidentales a *nuestros sentidos* de mundo en los cuales los hombres no están en el centro del todo. María Lugones en diálogo con Oyèrónké Oyèwùmi sostiene que el patriarcado surge con el proceso de colonización. Por su parte, Segato señala que existía una forma prehispanica del mandato de masculinidad, la que llama *patriarcado de baja intensidad* misma que transitó a un patriarcado de alta intensidad cuando la Colonia reforzó esta configuración disimétrica. Finalmente, Lorena Cabnal, maya-xinka de Guatemala, y Julieta Paredes, aymara de Bolivia, hablan de un patriarcado precolonial o “patriarcado originario ancestral” y del “entronque patriarcal” respectivamente, refiriéndose a un encuentro entre dos formas de opresión, en donde se refuncionalizaron las formas de dominación locales gracias al sistema de dominación colonial.

hombres con sus tareas, la política y la intermediación (los negocios, la parlamentación y la guerra) no engloba ni subsume el espacio doméstico, habitado por las mujeres, las familias, y sus muchos tipos de tareas y actividades compartidas (Segato, 2016, p. 93).

Ragazzini apunta, en este mismo sentido, que “Un aspecto a destacar de estos reinos patriarcales mesoamericanos es que, aunque se trataba de sociedades en proceso de patriarcalización, las mujeres no fueron completamente excluidas ni del espacio político, ni del culto, aunque estos fueran hegemonizados por lo masculino” (Ragazzini, 2021, p. 140). Además, este patriarcado ancestral no encarnaba un menosprecio por los elementos naturales, ni una degradación de lo femenino y no concebía la noción de propiedad<sup>31</sup>; a diferencia de la letalidad del patriarcado occidental, se reproducía la vida en equilibrio metabólico y con una visión de complementariedad con los elementos naturales que eran altamente valorados y consideradas deidades en sí mismos.

Sin embargo, al basarse en una lógica jerárquica sucede lo que la feminista comunitaria Adriana Guzmán explica: “La invasión colonial trae un patriarcado colonial, pero aquí también había un patriarcado ancestral, se entroncan esos patriarcados y se logra una explotación mucho más eficiente en estos territorios que alimenta a Europa y a Estados Unidos” (citado en Petrarca, 2018). Dicha explotación se extendió gracias a que el hombre conquistado funciona como el conquistador dentro de las unidades domésticas, siendo la *pieza bisagra* (Segato, 2016) entre el mundo colonial y el originario, procede a actualizar y reproducir las nuevas lógicas de dominación al resto de la naturaleza no humana (múltiples seres y elementos naturales) y las mujeres.

---

<sup>31</sup> Mies (2019) afirma que “Elisabeth Fisher es de la opinión de que la relación de dominación entre hombres y mujeres pudo establecerse solo después de que los hombres descubriesen sus propias capacidades generativas. Este descubrimiento, en su opinión, fue mano a mano con la domesticación —y en particular con la cría— de animales como nuevo modo de producción.” De modo que, aunque autoras como Lerner y Carsolio ubican la domesticación de los animales no humanos y la imposición del patriarcado en el neolítico, los hombres ganaderos no son los primeros en tener la noción de propiedad en relación a sus rebaños como afirma Engels, sino que la propiedad privada se erigió sobre el cuerpo de las mujeres: “Podemos afirmar que las primeras formas de propiedad privada no fueron las ejercidas sobre alimentos o ganado sino sobre esclavas femeninas secuestradas” ( Meillassoux y Bornemann en Mies, 2019, p. 133).

Dividido por un conflicto de lealtades entre su mandato de masculinidad y su conexión con su comunidad y red de parentesco, acaba emulando dentro de casa la agresividad viril del vencedor y es él quien va a transferir la violencia apropiadora del mundo que llega hacia el interior de las relaciones de su propio mundo. [...]. Las mujeres, como sujetas de un arraigo mayor, sujetas comunitarias, no son vulnerables a esa captura, y su conflicto de lealtad existe, pero asume otra forma: defender lealmente los patrones de existencia de su pueblo sin abdicar de sus propias reivindicaciones como mujeres no es, en general, tarea fácil (Segato, 2016, p. 93).

En relación con esto, Silvia Federici (2010) explica que la gente continuó adorando a sus dioses aun después del proceso de cristianización que vino con la colonización; sin embargo, es gracias a la resistencia de muchas mujeres, como por ejemplo las andinas —especialistas en las propiedades de hierbas y plantas, y practicantes de la adivinación— que el culto a las huacas pudo ser preservado, las tradiciones ancestrales continuaron y la resistencia política tuvo lugar.

Los huacas eran montañas, fuentes de agua, piedras y animales que encarnaban a los espíritus de los ancestros. Como tales se los cuidaba, alimentaba y adoraba de forma colectiva, ya que todos consideraban que eran los principales vínculos con la tierra y con las prácticas agrícolas primordiales para la reproducción económica [...]. Destruirlos o prohibir su culto era una forma de atacar a la comunidad, sus raíces históricas, la relación de la gente con la tierra y su relación intensamente espiritual con la naturaleza (Federici 2010, p. 299).

Los lazos con los lugares de las *huacas* tampoco fueron destruidos, pero dicho culto fue llevado a la clandestinidad a diferencia del carácter colectivo que tenía antes de la conquista española. “Fueron las mujeres quienes más tenazmente defendieron el antiguo modo de existencia y quienes y de forma más vehemente se opusieron a la nueva estructura de poder, probablemente debido a que eran también las más

afectadas” (Federici 2010, p. 304). Hacia el siglo XVII, sin embargo, debido a la tortura y a la intensa persecución, algunas de aquellas mujeres se vieron obligadas a confesar su adoración a las piedras, a las montañas, a los manantiales y *alimentar a las huacas*, prácticas que se consideraron en contra de la religión que se estaba imponiendo (Federici, 2010, p. 307).

En el caso de México, continúa afirmando la feminista italiana, las mujeres, principalmente las sacerdotisas, fueron primordiales en la defensa de sus comunidades y culturas. En Oaxaca, por ejemplo, la presencia de las mujeres en las rebeliones populares continuó durante el siglo XVIII, algunas veces liderando, pero siempre con una actitud más agresiva y rebelde que los hombres. En Chiapas, las mujeres también fueron clave en la lucha anticolonial, participando en las redes clandestinas de adoradores de ídolos y de rebeldes.

Los violentos intentos por imponer el modo de vida europeo encontraron fuertes resistencias por parte de los pueblos en los que las mujeres defendieron implacablemente, como sucede hasta ahora, los vínculos con los seres no humanos con quienes compartían la vida. “Por eso, el ataque a los dioses locales, en lugar de disminuir, se intensificó con el paso del tiempo, alcanzando su punto más elevado entre los años 1619 y 1660 cuando la destrucción de los ídolos fue acompañada por verdaderas cazas de brujas, en esta ocasión convirtiendo a las mujeres en su objetivo particular” (Federici, 2010, p. 301).

Fue así como la visión colonial sobre los seres que habitaban el nuevo mundo, a quienes consideraba inferiores, se refuncionalizó con la desigualdad que existía entre hombres y mujeres en estas tierras, pero también con la ambición que despertó en ellos la gran riqueza natural hallada de este lado del mundo que traducirían en términos económicos. La imbricación colonialismo, capitalismo y patriarcado, con su visión jerárquica de la vida, desde entonces se ha actualizado constantemente y ha persistido durante siglos, hasta el momento actual en el que la explotación de las naturalezas ha alcanzado magnitudes tales que la crisis ecológica, vislumbrada anteriormente como lejana, es hoy una cruda realidad palpable que se ensaña con las mujeres y resquebraja los vínculos que ellas sostienen con los elementos naturales, que han defendido históricamente.

## 1.8 La triada patriarcal-colonial-capitalista que degrada la vida

El recorrido histórico antes descrito es un esfuerzo por presentar de manera ordenada un conjunto de cambios civilizatorios que devinieron en la construcción y el avance de un avasallante orden patriarcal que, al conjuntarse con otros sistemas de opresión a los que dio lugar, tales como el colonialismo y el capitalismo, resultó en la degradación de la vida en su conjunto.

Recapitulando lo descrito a lo largo de este primer apartado, vemos que es en el periodo neolítico cuando surge la diferenciación jerárquica del humano varón respecto al resto de seres vivos tanto humanos como no humanos. La experiencia que comenzó a generar la diferenciación de funciones basada en la capacidad de movilidad que se requería para realizarlas, produjo un cambio en el relacionamiento entre los sexos.

La domesticación de plantas y animales también representó una transformación en la relación que los seres humanos establecieron con los seres no humanos. La necesidad de las mujeres de proveer alimento, aunada a su conocimiento acerca de las fuerzas generativas de la naturaleza, las llevó a desarrollar la agricultura, por medio de la cual mantuvieron una relación de cercanía y reciprocidad con las plantas. Por su parte, los hombres desarrollaron sus capacidades generativas a través de la domesticación de animales y del control reproductivo de estos y de las propias mujeres. Esta situación en sí misma requiere de un grado de desafección hacia los seres considerados distintos e inferiores, que subsume sus cuerpos y las alianzas multiespecie que se tejen entre ellos.

El cambio de la organización social matrilineal a la patrilineal significó otro cambio que jerarquizaría las relaciones humano-mujer/naturaleza: consistió en que los varones se consolidaran como quienes dotan de sentido legítimo a la acción procreativa de las mujeres. De este modo, se pasó de un orden social libre, organizado bajo principios de armonía con los ciclos de regeneración de la naturaleza humana y no humana, a uno cuyo principio es la dominación de la

naturaleza no humana y de las mujeres, que a largo plazo representó la paulatina degradación de las capacidades físicas y simbólicas de estos seres feminizados<sup>32</sup>.

Es justamente en las sociedades matriarcales y en aquellas en las que se mantenía un alto grado de identidad relacional que se correspondía con un *continuum* entre naturaleza y humanidad, en las que surgen explicaciones de generación codependiente de la vida. Es decir, mitos fundacionales que relatan la conjunción de múltiples elementos y, posteriormente, la idea de una generación dual o múltiple que hace posible la vida. Era impensable un referente universal de valor como el que aparecería en la doctrina judeocristiana.

La explicación de mundo de carácter religioso en la doctrina judeocristiana, que se extendió rápidamente por Europa con todo su carácter antropocéntrico y androcéntrico, brindó una justificación para que, por supuesto designio divino, se colocara al humano/hombre /varón como legítimo organizador de la vida.

Aunado a esto, la separación cartesiana mente/cuerpo representó un cambio de paradigma que sostenía que existe entre éstos “una relación de amo/ esclavo, ya que la tarea principal de la voluntad es dominar el cuerpo y el mundo natural” (Federici, 2010, p. 205). Esta idea dio fundamento a la práctica de tortura de los cuerpos de las mujeres acusadas de brujería en la época de la acumulación originaria, con la que se afianzó el método científico. Este embate contra los cuerpos de las mujeres representaba también un ataque a la naturaleza humana dado que, como explica Maristella Svampa, “Por un lado, las mujeres son inferiorizadas ya que se les considera más cerca de la naturaleza; por otro, la desacralización y la explotación de la naturaleza se apoyan en su feminización” (2024, p. 23). De este modo, es posible ver cómo esta doble identificación ha condenado desde entonces tanto a mujeres como a las naturalezas no humanas a una sistemática e histórica explotación intensiva que las ha llevado a su degradación y que fue precondition necesaria para la acumulación de valor.

---

<sup>32</sup> Me refiero a *seres feminizados* y no a *cuerpos feminizados* para hacer énfasis en que la identificación de las mujeres con la naturaleza ha construido una imagen degradada de la feminidad (Federici, 2010) que ha permeado tanto a los cuerpos feminizados como las especies compañeras.

Esta explotación se agudizó con el proceso colonial que se valió de la deshumanización y desvalorización de todo lo que integra a Abya Yala: personas originarias, principalmente mujeres y naturaleza no humana (a quienes identificaba entre sí), como *lo otro* a someter para imponer una vez más al individuo masculino como la vida que más importa por sobre el resto de seres, esta vez como garante de la acumulación del capital.

La lógica patriarcal concibe como necesarios los elementos de dominio y esclavitud y, al articularse con el capitalismo, estos elementos se ponen al servicio de la acumulación del capital, gestionando la interdependencia y la coproducción del tejido de la vida en términos de explotación y jerarquía (Carsolio, 2020, p. 32).

La colonización de los territorios y pueblos en Abya Yala dio un gran impulso a la expansión global del capitalismo. Podemos observar entonces que la separación material de los medios de existencia que tuvo lugar en la llamada acumulación originaria no sería la única necesaria para la reproducción y reactualización del capitalismo. Como explica Machado (2017), la dinámica del capital nace de la fractura que este sistema hace de los flujos vitales que integran la condición humana a la madre tierra, y es justo la continuidad de dicha fractura la condición necesaria para el proceso de acumulación. Un ejemplo de la fractura de este flujo vital es la agresión, por parte de lógicas jerárquicas, a las relaciones de seres que conjuntamente hacen posible la vida.

Lo que hace el capitalismo entonces es, en palabras de Lucía Linsalata (2020), reorganizar la condición de interdependencia desde una lógica jerárquica y completamente antagónica a la vida ya que impone “los términos de explotación tanto de la materia como de la energía expropiando al mismo tiempo la capacidad de autorregulación de los cuerpos” (Carsolio, 2020, p. 43) cuya degradación o muerte forzada se interconecta con la de otros cuerpos.

la Naturaleza es externa y puede ser codificada, cuantificada y racionalizada para que esté al servicio del crecimiento económico, el desarrollo social o algún otro bien mayor. En esto consiste el capitalismo como proyecto. La realidad —el proceso histórico— es radicalmente distinta. Mientras los múltiples proyectos del capital, el imperio y la ciencia están ocupados haciendo Naturaleza con N mayúscula —externa, controlable, reducible—, la trama de la vida está ocupada mezclando las condiciones biológicas y geológicas del proceso del capitalismo (Moore, 2020, p.17).

Las *muertes impuestas* (Salto de vida<sup>33</sup>) no son las únicas que están interconectadas. Antes de éstas y para que la vida en sí misma sea posible, existe una ineludible condición de interdependencia entre todos los seres que cohabitamos el planeta que ha sido invisibilizada, obedeciendo a la lógica patriarcal heredada del pensamiento cartesiano que se profundizó gracias al capitalismo y el colonialismo. Esto ha devenido en la transición (Moore, 2020) o en la fractura (Machado, 2017) tanto del relacionamiento simbólico, que alimenta un distanciamiento sensible de todo lo vivo, como de los intercambios de materia y energía intra-especie —entre varones y mujeres— y multiespecie —con lo extrahumano—. Esta necesidad de separar simbólicamente lo que está inevitablemente mezclado materialmente nos ha hecho pensarnos por fuera de la trama de la vida y que no nos percatemos (o no queramos hacerlo) de los vínculos que se tejen en ella; por si fuera poco, nos sentimos inmunes a las consecuencias de proceder con la lógica de desafección que subyace a estas prácticas.

Para que esto sea posible, el capitalismo se ha valido de la creación de subjetividades que poseen un alto grado de desafección afín con la dinámica de acumulación.

---

<sup>33</sup> Organización ciudadana de pobladores de los municipios de El Salto, Juanacatlán y Puente Grande, Jalisco, México, dedicada a la defensa del territorio y la restauración del Río Santiago; y, como afirman en sus redes sociales, a buscar respuestas a la depredación ambiental impuesta que sufren debido a la acción u omisión de las empresas y los gobiernos.

La misma dinámica sociometabólica del capital, que por un lado provoca un proceso acelerado e irreversible de destrucción/devastación de los equilibrios ecológicos más fundamentales de los que depende la producción y reproducción de la vida en la tierra, por otro lado, genera dinámicas de subjetivación, procesos de estructuración de subjetividades (esto es estructuras cognitivas, perceptivas y de sensibilidad), completamente ajenas, extrañas e insensibles, a la devastación de la vida (Machado, 2017, p. 140).

Tal estructuración de la subjetividad ha sido descrita por Almudena Hernando cuando explica el proceso de construcción de la individualidad que va en detrimento de la vida en tanto se adecua a la forma de habitabilidad moderna que pone en el centro la acumulación capitalista. Los grupos humanos que por el contrario poseen un alto grado de identidad relacional (construida a través del contacto sensible entre cuerpos) procuran mantener un equilibrio entre la producción de valores de uso y los ritmos ecológicos. Históricamente, han sido principalmente las mujeres quienes han sostenido esta identidad relacional.

El proyecto civilizatorio que se sostiene de la lógica de desafección antes explicada no sólo es económico o social, ha representado desde sus inicios una manera de *reorganizar las condiciones de interdependencia* (Linsalata) que ha implicado una transición en las relaciones entre la humanidad y el resto de la naturaleza y, al formar parte de ella, también consigo misma, lo que ha ocasionado la devastación de la vida en su conjunto.

Para entender cuál es la causa de la devastación, ha sido útil el análisis de Jason Moore de “la era histórica configurada por relaciones que privilegian la acumulación sin fin del capital” (Moore, 2020, p. 205), que se ha nombrado la Edad del Capital o Capitaloceno. Esta propuesta es relacional y multiespecie (Carsolio, 2020), ya que afirma que el capitalismo se sostiene por las relaciones que entre distintos seres se tejen, incluyendo a la especie humana, lo que confirma que se trata de una forma de gestionar el patrón que se teje entre los convivientes de la tierra.

Es en la era del Capitaloceno donde el extractivismo, que comenzó con el proceso de colonización en Abya Yala y que se ha dado de manera específica en sus territorios, ha tenido un importante auge. Esta es una modalidad de acumulación basada en la sobreexplotación de las naturalezas humanas y no humanas por medio de técnicas cada vez más agresivas con los metabolismos bioecosociales para la valorización del valor capitalista, que no sólo se ha actualizado, sino que se ha recrudecido en las últimas décadas, razón por lo cual se le ha nombrado ofensiva extractivista (Seoane, 2012) o (neo)extractivista (Gudynas, 2011).

Los gobiernos y las políticas estado-céntricas se han empeñado en que las naturalezas de Abya Yala apalanquen el desarrollo económico del norte global, por lo que desde los años noventa han impulsado un conjunto de reformas neoliberales que han favorecido el desarrollo de estos proyectos extractivistas y una gran cantidad de privatizaciones de bienes y servicios públicos, dejando a su paso una estela de agotamiento, explotación, escasez y *muerte forzada*.

En un esfuerzo por nombrar y advertir la profundización de la crisis civilizatoria que vivimos, décadas atrás, diversas iniciativas utilizaron el término *contaminación medioambiental* mismo que, a medida que las dinámicas de explotación del planeta se intensificaban, resultó insuficiente para dar cuenta del nivel biocida al que habían llegado las prácticas humanas bajo lógicas patricolocapitalistas.

Ejemplo de esto es el uso de agrotóxicos y pesticidas, la práctica de monocultivos que causa deforestación, instalación de complejos industriales, la explotación de acuíferos, el uso de cuerpos de agua como vertederos de desechos, minería a cielo abierto, la extracción de petróleo y gas del subsuelo exacerbada con el método del fracking, entre otros proyectos de muerte que han llevado a la naturaleza humana y extrahumana al límite de sus capacidades regenerativas con consecuencias letales para *todos* los seres en la trama de la vida.

Estas dinámicas ejemplifican la contradicción capital-vida. En términos de Mc. Brien, “La acumulación de capital es el potencial de acumulación que se

extingue”. Con esto hace referencia a que la acumulación capitalista es insostenible para la dinámica misma del capital, ya que degrada las condiciones materiales y simbólicas que posibilitan su existencia: seres humanos y extrahumanos, principalmente seres feminizados, y las dinámicas socioecológicas que hacen posible el sostenimiento de la trama de la vida.

La muerte orgánica natural es parte necesaria del infinito ciclo de la vida, en tanto los organismos muertos nutren la tierra de la que devendrán plantas y, por lo tanto, a otros seres que se alimentarán de ellas para dar continuidad al fagocitario proceso de la existencia conjunta. Sin embargo, hay un tipo de muerte que es forzada y que tiene lugar cuando son impuestas dinámicas y megaproyectos extractivos del gran capital en los territorios, particularmente en los precarizados y racializados, cuyas consecuencias son vividas con mayor intensidad por las mujeres y demás seres feminizados.

De modo que, el enunciar la crisis socioecológica en la que estamos inmersas, no como un problema medioambiental sino en términos de *muerte*, ha sido la forma más realista y práctica de nombrar la incapacidad de regeneración natural que experimentan los cuerpos humanos y no humanos a consecuencia de las dinámicas que priorizan la valorización del valor sobre la continuidad de la vida. Dicho de otra manera, el nombrar de esta forma ha sido útil para explicar cómo los medios de existencia y las formas de vida se degradan hasta que su posibilidad de seguir viviendo es mínima o nula a consecuencia del sociometabolismo que resulta de la dinámica patriarcal-colonial-capitalista, que no es casual que Rodríguez y Gallo (2024) llamen *trinomio de la muerte*.

Los pueblos en defensa del territorio, por ejemplo, han nombrado *proyectos de muerte* a la instalación y operación de megaproyectos extractivos, tales como fracking, minería a cielo abierto, gasoductos, hidroeléctricas y termoeléctricas entre otras que les impiden disfrutar de agua, de aire puro y de tierras fértiles para cultivar. Tan sólo el fracking utiliza de nueve a treinta millones de litros de agua por perforación en la que los hidrocarburos (junto con el metano que es liberado en la extracción) se expanden contaminando todo a su paso. La agrupación Un Salto de

Vida, por su parte, habla de *muerte impuesta* para hacer hincapié en que la muerte que provocan estos megaproyectos no es elegida ni natural sino forzada a través de la explotación sistemática y reiterada de la vida humana y no humana.

Desde el espacio académico se han detonado reflexiones centradas en repensar esta situación generalizada en diálogo con las comunidades que resisten a la *muerte impuesta*. Desde el área de Entramados comunitarios y formas de lo político se ha cultivado una mirada holística y relacional de la vida que ha permitido pensar la forma en que la alteración del equilibrio metabólico de los cuerpos por las dinámicas capitalistas se extiende al tejido de la vida. Lucía Linsalata y Mina Navarro, sociólogas e investigadoras que conforman esta área, afirman que las relaciones sociometabólicas que el capitalismo ha impuesto históricamente sobre cuerpos y territorios han fracturado y degradado sus capacidades autoregulativas, convirtiéndolas en *tejidos muertos* al interior del tejido de la vida (Linsalata y Navarro, 2022, p. 170). Las investigadoras, a su vez, explican que cuando Donna Haraway habla de “muerte doble” la escritora estadounidense alude a “una muerte que rompe con el ciclo de la vida, porque después de ella ya no sigue la renovación de la vida, sino la extinción” (Linsalata y Navarro, 2022, p. 170), refiriéndose a que la regeneración de la vida después de tal ruptura es mínima o prácticamente imposible en territorios donde se intensifican dinámicas de expoliación de los bienes naturales.

Por su parte, Sofía Zaragocin (2020) sostiene que con *muerte-cuerpo-territorio* hace referencia a cómo el capital enferma y contamina los territorios, lo que afecta necesariamente a los cuerpos que con los territorios son ontológicamente un todo. Horacio Machado habla de la *pulsión de muerte sistémica*, aludiendo al hecho de que existe una tendencia hacia la destrucción de la vida que es condición y efecto de la propia lógica de la acumulación capitalista que abstrae materia con-viviente en la tierra para generar valor de cambio (Machado, 2021, p. 79). Svampa (2024) recupera a Ivone Gebara —quien buscó fundar una epistemología feminista basada en la interdependencia y la relacionalidad— para explicar que esta teóloga feminista sostenía que todo está contaminado por la *enfermedad que le hemos impuesto a la Tierra* a causa de nuestros proyectos

culturales y económicos, que se manifiesta en la muerte de los ríos entre otros *ataques mortales a la tierra*.

Estas nociones muestran un importante debate en torno al alcance de un conjunto de ataques mortales a la tierra y a los seres convivientes en ella. Sin embargo, no dan cuenta de las tres cuestiones que me parecen sumamente importantes de evidenciar y que se abordan a lo largo de este trabajo: el carácter patriarcal de la producción de muerte; la diferenciada afectación de las vidas según su especie, sexo, género, etc., y la precisión de que no se alteran la naturaleza de manera unitaria, sino los lazos que las hacen posibles y que, generalmente, han sido sostenidos por mujeres y personas que no se identifican con lógicas que inferiorizan la vida.

Siguiendo con el debate y para dar cuenta del nivel de degradación que implica el despliegue de la triada de la muerte, ha sido útil la idea de necrotización desarrollada por Mc. Brien, quien afirma que la necrotización es un *convertirse en extinción* de manera irreversible, violenta y traumática provocada por la dinámica del capital “al degradar, reducir al máximo o eliminar las capacidades de autorregulación” (Carsolio, 2020, p. 10) de los organismos bióticos y abióticos.

Lo anterior guarda mucho sentido con la afirmación de que cuanto más el capitalismo intensifica la “extracción excedente de *Naturalezas baratas* más necrotiza la ecología-mundo que ha creado” (McBrien, 2016): esto forma parte del contradictorio e incesante proceso de *convertirse en extinción*<sup>34</sup> (McBrien, 2016). En este mismo sentido, Linsalata y Salazar explican que “la necrotización del tejido de la vida es un proceso auto-expansivo inherente a la dinámica del capital” (Linsalata y Salazar, en proceso de publicación, p. 7). Se puede decir entonces que no puede haber un proceso de acumulación capitalista que no vaya en detrimento de la posibilidad de tener una vida digna.

McBrien (2016) también habla de la *valorización de la naturaleza muerta*: “la necrotización del tejido de la vida por mano de las dinámicas capitalistas implica

---

<sup>34</sup> “Lo que deseo proponer es que reconozcamos el Necroceno—o “Nueva Muerte”—como momento biogeológico fundamental de nuestra era: el Capitaloceno. El Necroceno replantea la historia de la expansión del capitalismo a través del proceso de *convirtiéndose en extinción*” (McBrien, 2016).

siempre una trasmutación doble y simultánea: la de la vida en naturaleza muerta, y la de la naturaleza muerta en valor valorizándose, o sea en capital.” (McBrien, 2016). Es decir, este es un proceso que simultáneamente enajena y degrada las energías vitales, humanas y no humanas, para incorporarlas al circuito de valorización del capital. Por tal motivo, cree pertinente el término Necroceno para referirse a una era en la que el capital opera como una máquina de muerte, al ser un proceso de *acumulación por extinción*.

Paul B. Preciado sostiene que el neoliberalismo debe ser redefinido como necrohumanismo en el que la especialización de las tecnologías del capitalismo, al que él califica de *petrosexorracial*<sup>35</sup>, transforman la vida en capital, en trabajo reproductivo y placer muerto, es decir, resulta en una fabricación de muerte cuyo producto consumimos placenteramente (2022, p. 345). Machado y Paz explican que la acumulación de capital impone violentamente una monoculturalización sobre la bio-socio-diversidad de las formas de vida agro-culturales lo que ha implicado un “metabolismo de fagocitosis de las formas-condiciones elementales de la vida: diversidad y comunalidad.”. Es decir, en un metabolismo necro-económico que se afirma en la ruptura y separación del hombre respecto de la tierra como condición para la mercantilización de ambos (Machado y Paz, 2016, p. 167). Este término sirve, afirma Machado, para explicitar el antagonismo radical que existe entre la economía de la naturaleza y la economía del capital.

Gutiérrez y Navarro analizan la enorme capacidad necrótica de la acumulación del capital. Con esto se refieren a “la acción sistemática de transformar ambientes, degradar los sistemas vivos y las capacidades de autorregulación y de complejización que ha permitido la evolución creativa y diversa del planeta” (Gutiérrez y Navarro, 2018, p. 88). En diálogo con esto Linsalata y Salazar explican que “las trastornadas relaciones socio-metabólicas que el capitalismo ha impuesto históricamente sobre nuestros cuerpos y nuestros territorios operan de forma similar

---

<sup>35</sup> Al respecto, Preciado explica lo siguiente: “Denomino ‘petrosexorracial’ a aquel modo de organización social y a aquel conjunto de tecnologías de gobierno y de la representación que surgieron a partir del siglo XVI con la expansión del capitalismo colonial y de las epistemologías raciales y sexuales desde Europa a la totalidad del planeta” (2022, p. 23).

a una necrosis” (en proceso de publicación, p. 4). Con esta afirmación incorporan el elemento relacional entre cuerpo y territorio al análisis, ausente anteriormente en el debate, haciendo evidente que la necrosis no se limita a alterar la regulación metabólica de un organismo particular, sino que se extiende a un entramado más complejo que involucra relaciones entre cuerpos, humanos y no humanos.

Extendiendo el análisis sobre la necrotización de la vida más allá de las condiciones materiales concretas, Linsalata y Navarro (2022) sostienen que existen al menos tres formas de necrosis capitalista: bio-geo-ecológico, sociocultural; y la que atacará el tejido de la memoria, junto con el tejido afectivo y la capacidad de sentir de estos cuerpos-territorios. En diálogo con ellas, sostengo que, aunado a esto, los patrones de relacionamiento que se tejen entre distintos cuerpos para hacer posible la existencia conjunta, así como *lo que estos pueden* individual y colectivamente, son degradados al máximo debido a las dinámicas desencadenadas por la conjunción de la triada de la muerte.

Es importante señalar que considero fértil entender, en diálogo con McBrien, la necrotización como un proceso de *convertirse* en extinción (McBrien, 2016), es decir, entenderla como un *continuum de degradación* que se extiende al resto de tejido vivo y no como un proceso acabado que se da de manera homogénea en los territorios, por el contrario, tal degradación es diferenciada y específica en cada territorio en el que ha propiciado un conjunto de *muertes impuestas interconectadas* al que Linsalata y Salazar nombran con la expresión *necrotización del tejido de la vida* (Linsalata y Salazar, en proceso de publicación, p. 7).

La discusión en torno a la noción de necrosis abordada hasta ahora, sirve para dar cuenta del nivel de daño que puede causar el despliegue del trinomio de la muerte. Sin embargo, no da cuenta de la diferenciada afectación de la vida de los seres agredidos por aquella, ni hace énfasis en el origen patriarcal de dicho proceso de degradación que se ha ido develando a lo largo del capítulo.

Entonces, cuando hablo de necrotización de la vida me refiero no sólo a la degradación intensiva que expropia las capacidades autorregulativas vitales de las naturalezas humanas y más que humanas desencadenado por el trinomio de la muerte, sino también al proceso que se extiende degradando los lazos que las

mujeres tejen con los cuerpos no humanos para sostener conjuntamente la vida, resultante de la identificación mujer-naturaleza y la inferiorización histórica que han sufrido.

Más que abonar a la categoría de necrotización o querer encajarla a como dé lugar en las múltiples problemáticas de agresión a las condiciones materiales y relaciones multiespecie, quiero dar cuenta de que esta condición es el punto máximo de degradación de la vida y que su raíz es la jerarquía que subsume lo otro por medio de la violencia y la explotación: la dinámica patriarcal. No obstante, me es fértil recuperar de la discusión sobre la necrotización de la vida, la idea de degradación, para analizar a través de ella lo que va sucediendo con el relacionamiento multiespecie de cuerpos y los territorios cuando se impone el trinomio de muerte o la triada que degrada la vida: patriarcado-capitalismo-colonialismo.

Tiene sentido que Adriana Guzmán sostenga que el patriarcado no es un sistema más, sino que es *el Sistema de muerte*, si una vez analizado lo anterior recuperamos el hecho de que fue la diferenciación jerárquica de los seres insertos en la trama de la vida lo que devino en un conjunto de separaciones que fueron dando lugar a el patriarcado que gesta al capitalismo y al colonialismo. Estos sistemas se refuerzan entre sí formando un *trinomio de muerte* para hacer efectiva la explotación para la acumulación de valor capitalista que ha implicado la apropiación de una gran cantidad de materia, trabajo y energía no remunerados aportados por la naturaleza humana (principalmente las mujeres) y por la naturaleza más que humana (ríos, bosques, montañas, selva y las colonias) (Moore, 2020).

El trinomio de la muerte opera imponiendo separaciones en el tejido de la vida “negando, ocultando y deformando la red de relaciones de interconexión e interdependencia [...] (alterando) la forma de los metabolismos de la naturaleza para satisfacer los designios de la acumulación del capital” (Gutiérrez y Navarro, 2018). El trinomio, entonces, no es sólo origen y condición de posibilidad de la separación sociedad/naturaleza, sino de la separación simbólica y sensible del hombre respecto de la mujer/naturaleza. No es sólo origen y condición de posibilidad de la separación de las mujeres entre sí y de ellas con sus creaciones, sino

específicamente, de las mujeres y su ancestral vínculo con los seres no humanos y sus creaciones a partir de dicho vínculo. Ejemplo de esto es el vínculo que históricamente las mujeres de los pueblos originarios y campesinos sostienen con los elementos naturales no humanos (agua, tierra, bosque, plantas) para llevar a cabo la reproducción de la vida y los cuidados generalmente dejados a su cargo.

Mujer y naturaleza no humana no sólo sostienen la vida conjuntamente, sino que en el marco de la crisis civilizatoria también sostienen mutuamente su existencia, dado que las capacidades humanas bajo principios de reciprocidad, respeto y cuidado de la vida han logrado frenar las acciones cuyo centro es la acumulación de valor a costa de la vida. En palabras de Amaia Pérez, “si no sostenemos los cuerpos en cada minuto, la vida, simplemente, no es” (2019, p.22). Es por ello que para hacer frente a la degradación que ha impuesto el trinomio de la muerte parece imperante recolocar en el centro de la vida los vínculos intercorpóreos que la hacen posible.

La expropiación provocada por este trinomio de muerte no sólo altera el vínculo mujer/naturaleza, sino que se ha extendido a los ámbitos simbólico, cultural y político. Se han subsumido las capacidades políticas, individuales y colectivas de los pueblos originarios que resisten a la degradación de la riqueza material común, dado que tal expropiación tiene su origen, en una lógica que legitima al varón propietario burgués (Machado<sup>36</sup>) o al sujeto BBVAh (Amaia Pérez) —blanco, varón, adulto, heterosexual— para reorganizar los patrones de interdependencia en favor de garantizar la acumulación de valor, a costa de la degradación de los vínculos que hacen posible la vida, específicamente el indisociable vínculo entre las mujeres y los seres no humanos.

---

<sup>36</sup> Para ejemplificar esta dinámica, Machado toma como referencia al modelo de plantación que es una de las formas de apropiación y explotación de la tierra que no pone en el centro el sustento colaborativo de la vida sino la rentabilidad económica. “La plantación, la estancia, el latifundio, la Gran Granja, tienen su origen histórico y político en un individuo, varón y generalmente armado, que a fuerza de violencia se erige como dueño absoluto de la tierra. Piensa la tierra como de su propiedad. Y piensa a los cuerpos que trabajan la tierra para él, también como una extensión de su propiedad. Piensa el proceso económico no como sustento, sino como explotación; no como colaboración humana en el proceso de re-producción ampliada de la vida en el mundo y del mundo-de-la vida, sino como maximización de la rentabilidad.” (2022, p. 247)

Es decir, en el caso de las mujeres que mantienen un vínculo profundo con el agua no sólo se degrada dicho vínculo intercorpóreo, sino que también se degrada el hacer de las mujeres: lo que pueden con el agua y lo que pueden por (defender) el agua. Hay un condicionamiento hacia las mujeres, que luchan frente a la triada necrótica por cuidar el agua, que tensa y dificulta su participación en la defensa de la vida.

El dificultar el accionar político de las mujeres debilita la lucha y la posibilidad de que ellas colaboren a restablecer los equilibrios que hacen posible la vida, lo que pondría un freno a las dinámicas biocidas. Ante esto, las mujeres resisten los condicionamientos que las drenan física, política y simbólicamente, cuestionando las violencias que sufren e impugnando el orden que las agrede disminuyéndolas reiteradamente y que es el mismo que está extenuando las fuentes de agua de distintas geografías.

En la comunidad de Santa María Zacatepec, donde histórica y socialmente los varones de las comunidades tienen privilegios y despliegan prácticas que obedecen a los cánones de masculinidad hegemónica, la capacidad de las mujeres de decidir acerca de los bienes materiales ha estado restringida y han visto disminuido el accionar político que intentan desplegar para defender su territorio ante el intento de imposición de proyectos que atentan contra su gestión comunitaria de los bienes comunes, tanto por el frente estatal-empresarial como por los compañeros de lucha.

Ante esto, ellas realizan sobreesfuerzos por revitalizar y potenciar prácticas emancipadoras que van desde la politización en espacios domésticos pasando por la gestión de la resistencia y la creación y participación en los medios de comunicación comunitarios, hasta el protagonismo en las movilizaciones para resistir los embates de la lógica neoliberal que las acecha. Pese a lo desgastante que pueda resultar resistir en un contexto de repatriarcalización del territorio, cuyas implicaciones se explicarán más adelante, en el que opera la triada que degrada la vida través de los sectores empresarial y estatal quienes imponen la manera en que debe gestionarse el agua y la tierra, ellas son la fuerza del movimiento y afirman que su lucha es por la vida de la tierra, de las infancias y las generaciones futuras.



## Capítulo II La reorganización de la vida, el agua y el territorio bajo la triada que degrada la vida

La triada que degrada la vida suele operar a través de proyectos que separan los vínculos entre cuerpos humanos y el agua, cuya vida —fiel al principio de que la existencia se produce en el contacto intercorpóreo— es posible gracias a que se *enreda* con y fluye a través de otros cuerpos intercambiando materia y energía.

La producción industrial provoca, lo que Iván Illich (2008) llama, *una metamorfosis grotesca de las aguas arquetípicas*, que son las aguas que purifican según Jean Robert. La instalación de ciudades industriales extenua los cuerpos de agua aledaños a las zonas donde operan al desechar en ellos los residuos tóxicos de su producción. Esto irrumpe violentamente la continuidad del flujo acuoso en la compleja y natural red hídrica del que devenía una multiplicidad de encuentros entre cuerpos humanos y no humanos para hacer posible la vida.

En otras palabras, en este tipo de actividad se acapara agua natural —es decir, aquella que fluye en las corrientes de agua, según Jean Robert (2021, p.246)— o agua viva —que son aguas de primer uso provenientes directamente de una fuente de agua para ser usadas en los campos agrícolas, sin alteraciones en sus propiedades intrínsecas (González, 2020, p. 76)—, y mezclarla con químicos degradándola a aguas tóxicas, a *agua muerta*, a la que se “despoja en definitiva [...]de ciertas cualidades y propiedades intrínsecas, lo que la hace inservible [...] y, por ende, es incompatible con su forma de existencia” (González, 2020, p. 76) fracturando los flujos hidrológicos.

La dimensión capitalista del trinomio de la muerte se manifiesta a través de promover que este tipo de proyectos sea percibido de manera positiva como sinónimo de desarrollo económico en términos de modernización y “progreso” generalizado. Sin embargo, lo que se obtiene a cambio es crecimiento económico exclusivamente para los empresarios y funcionarios que los impulsan; y devastación para las personas y los seres no humanos cuyas vidas se entrelazan y dependen de los flujos hídricos; razón por la cual difícilmente la economía capitalista va a ser

prioritaria en su escala de valores; por el contrario, procuran dichos flujos a través del cuidado, que se da algunas veces en clave de *defensa*.

No sólo la actividad industrial, sino cualquier proyecto considerado para el desarrollo económico desde la visión estado-céntrica, ha afectado las condiciones hídricas. Como Yayo Herrero explica, “El proceso de ‘desarrollo’ y el crecimiento económico se correlacionan con un fuerte incremento en el uso de agua, con la pérdida de sus fuentes y con el deterioro de su calidad” (2020, s/n). En este mismo sentido, según informes basados en el monitoreo de agua superficial del año 2022 realizado por la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA), en el panorama nacional, sólo por mencionar aguas superficiales, el 75% del agua en México presenta algún tipo de contaminación y el 6.8% de ésta presenta toxicidad aguda. La CONAGUA también refiere que los ríos el Turbio, en Guanajuato; el Alto Atoyac, en Puebla y Tlaxcala; el Santiago, en Jalisco, y el Eslava, en la Ciudad de México, se encuentran con altos niveles de toxicidad.

La dimensión colonial de la triada que degrada la vida es evidente en el conjunto de empresas anidadas en las ciudades industriales, mismas que externalizan las consecuencias de su operación a territorios periféricos a las grandes urbes en donde se asientan cerca de cuerpos de agua —imprescindibles para la vida material y simbólica de las comunidades originarias y/o campesinas que habitan cerca de éstos—, para obtener el líquido que hay en ellos como insumo de su producción y, a su vez, usarlo para descargar residuos que poseen altos niveles de contaminantes.

De este modo, opera un “racismo ambiental”, nombrado así precisamente por “las correspondencias encontradas entre la ubicación de las fuentes de daño ambiental —como los proyectos de localización de basura tóxica o descarga de los desechos de los corredores industriales— y las áreas de residencia de poblaciones indígenas, afrodescendientes, campesinas y sectores populares” (Acselrad, citado en Navarro, 2020). Poblaciones que, al poseer la comprensión de que es la continuación del ciclo del agua a través de los cuerpos lo que permite la vida, sostienen prácticas y lógicas de equilibrio, respeto y cuidado que permiten el fluir del líquido.

Las dinámicas descritas tienen una raíz profundamente patriarcal, no sólo porque devienen de la jerarquización de la vida sobre la que se funda este sistema que da lugar a las dimensiones colonial y capitalista (como se explicó en el capítulo I), sino porque se concretan gracias a la legitimación del varón propietario burgués (Machado) o del también llamado sujeto BBVAh (Amaia Pérez) —blanco, burgués, varón, adulto, heterosexual— para reorganizar el territorio y lo que lo integra —agua, bosques, naturaleza humana y no humana— en favor de garantizar la acumulación de valor capitalista. Explicado de otro modo, la construcción y operación de los corredores industriales es posible gracias a la mediación de alianzas masculinas o de *nodos de articulación patriarcal* entre gobernantes y empresarios que ven a la naturaleza humana y no humana como *factores independientes*, ignorando las vitales relaciones intercorpóreas que entre éstas se han tejido ancestralmente, como el indisociable vínculo mujer-agua y ejidatarios que, aunque en un escenario desigual frente a los primeros dos actores, pueden decidir sobre las tierras gracias a que poseen su titularidad.

El término (re)patriarcalización de los territorios, de Cruz y Bayón (2020), es sumamente fértil para evidenciar que la operación del trinomio de la muerte favorece la gestión masculinizada del territorio por parte de *los sujetos privilegiados del capitalismo* y otros varones. En diálogo con lo que plantean, propongo que la dimensión de la interdependencia es afectada tal y como lo son las demás dimensiones<sup>37</sup> de esta repatriarcalización. En esta dimensión, que se relaciona con las dimensiones ecológica y corporal, se fractura o degrada el relacionamiento intercorpóreo de las mujeres y el agua (entre otros seres no humanos) a causa de la contaminación del líquido por lo que las mujeres no pueden relacionarse con él tradicional u orgánicamente. Esta situación, que se refleja en la degradación y defensa del río Metlapanapa, tiene como consecuencia la sobrecarga de trabajo y la marginación de las mujeres. Por un lado, se les

---

<sup>37</sup> Para analizar la reconfiguración de las relaciones sociedad-naturaleza y la reestructuración de las relaciones de género en términos patriarcales que tienen lugar en proyectos extractivos, Cruz y Bayón proponen como eje de análisis cinco dimensiones de (re)patriarcalización de los territorios: política, económica, ecológica, cultural y corporal.

dificulta llevar a cabo los trabajos reproductivos para su sostenimiento y el de sus familias al carecer del vital líquido. Además, dentro de las luchas que emprenden junto a varones de la comunidad para defender el agua, generalmente suelen estar relegadas de las decisiones a pesar de ser quienes realizan trabajos reproductivos y de cuidado también en este ámbito.

El río Metlapanapa —afluente ubicado en el municipio nahua denominado Juan C. Bonilla, que nace del deshielo de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl y se conecta con el río Rabanillo para desembocar en el río Atoyac<sup>38</sup>— ha sido afectado a lo largo del tiempo al encontrarse cerca del complejo industrial Ciudad Textil. Este complejo no cuenta con una planta tratadora de aguas o un sitio de disposición adecuado para los desechos contaminantes que produce, por lo que empresarios y funcionarios de gobierno acordaron la realización de una obra de conducción de las aguas residuales a un *nuevo sitio de disposición*. Esto significaba que la solución que encontraron fue descargarlas al río Metlapanapa bajo la fachada de una supuesta obra de alcantarillado. Aquí se expresa claramente la amalgama patriarcal-colonial-capitalista, pues, como en otros casos de imposición de proyectos biocidas, las masculinizadas gestiones empresariales y gubernamentales externalizan los costes de la producción a la población vulnerable y a la naturaleza no humana en favor de las ganancias económicas. Por otro lado, se refuerza el carácter patriarcal al fomentar una interlocución entre empresarios y varones de las comunidades al comienzo de la lucha mixta que se emprendió para frenar el proyecto, pretendiendo ignorar a las voces opositoras femeninas como se analizará más adelante.

Las Guardianas del río Metlapanapa comprenden la complejidad de la afectación que tendría lugar si continúan y se profundizan las actividades industriales que han deteriorado a esta vena de agua, así lo dejaron ver cuando afirmaron “no queremos esos tóxicos que van a *matar al río*” (cursivas mías) (Oropeza, 2019a). Estas palabras resuenan con la idea de *agua muerta*, ya que

---

<sup>38</sup> Este río es considerado uno de los caudales más contaminados del país

en ambos casos se hace alusión a que el agua perdería la calidad necesaria para nutrir lo que de ella deviene.

En este mismo sentido, resulta interesante recuperar el testimonio del defensor del río Metlapanapa, Miguel López, quien refirió que “ver contaminado este río mataría los recuerdos e ilusiones, de quienes alguna vez caminamos en su cauce, pues ahora enfermaría a todos los habitantes de Zacatepec, *traería muerte*” (cursivas mías) (Miguel López Vega, citado en Marcial, 2020). Del testimonio se puede entender que esta degradación generalizada impediría el tradicional relacionamiento con el cauce y provocaría daño a los cuerpos que dependen de él. Sucedería lo que Donna Haraway define como una *muerte doble*: una fractura tan profunda en el ciclo de la vida que lleva a la extinción.

Para las Guardianas, el *agua natural* representa lo contrario a la muerte y la enfermedad, es la vida y la salud, como lo explica una de ellas: “Está contaminada nuestra agua, y nuestras tierras también ya están contaminadas. Mi ilusión es tener vida, qué haya vida para todos, que no nos falte qué comer y salud, más que nada, que depende de nuestra vida, tener las cosas sanas” (cursivas mías) (testimonio en Oropeza 2019a). Estas palabras dan cuenta, además, de que valoran la relación de interdependencia que hay con los elementos naturales, pues afirman que si éstos, o específicamente el agua, están sanos, la vida continuará. En otro testimonio expresaron: “en la noche sacan las aguas negras no sé de dónde vienen, pero nos afecta ese olor” (Guardiana F, testimonio en Taller de mapeo corporal, 2021). Con el término *aguas negras* se refieren a la sustancia que desechan las empresas industriales y agotan la calidad del líquido en el cauce del afluente.

El también primer preso político de los gobiernos del partido progresista en turnos, tanto federal como estatal, Miguel López, afirmó “No queremos que nuestro río, compita con el Atoyac o con los dos que cruzan Huejotzingo que están muy contaminados y sus aguas ya son coloradas o azules” (Miguel López Vega, citado en Marcial, 2020). Este testimonio surge durante un recorrido en el que se exhibe el estado del río, en cuyo incipiente caudal se puede apreciar basura, llantas, aguas turbias y un olor fétido que, a decir de la comunidad, es causado por los

desechos de las empresas albergadas en Ciudad Textil y de una granja que ponen en riesgo la salud de las personas que habitan en sus cercanías.

De forma similar a lo que sucede con cuerpos de agua con alto nivel de degradación, los cuerpos humanos y no humanos que habitan cerca al río Metlapanapa o que están en contacto con él, son expuestos a malestares físicos, enfermedades y el padecimiento de malformaciones. Para las mujeres, las consecuencias son más directas, pues en la cotidianidad son las encargadas de gestionar el agua disponible en sus hogares, de buscar fuentes de agua limpia en caso de escasez y contaminación y de cuidar a las personas enfermas a causa de la toxicidad del agua.

Paradójicamente, a escasos tres kilómetros del río Metlapanapa se ubica la empresa embotelladora BONAFONT, que opera desde hace más de 30 años extrayendo 1.5 millones de litros de agua pura diariamente del subsuelo (Llaven, 2021) donde se asientan comunidades a las que ha despojado del líquido al lograr que el nivel de éste haya disminuido a lo largo del tiempo en los pozos artesanales. Los empresarios y funcionarios de gobierno, en busca de garantizar ganancias económicas, mantienen un discurso desarrollista que pretende justificar la operación tanto de esta empresa como de las demás de Ciudad Textil bajo la promesa de mejora económica para la zona a causa de la supuesta oferta de empleo por estas actividades. Sin embargo, como dice una mujer defensora del territorio, “No han generado ningún desarrollo económico para nuestro pueblo, pero sí nos ha dejado sin agua” (testimonio en Llaven, 2021).

En los siguientes apartados se analizará cómo el trinomio de la muerte, cuyo origen es el orden patriarcal, ha separado a los pueblos originarios de su relacionamiento metabólico, sensible y simbólico con el agua, afectando principal y particularmente a las mujeres al dejarlas al margen de la gestión del líquido y agredir el estrecho vínculo que ancestralmente han procurado con él. Para tal fin, comienzo explicando cómo la gestión colonial del agua se valió de la imposición de leyes para desplazar la centralidad que tenía la reproducción de la vida en la gestión comunitaria de las fuentes de agua. La administración estado-céntrica de lo que, desde esta perspectiva, es llamado recursos naturales ha apoyado la

mercantilización y explotación del agua exigida por la transformación de los modos de producción, despojando de fuentes hídricas a pueblos originarios y afectando el vínculo de las mujeres con el agua.

La descripción que presentaré a continuación toma en cuenta reconfiguraciones simbólicas y sociales, aunque se centra en las disposiciones en materia legal, ya que se ha favorecido principalmente por esta vía que el vital líquido se destine al metabolismo biocida de la industrialización, lo que ha llevado a que “las zonas de mayor deterioro coinciden con lugares directa o indirectamente relacionados con los corredores urbano-industriales” (Barreda, 2020, p. 1) contemplados en el Plan de Desarrollo de 1996.

La investigación avanza con el análisis del despliegue de la afianzada lógica patriarcal-colonial-capitalista que repatriarcalizó el territorio del valle de Puebla, centrándose en el territorio nahua por el que corre el río Metlapanpa. En esta reactualización de la separación originaria entre productores y medios de producción, no sólo se ha separado a los pueblos de las fuentes de agua —relacionamiento basado en principios de reciprocidad y en una visión cíclica de continuación de la vida— tan necesaria para la producción agrícola que es uno de los pilares de la reproducción del modo de vida indígena-campesino, sino que se ha agredido el vínculo de las Guardianas con el agua en favor de la industrialización de la zona.

Seguido de este apartado muestro la lucha de las Guardianas inserta en la defensa del territorio que han emprendido los pueblos ribereños desde hace más de dos décadas para hacer frente al despojo de agua resultante de la repatriarcalización por medio del avance de la urbanización y la industrialización de la zona —emprendida por el frente estatal-empresarial como parte de “un proyecto transexenal del capitalismo” (Colectivo Grieta, 2020) bajo la administración de diferentes partidos políticos— cuyo inicio se remonta a la década de los setenta con la llegada de la planta automotriz Volkswagen<sup>39</sup> y en 2019 continuó con el intento de instalación del drenaje de Ciudad Textil.

---

<sup>39</sup> La industrialización comprende “los parques industriales de la zona de Huejotzingo, con la Ciudad Textil,

Las Guardianas, mediante el despliegue de su capacidad política a través de su corporalidad, se opusieron a la imposición del drenaje. Sin embargo, no sería la única lucha a la que se enfrentarían, pues también existieron tensiones con los compañeros con quienes emprendieron la lucha mixta frente al proyecto. El conjunto de violencias a las que se enfrentan ha degradado su existencia y su subjetividad. Debido a los atributos e imaginarios que les han sido impuestos tradicionalmente por su género, las mujeres han visto dificultado el desplegar plenamente su hacer político, lo que repercute en la defensa de los seres que forman parte de esta configuración territorial y, por tanto, en la posibilidad de que la vida de éstos continúe. Frente a esto, las Guardianas interpelan el orden que las subsume y reivindican su lucha con la fuerza que les da el sostenerse conjuntamente y la dignidad que les brinda el saber que su lucha es por la vida.

## 2.1. Desde la colonización hasta la conformación del Estado Nación, los pueblos originarios son separados del agua

El agua era un elemento central para la reproducción de la vida de los pueblos originarios, dado que en cada ámbito de ésta estaban presentes las dimensiones espirituales, rituales y políticas de manera indisociable. Aunque cada sociedad tenía una forma particular de relacionamiento con el agua, lo que interesa resaltar es que había una visión compartida de reciprocidad y equilibrio con el líquido debido a la comprensión de que la vida era posible gracias a éste. Esta comprensión era alimentada por los mitos fundantes que explicaban el origen de la vida en el que intervenían múltiples elementos no humanos, dando sentido al relacionamiento concreto de estos elementos, específicamente, con el agua.

El agua era representada y venerada a través de múltiples entidades, masculinas o femeninas, que podían simbolizar cuerpos de agua —ríos, lagos y

---

aeropuerto de Puebla, las granjas industriales, maquiladoras de PET y plásticos, calzado, polímeros y metales, autopartes para la industria automotriz, más las farmacéuticas, las refresqueras, las fabricantes de popotes y empaques” (Acosta y Vera, 2020).

mares— o la lluvia y fenómenos relacionados con ella, como lo hacía Tláloc; además de cuestiones más abstractas como la fertilidad, en el caso de Chalchiuhtlicue.

a la tierra, el agua y el cielo como una unidad orgánica, cuyos elementos naturales; es decir, las fuerzas y energías que mantienen y originan lo que la ciencia moderna denomina los ciclos naturales, están representadas y simbolizadas por entidades cósmicas divinizadas y sujetas a ceremonias, rituales y festejos (CONAGUA, 2016, p. 2).

Estas entidades y el elemento agua en sí, se comprendían en co-constitución con otros elementos de la naturaleza. Un ejemplo de esto es el Altepetl, que es el binomio tierra-agua, monte-agua o montaña-agua, donde el monte y la deidad constituían una sola entidad.

Aunada a la importancia simbólica y espiritual que el agua tenía para los pueblos, las fuentes de agua y las obras hidráulicas<sup>40</sup> que se desarrollaron estaban destinadas al sustento de la vida, ya que su aprovechamiento era en la agricultura, la navegación, la cría de plantas y animales acuáticos.

Siendo el agua un elemento articulador de los distintos ámbitos de la vida en la que su gestión era de tipo comunitario, bajo principios de reciprocidad, suficiencia, equilibrio y respeto, ¿cómo se separó a los pueblos originarios del vital líquido y se logró trasladar al llamado nuevo mundo la inferiorización de las mujeres y lo no humano?, ¿cómo se agredió la ancestral relación de las mujeres con el agua para transformarla en la mercancía y propiedad privada que conocemos actualmente?

En la naciente Nueva España no existía una normatividad clara respecto al uso del agua, aunado a esto estaban muy presentes los usos y costumbres de los pueblos que en la tradición jurídica española tenían más preponderancia que la ley escrita, por lo que el agua se siguió considerando de uso común en esta etapa.

---

<sup>40</sup> Entre dichas obras se encontraron depósitos pluviales, acueductos, pozos verticales, presas, canales, depósitos o embalses secundarios, lagunas artificiales, tomas y redes de canales, que podían tener más de una función y vincularse con más de un tipo de agua (CONAGUA, 2009, p. 12).

(Wobeser, 1993, p. 137). Sin embargo, como parte del inicio del proceso de despojo colonial, el papa Alejandro VI otorgó el territorio descubierto a los reyes de España y a los reyes de Portugal, quienes se repartieron las tierras, incluyendo a los indígenas que las habitaban con la visión de que trabajaran para los colonizadores, bajo la figura de “mercedes reales” (Souza, 2021). Al respecto, Gisela Von Wobeser indica que “Las dos formas más comunes mediante las que se podía legalizar la tenencia de la tierra y el agua fueron las mercedes y las composiciones. En el primer caso, se solicitaba una merced sobre el bien que ya se estaba explotando; en el segundo se solicitaba una composición”<sup>41</sup> (Wobeser, 1993, p. 139). Es decir, a través de la legalización del acceso a los recursos materiales se impuso una gestión jerarquizada de estos, que discriminaba por condición de raza o clase social.

Debido a esta jerarquización, tiene sentido lo que explican Gutiérrez, Sosa y Reyes de la colonización como la imposición de leyes patriarcales y capitalistas y la “erosión, agresión y tendencial anulación de las capacidades políticas de pueblos y comunidades, fundada en la imposibilidad de asegurar la reproducción de su vida colectiva en medio de cuerpos legales ajenos” (2018, p. 3). A la par de estas disposiciones legales, la colonización, espiritual y simbólica, a cargo de la religión católica, condenó el culto a las deidades y destruyó los templos que, como vimos anteriormente, simbolizaban la unión de elementos que hacían posible la vida para los pueblos originarios. Un ejemplo de esto sucedió “en 1562 cuando por iniciativa del Provincial Diego de Landa se lanzó una campaña anti-idolatría en la península de Yucatán” (Federici, 2010, p. 273). Esta fue una manera de separar simbólicamente a las personas originarias del agua, lo que, inevitablemente, impactaría materialmente al ser ambos ámbitos indisociables en las culturas del *mundo antiguo*.

---

<sup>41</sup> La cita continúa diciendo “Las composiciones eran un trámite burocrático, mediante el cual una persona podía poner en orden los títulos de su propiedad y los derechos que tenía sobre el agua o sobre cualquier otro bien, mediante el pago de una determinada cantidad de dinero. Las composiciones de tierras y de aguas se iniciaron desde finales del siglo XVI, pero de una manera generalizada se pusieron en práctica a partir de la segunda década del siguiente siglo, a iniciativa de la Corona que estaba preocupada por reglamentar la ocupación territorial de la Nueva España. Mediante las composiciones se deslindaron con mayor claridad los derechos que los usuarios tenían sobre los recursos naturales y se legalizaron” (Wobeser, 1993, p. 139).

Aunque hombres y mujeres sufrieron al mismo tiempo el despojo colonial, la afectación hacia ellas fue aún más cruda: “Las mujeres sufrieron también por obra de los jefes tradicionales que, a fin de mantener su poder, comenzaron a asumir la propiedad de las tierras comunales y a expropiar a las integrantes femeninas del uso de la tierra y de sus derechos sobre el agua” (Federici, 2010, p. 305). Esto evidencia cómo operó la ampliación del carácter patriarcal que traían consigo los colonizadores en los modos de vida originarios, marginando desde un inicio a las mujeres. Explicado de manera más pausada, y trayendo a colación las claves de Rita Segato que vimos en el capítulo I, los colonizadores eligieron como interlocutores privilegiados a su par genérico: los varones, quienes desde su posición masculina ancestral fungirían como *pieza bisagra* entre el mundo colonial y el originario, reproduciendo la violencia apropiadora del nuevo mundo al suyo: “Es con los hombres que los colonizadores guerrearon y negociaron, y es con los hombres que lo hace el Estado de la colonial / modernidad” (Segato, 2016, p. 115). Es justamente el largo proceso de reactualización de este entronque patriarcal (Julieta Paredes, 2018) el responsable de la separación de las mujeres de su relación intercorpórea con el agua debido a que en la mayoría de proyectos predatorios de las naturalezas está presente la negociación, o al menos la interlocución, entre ambos actores masculinos.

Continuando con el proceso de colonización por la vía de la reglamentación, los indígenas y españoles tenían que pedir permiso para acceder al líquido a los reyes de Castilla y Aragón, a nombre de quienes se realizó la conquista, como explica Francisco López (2023), pues el agua era considerada su *propiedad*. A pesar de que las disposiciones españolas sobre aguas tenían cierto carácter social<sup>42</sup>, “cualquier uso del agua que se hiciera sin merced era considerado ilegal y afectaba el patrimonio real” (López, 2023, p. 187). Esta disposición afectaba a

---

<sup>42</sup> Francisco López explica que “el 1° de diciembre de 1573 los reyes de España dictaron una ordenanza estableciendo que ‘los sitios en que se han de formar los pueblos y reducciones tengan comodidad de aguas, tierras y montes, entradas y salidas, y labranzas, y un ejido de una legua de largo, donde los indios puedan tener sus ganados, sin que revuelvan con otros de españoles’. Aun así, la solución debió estar siempre o casi siempre a favor de los españoles, quienes arreglaban el conflicto trasladando a los inconformes a otros lugares”.

quienes tenían poco o nulo conocimiento en materia legal, particularmente a los indígenas quienes quedaban al margen de la gestión del agua entre otros asuntos de la *organización pública*.

Ante esto lucharon por acceder a ella no sólo materialmente, también huyeron a los montes para mantener su concepción cultural y espiritual por medio de rituales y ofrendas dedicadas a la entidad del agua (López, 2023, p. 285). Aquí vale la pena recordar que sucedió lo que, como señalé anteriormente, Federici enfatiza acerca del proceso de colonización en Abya Yala, respecto a que principalmente las mujeres defendieron el antiguo modo de existencia, probablemente a que eran las más afectadas (Federici, 2010, p. 304), lo que probablemente reforzó la identificación entre mujeres y naturaleza no humana. Por esta razón no es de extrañarse que, como también explica Federici, entre los años 1619 y 1660 tuviera su punto más álgido la destrucción de los ídolos y las cazas *de brujas* (Federici, 2010, p. 301); es decir, que la destrucción, tanto de ídolos como de mujeres, también estuviera entrelazada.

Como explica Gisela Wobeser (1993), contrario a lo que ocurrió a mediados del siglo XVII, en la segunda mitad de este siglo, el crecimiento de la población y la expansión de las haciendas que traía consigo el proyecto colonial, provocó que la demanda de agua comenzara a crecer por encima de la disponible, lo que ocasionó escasez. La instalación de las haciendas tuvo como consecuencia, además del acaparamiento de agua, una reconfiguración del paisaje y el afianzamiento de un modelo productivo que rompía con los ciclos y las lógicas de los modos de vida originarios en los que la producción se enfocaba en el sostenimiento comunitario y no en la concentración de valor económico, y en los que las mujeres mantenían un vínculo cercano con la naturaleza no humana. No sólo en este sentido el modo productivo de la hacienda iba en detrimento de las mujeres; el trabajo aquí y en otras actividades, como la minería, privaron a las mujeres indígenas de su autonomía ya que, como se estableció desde 1528, bajo las nuevas leyes se otorgaba poder sobre ellas a sus parientes de sexo masculino, y las mujeres casadas se convirtieron en propiedad de sus esposos cuyo cuidado, para poder

desempeñarse como trabajadores, era garantizado mediante la legislación de que nadie podía separar al marido de la mujer como explica Federici (2010).

En el siglo XVIII, según Wobeser, se intensificó la explotación del suelo a consecuencia del aumento de la población, lo que a su vez provocó un incremento en la demanda del agua que se pretendió solucionar con la redistribución del caudal de distintos ríos del país. La situación derivó en innumerables problemas y disputas por el líquido impulsadas por los pueblos originarios que, si bien fueron surgiendo conforme avanzaba el proceso de despojo colonial, fue en este momento en el que se recrudeció la afectación al tener mínimo acceso al agua. Lo anterior debido a que sólo quienes podían pagar por el líquido y conocían su legislación tenían acceso preferente a éste, lo que, además de continuar marginando a los pueblos, afectaba particularmente a las mujeres, quienes seguían siendo las encargadas de la reproducción de la vida en las unidades domésticas. Por esta razón, aunado a que preservaron férreamente sus cultos a las deidades en la clandestinidad como ya vimos, “la presencia de las mujeres en las rebeliones populares continuó durante el siglo XVIII cuando, en uno de cada cuatro casos, eran ellas quienes lideraban el ataque contra las autoridades ‘y eran visiblemente más agresivas, ofensivas y rebeldes’” (Federici, 2010, p. 307).

En el proceso de división territorial colonial se ignoró la ancestral organización territorial que respondía a la cercanía de los pueblos a las fuentes de agua: “el área de distribución de la irrigación en Mesoamérica coincide, y no por azar, con la de mayor concentración demográfica, urbana, política y militar del momento previo a la conquista” (CONAGUA, 2009, p. 12). Contrario a esto, “Las entidades federativas y los municipios se formaron siguiendo los trazos de las intendencias y alcaldías coloniales, impuestas por los españoles para dominar a los pueblos indígenas” (López, 2023, p. 108). Este ordenamiento territorial impedía o dificultaba el relacionamiento y aprovechamiento del agua por parte de los habitantes originarios y por otras especies más que humanas debido a que alteraban el curso natural de las cuencas en favor de la construcción de los nuevos centros de acumulación: las nacientes urbes y las vías de transporte para las mercancías. En otras palabras, no tomaban en cuenta el ancestral

interrelacionamiento de las mujeres y el agua, tampoco el hecho de que alejarlas de las fuentes de agua intensificaba su carga de labor física dado que esto implicaba que recorrieran una mayor distancia cotidianamente para obtener el líquido con el que cultivaban sus traspatios, aseaban sus unidades domésticas, cocinaban y cuidaban a niños y personas de la tercera edad.

Como hemos podido ver, la promulgación de leyes fue la principal vía por la que se despojó a los pueblos del agua, entre otros elementos naturales. Siguiendo esta línea, el despojo se intensificaría en 1760 con el surgimiento de las reformas borbónicas que eran un conjunto de medidas en materia fiscal, militar, económica, política y religiosa, que tenían el objetivo de aumentar la *extracción de recursos* con la finalidad de impulsar el comercio y fortalecer el poder público, que estaba de por sí en manos de privilegiados varones. Esto traería como consecuencia el fortalecimiento aún más de los círculos de poder público masculinos, la intensificación del despojo por la centralidad que se le dio a la *extracción de recursos* y, con ello, del desabasto de agua para los sectores de la población económica y socialmente menos privilegiados; se agudizó la inferiorización hacia las mujeres de los pueblos originarios quienes difícilmente podrían tomar decisiones sobre la gestión del agua bajo estas reformas y, a la par, veían aún más debilitado su relacionamiento corporal y simbólico con el agua por cuyo uso seguían luchando.

Con este precedente se facilitó que la administración del agua estuviera en poder de las autoridades locales y regionales entre los años 1821 y 1888<sup>43</sup>. En este periodo se dio el auge de la producción de algodón con el método de aniego en la región de la Laguna<sup>44</sup> (que para el año 1900 sería la productora de algodón número uno en el país) y, con ello, el acaparamiento de agua, lo que resultó en conflictos

---

<sup>43</sup> La legislación en materia de agua avanzaría y casi cien años, después de estas reformas, el 12 de septiembre de 1857, se emitió un decreto para que el uso del agua se regulara según las necesidades, pero con una tendencia a favorecer su uso privado y comercial, como explica López Bárcenas. Una década después (1868), el entonces presidente Benito Juárez definió como “bienes de la federación” a las lagunas y ríos navegables de los que solicitó información a los gobernantes de los estados para analizar cuáles se podían utilizar para la navegación y cobrar los derechos fiscales; poco después (1870) definió como bienes de uso común a los ríos, sin embargo, al mismo tiempo facultó a diversas autoridades para otorgar concesiones.

<sup>44</sup> Para 1900, la región de la Laguna era la productora de algodón número uno en el país, lo que provocó diversos conflictos por el agua entre los años 1920 y 1930. En 1950 llegaría a la región la también hídricamente intensiva industria lechera, como explica Pedrezo (2020a).

por el vital líquido que se extenderían durante décadas. Para resolver esta situación y con la finalidad de *impulsar el desarrollo económico* del país, el 5 de junio de 1888 se inició la centralización de la gestión del agua gracias a la promulgación de la Ley de vías generales de Comunicación (Neri, J. 2024, p. 177).

Aunado a esta ley, a finales del siglo XIX, se construyeron presas que tenían la función de desviar agua de la corriente principal para su uso agrícola o industrial (CONAGUA, 2009). Por un lado, se hace explícita la gestión estado-céntrica del agua que ignoró la gestión comunitaria o local que hubiera en las distintas geografías —basada en el interrelacionamiento con el flujo natural de los caudales— anteponiendo la visión desarrollista-extractiva que impulsaría al sector industrial, dejando marginado el aprovechamiento de agua para el sostenimiento de la vida llevado a cabo principalmente por las mujeres de pueblos y comunidades.

A inicios del año 1900, según Ramos-Gutiérrez *et al.*, México se colocaba a la par de los países industrializados con la instalación de al menos quince plantas generadoras gracias a la concesión de cuencas como la del río Necaxa<sup>45</sup> —que da lugar al Sistema Hidroeléctrico Necaxa considerado por muchos años el generador de energía eléctrica más importante de América Latina—. Esto significó que, al priorizarse la industrialización, el acaparamiento y despojo de agua aumentaría considerablemente, y con ello la profundización de la fractura del metabolismo hídrico. Prueba de esto es el despojo y reubicación de los habitantes originarios del pueblo de Necaxa quienes indignados por esa afectación a su modo de vida decidieron alejarse para vivir en el cerro “Tlacuayantecuate”.

Continuando con la legislación en materia de agua, durante la dictadura de Porfirio Díaz, el 13 de diciembre de 1910, se publicó la Ley de Aguas que declaraba que las aguas eran propiedad de la nación y daban rectoría al estado para distribuirla como un bien público (Pedrozo, 2020). El estado, colonial y nacional, es un constructo patriarcal; en primer lugar, porque nace del proceso de colonización para garantizar la consolidación del varón colonialista-capitalista-burgués como el

---

<sup>45</sup> Esta cuenca se concesionó para utilizar sus aguas con fines industriales tales como el minero y, para generar energía eléctrica para la Ciudad de México que en ese entonces era una urbe en expansión

legítimo organizador de la vida, en segundo lugar porque posee una lógica de jerarquización de la vida reflejada en el hecho de tomar decisiones que afectan a los sectores de la población más vulnerables y a las naturalezas —de las que ignoran su interrelación— y, en último lugar, porque sus políticas no consideran a las mujeres indígenas y campesinas, por el contrario las subordinan por medio de leyes que las invisibilizan y les quitan margen de acción en la gestión de las condiciones materiales.

Un mes anterior a esto, comenzó la Revolución mexicana, proceso que contó con la férrea participación de las mujeres, que se impulsó por el hartazgo social ante el despojo de tierras a campesinos y pueblos originarios en favor de latifundistas y terratenientes. Estos concentraban grandes extensiones de tierra que les permitía, al mismo tiempo, una importante concentración de poder para gestionar el territorio sin tomar en cuenta a quienes originariamente lo habitaban y lo que se fracturaba en términos sociocológicos al impedirles continuar habitándolo.

Lo que pareció haber marcado el fin de la Revolución fue la promulgación de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, que en su artículo 27<sup>46</sup> reconoce al agua como propiedad de la nación con la intención de que todos pudieran beneficiarse de ella, con lo que se mantuvo su carácter de bien común durante casi un siglo, como explica López Bárcenas (2023), pero que no la exentó de tensiones por la restricción de su uso.

Con la promulgación de la Ley de Ejidos de 1920 comenzó el reparto agrario, durante el gobierno del expresidente Álvaro Obregón (1920-1924), dicha ley establecía el reparto de tierra a cada jefe de familia y proclamaba el respeto a la propiedad privada. Sin embargo, el no contemplar la dotación y distribución de agua propició tensiones<sup>47</sup> entre las personas que tradicionalmente accedían al líquido y los nuevos usuarios. Como consecuencia se aprecia que:

---

<sup>46</sup> Según Pedrozo (2020), el artículo 27 también mandataba el reparto de agua y su conservación, aspectos considerados indispensables para la reforma agraria, por lo que se llevó a cabo la construcción de grandes presas para el sector agrícola que dominaba el consumo nacional de agua representando el 77 %.

<sup>47</sup> Para dar salida a esta controversia, el 6 de noviembre de 1923 se emitió un decreto según el cual los pueblos y comunidades, entre otros grupos, tenían derecho preferente al uso y aprovechamiento de aguas.

los varones, en su mayoría, sean quienes hayan ostentado la titularidad de las tierras, la toma de decisiones sobre el uso de las mismas y, por ende, el poder político y/o económico para el control, manejo y organización social, ha incidido en las condiciones de desigualdad social en la que viven las mujeres como condición histórica (Deere y León, 2002; Olivera, Cornejo, Arellano y Suárez, 2014) (Tena y Tovar-Hernán, 2017).

En este caso, se puede ver cómo la pinza matrimonio y la propiedad privada degradaban la capacidad de gestión de las mujeres y su relacionamiento con la naturaleza no humana: las mujeres serían más dependientes de sus esposos al no poder acceder a la titularidad de la tierra; al mismo tiempo, la propiedad privada impedía su relacionamiento y gestión de la naturaleza no humana a la que podían acceder mediante una gestión comunal de los mismos. Aunque guardo distancia del término propiedad comunal, puesto que considero que la noción de propiedad contiene en sí misma un carácter privatizador acorde con su origen, vale la pena tener en cuenta la siguiente cita que ilumina al respecto:

Desde la perspectiva de Silvia Federici (2010), los regímenes de propiedad comunal han dotado a las mujeres de márgenes mayores de acción, porque ante el escaso o nulo reconocimiento de sus derechos sobre la tierra, lo común ha resultado fundamental como espacio de producción y de sociabilidad. De ahí que lo común, históricamente, haya estado relacionado con las economías de cuidado o de sustento en las que el papel de la mujer ha sido central (Shiva, 2006, p. 25). (Navarro, 2013)

En 1926 se publica la Ley Federal sobre Irrigación con aguas federales que permitió la creación de la Comisión Nacional de Irrigación, primer organismo federal cuya finalidad era administrar centralmente todos los recursos acuíferos del país a partir de criterios técnicos (Pedrozo, 2020), lo que significaba a su vez centralizar el

conocimiento hidrológico. Explicado de otro modo, un grupo de *expertos* (entiéndase por expertos, varones) desarrollaron dichos criterios técnicos bajo principios utilitarios y mercantiles, y los implementaron completamente desarraigados física y sensiblemente de los territorios. La consecuencia de gestionar desterritorializadamente es que se deslegitimó y desvalorizó el conocimiento producido a partir del relacionamiento intercorpóreo de los habitantes locales con el territorio. Evidentemente, el conocimiento y la gestión de las mujeres acerca de las naturalezas era desestimado aún más.

Un año después, en 1927, se decretó la Ley de Dotaciones y Restituciones de Tierras y Aguas con la que durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) se legalizó el reparto de tierras a gran escala que priorizaba nuevamente a los *jefes de familia*, y marginaba a las mujeres, quienes eran contempladas únicamente si eran viudas.

En el año 1946, se crea la Secretaría de Recursos Hidráulicos (SRH) que, en ese entonces, era el único ministerio del agua en su tipo en todo el continente (Pedrozo, 2020b). Más de dos décadas después, en 1972 se promulgó la Ley Federal de Aguas que con lo que se esperaba una administración efectiva del líquido, en cantidad y calidad y con la que a la letra se dio prioridad a los usos domésticos y urbanos sobre los agrarios e industriales. Cuatro años más tarde, en 1976, la SRH desapareció cuando el presidente José López Portillo creó la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos.

La política de descentralización poblacional que tuvo lugar en México a mediados de la década de 1970, según el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, propició que muchas de las actividades económicas que se encontraban concentradas en las principales urbes fueran trasladadas a ciudades periféricas y la instalación de Parques Industriales. El Plan Nacional de Desarrollo Urbano (PNDU) que fortaleció esta política se dio a conocer a principios de 1979. A dicho plan siguió el cambio en la tenencia de la tierra.

Para 1992 se da por concluido el reparto agrario y se inicia un proceso de certificación parcelaria mediante el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE). Además, en ese mismo año Carlos Salinas de

Gortari promulga la Ley Agraria, la Ley Minera y la Ley de Aguas Nacionales<sup>48</sup>, misma que sustituye a la Ley Federal de Aguas de 1972 que emana del artículo 27 constitucional, que declaraba que las aguas son propiedad de la nación quien tiene el dominio inalienable e imprescriptible, mismo que puede transmitir a particulares, mediante una concesión para su explotación, uso o aprovechamiento, constituyendo así la propiedad privada, como explica Daniel Jacobo-Marín (2021)<sup>49</sup>.

Este conjunto de leyes y acciones colocaba flagrantemente al agua como susceptible de concesionarse, lo que favoreció su explotación en beneficio de actividades mineras, desarrollos inmobiliarios y turísticos, y la industrialización. Además, son la antesala al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) de 1994, año en el que más concesiones de agua se otorgaron a particulares. Lo anterior descrito inaugura la neoliberalización de los mal llamados *recursos* en México, que continuaría en los siguientes sexenios. A continuación, se muestran algunas de las disposiciones más representativas en materia de agua en este periodo neoliberal.

En el periodo del expresidente Ernesto Zedillo Ponce de León se formuló el plan de Desarrollo Nacional que contemplaba corredores urbano-industriales (Barreda, 2020) y se otorgaron la mayoría de concesiones sobre el agua entregadas a los particulares (López, 2023, p. 154). El que ambas disposiciones se den en este periodo tiene sentido si tomamos en cuenta que las concesiones de agua son imprescindibles para que funcionen los corredores urbano-industriales. En 2004, durante el sexenio de Vicente Fox, se modificó la Ley de Aguas Nacionales de 1992. Esta ley careció de un reglamento para regular la fiscalización, las sanciones y las transferencias de concesiones de agua entre diferentes usos y usuarios, con lo que se estimulaba la creación de un mercado negro del agua. Además, pretendía

---

<sup>48</sup> Con la emisión de la Ley de Aguas Nacionales se crearon también los consejos de cuenca y el Registro Público de Derechos de Agua (Repda), instrumentos clave para concretar la mercantilización del agua, fungiendo el Estado como un regulador y promotor de tales actividades privadas. Esto como consecuencia del debilitamiento del estado de bienestar que derivó en el otorgamiento de plenas garantías a la propiedad privada y a la inversión empresarial, según Pedrozo (2020).

<sup>49</sup> Para ver un análisis detallado de los cambios en materia legislativa del agua, véase el artículo “Acumulación de derechos de agua en el sector energético-minero en México: una lectura de justicia hídrica” de Daniel Jacobo-Marín.

favorecer la privatización de los organismos operadores de agua y saneamiento (Pedrozo, 2020c) que se dieron en diferentes estados de la república entre ellos Puebla.

En los sexenios de Fox<sup>50</sup> y Felipe Calderón, entre otras disposiciones en materia de agua, se construyeron las presas El Cajón y la Yesca, en Nayarit, y se intentaron construir las presas La Parota y la de Paso de la Reina, ubicadas en Guerrero y Oaxaca respectivamente (López, 2023, p. 155).

Siguiendo con la lógica neoliberal durante su gobierno, Enrique Peña Nieto (EPN) promulgó en 2013 la Reforma Energética<sup>51</sup> y anunció la firma de 10 decretos que modificaron el estatus de veda que existía sobre 300 cuencas hidrológicas en 20 estados de la República, bajo el pretexto de que servirían para establecer reservas de agua para áreas naturales protegidas, sin embargo, esto permitiría la privatización del agua por la que empresas transnacionales tendrían acceso a explotar los mantos acuíferos (DOF, 2018).

El neoliberalismo hídrico, que tuvo lugar durante las gestiones de los expresidentes Carlos Salinas, Vicente Fox, Felipe Calderón y Enrique Peña, representó un feroz acaparamiento que benefició a particulares. Tan sólo en ese periodo (entre los años 1995 y 2019) se incrementaron las concesiones en un 3,191% poniendo la quinta parte del agua disponible en el país en el 1.1% de los concesionarios (La Jornada, 2023).

El cambio de gobierno federal en 2018 hacia la representación progresista del presidente Andrés Manuel López Obrador no representó una ruptura con las

---

<sup>50</sup> Fox vio frustrada la ejecución del Plan Puebla-Panamá, pero su sucesor, Felipe Calderón, impulsó la rearticulación no interoceánica del Eje Neovolcánico; además, se consuma la construcción del Arco Norte que enlaza San Martín Texmelucan, Puebla, con Atlacomulco, Estado de México, y, con ello, el sur petroquímico de Veracruz con la gran región del Bajío (Barreda, 2020).

<sup>51</sup> Esta reforma permite a capitales privados, nacionales y extranjeros involucrarse en la cadena productiva de los energéticos (energía eléctrica, gas y petróleo). Esta reforma profundizaría el daño a los ecosistemas por los megaproyectos a los que abre paso, por ejemplo, contempla la explotación de yacimientos hidrocarburíferos mediante la técnica de la facturación hidráulica o *fracking*, técnica “en la que se inyectan millones de litros de agua mezclada con más de un centenar de químicos tóxicos al subsuelo para fracturar la roca y provocar la acumulación del hidrocarburo disperso permitiendo su extracción” (Geocomunes, 2014). Después de concluir esta legislación, EPN anuncia la construcción del PIM.

dinámicas neoliberales acaparadoras de agua,<sup>52</sup> sino su continuación mediante la concreción de megaproyectos planeados para su sexenio que implicaban la explotación de millones de litros de agua. Por este motivo, las dos reformas a la Constitución propuestas en 2024 por López Obrador, donde prioriza el consumo personal y doméstico y prohíbe la minería a cielo abierto, parecen resultar insuficientes para frenar el acaparamiento y despojo del agua a millones de personas.

Es claro que el proceder bajo pautas estado-céntricas, dado que son garantes de los intereses del capital, es incompatible con el equilibrio ecológico que es alterado para la acumulación de valor. Este panorama general, además, visibiliza cómo la gestión y relacionamiento de los pueblos originarios en términos de cuidado y reciprocidad con los elementos no humanos, fue violentamente desplazada por el trinomio de la muerte deviniendo en la degradación de los vínculos ancestrales con las naturalezas no humanas, que las mujeres han defendido.

La presente investigación abreva de los análisis de la industrialización de Puebla, particularmente, de cómo en la zona periurbana se ha ido produciendo un territorio de sacrificio en el que otras autoras y autores ya han profundizado (Barreda, 2021; Castro *et al.*, 2018; Puga, 2007), para develar cómo el metabolismo urbano-industrial —bajo en una lógica patriarcal-colonial-capitalista, cuyo andamiaje

---

<sup>52</sup> Ejemplo de esto es el anuncio por parte del presidente Andrés Manuel López Obrador de la continuación del proyecto Integral Morelos (PIM), megaproyecto que contempla un acueducto que transportaría 550 litros de agua cada segundo desde el río Cuautla para la generación de energía eléctrica mediante la operación de dos termoeléctricas de ciclo combinado (López, 2023, p. 335).

En el caso del proyecto de construcción del aeropuerto de Santa Lucía activistas, pobladores y académicos alertaron del impacto ambiental que produciría pues para su construcción se requerirían 750 mil litros de agua al día y para su funcionamiento se consumirían 6 millones de litros de agua al día que se obtendrían de la Cuenca del Valle de México entre otras de la zona, según la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) que entregó la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA) (SEDENA, 2019).

El tren Maya, por su parte, atravesaría dos de las áreas naturales protegidas más importantes de México: la Reserva de la Biósfera de Calakmul y la reserva de la Biósfera de Sian Ka'an, "que alberga un sinnúmero de ríos subterráneos de agua dulce que interconectan con cenotes y petenes, y que ha sido declarada Patrimonio Intangible de la Humanidad por la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco)" (Linsalata y Navarro, 2020, p. 340)

A estos megaproyectos que dañan cuerpos de agua impidiendo el de por sí frágil equilibrio ecológico, se suma el Corredor Interoceánico en el Istmo de Tehuantepec, "una de las regiones con mayor disponibilidad de agua del país que da origen a los sistemas lagunares más grandes del Pacífico mexicano" (Linsalata y Navarro, 2020, p. 343).

se sostiene en la *fantasía* de que el humano es autónomo de los ambientes naturales que habita— reorganiza las relaciones de interdependencia mediante separaciones que degradan, incluso a niveles necróticos, las condiciones materiales de existencia. A continuación, muestro los cambios más significativos de la reorganización territorial a la que se vio forzada la región que atraviesa el río Metlapanapa, con una importancia ancestral en los sentidos práctico y simbólico de la vida, afectando principalmente a las mujeres de estos pueblos nahuas.

## 2.2. Reorganización del territorio ancestral para la explotación del agua y el río Metlapanapa

El agua que desde tiempos ancestrales discurre de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl ha alimentado al río Atoyac que irriga los valles, en donde actualmente se unen Tlaxcala y Puebla, en los que se asentaron los pueblos originarios, que tuvieron especial relevancia demográfica y política debido a la abundante irrigación que también les proveía el río Nexapa (CONAGUA, 2009, p. 12). El río Atoyac nace en los volcanes y a lo largo de doscientos kilómetros atraviesa el estado de Tlaxcala para luego regresar a Puebla y desembocar en la presa de Valsequillo. Uno de sus afluentes es el río Metlapanapa, que nace con el nombre de Actiopa en lo que ahora es el pueblo de Calpan, para seguir su curso al pueblo de Zacatepec y continuar atravesando algunas comunidades de origen nahua como Nextetelco, Cuanalá, Ometoxtla, Almoloya, entre otras.

Para la edificación de la ciudad de Puebla, fundada en 1535, en la llanura de Cuertlaxcoapan, se tomó en cuenta la ubicación de las fuentes de agua que podrían abastecerla: “[la llanura] contaba con abundantes ojos de agua calcárea y sulfurosa, además de que estaba irrigada con el agua dulce de una importante vertiente del río Atoyac” (Hernández-Flores y Martínez-Corona, 2011). Otro punto a tomarse en cuenta fue su ubicación: al localizarse en una zona intermedia entre México-Tenochtitlan y los puertos marítimos de Veracruz se planeó por la corona española como un punto comercial estratégico (Barreda, 2021). Aquí se puede ver que la organización del territorio que impusieron los colonizadores era guiada por el potencial que tuviera para

la actividad mercantil y para beneficiarse de las fuentes de agua que abastecerían la ciudad que habitarían, y de la que habían dispuesto los márgenes para que se asentaran los pueblos indígenas que, evidentemente, no tendrían la misma oportunidad de acceder al agua. Los ríos que irrigaban la recién edificada ciudad y aún forman parte del río Balsas son el Atoyac, que la rodeaba del lado norponiente; el San Francisco, que la atravesaba dividiendo la traza española de los barrios indígenas; el Alseseca, que limitaba la ciudad por la parte oriental, como explica Salazar-Exaire (2010).

Desde el siglo XVI, el agua de los ríos era utilizada para la función agrícola, el funcionamiento de los molinos de trigo, facilitar las labores de los obrajes y el proceso del curtido de pieles, y en el asentamiento urbano, por ejemplo, el río San Francisco era utilizado como desagüe aprovechando su nivel más bajo en la topografía de la ciudad (Salazar-Exaire, 2010). Es decir, se comenzó a aprovechar la fuerza de los afluentes para optimizar la producción y, por otro lado, para desembocar los desechos de la ciudad. Esta doble función de los ríos se extendería hasta la actualidad.

A partir del año 1600, continúa Salazar-Exaire, la forma de acceder al agua era por medio de una merced real, es decir, de una cesión que el Rey hacía de los bienes que le pertenecían. Para solicitarla, los habitantes de la ciudad de Puebla debían constituirse como vecinos mediante su registro de vecindad, dinámica de la que quedarían al margen los pueblos originarios que no podían constituirse como vecinos ni habitaban la ciudad. Esta medida facilitó que los miembros del Ayuntamiento que se hacían cargo de emitir las mercedes<sup>53</sup>, se adjudicaran derechos sobre el agua y se los facilitaran al clero. Esto favorecía que el poder de los varones —descendientes de conquistadores y fundadores de la ciudad— que formaban los grupos hegemónicos, se fortaleciera al monopolizar la gestión de un bien tan fundamental como el agua. Tal situación marginaba del acceso a los

---

<sup>53</sup> Observando los números de las 117 solicitudes de mercedes reales que se presentaron entre 1600 y 1699, 42 requerimientos fueron realizados por personal relacionado con el Ayuntamiento, mientras que 19 fueron hechas por clérigos; datos que confirman la preeminencia del poder político y religioso en el acceso al agua.

varones de las comunidades originarias al considerárseles inferiores por no cumplir con los rasgos de clase y raza del modelo de masculinidad europeo, pero afectó particularmente a las mujeres quienes la necesitaban de primera mano para las labores reproductivas.

La ciudad se fue extendiendo al ritmo que lo hacía la reorganización territorial impuesta por los colonizadores. En el Valle de Texmelucan, en la Cuenca del Alto Atoyac y al noreste del estado de Puebla, como refiere Mazabel (2008), el manejo del agua se ejecutó en función de las haciendas poseedoras de los primeros títulos de mercedes de tierras y aguas. A fines del siglo XVII y primera mitad del XVIII, las actividades ganaderas fueron perdiendo importancia y la agricultura se fue concentrando en la producción triguera en regiones como los valles de Puebla-Tlaxcala, donde se ubica el río Metlapanapa, lo que implicó mayor presión sobre los sistemas hidrológicos regionales, cuya consecuencia fue un sinnúmero de conflictos sociales por el uso del agua para riego, entre hacendados y comunidades indígenas que cada vez tenían menos acceso al líquido con el que tenían una ancestral relación que se trastocó con la colonización.

Fue en el año 1830 que surgieron adaptaciones en el uso del cauce del río Atoyac para que, por medio de tecnología mecánica, funcionaran máquinas cardadoras e hiladoras a sus orillas siendo en 1835 cuando se inaugura “la primera fábrica textil mecanizada a orillas del río Atoyac seguida de otras fábricas, propiciando un corredor industrial que seguiría las aguas del Atoyac como vertedero industrial, “mejorando” la importancia económica de la ciudad a nivel nacional” (Barreda, 2021, p. 87). Esta adaptación no implicó mayores repercusiones a corto plazo para el aprovechamiento del afluente. Sin embargo, a los procesos de hilado y tejido siguieron el teñido y decorado de los textiles que comenzarían a degradar el afluente y a impedir el aprovechamiento de su agua por las personas que se acercaban a su cauce, por la aplicación de nueva tecnología hidráulica y química, lo que marcó el inicio de la devastación de ambos ríos, como explica Rosalva Loreto (2009).

En 1845, el número de industrias textiles en Puebla aumentó de 21 a 41. Este número se incrementó debido a las políticas de exención de impuestos y protección arancelaria. En 1875 esta industria se posicionó como la primera industria textil del

país representando más del 40% de la producción fabril (Palma y Morales, 2010, p. 43). Desde entonces, Puebla comenzó a ocupar un lugar importante en la industria<sup>54</sup> textil, cuyo auge iría en aumento como la degradación de los ríos en los que se depositaban los desechos de esta producción.

Una década después, el agua del río Atoyac que antes de la colonización corría por los valles abasteciendo a los pueblos quienes le dedicaban rituales en reciprocidad por los dones obtenidos, adquirió un carácter completamente mercantil cuando en el año 1886 el gobierno de Puebla otorgó una generosa concesión a la Empresa del Atoyac para usar diversificadamente el agua de la Cuenca del río Atoyac, que comenzó a llamar la atención de las autoridades federales desde años atrás. La empresa comenzó a derivar agua de la cuenca al río Nexapa para venderla o arrendarla a los ribereños que anteriormente podían acceder a ella en algunos puntos sin un pago de por medio. El cauce, provocado de la derivación, resultaría ventajoso para la producción de energía eléctrica<sup>55</sup> que estaría a cargo de una empresa norteamericana que comenzó a venderla a la ciudad de Puebla y a las fábricas textiles situadas en las riberas del río Atoyac (Castañeda, 2005). El acaparamiento para mercantilización del agua y producción de energía, así como su explotación por contaminación responde a una gestión masculinizada del territorio por parte del binomio gobierno-empresas.

La expropiación de haciendas<sup>56</sup> para dotar de tierras ejidales a los campesinos fue necesaria para dar impulso al reparto agrario, sin embargo, esta decisión a largo

---

<sup>54</sup> En el año 1888 bajo el “modelo de industrialización porfirista, se inaugura la primera vía férrea que conectaría México y Veracruz a través de territorio poblano” (Barreda, 2020, p. 87). Verónica Barreda (2021) explica que el gobierno de la revolución mexicana daría continuidad al mismo modelo industrial, pero con un tinte salvaguardista de la propiedad pública y en esta lógica se buscó “promover el crecimiento de una economía industrial basada en la explotación de la riqueza natural y social... [Por lo que] se dispuso desarrollar la expansión urbana mediante el capital inmobiliario sin medidas ni regulaciones” (Barreda, 2021, p. 88).

<sup>55</sup> Lo que sucedía a nivel local era un reflejo del panorama estatal y nacional en el que, debido al Sistema Hidroeléctrico Necaxa, considerado el generador de energía eléctrica más importante de América Latina (Checa-Artasu, M. y Sunyer P., 2020 p. 188), por lo que Puebla ocuparía durante 40 años el primer lugar en capacidad técnica instalada, generación y distribución en el sector eléctrico.

<sup>56</sup> Por la Resolución Presidencial (Plutarco Elías Calles) del primero de marzo de 1928 —según consta en el Registro Agrario Nacional, expediente 42/41— Santa María Zacatepec (uno de los municipios de Juan C. Bonilla que colinda con Huejotzingo) fue dotado con una superficie 246 hectáreas tomadas de la finca de San José Munive, lo anterior según una resolución del tribunal agrario en 2001. En el año 1936, el gobierno de Lázaro Cárdenas falló a favor de un grupo de pobladores dirigidos por el señor Francisco de la Rosa del poblado de

plazo favorecería a las empresas que se instalarían en estos terrenos. Después de poco menos de cuarenta años de haberse llevado a cabo el reparto agrario se desvalorizó el sector agrícola, lo que dio pie a una serie de expropiaciones-despojo hacia el ejido de Huejotzingo, donde actualmente se encuentra Ciudad Textil, debido a que la especulación se dirigió a la zona periférica de la ciudad de Puebla.

Como explica Miguel Cisneros (2019), el gobernador Maximino Ávila Camacho —caracterizado por ser “uno de los generales revolucionarios capitalistas” (Valencia, citado en Cisneros 2019)— para consolidar su proyecto político generó alianzas con ciertos grupos poderosos de Industriales principalmente de la rama textil de capital de origen libanés. De modo que entre 1940 y 1945 la producción industrial se elevó en un promedio anual del 10% ocupando el cuarto lugar en la producción nacional.

Cisneros (2019) refiere además que generalmente la lógica de ubicación de las industrias establecidas en la periferia de la ciudad entre los años 1940 y 1970 “se guio exclusivamente por seguir el cauce de ríos y arroyos, para aprovechar tanto sus ventajas energéticas como su abundancia y corriente, pues los procesos productivos industriales son altamente demandantes de agua y su corriente fue utilizada para “eliminar” sus desechos” (Cisneros, 2019). Es decir, de la misma forma que sucedió en 1830, cuando las fábricas textiles se asentaron a orillas de los ríos San Francisco y Atoyac, los ríos fueron explotados con un doble uso: como fuente de agua y como drenaje. Luego de estos años la industrialización decayó para repuntar casi dos décadas después.

Es así como en el año 1962 el estado de Puebla se vuelve una pieza clave en el desarrollo de la economía del país debido a la construcción de la autopista México-Puebla que funcionaría como eje transversal de la instalación de empresas, articulando a San Martín Texmelucan con la Ciudad de México. A esto siguieron los

---

Huejotzingo, para que se les dotara de tierras ejidales para podertrabajarlas. Se repartieron en total 345 hectáreas, que eran terrenos de temporal y los terrenos que originalmente iban a ser ocupados para la, nunca iniciada, construcción de la Escuela Agrícola Industrial de Huejotzingo. Las haciendas que fueron expropiadas son las siguientes: Hacienda de Santiago Mexxtla propiedad de Joaquín Presno, hacienda de San José Zacatepec o Munive propiedad del señor Andrés Matienzo.

procesos de urbanización e industrialización<sup>57</sup> de la zona donde colindan los municipios de Huejotzingo, Juan C. Bonilla y Tlaxcala, afectando las tierras ejidales. Tales procesos iniciaron en el año 1965 con la instalación de la Planta armadora automotriz Volkswagen. En el año 1968 en San Martín Texmelucan se instala el Complejo petroquímico de Pemex (que en 1985 se convertiría en el Complejo Petroquímico Independencia). Mercatus se instalaría también por esos años. La instalación de la planta productora de aceros largos Hylsa<sup>58</sup> ocurre en 1968 y continuaría con el crecimiento de tres corredores industriales y la maquila intraurbana (Geocomunes, 2016). Este tipo de desarrollo industrial trajo consigo un proceso acelerado de urbanización: construcción de carreteras, fraccionamientos, infraestructura para proveer servicios, disposición de mano de obra que resultaron en profundas alteraciones a los modos de vida tradicionales de la zona.

El abandono tanto de las fábricas textiles como del campo y la desvalorización de la tierra comunal se concreta en el año 1970 (Barreda, 2021, p. 90) cuando el gobierno, priorizando la descentralización de la población, expropia a los ejidatarios terrenos que estarían destinados a las empresas que quisieran instalarse en Huejotzingo (Castro *et al.*, 2018). En 1973 “se declara la expropiación de un total de 10 hectáreas de riego y ejidales para la construcción del aeropuerto” (Castro *et al.*, 2018, p. 342). En 1985<sup>59</sup> se expropiaron terrenos ejidales de la zona de Huejotzingo (zona aledaña a Zacatepec) cuando los empresarios industriales indemnizan a ejidatarios por sus tierras (Castro *et al.*, 2018) quienes aceptan debido a que la agricultura ya no permitía la subsistencia de las familias. En ese mismo año se construye el Aeropuerto Internacional Hermanos Serdán en Huejotzingo —tras un proceso de venta informal de terrenos ejidales y mediante el asesinato de líderes

---

<sup>57</sup> La industrialización comprende “los parques industriales de la zona de Huejotzingo, con la Ciudad Textil, aeropuerto de Puebla, las granjas industriales, maquiladoras de PET y plásticos, calzado, polímeros y metales, autopartes para la industria automotriz, más las farmacéuticas, las refresqueras, las fabricantes de popotes y empaques” (La Jornada, 2020).

<sup>58</sup> Como ejemplo de la cantidad de agua que ocupan las empresas se puede mencionar que para la instalación de esta empresa se perforaron 12 pozos que para 2006 ya eran 30. Tan sólo para una tonelada de acero son necesarios 300 mil litros de agua. En el año 2006, según informes de la misma empresa se habían producido 528 mil 700 toneladas de aceros largos (Puga, 2007).

<sup>59</sup> Esta expropiación corresponde a un edicto del año 1984 en el que la Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra (CORETT) ordena expropiar una superficie de 20,000 Has.

comunitarios (Barreda, 2021, p. 90)— así como la granja porcina Topoyañez, en las cercanías del río Metlapanapa.

Aquí se puede ver cómo se gestionó el territorio a través de un tipo de nodo de articulación patriarcal (Tovar-Hernán y Tena) que entiendo como pactos entre varones de gobiernos, empresas y ejidatarios, en los que estos últimos eran desfavorecidos pero, al mismo tiempo, conservaban el privilegio de la decisión sobre las condiciones materiales, dejando fuera a las mujeres que gestionan tales condiciones: “Cobo (2011) refiere que estos pactos patriarcales son interculturales, interraciales e interclasistas [...] tales alianzas que si bien se dan en un plano desigual (Paredes y Guzmán, 2014), mantienen o incrementan condiciones de privilegio con respecto a las mujeres” (Tovar-Hernán y Tena, 2017).

Esto aunado a la progresiva contaminación del aire y el suelo llevaría a que, en años siguientes, las y los campesinos abandonaran la práctica de la agricultura y cultivo de subsistencia, al verse forzados a cosechar mayoritariamente alfalfa o dedicarse a la producción de ladrillos para generar un ingreso económico (Puga, 2007). El giro a estas actividades económicas reconfiguraría la inmediatez de su relacionamiento con los seres no humanos.

La venta masiva de terrenos ejidales y el emplazamiento<sup>60</sup> de todo tipo de empresas en la periferia de Puebla dio pie a un proceso de especulación inmobiliaria y urbanización salvaje en la región: se abrieron plazas comerciales, se construyeron los Parques Industriales Quetzalcóatl y Finsa, la Central de Abastos y, en el año 1994, la construcción del Periférico Ecológico (Barreda, 2021, p. 90). Dicha urbanización implicaría un considerable aumento en el acaparamiento de agua.

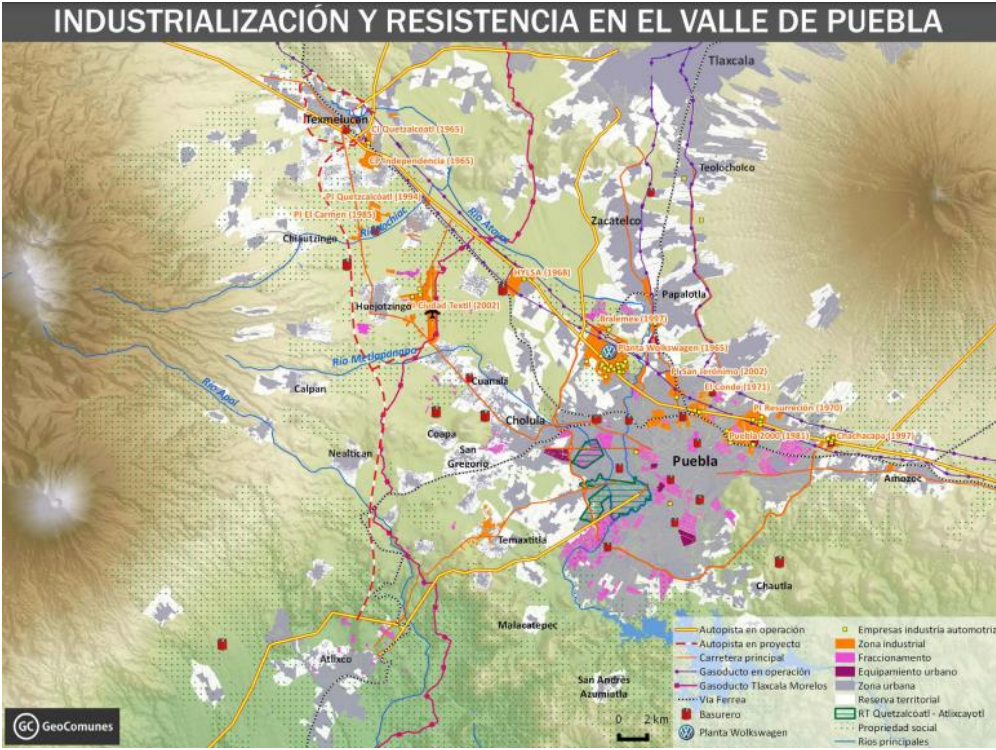
En este mismo sentido, en octubre del año 1994, CONAGUA otorgó a la Embotelladora Arco Iris dos concesiones para explotar el agua del municipio: la primera le permitía extraer 105 mil 229 metros cúbicos por año; en la segunda

---

<sup>60</sup> Los gobiernos federales impulsaron el desarrollo industrial del libre comercio, integrando vastas regiones del Estado de México y el Bajío, por lo que partir de los años 90, el Eje Neovolcánico comenzó a ser el territorio más atractivo para los principales sectores de los ramos automotriz, aeroespacial, químico, cementero, alimentario y textil, permitiendo el emplazamiento de todo tipo de empresas en la periferia de Puebla.

concede 35 metros cuadrados del río Balsas (Atoyac) sin precisar el volumen a explotar. Existe una tercera concesión de abril del año 2004 que permite la descarga de 100 mil litros de desechos diarios en el suelo (Suaste y Suaste, 2021).

Aunado a esto, en el año 2002, se articularía la zona industrial del estado de México y Morelos con la de Puebla y Tlaxcala con la construcción de la carretera Libramiento Poniente que va de Huejotzingo a Cholula, y se instalaría el complejo industrial Ciudad Textil. La configuración de esta zona de sacrificio ha tenido como respuesta la resistencia fraguada desde hace poco más veinte años, sostenida e impulsada por las mujeres, de los pueblos nahuas de la región de los volcanes.



Industrialización en Puebla

Fuente: Geocomunes 2014

En este mapa se pueden apreciar de manera superpuesta los proyectos que configuran la zona de sacrificio. Las empresas de la zona industrial, los gasoductos, las autopistas y proyectos de urbanización conviven fracturando los ciclos naturales de las fuentes de agua, de cuyo equilibrio dependen las comunidades.

### 2.3 Las mujeres en la lucha mixta contra la repatriarcalización del territorio de los pueblos de los volcanes

Las mujeres relatan cómo se relacionaban con el caudal a través del contacto corporal con él, pudiendo incluso beberla directamente:

...podíamos ver el agua limpiecita, donde uno podía empinarse a beber, hoy ya no, todo eso se ha ido perdiendo por tanta contaminación, bajábamos a jugar dentro del río cuando éramos niños, ahora ya ni se puede pisar porque echan toda la cochinateda al río; hasta vidrios, y te salen ronchas. Yo digo, yo pus, nuestra niñez la crecimos muy bonita, pobres, pero *estábamos muy ricos de todo* (testimonio Oropeza, 2019a).

Partiendo de la comprensión de que todos los cuerpos están relacionados en la trama de la vida, las Guardianas afirman que el deterioro del río, necesariamente, se ha extendido a los demás seres que devienen de él: “Están envenenando a la comunidad porque la comunidad está relacionada con el río desde siempre” (testimonio en Oropeza, 2019a). En otras palabras, si el agua del río es mezclada con los tóxicos industriales, el ancestral equilibrio metabólico es alterado violentamente llegando incluso a crear *monstruosidades* (Tsing et al., 2017) peligrosas que impiden prácticas tradicionales como ingerir seres que cohabitan el río: “El río vive en todo, y por eso los tejolotes empezaron a tener manchas y ya no son comestibles” (Tsing et al., 2017).

Las Guardianas del río comprenden que su vida depende de los elementos no humanos con quienes se *enredan* en la trama de la vida, por lo que su defensa es una necesaria impugnación al trinomio de la muerte que agrede su vínculo con ellos y, por lo tanto, las agrede a ellas mismas, como podemos ver en el siguiente testimonio: “la madre tierra que está detrás de mí, alrededor mío. Que tengo que defenderla porque de ella vivo, del aire, el agua, la tierra, la naturaleza y lógico pues también el sol que le debemos mucho” (Guardiana M, testimonio en Taller de mapeo corporal, 2021).

En este testimonio, la afirmación “la madre tierra que está detrás de mí, alrededor mío” surge porque en los mapeos corporales las mujeres se plasman a sí mismas entre la naturaleza. Esto permite dar cuenta de que las mujeres se conciben en interrelación con la naturaleza no humana a partir de su cuerpo inmerso en ella, lo que posibilita la vida; también es desde su cuerpo que han defendido el río. Si como dice Tsing, desde las redes de cuerpos la vida emerge, es también desde las redes multiespecie de cuerpos que la vida se defiende.

Las Guardianas afirman: “nosotras como mujeres que somos, dejamos el quehacer por estar con la lucha e impedir que el río sea envenenado [...] por estar allá poniendo el cuerpo [...]” (Oropeza, 2019a). Este testimonio hace alusión a que las defensoras han puesto en juego su corporalidad frente a elementos de represión estatal para evitar que se concrete una obra de drenaje que expondría al río a las aguas negras. Por otra parte, el testimonio también da cuenta de la tensión que experimentan entre emplear tiempo y energía para luchar o para continuar destinándolos al conjunto de tareas del ámbito reproductivo que se les han asignado tradicionalmente por su género.

Sin embargo, al reconocer la importancia de su activa participación para que el agua no se siga degradando, incorporan su defensa como un quehacer más a su vida como lo deja ver el siguiente testimonio: “Sin nosotras el agua no tendría quién la defendiera y sin el agua nosotras moriríamos” (testimonio en Diario de campo). Esto quiere decir que, en el panorama de industrialización de la zona, los seres no humanos dependen de la movilización humana frente a los miembros de su misma especie que gestionan el territorio bajo los principios de dominio, explotación y mercantilización.

La participación de las mujeres en la defensa del territorio no es reciente, algunas de ellas, que años después se autonombrarían Guardianas del río, recuerdan haber participado en el año 2002 en una de las luchas que sostuvieron las y los pobladores frente a la triada de la muerte, cuando la Transportadora de Gas Zapata<sup>61</sup> pretendía construir un gasoducto por los territorios de Tlaxcala,

---

<sup>61</sup> Según el Boletín de Prensa de la Comisión Reguladora de Energía, es una “empresa formada por

Puebla y Morelos, pasando específicamente por la comunidad de San Lucas Nextetelco, pueblo que es atravesado por el río Metlapanapa y pertenece al municipio de Juan C. Bonilla. El gasoducto<sup>62</sup> fue frenado gracias a la participación activa de las mujeres en la lucha mixta que se articuló en una defensa regional con otros pueblos afectados. Una de ellas relata: “en ese entonces Gas Zapata intentó meter tubería aquí cerca, pero nos dimos cuenta de que había gente de la empresa y fuimos a ver, vimos que estaban rascando para meter los tubos, nos opusimos y no pusieron nada, tuvieron que pasarlo por otra ruta” (Guardiana del río, testimonio en Diario de campo). Con este proyecto se correría el riesgo de contaminación del agua subterránea debido a las probables fugas de gas, lo que hubiera implicado la búsqueda de nuevas fuentes de agua limpia que probablemente hubiera estado a cargo de las mujeres. Por esta razón, ellas buscan resistir de múltiples formas, y una de ellas fue impulsar un medio de comunicación que diera a conocer el proceso de devastación en el que estaban insertas.

En la histórica lucha que han emprendido los pueblos, la radio comunitaria Zacatepec ha sido clave. “La Radio Comunitaria ha cumplido una función fundamental para informar a la comunidad, y ha sido parte de la resistencia” (Colectivo Grieta, 2020). Desde sus inicios, la emisora ha funcionado gracias a un grupo de radialistas, defensoras y defensores nahuas, logrando ser un “medio crítico que ha visibilizado la problemática que se vive en el estado, la represión del presidente municipal de Juan C. Bonilla y el gobernador Rafael Moreno Valle” (Municipios Puebla, 2015). Tal postura crítica y de denuncia ha causado la incomodidad de empresarios y funcionarios de gobierno quienes desean mantener el control de la información para beneficiar sus intereses económicos y políticos.

---

inversionistas mexicanos, así como por Williams International, propiedad de The Williams Companies, que es la principal empresa transportista de gas natural en Estados Unidos y a OneOk International, que es la novena empresa de distribución de gas natural más grande de los Estados Unidos” (Comisión Reguladora de Energía, 2008).

<sup>62</sup> Dicho ducto estaría relacionado con la transnacional *Gaz de France International* la cual, contando con un permiso de la Comisión Reguladora de Energía, se encargaría de “la distribución de gas natural en 51 municipios de los estados de Puebla y Tlaxcala durante los próximos 30 años” (Juárez, 2005).

En otro testimonio, Norma Tepale, Guardiania del río, explica cómo la radio ha ampliado la resistencia frente a la degradación y despojo del territorio: “Empezamos a vivir despojos en las comunidades, principalmente en la comunidad de Zacatepec, nos quieren imponer el gasoducto, torres de alta tensión, quitarnos las tierras... Se abre el proyecto de Radio comunitaria Zacatepec para informar a la gente de todo lo que está pasando” (Reseñas ICSyH, 2019). La radio ha funcionado en dos sentidos: para agrietar las dinámicas de (re)patriarcalización del territorio y para dar voz a las compañeras que participan en la lucha.

Las compañeras han podido expresarse en este espacio frente a la (re)patriarcalización de sus territorios: han denunciado los efectos de la industrialización y los proyectos que amenazan con penetrar en el territorio, y han visibilizado los nexos entre gobierno y empresas; también se han podido enlazar con mujeres de la comunidad que se sienten identificadas con las situaciones que las compañeras problematizan en su programa de radio Mujeres con mucha M. Espacio que ha sido atacado por compañeros radialistas para censurar a las comunicadoras al sentirse incomodados por las interpelaciones que ellas emiten trastocando los roles de masculinidad comunitarios que conllevan privilegios para los varones.

Continuando con el conjunto de luchas que los pueblos han emprendido para frenar la expansión de la industrialización que les arrebató la posibilidad de cultivar la tierra, disponer de agua limpia, relacionarse con la naturaleza no humana y respirar aire limpio, tuvo lugar la resistencia al intento de imposición de dos proyectos que prácticamente se siguieron uno al otro. La primera de ellas fue para detener la construcción de la carretera que uniría a la Autopista Siglo XXI con el Aeropuerto Internacional de Puebla. Además de distintas movilizaciones, a través de la Radio Comunitaria se denunció la compra de terrenos aledaños a la zona donde se planeaba construir la carretera, entre otras irregularidades.

Aunado a esto, en el año 2009, las y los habitantes impidieron el intento de Comisión Federal de Electricidad (CFE) de instalar una línea de diez torres de alta tensión en un diámetro de un kilómetro a la redonda de la comunidad (Llaven, 2010)

como parte del trazo que iría de Cholula hasta el Parque Industrial Ciudad Textil<sup>63</sup>. Algunas de las Guardianas se unieron a la defensa de territorio durante este episodio: “Inicié cuando iban a poner las torres de alta tensión” (Periferia, 2021) y otra de ellas, a sabiendas de que este proyecto traería deforestación y enfermedad, recuerda los siguiente:

La obra comenzó sin permisos, sin estudios de impacto ambiental ni consulta a las comunidades afectadas (...) nuevamente las comunidades nos organizamos para resistir pues la imposición de este proyecto nos traería enfermedades (...) durante más de seis meses nos mantuvimos resistiendo, realizando marchas de protesta, acercándonos a las autoridades, manifestaciones en bicicleta a la CFE, SEMARNAT y PROFEPA. Nuestra consigna era: “Queremos árboles no torres de alta tensión” también reforestamos sobre la carretera federal. La obra fue clausurada, sin embargo, la CFE violó los sellos de clausura y siguió trabajando, por lo que decidimos realizar bloqueos de carretera, en el último bloqueo llegaron a reprimirnos granaderos de la policía estatal (...) en ese momento se llevaron una sorpresa de la madre naturaleza: increíblemente llegaron cientos de abejas atacando únicamente a los uniformados al grado que tuvieron que llegar las ambulancias (...) para el 21 de mayo del 2011 las obras fueron canceladas” (Tepale, 2023)

La inconformidad se socializó con las comunidades a través de “Radio Zacatepec, la voz del Pueblo” por lo que fue criminalizada<sup>64</sup> y clausurada por el IFETEL el 4 de agosto de 2014 (Reseñas ICSyH, 2019).

---

<sup>63</sup> Este parque industrial está localizado en Huejotzingo, municipio aledaño a Juan C. Bonilla, y su construcción comienza en 2002, albergando a más de 20 empresas que con sus residuos han contaminado el aire y el agua de la zona.

<sup>64</sup> Son muchas las resistencias que se valen de proyectos de comunicación comunitaria que han sido criminalizados por favorecer la defensa del territorio. Tal es el caso de otras radios nahuas: radio Tlacuache<sup>64</sup> en Zoquitlán, que resiste a la imposición del sistema hidroeléctrico Coyolapa-Atzalan o radio Tlayoli<sup>64</sup> en La Cumbre que informa sobre las amenazas de empresas mineras y una hidroeléctrica.

La resistencia frente a la degradación de la vida no sólo no pararía aquí, sino que, para hacer frente al megaproyecto siguiente, las y los defensores nahuas se hermanaron, desde hace más de una década, en una lucha regional como parte del Frente de Pueblos Unidos por la Tierra y el Agua Morelos-Puebla-Tlaxcala (FPUTA-MPT), desde el que han sostenido una resistencia a la operación del Proyecto Integral Morelos (PIM)<sup>65</sup> y al gasoducto Morelos que lo conforma.

La empresa Bonatti y la CFE intentaron instalar este gasoducto en el tramo que corresponde a Puebla, atravesando los municipios de Juan C. Bonilla, Huejotzingo y Cholula. Los pueblos acordaron marchar por los tres kilómetros de la ruta de la obra para exigir que la constructora se retirara de su territorio. Además, al percatarse de que sin autorización de los dueños y con el resguardo de la policía estatal y del Ejército Mexicano, la compañía ingresó excavadoras y tubería a las milpas y plantíos en Atzizihuacan y San Andrés Calpan, bloquearon la carretera y sacaron la tubería y maquinaria para después amagar con incendiarla (Llaven, 2014). Posterior a esto, representantes del gobierno les informaron a los opositores que se reunirían con representantes de CFE y Bonatti, el 4 de noviembre de ese año, fecha hasta la que estaría suspendida la obra (Ayala, 2014). Finalmente, el gasoducto Morelos se suspendió en esa zona en 2017. Sin embargo, una vez habiendo llegado AMLO a la presidencia *anunció la reactivación*<sup>66</sup> de las obras para

---

<sup>65</sup> El PIM, anunciado en 2012 durante el sexenio de Enrique Peña Nieto y “concesionado a tres empresas españolas: Elecnor y Enagás, para la construcción del gasoducto, y Abengoa para la construcción y operación de las centrales termoeléctricas” (CUPREDER, 2019), consta de lo siguiente: “dos centrales termoeléctricas ubicadas en la comunidad de Huexca, Morelos; un gasoducto de aproximadamente 160 kilómetros de longitud que pretende transportar diariamente 9 mil millones de litros de gas natural, para dichas termoeléctricas, pasando por las faldas del volcán Popocatepetl y a través de más de 60 comunidades campesinas de los estados de Tlaxcala, Puebla y Morelos; una línea eléctrica de 20 km de longitud a la subestación Yautepec; y un acueducto que pretende trasladar 50 millones de litros de agua diaria a las termoeléctricas y cuyo trazo va del municipio de Ayala a Huexca, Morelos con una longitud de 12 km” (Linsalata y Navarro, 2020).

<sup>66</sup> Durante su campaña electoral como candidato a la Presidencia de la República en 2018, Andrés Manuel López Obrador (AMLO) predicó un discurso en el que se expresaba a favor de los sectores populares y desfavorecidos, anunciando además la revocación de proseguir con el Proyecto Integral Morelos entre otros proyectos y declaró que no se permitiría “ningún proyecto económico, productivo, comercial, turístico o método extractivo que afectara al medio ambiente y agotara las vertientes de agua” (Ruíz G., 2019). *En Cautla Morelos, el 10 de febrero de 2019, AMLO hizo un llamado para no hacer caso a los “radicales de izquierda” —haciendo alusión a la férrea participación en la resistencia a la imposición del PIM del compañero Samir Flores Soberanes (Campesino, comunicador, activista nahua, integrante de la Asamblea Permanente de los Pueblos de Morelos, miembro del Congreso Nacional Indígena y fundador de la estación comunitaria Radio*

*construir el PIM*, alertando a activistas, académicos, investigadores, pero, principalmente, a los pueblos originarios que se enfrentaban nuevamente al proyecto que, ahora revestido de otros colores partidistas<sup>67</sup>, continuaba amenazando con el “despojo y/o compra forzada de tierras, aguas y territorios en comunidades indígenas” (Flores, 2021, p. 5) que afectaría aún más su relación con los medios de existencia.

Además, el conjunto de megaproyectos que integran el PIM representan la “infraestructura necesaria para ofrecer el territorio al capital transnacional industrial y extractivista, desde las armadoras automotrices hasta la minería a cielo abierto.” (Flores, 2021, p. 10). Es decir, que la reorganización de la vida por el trinomio de la muerte se concretaría gracias a un nodo ampliado de articulación patriarcal que involucra el poder económico, coercitivo y biocida de empresas y gobiernos transnacionales para explotar a gran escala geográfica e intensificadamente a los territorios.

La lucha local continuaría en el año 2015 haciendo frente a la privatización del agua. Durante su Administración, Rafael Moreno Valle, gobernador de Puebla del año 2011 al 2017, daría un impulso al acaparamiento de agua cuando otorgó numerosos pozos al complejo industrial Ciudad Textil —instalado desde 2002 cerca

---

Amiltzinko ) y a aquellas personas que no comulguen con su visión política— *anunciando además la realización de una consulta ciudadana los días 23 y 24 para avalar el PIM*. Días antes de la consulta *Samir Flores fue asesinado*, lo que provocó rabia e indignación generalizada. Los pueblos de Juan C. Bonilla no permitirían la consulta, así lo refirió Miguel López al declarar que en su lugar habría una sesión de Cabildo y se enviarían al ahora presidente las actas de las Asambleas del año 2012, en las que rechazaban el paso del PIM<sup>66</sup> por su territorio (Hernández, 2019). Las comunidades de la zona volcánicas (incluidas las de Juan C. Bonilla) interpusieron tres amparos (Ayala, 2020) por lo que “el mes de mayo de 2019, el primer y segundo tribunales colegiados en materia administrativa ordenaron a los jueces aceptar el amparo por mal uso de la consulta contra la Consulta Ciudadana efectuada por el gobierno federal [...] reconociendo formalmente el modo ilegal y fraudulento con el que operó el gobierno” (Linsalata y Navarro, 2020). La lucha se fortaleció con esta nueva victoria y con el acercamiento del movimiento al Consejo Nacional Indígena (CNI).

<sup>67</sup> *Es así como la imposición del PIM se ha tratado de consolidar a través de la violencia y criminalización ejercidas a lo largo de distintos periodos de gobierno: “Felipe Calderón nos mandó a la Policía Federal, Peña Nieto nos mandó el Ejército, nos cerró los radios comunitarios y junto con Moreno Valle (exgobernador poblano) nos encerró y nos criminalizó, pero López Obrador, mató y asesinó a nuestro compañero (Samir Flores) y esto demuestra que quién gobierna el país son los intereses económicos de las grandes empresas” (Marcial, 2021), externó Juan Carlos Flores Solís (abogado e integrante del FPDTA-MPT quien, en 2014, “fue encarcelado por oponerse a esta obra, bajo los cargos de motín, despojo y ataque a la infraestructura hidráulica, tras brindar su postura en torno al tema” (Marcial, 2021).*

del río Metlapanapa en el que después planearía desembocar aguas negras—. Además, a decir de las Guardianas, RMV quiso expandir a territorio nahua la privatización<sup>68</sup> del vital líquido, que impuso en 2013 con la reforma<sup>69</sup> al artículo 12 de la Constitución poblana. Esta imposición encontró como respuesta la negativa de las y los pobladores a abandonar el tradicional acceso al agua por medio de sus pozos artesanales de los que bebían y de los que las mujeres se abastecen del vital líquido para realizar el conjunto de labores reproductivas: desde el aseo de su cuerpo hasta el cuidado de personas vulnerables. Ellas explican cómo la mediación capitalista no ha sido necesaria para el acceso doméstico al agua; “Tengo mi pozo de agua limpia, se puede beber, nunca he comprado un garrafón o pagado por agua” (Guardiana del río, testimonio en Diario de campo). A lo largo de los años, estos pozos se encontraban cada vez menos abastecidos por la sobreexplotación del agua de la zona a causa de la embotelladora Bonafont, instalada 30 años atrás en la comunidad nahua de Cuanalá (aledaña a Zacatepec dónde viven las Guardianas) y que años después sería tomada por los pueblos para detener el saqueo como se verá más adelante.

Nuevamente, durante el criminalizante gobierno de RMV, elementos de la policía federal, estatal y municipal, ingresaron a las instalaciones de radio Zacatepec el 30 de mayo de 2015 para amedrentarla y clausurarla<sup>70</sup>. Valiéndose del aparato

---

<sup>68</sup> “La concesión fue otorgada a la empresa Concesiones Integrales SA de CV, conocida comercialmente como Agua de Puebla, para la prestación del servicio público de agua potable, drenaje, alcantarillado, saneamiento y disposición de aguas residuales en el municipio de Puebla (...) 30 años y puede prorrogarse por otro periodo igual” (Islas, 2020). Grupo Hermes, propiedad de la familia Hank, aparece como socio mayoritario en Concesiones Integrales. Dicha empresa pagó sólo una contraprestación inicial de mil 486 millones de pesos que cubrió con un crédito que contrató con Banco Interacciones —actualmente fusionado con Grupo Financiero Banorte presidido por Carlos Hank González (integrante del consejo asesor del presidente Andrés Manuel López Obrador)— a cambio recibió, además de la concesión, materiales en almacén por 59 millones de pesos, así como 100 millones que había en caja (Hernández, 2020). A pesar de que el gobierno estatal encabezado por Miguel Barbosa del partido de izquierda Movimiento de Regeneración Nacional, quien en campaña prometió dar marcha atrás a la privatización del agua impuesta durante el morenovallismo, la concesión continúa vigente

<sup>69</sup> Esta reforma abrió la posibilidad de que la administración y distribución del agua del estado pasara a manos de particulares, dificultando la lucha de los pueblos, colectivos y defensores que, pese a mantener en algunas partes la gestión comunitaria del agua, no han logrado revertir todavía esta disposición legal (La Jornada, 2020).

<sup>70</sup> En un operativo sin precedentes y sin contar con la presencia de funcionarios del Instituto Federal de Telecomunicaciones (Ifotel), agentes ministeriales junto con elementos de la policía federal, estatal y

represor del estado, impiden que la radio siga articulando la defensa del territorio frente a las dinámicas biocidas que les son impuestas.

[...] nos la vuelven a cerrar (la radio) en 2015, en mayo, porque perjudicábamos al entonces presidente municipal, así que nos la cierra y nos acusa de narcomenudistas, pero esto no nos venció, sino que abrimos más programas [...] nos vimos obligados a unirnos más [...] y a comunicarnos con más pueblos originarios hablantes en náhuatl (Reseñas ICSyH, 2019).

Ante la inconformidad que causó en la comunidad la clausura de la radio y el intento de privatización del agua, el 27 de mayo de 2015, se organizó un bloqueo de la carretera municipal y una manifestación. Además, en un Cabildo público se obligó al entonces alcalde, Filemón Aguilar Rodríguez, a firmar un acta donde se comprometía a dar marcha atrás a las acciones de privatización, a desaparecer el nuevo cuerpo de la policía de tránsito que se había impuesto y a no tomar decisiones a espaldas de la comunidad (Municipios Puebla, 2015) A esto siguió una nueva batalla contra la explotación que los corredores industriales han hecho del río en el que décadas anteriores corría agua limpia que daba vida a los seres humanos y no humanos.

## 2.4 Las Guardianas del río Metlapanapa en defensa de su interrelación con el agua

El río Atoyac, afluente del que deviene el río Metlapanapa, desde el proceso de colonización ha sido utilizado como vertedero tóxico y durante décadas como vena residual textil, tal y como afirman Navarro y Barreda (2022). En el comunicado<sup>71</sup> de

---

municipal, ingresaron a las instalaciones de la emisora el 30 de mayo de 2015 para llevarse el equipo y colocar sellos de clausura: “A las 2:30 de la mañana los uniformados, que portaban armas largas, dismantelaron el local y se llevaron el equipo que reproduce la señal de la radio comunitaria Zacatepec, la voz del Pueblo, que se transmite en la frecuencia 100.5 de fórmula modulada” (Municipios Puebla, 2015)

<sup>71</sup> Véase el comunicado en <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2019/11/19/comunicado-academicxs-yo-prefiero-el-rio-metlapanapa/>

la comunidad académica titulado “Yo prefiero el Metlapanapa”<sup>72</sup>, se denuncia que “entre los contaminantes que las empresas del parque ‘Ciudad Textil’ descargan al ya contaminado río Atoyac se encuentran: cianuro, arsénico, cadmio, cobre, mercurio, níquel, plomo, asociados a enfermedades cardiovasculares, respiratorias e incluso cáncer” (Entramados comunitarios, 2019). Esta situación también ha sido señalada por “las misiones de observación de organizaciones<sup>73</sup> nacionales e internacionales que han visitado la zona de conflicto” (Ayala, 2020) haciendo eco de cómo la actividad industrial de las últimas décadas ha impedido el continuo y tradicional relacionamiento de las comunidades con el río Metlapanapa y el agua.

Las comunidades, originalmente dedicadas a la ganadería —el agua limpia es consumida por los animales de pastoreo— y a la agricultura —se riegan los cultivos de maíz, cebolla, quelites, calabacitas y frijol entre otras verduras—, tuvieron que dedicarse, simultánea o exclusivamente a otras actividades económicas como la venta de chapulín y la fabricación de tabiques y losetas, debido a la degradación del agua que impuso la lógica industrial.

En la medida en que este bien común se ha ido degradando, también lo han hecho otras condiciones materiales necesarias para llevar a cabo la amplia gama de labores de reproducción que, realizadas principalmente por las mujeres, posibilitan la vida. Al respecto una de las Guardianas explica: “El agua era limpiecita, estábamos muy cerca del río, pero luego metieron el drenaje y luego la granja de puercos (1985), y eso ha provocado que en algunos pozos el agua sea amarillenta y en otros tenga un olor raro, sale amarilla el agua, eso tiene que ver con la contaminación” (testimonio Oropeza, 2019a).

Esto ha tenido la implicación patriarcal de que las mujeres se vean exigidas a destinar tiempo y energía extra a una labor más: la de buscar fuentes de agua

---

<sup>72</sup> Dicha información es obtenida gracias a 163 académicos, investigadores y estudiantes de 35 universidades e institutos nacionales e internacionales.

<sup>73</sup> “Dentro de estas organizaciones se encuentra Front Line Defenders, el Centro de Información sobre Empresas y Derechos Humanos y las Brigadas Internacionales por la Paz, así como la Red Nacional Todos los Derechos para Todas y Todos, Serapaz AC, y el Centro de Derechos Humanos Zeferino Ladrillero (CDHZL)” (Ayala, 2020).

limpia. Raquel Gutiérrez lo explica de la siguiente forma:

Cuando se atacan los bienes comunes se atacan las condiciones de la reproducción de la propia vida colectiva [...] porque se alteran los equilibrios anteriores [...] dificultar la reproducción generalmente significa un aumento en las tareas y en los tiempos de trabajo de las mujeres que son quienes tradicionalmente han estado colocadas en el lugar del sostén de la reproducción...[por eso] Hay un momento de repatriarcalización en el momento en que ocurre un ataque a lo común (Guardianas del río Metlapanapa, 2021).

El riesgo de que la particular afectación a las mujeres se recrudeciera surgió en el año 2019, con el intento de imposición de Ciudad Textil de un drenaje industrial que desembocaría en el río Metlapanapa. Para impedir que este río se devastara al mismo nivel que el río Atoyac<sup>74</sup>, los pueblos nahuas que son atravesados por el Metlapanapa han emprendido su defensa valiéndose de distintas acciones para gestionar y defender comunitariamente el caudal, desde la ocupación del espacio público, pasando por recursos legales, hasta el despliegue de formas de comunicación: desde el movimiento se han interpuesto dos amparos;<sup>75</sup> acciones de denuncia como mítines y bloqueos de la carretera; la conformación de un autogobierno<sup>76</sup> rigiéndose por usos y costumbres a través de la Alcaldía Mayor y tomando como máximo órgano de decisión la asamblea general comunitaria, a través del sistema normativo interno de los pueblos indígenas (Oropeza, 2020) para

---

<sup>74</sup> La contaminación excesiva del río Atoyac ha sido causa de graves enfermedades que han ocasionado la muerte personas y seres no humanos que habitan en sus cercanías.

<sup>75</sup> Uno de estos amparos se resolvió a favor de los opositores al proyecto: “Juan Carlos Flores Solís, quien acompaña legalmente la lucha de las comunidades, dijo a LADO B que el amparo 2008/2019 Juzgado Tercero fue resuelto a mediados de diciembre, otorgando la suspensión temporal de la obra en el área donde se encuentra un plantón permanente en contra del proyecto: la comunidad de Santa María Zacatepec de Juan C. Bonilla, a un lado de la carretera federal a Huejotzingo” (Ayala, 2020).

<sup>76</sup> En el año 2020, la comunidad de Zacatepec interpuso una demanda de derechos políticos indígenas, misma que rechazó el Tribunal Electoral del Estado de Puebla (TEEP) negando que sea un pueblo originario ya que según el INEGI sólo una minoría en Zacatepec está censada como indígena (Llaven, 2020).

En 2021, entregaron a la Secretaría de Gobernación un acta en la que se declaran en autogobierno por lo que La Sala Regional Ciudad de México del TEPJF ordenó al Tribunal Electoral del Estado de Puebla (TEEP), realizar las acciones necesarias para recabar un dictamen pericial antropológico para corroborar la existencia o no de sistemas normativos internos (Llaven, 2021).

lo que tuvieron que apelar y demostrar su identidad indígena; la instalación de un plantón permanente para evitar que se construya la parte final de la conexión que desembocaría las aguas industriales al río; la redacción de documentos donde las comunidades niegan el permiso para construir cualquier tipo de drenaje relacionado con la zona industrial y de una minuta en la que se explica que la obra no contaba con los permisos correspondientes; y la elaboración de tres actas de asamblea<sup>77</sup> avaladas y firmadas por representantes de las empresas, los regidores y el entonces presidente municipal para impedir la descarga de los desechos industriales (Oropeza, 2019a).

Pese a estas medidas, el 27 de septiembre de 2019, a las cercanías del río llegó maquinaria custodiada por la policía estatal y la Guardia Nacional, pero fue detenida por las mujeres.

La Guardia Nacional empezó a patrullar cuando entraron las máquinas en septiembre, hicieron sus rondines desde las 12 del día, los que primero salieron fueron las mujeres adultas y las personas que viven cerca del río, quienes corrieron las máquinas y a la policía fueron las mujeres, de hecho, había un grupo de muchachos que querían agredir, pero las mujeres no los dejaron y se pusieron enfrente y les dijeron que, si no se iban, ellas se quedarían ahí hasta que se fueran (testimonio en Oropeza 2019a).

Esta no fue la única vez que los cuerpos de seguridad harían presencia en el territorio, ni que agredirían a las compañeras al ser quienes encabezaban las movilizaciones. El 30 de octubre de 2019 es una fecha que está grabada en la memoria colectiva de la resistencia ya que las Guardianas protagonizaron un álgido enfrentamiento con la policía estatal y la guardia nacional cuando interpusieron sus

---

<sup>77</sup> “El día 14 de Agosto del 2019, en el marco de la lucha por la defensa del agua y de la tierra, la asamblea municipal en presencia del Presidente Municipal C. Joel Lozano Alameda, de regidores y de los presidentes auxiliares, y en presencia de los ingenieros de la obra quienes aportaron información falsa, se firmó un acta donde se acordó no permitir la descarga de desechos tóxicos en el RÍO METLAPANAPA, como parte del Proyecto Integral para la Construcción del Sistema de Alcantarillado Sanitario y Pluvial de la Zona Industrial de Huejotzingo en el Estado de Puebla conocido como CIUDAD TEXTIL” (Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos, 2019).

cuerpos —primer territorio<sup>78</sup>— para defender este bien común deteniendo la maquinaria con la que se construiría el proyecto de drenaje, siendo agredidas físicamente por elementos de seguridad.

La primera vez que nosotras fuimos a enfrentarnos, fuimos mujeres las que encabezamos, ahí vamos, llegamos y detuvimos la máquina. Cuando llegamos una segunda vez igualmente fuimos nosotras *mujeres* [...] Le digo a mi compañera “se tiene que parar la condenada máquina y la vamos a parar” dice “pues vámonos”, “pues vámonos”. Le dije [a doña x] “véngase” y ahí vamos las tres, y que nos vamos a detener a la máquina, y te paras porque te paras y la hicimos que se parara, y la hicimos que sacara los tubos, los rompió, no nos importó, aunque después recibimos nuestros pinches macanazos, porque nos pegaron (Periferia, 2021).

Las compañeras tienen claro que es el gobierno quien ejerce una mediación patriarcal que las agrede a través de su aparato represor, como se puede ver en el siguiente testimonio: “Existe patriarcado y machismo por parte del gobierno, esto sucede en la calle siempre que hacemos marchas vemos cómo nuestro presidente manda a la guardia nacional a golpearnos, pero igual vemos cómo son los compañeros los que nos defienden” (testimonio en Diario de campo, 2020). En este mismo sentido, afirman: “Cuando hicieron los faros que querían ya para conectarse al río, nos echaron los granaderos, la estatal y todo, no podemos creer en los gobiernos porque son puros mentirosos” (testimonio Oropeza 2019a), mostrando nuevamente el nexo gobierno-fuerza represora.

El *monopolio legítimo de la fuerza* represora se guía por la lógica patriarcal-colonial-capitalista. Su carácter colonial, clasista y racista queda en evidencia al ser uno de los dispositivos utilizados por el frente estatal-empresarial para operar la actualización de esa “primera separación directa entre los productores y sus

---

<sup>78</sup> “La perspectiva del territorio cuerpo-tierra se ha construido desde la historia de despojo, militarización y violencia que viven las mujeres indígenas, marginadas y racializadas, como afrodescendientes y migrantes. Parte de la constatación del cuerpo como un lugar, como un territorio propio, el primer territorio en donde la vida se expresa y desde el cual la vivimos en toda su complejidad” (Schenerock, 2019, p. 10)

condiciones de existencia, a la vez que enriquecen a una pujante clase capitalista poseedora de dinero y medios de producción” (Composto y Navarro, 2014, p. 36). El carácter capitalista está justamente en que funciona para favorecer a la clase capitalista y en que su despliegue se focaliza en geografías “donde la reproducción social de la vida no se encuentra (plenamente) en función de la ganancia sino de la continuación de la vida” (Composto y Navarro, 2014, p. 14). Finalmente, al ensañarse con las mujeres y demás cuerpos de seres feminizados, y reproducir una lógica jerárquica, da cuenta de la dinámica patriarcal de la que deviene. En este mismo sentido, Geraldina Pereyra (2021) explica que, además, la identidad de los agentes del estado Policial es otorgada por el orden patriarcal, por lo que se basa (y a su vez refuerza) en los principios de la masculinidad hegemónica caracterizada por la *fuerza* violenta, la valentía y el coraje.

Las comunidades intuyeron que este despliegue del dispositivo represor se debía a que el entonces presidente municipal, el morenista Joel Lozano Alameda (antes militante del Partido Revolucionario Institucional) había pactado con los empresarios la concreción de la obra. Al respecto, dos mujeres defensoras denuncian lo siguiente:

Yo no estoy de acuerdo a que el presidente —municipal— le da permiso a los grandes empresarios que traen sus químicos para sus productos que ellos usan, eso lo desechan ellos al río, y yo no estoy de acuerdo porque nos contaminan el agua, pues nuestra agua de nuestros pozos, —porque tomamos agua del pozo—, pues es algo grave, ya nos afecta a nuestra salud.

Nuestro pueblo ya les dijo que primero limpien el río. Las empresas quieren envenenarlo, no quieren tratar sus aguas, aquí vienen a hacer negocios. Aquí vienen a asentarse porque saben que con corrupción les van a dar los permisos. Estamos dispuestos a todo, todos aquí estamos por defender la vida (testimonio Oropeza, 2019a).

En un intento por desarticular la lucha que estaban dando los pueblos, el Gobierno del estado detuvo el 24 de enero de 2020 a Miguel López Vega cuando fue citado para supuestamente entregar el acta de asamblea donde Santa María Zacatepec desconocía al presidente municipal y declaraba su autogobierno (La Jornada,

2020). La liberación de Miguel se consiguió el 29 de enero siguiente a través de la articulación con otros movimientos en defensa de la vida, con académicxs comprometidxs y con medios de comunicación libres<sup>79</sup>, entre ellos, por supuesto Radio Zacatepec. Simultáneamente, se hicieron bloqueos carreteros y manifestaciones para que el gobierno estatal desistiera de las falsas acusaciones que le imputaron.

Dos años después de comenzar la lucha para frenar el drenaje de desechos tóxicos de ciudad Textil, las comunidades clausuraron<sup>80</sup> la planta embotelladora Bonafont el 22 de marzo de 2021, bloquearon un sentido de la carretera federal y establecieron un plantón a las puertas de la empresa en un acto de valentía y dignidad sin precedentes, para poner fin al saqueo diario de millón y medio de litros que por tres décadas realizó la empresa, perteneciente a la multinacional Danone<sup>81</sup>, que impedía el natural abastecimiento de los pozos de agua de la zona.

El 8 de agosto siguiente, conmemorando el natalicio de Emiliano Zapata, Pueblos Unidos convocó a una gran asamblea<sup>82</sup> en el *Plantón por la vida y contra la empresa Bonafont*, momento que aprovecharon para ingresar a las instalaciones, tomarlas y fundar *AltepelmeCALLI: la Casa de los Pueblos*, como se renombró a este

---

<sup>79</sup> Académicos y activistas se pronunciaron en contra de la criminalización del defensor. Los medios libres hicieron lo propio e increparon al presidente AMLO sobre la detención del primer preso político de su gobierno, situación por la que se ordenó desde el gobierno federal la liberación de López Vega quien continuó luchando por el río.

<sup>80</sup> Durante la exposición a los medios de comunicación los pueblos afirmaron: “Como los compañeros zapatistas lo han dicho, la organización es la única forma para vencer a este **sistema asesino**. Sólo así, organizándonos en nuestras geografías y hermanándonos con otras luchas, venceremos” (La jornada, 2021). El comunicado de Pueblos Unidos esta disponible en [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=1376316996100616&id=100011669875752](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1376316996100616&id=100011669875752)

<sup>81</sup> Según un artículo en *La jornada* (2021): “Tres empresas concentran el 82 por ciento del mercado del agua en México: Danone, CocaCola y Pepsicola, las cuales distribuyen agua embotellada con un valor de 200 mil millones de pesos. Bonafont, de Danone, es líder al recabar el 38 por ciento de los ingresos por este rubro, seguida de Ciel, de la CocaCola, con el 25 por ciento y E-Pura, de Pepsicola, con el 19 por ciento”.

<sup>82</sup> A la asamblea pública invitaron “al gobernador Miguel Barbosa Huerta; a German Arturo Martínez Santoyo, director general de la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) y a Raúl Cameras Moreno, representante legal de Bonafont México. Así como a María Luisa Albores González, secretaria de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT); Adelfo Regino Montes, director del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas y a Carlos Popoca Bermúdez, delegado de la Secretaría de Gobernación (SEGOB) federal, para que todos en conjunto logren un acuerdo a favor” (Bretón, 2021).

espacio que pasó de ser un lugar de saqueo y explotación a uno para la compartición<sup>83</sup> de saberes y de organización de las comunidades: “sobre las ruinas de esta *empresa de muerte* construimos autonomía y dignidad” (Tepale, 2023). El 15 de febrero de 2022,<sup>84</sup> elementos de granaderos, Guardia Nacional, Policía Estatal y Municipal montaron un operativo para desalojar Altepelmecalli, la casa de los pueblos que surgió dónde antes operaba la empresa Bonafont, con la finalidad de que la empresa siguiera operando al extraer millones de litros de agua. Con todo y lo que representó para la lucha la continuación del saqueo, las comunidades siguieron defendiendo sus territorios.

## 2.5 Las Guardianas reconocen y confrontan la (re)patriarcalización del movimiento de resistencia

Las Guardianas han manifestado que su participación en la lucha siempre ha sido tensa pues se tienen que enfrentar simultáneamente a un conjunto de violencias patriarcales desde distintos frentes: estatal-empresarial, comunitario, de la lucha y familiar: “Entendemos que es un compromiso doble luchar contra el sistema y las empresas y el gobierno, y luchar con mucha más fuerza contra esas formas de relacionarnos [...] para nosotras no hay descanso, compas, todo el tiempo estamos luchando, aunque no lo crean, aunque no lo valoren” (testimonio en Guardianas del río Metlapanapa, 2021). De este modo, dan cuenta de la permanente lucha antipatriarcal que, a decir de ellas, es enfrentarse al gobierno y a los empresarios que quieren contaminar el río, lo que representa la mayor manifestación del patriarcado que, no obstante, también se encuentra en la familia, donde algunos

---

<sup>83</sup> En este espacio comunitario se habilitaron una escuela, una biblioteca, medios de comunicación, un espacio de mujeres, entre otros. Además, se convocaron a una serie de encuentros para fomentar el diálogo de saberes y la educación popular. Uno de ellos fue el encuentro Internacional de Científicas y Científicos por la Vida.

<sup>84</sup> Un mes después de esto, los pueblos manifestaron que se unirían a la Caravana por el agua y por la vida: Pueblos unidos contra el despojo capitalista» que iniciaría el día 22 de marzo justamente en el municipio de Juan C. Bonilla y finalizaría el día 24 de abril en la comunidad de Cuentepec, Morelos con la finalidad de visibilizar la lucha de organizaciones y colectivos de los estados de Puebla, Tlaxcala, Veracruz, Ciudad de México, Estado de México, Morelos, Oaxaca, Guerrero y Querétaro.

varones tienen el privilegio de no participar en las actividades domésticas o no se interesan en la lucha por el agua. En la lucha, por ejemplo, además de que su intervención tiene más peso, los varones difícilmente participan en las actividades de limpieza y elaboración de alimentos. Este conjunto de agresiones, que se desarrollarán con más detenimiento a continuación, obstaculiza el despliegue de las capacidades políticas de las compañeras con lo que no sólo sus subjetividades sino la defensa del río, se debilita.

Las opresiones que viven las Guardianas se cruzan con las que han vivido históricamente. Ellas sostienen que la tierra generalmente se les otorga a los varones y que las mujeres acceden a una vivienda por medio del matrimonio o concubinato. Como lo muestran diversos análisis, las mujeres de los pueblos originarios y comunidades son más vulnerables a distintos tipos de violencia, abusos y subordinación masculina a causa de las restricciones en su participación en la toma de decisiones que implica el no tener la titularidad de las tierras o bienes comunes, siendo generalmente los varones quienes tienen la facultad de decidir sobre dichos bienes y, aunado a ello, sobre asuntos en general. Sin embargo, son ellas quienes cotidianamente ejercen un uso sobre los mismos que se traduce en cuidado mediante labores de crianza, alimentación, agricultura, compartición de saberes, entre otras con las que gestionan los recursos en las unidades domésticas para llevar a cabo la reproducción de la vida.

También viven agresiones por parte de sus familias y de la comunidad cuyos miembros les reiteran que ellas deben cumplir con el conjunto de atributos morales que se les han impuesto por ser mujeres los cuales desobedecen al politizar por la contaminación del río: “O cuándo hacemos marchas o manifestaciones vemos cómo la gente que pasa nos grita que vayamos a nuestra casa a cocinar, que somos unas chismosas y que hagamos nuestro quehacer, sin embargo, las compañeras no les hacemos caso” (testimonio en Diario de campo, 2022). Estas agresiones se debieron a que en el imaginario colectivo las mujeres estarían incumpliendo con los mandatos morales que les han sido impuestos por su género, al dedicar tiempo a actividades que se alejan de las labores domésticas y de crianza.

Te tienes que enfrentar a todo [...] siempre voy a recibir insultos porque siempre me han dicho “chismosa es que no tienes que hacer en tu casa”; todas esas críticas no nada más yo las he recibido, las otras compañeras (también), que dicen “pues mira dejaste a tus hijos, preocúpate más por tus hijos, deja de estar ahí ¿ahí qué ganas?, ahí no ganas nada, todo lo contrario” (testimonio en Periferia, 2021).

El asumir que las mujeres natural y exclusivamente tienen que realizar labores domésticas y de cuidado es heredado de la construcción histórica de lo que moralmente debe ser una *buena mujer*. Debajo de esta construcción está la idea de que el tiempo para relacionarse con lxs demás y con ellas mismas es un privilegio exclusivo de varones; como lo es también la prolificidad y el habitar el espacio público que, por su histórica conjunción, han llegado a parecer inseparables. Las mujeres han cuestionado estos supuestos al politizar desde el espacio doméstico como se verá páginas adelante.

Además de estas agresiones y de que el frente estatal-empresarial las ha agredido físicamente por medio de operativos policiacos, los empresarios, el 14 de agosto de 2019, en una reunión pública, pidieron a los representantes comunitarios que las mujeres no tomaran la palabra porque “se ponen agresivas”. Lo anterior es muestra de que, como sucede generalmente en las luchas mixtas, se busca una negociación masculina entre empresarios y varones de las comunidades: “las empresas fomentan una interlocución exclusivamente masculina, ya sea con dirigencias locales afines o con los hombres de los hogares en calidad de cabezas de familia” (Cruz y Bayón, 2020, p. 33), con la finalidad de lograr acuerdos patriarcales para disponer de las condiciones materiales comunes que, aunque resultan ventajosos para las empresas, se apoyan en el privilegio que poseen los varones de las comunidades de decidir sobre las tierras. Además, en esta prohibición se muestra que, en relación con la feminidad que tradicionalmente se ha desarrollado desde los roles de género, existen ciertas emociones que no se consideran válidas en las mujeres, tales como la ira, la indignación y el enojo.

En el plano de la lucha mixta, y a diferencia de las movilizaciones previas a la defensa del río, en esta ocasión hombres y mujeres compartieron un mismo espacio por un largo periodo al habitar el plantón, lo que implicó la gestión colectiva de las actividades de sostenimiento del plantón, como cocinar colaborativamente, que cada quien lavara su plato, realizar guardias, mantener limpio y en orden este espacio, entre otras actividades, eso detonó que las tensiones brotaran y que, según las Guardianas, se comenzara a hablar de prácticas desiguales a las que calificaron como *machistas* pues los varones no mostraron la misma disposición para concretar las tareas conjuntas.

En el caso del plantón, los compañeros manifestaron incomodidad ante el hecho de que las mujeres permanezcan “solas” en el plantón, ya sea porque les desagrada desconocer lo que hacen allí, por desconfianza o por requerir las atenciones de sus esposas en sus hogares. “Existe mucho el machismo, por eso las mujeres no nos apoyan al cien por ciento” (testimonio en Diario de campo, 2020). Con estas palabras, una de ellas reconoce que la mediación masculina impide la participación de más mujeres en la lucha, ya que algunos compañeros no daban permiso a sus esposas de pernoctar en los plantones o de asistir a otras actividades.

Esto muestra que algunas experimentan distintas violencias por parte de sus compañeros, como lo explica el siguiente testimonio público: “nos veíamos las unas a las otras y sabíamos que las compañeras estaban sufriendo ¿no? Y además de sufrir pues por esta cuestión de injusticia que el sistema nos impone, del despojo, de la muerte, también estaban sufriendo por culpa de sus compañeros que las estaban violentando de manera constante” (Testimonio en Guardianas del río Metlapanapa, 2021).

Es decir que para las mujeres que tienen pareja es tenso equilibrar los tiempos que *tienen que* estar en sus hogares y los que desean destinar para las diferentes actividades de la lucha. Por otra parte, las mujeres cuya pareja falleció refieren que, si bien no están exentas del trabajo de cuidados ni reproductivo, se *sienten libres* de poder participar en la defensa de su río y de hacer actividades que les implican disfrute y satisfacción.

En el resto de las actividades como asambleas, movilizaciones y plantones, que les ha valido la desaprobación por parte de la comunidad, las mujeres refieren que en estas acciones son únicamente ellas quienes resuelven la preparación de alimentos: “y siempre, en cuestión de cocinar, vemos cómo no saben ni hacer un huevo y nosotras siempre tenemos que estar ahí cocinándoles” (testimonio en Diario de campo, 2022). Además de gestionar la elaboración de la comida, la reparten y la sirven a lxs asistentes de las distintas convocatorias, algunas veces incluso en la mesa a los varones.

Del *Segundo Encuentro de Pueblos Originarios Contra el mal Gobierno*, y ante la activa participación tanto de las mujeres del mismo movimiento como de distintos procesos de lucha, derivó el Primer Encuentro Regional de Mujeres Indígenas<sup>85</sup>, que se concretó el día 22 de noviembre de 2020 para, como ellas mismas expresan, “Nombrar las violencias, tanto del estado como dentro de nuestras organizaciones, que son dirigidas hacia nosotras y que muchos siguen sin querer reconocerlas” (testimonio en Defensoras del río Metlapanapa, 2020). Mientras ocurría la discusión entre las mujeres asistentes, los compañeros tenían la tarea de apoyar con la logística y el abastecimiento de alimentos con la finalidad de equilibrar la carga de tareas generalmente asignadas a las compañeras, como son las labores de cuidado y alimentación. Con todo y esto, no se logró plenamente, pues sólo se encargaron de servir la comida y no de toda la logística previa necesaria.

Actividades como éstas contaron tanto con el apoyo como con la incomodidad de algunos compañeros quienes se sintieron desplazados de su rol tradicional en la masculinidad hegemónica como representantes y protectores. Aunado a esto, cuestionan el que exista un espacio exclusivo de mujeres, ya sea temporal, como en el Primer Encuentro Regional de Mujeres Indígenas, o permanente, como en el espacio de mujeres que se estableció en Altepelmecalli por

---

<sup>85</sup> Véase la convocatoria completa en <https://mujeresylasextaorg.com/2020/10/24/primer-encuentro-regional-de-mujeres-indigenas-santa-marta-zacatepec-puebla/>

mujeres jóvenes del movimiento de Pueblos Unidos, que consideraban como un filtro para no permitir que ahí entraran dinámicas machistas.

También, de manera contradictoria, la lucha posee un discurso y horizonte revolucionario, autonómico, de vida digna y horizontalidad heredado de su adherencia al movimiento zapatista. Algunos compañeros y compañeras recuerdan su acercamiento a La Otra Campaña<sup>86</sup> o cuando recibieron en Cuanalá a la vocera<sup>87</sup> del CIG, María de Jesús Patricio Martínez “Marichuy”, en 2017; hay quienes actualmente son concejales del CNI. Aunado a esto, mientras sostenían Altepelmecalli, una representante del movimiento se unió a la Gira<sup>88</sup> por la Vida convocada por el EZLN que comenzó en 2021<sup>89</sup>. Esta situación causó mucha incomodidad entre las y los miembros de la organización, principalmente de varones que cuestionaban la elección de la compañera, quien vivió esta experiencia autonómica y rebelde de manera tensa y condicionada.

A lo largo de la lucha por el agua que comenzó en 2019, tuvieron lugar este conjunto de dinámicas, lo que generó incomodidades que las mujeres decidieron

---

<sup>86</sup> En 2006, algunas personas defensoras del territorio asistieron al encuentro que se organizó en la región de los volcanes con motivo de La Otra Campaña (Colectivo Grieta, 2020b). El nombre de la Otra Campaña hace alusión a la “otra política” impulsada por el zapatismo, que trasciende la política partidista que estaba cocinando una jornada electoral para elegir al próximo presidente de la república. Resultaría fraudulentamente ganador el candidato del Partido Acción Nacional, Felipe Calderón Hinojosa. Esta iniciativa zapatista recorrió todo el país en una caravana para visibilizar las demandas de los pueblos originarios y sectores desfavorecidos de la población para cohesionarlas en una sola lucha por la dignidad *de los de abajo*.

<sup>87</sup> La Vocera del CIG María de Jesús Patricio Martínez “Marichuy” visitó la región de los volcanes gracias a la coordinación del Concejo Indígena de Gobierno (en adelante CIG) y simpatizantes del movimiento zapatista — activistas, luchadores sociales, académicos y ambientalistas—. Este evento que aglutinaba principalmente las luchas de la región volcanes formaba parte de un recorrido que Marichuy, en un ejercicio parecido al de La Otra Campaña (y una década después de este), emprendió por todo el país, para conocer las luchas que se estaban gestando en contra de los malos gobiernos convocándolas a unirse en una sola pues, afirmaba, el enemigo era el mismo: el capitalismo con sus dinámicas que exterminan la vida. La otra finalidad de la caravana era reunir firmas para obtener su registro oficial ante el Instituto Nacional Electoral (INE) como candidata independiente a la Presidencia de la República (registro que no se lograría) para los comicios de 2018 en los que quedó electo como presidente de la República, Andrés Manuel López Obrador.

<sup>88</sup> “Una primera delegación nombrada Escuadrón 421 recorrió por mar la distancia entre los dos continentes; y poco después más de 150 zapatistas llegaron por aire. A la cabeza de todo el viaje se encuentra el subcomandante Moisés, vocero zapatista desde el 2013 y uno de los organizadores más importantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)” (Muñoz, 2021).

<sup>89</sup> Esta gira fue anunciada por el subcomandante insurgente Moisés en el Comunicado Montaña en Alta Mar. Ver el comunicado completo en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/05/sexta-parte-una-montana-en-alta-mar/>

socializar entre ellas: “Nosotras siempre hemos buscado entre nosotras hablarlo, entre nosotras solidarizarnos, y empezar a pensar cómo hacer para acabar esta situación” (testimonio de Maty en Guardianas del río, 2021). Derivado de esta compartición decidieron modificar la forma en que se estaba dando el relacionamiento entre géneros.

Dentro del proceso de resistencia contra la Bonafont pero también desde antes, nosotras ya habíamos detectado que había mucho machismo pues lo vivimos siempre ¿no?, y lo habíamos detectado como un problema con alta prioridad para que el movimiento avanzara [...] toda la organización, pues, en defensa de la vida [...] Lo reconocíamos [...] nos sentábamos a platicar, hablábamos de que había machismo y que había que acabar (con él) (testimonio en Guardianas del río Metlapanapa, 2021).

Las compañeras expresan que la exigencia de abordar el tema de desigualdad y violencia que viven dentro de la lucha está encaminada a fortalecerla conjuntamente a partir de construir un piso común de equidad y respeto, por lo que, además de socializarlo entre ellas, se esforzaron por problematizar el tema del machismo al interior del movimiento. Sin embargo, voces masculinas afirmaron que abordar las incomodidades que sienten las compañeras ante la desigualdad y violencia que experimentan al interior de la lucha no es prioritario, pues la defensa del agua es el problema urgente que los convoca y en el que se deben enfocar las acciones.

A pesar de estas negativas, las mujeres siguieron luchando por colectivizar este malestar en distintas ocasiones en un intento de resolverlo junto a sus compañeros. En el “Segundo encuentro de pueblos originarios contra el mal gobierno” que se llevó a cabo el 12 de octubre de 2020, se realizaron mesas de discusión mixtas. En una de ellas se plantearon las incomodidades de las mujeres en la lucha por lo que algunos varones se pusieron de pie manifestando su obvio desinterés en la problemática, e incluso bromearon con que era un espacio en el que no *debían* estar por los reclamos a los que podían estar expuestos. Con todo y esta postura, las mujeres dejaron claro que, si se busca construir un mundo más

justo, las relaciones de equidad entre varones y mujeres son un paso imprescindible.

En otra ocasión, los compañeros buscaron evadir el tema al sentirse incómodos con las interpelaciones de las compañeras: “Cuando abordamos esta decisión en la asamblea general un compa dijo: ‘bueno, pero esta asamblea era para otros temas, ¿no?’. O sea, siempre delegando el tema y ahí vamos a estar poniéndolo sobre la mesa todo el tiempo” (testimonio en Guardianas del río Metlapanapa, 2021). Los varones mantuvieron así su negativa a reconocer que “Si reduces y sofocas la capacidad de intervención y de lucha de las mujeres, debilitas la lucha.” (Gutiérrez y Navarro, 2018a) y, las compañeras, a darse por vencidas en su impugnación.

Nosotras como mujeres no les vamos a decir “compas, por favor, ya dejen de violentarnos, ya dejen de engañarnos humillarnos, ya dejen tomar como menos importantes nuestras propuestas, ya dejen de hacer como que nos escuchan y no nos escuchan”, no se los vamos a pedir, la verdad esto ya es una exigencia [...] no los vamos a educar [...] lo que nos toca es ponerles los límites, decirles qué sí y qué no vamos permitir (testimonio en Guardianas del río Metlapanapa, 2021).

A lo largo de la lucha ha existido en el plano discursivo, público y mediático, un reconocimiento a la lucha de las compañeras que, sin embargo, no se traduce en una plena relación de equidad dentro del movimiento. Las mujeres también evidencian que, a lo largo de la reciente lucha por el agua, los varones ocuparon un espacio simbólico preponderante que les dejó poco margen de acción. Por ejemplo, ellos realizaron las labores de vocería a nivel mediático y las asambleas, internas y externas, dónde determinan los temas a tratar.

Hay machismo en la organización y en las movilizaciones. Siempre en nuestra organización se habla que estamos contra el capitalismo, el gobierno, el machismo y el patriarcado, sin embargo, vemos cómo ellos son los primeros en agarrar el micrófono y que, con su voz que

es más fuerte que la de nosotras, nos callan, nos mandan (testimonio en Diario de campo, 2022).

Cuando la lucha del río se mezcló con la lucha por Bonafont, se hizo evidente el desplazamiento que tuvieron las mujeres cuando pasaron de hablar de machismo a problematizar el patriarcado.

A decir de las compañeras, entre la defensa del río y la construcción de Altepelmecalli, comenzaron a dejar de nombrar al machismo como causa de las tensiones que vivían en la lucha y comenzaron a problematizar lo patriarcal. Una de las cuestiones que influyó en tal desplazamiento, fue su asistencia al Segundo Encuentro de Mujeres que luchan dónde las compañeras zapatistas convocaron a participar a mujeres diversas y el posterior diálogo que entablaron con feministas solidarias con la lucha. En la inauguración del Segundo Encuentro, las zapatistas afirmaron: “Nosotras como zapatistas que somos, o sea que somos anticapitalistas y antipatriarcales”<sup>90</sup> (Comandanta Amada, 2019), reconociendo de esta forma tales sistemas de dominación y posicionándose en su contra.

En las palabras siguientes se puede ver que el renovado lenguaje de las zapatistas refleja la comprensión que tienen acerca de lo que agrede la vida: “Nuestras muertes violentas, nuestras desapariciones, nuestros dolores, son una ganancia para el sistema capitalista...por eso decimos que el sistema capitalista es patriarcal” (Comandanta Amada, 2019). Reconocen que la ofensiva contra las mujeres beneficia al capitalismo que es patriarcal por lo que no se puede luchar contra un sistema sin contemplar al otro.

Este Segundo Encuentro detonó profundas reflexiones acerca de las dinámicas al interior de la lucha: “Para nosotras fue un gran encuentro, dónde nos capacitamos, dónde nos formamos, donde aprendimos muchas cosas, donde adquirimos herramientas, donde nos enojamos más y dónde nuestra palabra también se hizo más fuerte [...] De los resolutivos que hubo fue que nosotras ya no

---

<sup>90</sup> Ver pronunciamiento completo en: <https://radiozapatista.org/?p=33213>

vamos a permitir ningún tipo de violencia más” (Guardianas del río Metlapanapa, 2021).

Sabedoras de que los varones ostentan privilegios dentro y fuera de la lucha mixta, las compañeras reiteran que su lucha contra la triada que degrada la vida es codo a codo con sus compañeros; sin dejar de denunciar las contradicciones que encierra el que los varones luchen contra el patriarcado capitalista y no contra el que reproducen:

También hemos llegado a cuestionar, ¿no?, sí estamos chambeando en contra de la Bonafont, en contra del sistema, en contra del gobierno, pero, tú, compa hombre, ¿qué estás haciendo para luchar contra el patriarcado?, o sea, concreto, dime tres cosas que hayas hecho para acabar con esto, pequeñitas, aunque sea. No lo saben. [...] No es contra los compas [la molestia de sus exigencias], no es contra su persona, somos compañeros, estamos en esta lucha, peleamos juntos, luchamos con ellos y luchamos por ellos también ¿no?, caminamos juntos y lo vamos a seguir haciendo, y los vamos a defender y nos vamos a defender todos, que sepan que es contra estas formas de relacionarnos (testimonio en Guardianas del río Metlapanapa, 2021).

## 2.6 *Entre mujeres se hace frente a la (re)patriarcalización que degrada el hacer*

“Nos vemos en la casa para que mientras quebramos el frijol y organicemos las actividades del evento”, se dicen las Guardianas entre ellas, que ven el combinar los espacios de diálogo con el trabajo reproductivo de la lucha como una opción para poder llevar a cabo simultáneamente ambas tareas. En las luchas socioambientales las mujeres ejecutan actividades reproductivas al tiempo que politizan: luchan reproduciéndose. Las Guardianas no escinden la labor reproductiva de la organización de lucha sino que la integran: elaboran la logística

de abastecimiento y preparación de alimentos, hacen las compras de los víveres, transportan los alimentos ya preparados si hay necesidad de desplazarse, gestionan los elementos materiales necesarios para realizar labores de cuidado durante la organización de la lucha y en la lucha misma, llevando a sus hijos e hijas con ellas —para favorecer su participación en espacios de diálogo y encuentro incluso se han creado espacios de cuidado de las infancias paralelos a éstos—. Aunado a esto, de forma permanente sostienen actividades de cuidado de los y las miembros de su familia en condiciones vulnerables. Esta actividad conjunta es nombrada por Barbagallo y Federici como “auto-reproducción de los movimientos”.

El trabajo político no se escinde de las actividades que recrean la vida; estas no son su anverso, su cara oculta, sino la expresión actualizada del común que hoy tiende a aglutinarse en torno a los feminismos en movimiento. El trabajo de mantener cuerpos, territorios y fuentes de vida es el núcleo mismo de la actuación, y esto implica pensar más allá del reclamo (Vega, 2019)

Las mujeres reconocen que participar en la lucha es complejo para ellas ya que tienen que compaginarlo con las labores que tradicionalmente tienen a su cargo: de reproducción y de cuidado de niños, ancianos y personas enfermas. Es decir, el trabajo reproductivo les exige diariamente una importante cantidad de tiempo y energía, tanto en sus casas como en el sostenimiento de la lucha. Exigencia que han estado dispuestas a cumplir al entender que es la vida en sí lo que está en riesgo.

La dinámica en los plantones, pero, particularmente, en el plantón en defensa del río, retrata la forma en la que las mujeres luchan: en tensión con la mediación patriarcal que, entre otras sujeciones, les demanda el encargarse de las labores reproductivas y de cuidado incluso en los espacios de organización y lucha.

Para explicar esta práctica diferenciada entre los géneros es útil la categoría desarrollada por Holloway en su puntual intento por profundizar sobre el carácter

dual del trabajo de Marx, dejado de lado por la tradición marxista<sup>91</sup>: el *hacer*, “término general para indicar una actividad que no está necesariamente sometida a una determinación ajena, una actividad que está en potencia autodeterminándose” (Holloway, 2011). Este hacer necesario o deseable, es una actividad agradable en virtud de que se elige contra otra forma de actividad que se rechaza para intentar dejar de crear el capitalismo y crear un mundo diferente.

Tomando en cuenta este *hacer*, esta actividad que *elegimos*, es evidente (y a veces no tanto) que las mujeres no lo ejercen de manera plena. En otras palabras, éste es un *hacer condicionado* pues generalmente obedece a (o)presiones externas a ellas. Explicado de otra manera, la mediación patriarcal las degrada al condicionar su hacer, incluso en la lucha misma, a través de un conjunto de opresiones: los roles asignados tradicionalmente a las mujeres como el trabajo doméstico y de cuidado; las imposiciones de atributos morales por su sexo-género; las limitaciones de sus capacidades prácticas y creativas.

Me interesa enfatizar que el *hacer* y el *tiempo del hacer* —forma del tiempo que para su medición tiene como centro el hacer (Holloway, 2011)— no deben entenderse por ningún motivo de forma neutral, sino que son asumidas o desplegadas según el cuerpo, masculino o femenino, que los ejecuten. El que *el hacer* de las Guardianas del río sea condicionado dificulta en gran medida su involucramiento en el ejercicio de lo político y con eso la posibilidad de poner un freno de manera más efectiva a la degradación del río.

Cuando afirmo que las mujeres han visto debilitado y obstaculizado su ejercicio de lo político, lo comprendo como *la capacidad humana de forma y por tanto de autodeterminación social* de la que habla Bolívar Echeverría. Esta *característica de la vida humana* es la “capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma” (Echeverría, 1998, p. 77). Dar forma a la socialidad de la vida humana,

---

<sup>91</sup> Para ver este debate leer los apartados a) y b) de la Tesis 22 El movimiento obrero es el movimiento del trabajo abstracto en “Agrietar el capitalismo, el hacer contra el trabajo” de John Holloway.

también se va a ejercer de manera diferenciada según la corporalidad con que tal o cual persona se desenvuelva para gestionar los asuntos de la vida social. Si esto es así, ¿cuáles cuerpos son los que pueden politizar de manera plena? Esta capacidad ha sido ejercida históricamente por los varones. Por supuesto quienes han tenido mayor incidencia son aquellos quienes tienen una posición privilegiada en la organización social moderna capitalista. De cualquier forma, incluso quienes tienen un corto margen de acción —por motivo de raza, clase u orientación sexual— o hacen un esfuerzo por realizarlo de forma más horizontal, tienen el privilegio de concentrarse en ello y hacerlo de manera más cómoda. Porque vale recordar que la medición patriarcal se cuele hasta en las formas más comunitarias y autogestivas que existan, siendo los varones quienes tradicionalmente ejercen la capacidad de gestión material y social.

El hombre con minúscula, uno entre otros, parcialidad, del mundo comunal se transforma en el Hombre con mayúscula del humanismo moderno y pasa a encarnar, a englobar, a secuestrar todo discurso y acción que se pretendan políticos, pasa a iconizar, con su cuerpo, el universo entero de la politicidad (Segato, citado en en Infobae, 2023).

Por lo anterior, para una mujer indígena, campesina, racializada, alterar la socialidad y la legalidad en el espacio público, comunitario o urbano —mediante impugnaciones al orden que las sujeta y drena—, puede llegar a ser sumamente complejo, por la carga de trabajo y los atributos morales diferenciados que les son impuestos por su sexo-género. Esta dinámica deviene en un conjunto de violencias que pueden encarnarse en sus cuerpos, dañándolos, y agredir sus subjetividades. Es así que las mujeres politizan de manera condicionada desde espacios íntimos o acotados, no por esto menos potentes. Un ejemplo de espacio-momento de politización tradicional femenina son las cocinas dónde las mujeres preparan alimentos de forma colectiva al tiempo que dialogan y se organizan en torno a los asuntos de interés común e íntimos que las atraviesan.

Esto resuena con lo que dice Segato acerca de que la politicidad de las mujeres es “la politicidad propia del espacio doméstico de gestión de la vida” (2023,

p. 15). Es desde aquí que las mujeres se organizan en torno a la gestión de los bienes comunes, sostenidos gracias al cuidado y defensa de los vínculos multiespecie, con la finalidad de seguir garantizando la reproducción material de la vida, al tiempo que la reproducen. Dado que esta actividad ha sido “centro de atención tradicional de la actividad femenina no exclusiva pero sí crucial” (Gutiérrez, 2017, p. 71), Gutiérrez la denomina *política en femenino*: “La política desplegada [...] desde esos ámbitos múltiples y variados de asociación para la satisfacción de necesidades vitales” (p. 79). Esta política *legítima* desborda y subvierte lo estado-céntrico tradicionalmente masculino, recuperando la capacidad de decisión en favor de la vida y no de la acumulación de capital, como se puede ver en el caso de las Guardianas.

Esto tiene relación con la experiencia que tuvieron en el plantón anterior frente a las aguas negras, en el que lograron hacer frente a los condicionamientos, de esposos y compañeros, relatados anteriormente, con el *entre mujeres* que se propiciaba cuando pernoctaban juntas en este espacio. El *entre mujeres* habilita el erosionar las mediaciones patriarcales mediante la construcción de alianzas que permiten reequilibrarnos y sanarnos física y emocionalmente para continuar con la lucha por reconectar los vínculos impuestos por la triada que degrada la vida: “al reconstruirse las relaciones entre mujeres se abren otras formas de mediación entre sí y lo otro de sí, que expanden la experiencia de la lucha cotidiana y general, iluminando formas renovadas de interdependencia para la sostenibilidad de la vida que niegan y restañan —algunas de— las separaciones impuestas por el capital (Gutiérrez, Sosa y Reyes, 2018, p. 1).

Las Guardianas del río Metlapanapa dos veces por semana hacían guardia nocturna en el plantón desde dónde vigilaban que las aguas tóxicas que desechaba el complejo Industrial “Ciudad Textil” no fueran vertidas en el río. Estaba presente el calor del café y de la comida que preparaban, también se veía a algunas de ellas cuidando a sus hijas e hijos, otras hablaban por teléfono a sus casas para dar instrucciones o preguntar cómo estaban los miembros de su familia. Reunidas en círculo alrededor de la fogata, café en mano entablaban una amena charla que a ratos se convertía en un intercambio de ideas para seguir organizando la lucha en

defensa de su río y, en otros tantos, en un desahogo, al relatar las incomodidades y tensiones que vivían cotidianamente con sus compañeros de lucha y de vida.

Este espacio reinventado representó para las mujeres “fuerza, lucha, esperanza, su segunda casa, donde han encontrado otra familia y se sienten contentas y tranquilas” (Periferia, 2021). Habitar aquí era estar en un hogar particular que las mujeres construyeron y sostuvieron en tensión con la mediación patriarcal que se ejerce a través de la familia<sup>92</sup>. Parece suceder lo que explica Verónica Gago, en relación con las ocupaciones feministas: “lo que se inventa es otro tipo de espacialidad: el espacio de lo político reorganizado y reinventado a cielo abierto y que, al mismo tiempo, no se construye en oposición a lo doméstico sino a su fórmula restringida como sinónimo de encierro familiarista” (2019, p. 115), creando así una forma otra de tejer vínculos entre ellas, de crear un *affidamento* o *parentesco raro* que las sostiene, a sí mismas y conjuntamente. La noción de origen italiano *affidamento* hace alusión a la relación social entre mujeres que trasciende en un proyecto político basado en “apoyarse, dejarse aconsejar, dejarse dirigir” (Librería de las Mujeres de Milán, 1991). Por otro lado, con *parentesco raro*, Haraway exhorta a formar relaciones multiespecie que trasciendan la consanguineidad sosteniéndose en la responsabilidad de habitar un planeta dañado. Es así como las compañeras, además de compartir sus sentires han creado lazos de apoyo cotidiano que se activan en situaciones extraordinarias, por ejemplo, cuando alguna de ellas tiene un problema con su pareja o hijxs o alguna situación familiar de enfermedad o deceso.

Sin habérselo propuesto así desde un inicio, hicieron de éste un espacio de *acuerpamiento vital* que las cohesiona y revitaliza: aquí tenía lugar la distracción, relajación, convivio y ocio a través de la compartición de experiencias, saberes, deseos, preocupaciones e inquietudes. Cuando la actividad en el plantón disminuía, siguieron reuniéndose en torno a la preparación de alimentos o simplemente cuando

---

<sup>92</sup> La construcción social de la familia nuclear es un pilar sobre el cuál descansa el andamiaje capitalista y el orden patriarcal, posibilitando la acumulación de capital mediante la apropiación de las labores reproductivas realizadas por las mujeres, sin necesidad de remunerarlas económicamente. Favoreciendo así el dominio de los varones sobre las mujeres. Véase más de esta discusión en Federici, 2018.

consideraban necesario encontrarse. Además, a través de un conjunto de estrategias que las mujeres impulsan revitalizan y dan sentido a este *entre mujeres*: huerto, taller de herbolaria, rehabilitación del plantón, el sostener el espacio de la radio.

Durante la construcción de AltepelmeCALLI, las Guardianas reconsideraron su participación al sentir incomodidades respecto a las dinámicas que comenzaron a desarrollarse en esta reconfiguración del movimiento de los pueblos en defensa del agua, que las llevó incluso a experimentar padecimiento físico: “En el segundo plantón pongo machismo y enfermedad porque ya me ocasionó enfermedad, físicamente en cuestión de la salud es lo que me ocasiona: enfermedad, dolor de estómago cada que voy” (testimonio en Taller de mapeo corporal, 2021). Al expresar que las acciones y comentarios de compañeros y algunas compañeras las hicieron enfermar físicamente, reconocen una relación entre machismo y malestar físico. Esto da cuenta de cómo el patriarcado se encarna en los cuerpos, degradándolos más allá del desgaste que implica la lucha en sí y de la toxicidad que produce en la naturaleza no humana que afecta necesariamente a los cuerpos humanos con los que está entrelazada. Para contrarrestar esta afectación, las compañeras se alejaron de este espacio de lucha en un acto de autocuidado.

Fue entonces cuando mujeres jóvenes, que entablaban un diálogo con otros movimientos y actores solidarios, decidieron destinar un espacio de AltepellmeCALLI para las actividades y discusiones que llevaran a cabo las mujeres.

Es como una especie de filtro que esté en la entrada el espacio de mujeres como para decir “en esta casa de los pueblos [...] no van a estar como base la explotación de las mujeres, ni la humillación de las mujeres, ni el engaño a las mujeres, aquí no va a pasar más ¿saben por qué? Porque nosotras las mujeres no lo vamos a permitir (testimonio en Guardianas del río Metlapanapa, 2021).

Partiendo del hecho de que el marco es una lucha mixta, es natural que esté presente la influencia del pensamiento masculino. Sin embargo, en espacios que se procuran primordialmente para el relacionamiento entre mujeres, se llegó a dar el

caso de la intervención de varones a través de la participación de las compañeras, lo que llegó a imponer un sesgo que anulaba o erosionaba lo que en realidad ellas querían plantear.

Por ello, es importante propiciar los espacios únicamente de mujeres dado que favorecen un ambiente de confianza e intimidad en el que se pone en el centro la experiencia de luchar y habitar el mundo desde una corporalidad femenina. Esto difícilmente se logra cuando hay presencia de varones quienes han desarrollado dinámicas de convivencia distintas: hacer mayor uso de la palabra, usar un tono de voz alto, monopolizar las conversaciones o tener temas e intereses distintos a los planteados por las mujeres.

Con todo y lo que enfrentan, las Guardianas expresaron que lo que las motiva a mantenerse en la lucha es la convicción de que su participación es primordial y es una forma de auto reivindicarse y dignificarse: “gano dignidad como mujer, gano también dignidad para mis hijos, gano también respeto, y lo que más gano que no se lleven las tierras y que no se lleven el agua, esa es la ganancia que tengo [...]” (Periferia, 2020). El sostener su relación con el agua es el horizonte que las motiva a luchar. El cómo se ha construido y la potencia que encierra esta relación se analizarán más detenidamente en el capítulo siguiente.

### Capítulo III. La (re)producción de la cuerpo mujer/agua de las Guardianas del río Metlapanapa

A partir de entender cómo, desde la jerarquización de la diferencia que hace el orden patriarcal, se fue construyendo la separación humano-mujer/naturaleza que necrotiza la vida, propongo un punto de partida distinto: los enlaces que hacen posible la vida en cada dinámica socio ecológica, concreta e históricamente situada, en que tengan lugar, contraponiéndose y trascendiendo así dicho orden patriarcal. En las páginas siguientes se ofrecen pistas para pensar qué habilita el colocar en el centro las relaciones multiespecie que son agredidas por el trinomio de la muerte que degrada la vida.

Cada vínculo tiene intercambios únicos que pueden nutrir nuestra capacidad de desplazarnos de pensar la vida desde la separación heredada que discutí en el primer capítulo. Así, puede haber relación *matsutake-pino rojo* —en la que profundiza Anna Tsing—, hombre-milpa, comunidad-cerro o el enlace mujer-agua que analizaré a partir de un diálogo con mujeres defensoras del agua y la vida del territorio de los volcanes en lo que estatalmente se denomina municipio de Santa María Zacatepec.

La visión relacional de la vida pone en entredicho la lógica heredada del pensamiento cartesiano: la diferenciación humano-naturaleza, en la que el humano (varón) se coloca jerárquicamente sobre *el resto de la naturaleza*, de la que cree estar completamente emancipado y cuya gestión ha encaminado a satisfacer sus necesidades, desde las más básicas y vitales hasta su cada vez más avasalladora *necesidad* de acumulación capitalista.

En este sentido, la sintiencia ha sido un indicador clave en esta forma jerarquizada de gestionar el mundo del pensamiento moderno, por tal razón todo lo que no sea valorado como humano es considerado incapaz de sentir y pensar —animales no humanos, el agua, el aire, la tierra, los volcanes— y, por lo tanto, susceptible de explotarse y mercantilizarse. “En términos generales, [la crisis

ambiental] corresponde a una comprensión en la que nos ubicamos en la escala más alta de las manifestaciones del ser, imaginando al resto de los entes como objetos inertes, recursos disponibles a nuestra entera disposición” (Giraldo y Toro, 2020)

La visión relacional y holística<sup>93</sup> se desplaza de esta mirada para alumbrar lo que ha sido históricamente negado: los lazos que entre distintos seres se tejen para sostener la trama de la vida. Dicha visión nos ayuda a evidenciar que no comenzamos a tejer con otros cuerpos en algún punto de nuestra existencia, sino que la existencia misma, de cada uno y en conjunto, depende del permanente intercambio de materia y energía con los demás seres con quienes cohabitamos el planeta.

Anna Tsing explica cómo la ineludible dependencia con otros seres ha sido negada en favor de la explotación de la vida tan necesaria para la acumulación capitalista: “Estamos mezclados con otras especies; no podemos vivir sin ellas [...]Sin embargo, tales monstruosidades fueron repudiadas por la organización del progreso industrial moderno” (Tsing *et al.*, 2017, p. 68). La antropóloga estadounidense afirma que las monstruosidades tienen dos sentidos: con este término se refiere a los vulnerables enredos multiespecie que hacen posible la vida y también a los enredos como peligro, los que se dan de manera negligente desde una lógica jerárquica e individualista que acaba con la vida. Es decir, los enredos que alteran el equilibrio metabólico de los cuerpos entre cuerpos, como dice Tsing.

Arturo Escobar por su parte señala que “Un principio clave es que todas las cosas del mundo están hechas de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen. Quizás el budismo tiene la posición más radical a este respecto al afirmar que nada existe en sí, todo inter-existe” (Escobar, 2014, p. 59), y en este

---

<sup>93</sup> Otra forma de explicar las ontologías relacionales es que son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos. Es decir, en muchas sociedades no-occidentales o no modernas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos y, mucho menos, entre individuo y comunidad —de hecho, no existe el “individuo” sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos— (Escobar, 2014, p. 59).

mismo sentido, Ingrid Toro y Omar Giraldo recuperan a los ecólogos profundos quienes sostienen que se debe “partir del hecho de que todo está interrelacionado y es interdependiente de lo demás, y entrar en un proceso de unificación, al entender que todo cuanto existe en realidad es “parte de”, y es indistinguible de lo demás” (Fox, citado en Giraldo y Toro, 2020, p. 26).

La interdependencia es entonces una “condición ineludible de toda existencia en el planeta tierra” (Navarro y Linsalata, 2021), por lo que no conlleva atributos morales en sí misma. Ejemplo de esto son dos cuestiones fundamentales: primero, es importante recalcar que dependemos del trabajo y energía de otros seres, humanos (principalmente mujeres) y más que humanos, y de los llamados elementos abióticos. Sin embargo, desde la óptica del pensamiento occidental, los seres no humanos no poseen pensamiento o sintiencia, y los elementos abióticos no están dotados de vida, lo que facilita invisibilizar su participación en la coproducción de la vida. De este modo es importante reconocer —cómo se ha venido explicando— que existen otras rutas ontológicas, como el animismo, desde las cuales los *existentes* (Descola, 2012) —plantas, piedras, animales, tucanes— están dotados de la misma vida interior que los humanos, para prefigurar que existen otros términos de relacionamiento menos hostiles y violentos.

En segundo lugar, es importante señalar que existe un permanente e inevitable intercambio de materia y energía entre los cuerpos y seres que comparten la vida: “vivir implica relacionarse” (Linsalata y Navarro, 2021). Por su parte, Donna Haraway afirma que la vida está en las relaciones, las *especies compañeras se infectan mutuamente todo el tiempo* (2016). La existencia, pues, implica tocarse. Estas relaciones hacen posible no sólo la propia vida sino sostener otras vidas.

El tejido o trama de la vida (Capra, 1999; Moore, 2020) justamente hace referencia a la red de interrelaciones e intrarelaciones multiespecie que se tejen para hacer posible la vida.

Todos los miembros de una comunidad ecológica se hallan interconectados en una vasta e intrincada red de relaciones, la trama de la vida. Sus propiedades esenciales y, de hecho, su misma

existencia se derivan de estas relaciones...El éxito de toda la comunidad depende del de sus individuos, mientras que el éxito de estos depende del de la comunidad como un todo. (Capra, 1999)

Capra explica que la trama de la vida está constituida por redes dentro de redes y los nodos de una red se revelan como redes más pequeñas por lo que *en la naturaleza sólo hay redes dentro de redes* sin jerarquía alguna:

debemos visualizar la trama de la vida como sistemas vivos (redes) interactuando en forma de red con otros sistemas (redes). Por ejemplo, podemos representar esquemáticamente un ecosistema como una red con unos cuantos nodos. Cada nodo representa un organismo y ampliado aparecerá como otra red (Capra, 1991).

En diálogo con estos planteamientos y con la experiencia de las Guardianas del río Metlapanapa en Santa María Zacatepec, sugiero que es fértil analizar la relación mujer/agua ya que, siendo tan vital, ha sido atacada por dinámicas de explotación que pretenden verla como seres disociados. Siendo así, este capítulo tiene la finalidad de explicar cómo se ha venido sosteniendo en la cotidianidad de la vida de las mujeres defensoras su relación con el agua. Es decir, cómo se configura la alianza entre estos seres para el *devenir mutuo* y de la comunidad.

Para alcanzar este objetivo, comenzaré analizando el relacionamiento multiespecie que ha dado lugar al territorio que es atravesado por el río Metlapanapa. En el segundo apartado, busco comprender cómo la noción cuerpo-territorio ha sido fértil para pensar las agresiones patriarcales a la vida desde la relación que existe entre los cuerpos de las mujeres y el cuerpo territorio. Continúo exponiendo qué entiendo cuando hablo de mujer-agua, una noción que lejos de ser una propuesta de categoría analítica, busca nombrar una relación que ha sido agredida a través del tiempo y, simultáneamente, defendida históricamente por las Guardianas. Considero que pensar desde la configuración histórica del vínculo mujer-agua, en el marco de la lucha de las Guardianas del río Metlapanapa y en diálogo con ellas, puede desplazarnos de la separación heredada para comenzar a

pensar desde un relacionamiento multiespecie que estimule planteamientos ético-políticos fértiles para la defensa y regeneración de la vida.

### 3.1 La cuenca que aloja al río Metlapanapa desde la coproducción multiespecie

Las mujeres nahuas de Zacatepec recuerdan cómo, hace décadas, la abundante nieve cubría los volcanes Popocatepetl —del vocablo náhuatl *popoca* (que humea) y *tepetl* (monte), se traduce en “Monte que humea”—; y al volcán Iztaccíhuatl —cuyo nombre quiere decir ‘mujer blanca’: *iztac* (blanco) y *cihuatl* (mujer)— que se extienden majestuosamente desde tiempos ancestrales, cerca de lo que actualmente se conoce como las Cholulas. Cuando estos cerros se deshielaban daban lugar a venas de agua que descendían encontrándose con la multiplicidad de cuerpos de distintos seres a quienes nutría, así como a la tierra fértil de la que emanaban abundantes cosechas para los pueblos que se asentaban en el valle a pie de sus faldas. De esta forma se llenaba de vida todo el territorio.

Desde el año 1350 d. C. las y los pobladores asentados en las cercanías de estos cerros han venido realizando ofrendas y rituales en las inmediaciones de sus cimas, entre las que destacan, por su importancia vital, las destinadas a solicitar lluvias y buen clima para lograr abundantes cosechas que les provean alimento y, por lo tanto, la existencia misma de sus pueblos en el territorio. Lo anterior muestra la indisociable relación que existe entre hacer-ritualizar-habitar (Giraldo y Toro, 2020, p. 109).

El agua y la lluvia eran elementos centrales por lo que había un marcado culto a Tláloc, entidad sagrada que los pueblos relacionaban con la fertilidad y el *agua-cerro* ya que se consideraba que tenía una influencia en los relámpagos, tormentas y granizo (Montero, 2017, p. 200). Tales ofrendas y ritos ceremoniales, aunque cada vez menos presentes en las prácticas de los pueblos aledaños a los volcanes y particularmente de Santa María Zacatepec, han persistido a lo largo del tiempo tal y como lo ha hecho su sentido de reciprocidad con el agua a la que hasta

hace algunos años veneraban por medio de *concheros* que danzaban en las fuentes de agua.

En los terrenos que en un futuro ocuparían las ciudades industriales, anteriormente se sembraba trigo, maíz, frijol y se cosechaba abundante fruta como pera, manzana, durazno y ciruela con las que las mujeres preparaban conservas. Todo gracias a la colaboración de los minerales terrestres, la energía solar, las especies compañeras, la mano humana que trabajaba la tierra y el agua de lluvia o la proveniente del subsuelo que desembocaba en los resquicios hasta encontrarse con las semillas.

El agua que irriga la zona se desliza a los mantos acuíferos que a su vez alimentan los pozos de agua que abastecen a cada unidad doméstica que, por lo general, cuenta con uno, para que las y los pobladores beban de ahí y las mujeres tomen el agua que necesitan para las actividades que histórica y socialmente han desempeñado: asear la casa, lavar la ropa, cuidar a los hijos e hijas y preparar los alimentos. Anteriormente, los ameyales se construían con tan sólo cavar 3 o 4 metros, a diferencia de la actualidad en la que los poceros<sup>94</sup> necesitan cavar de 30 a 40 metros, ayudados con oxígeno en su descenso para seguir cavando con la finalidad de poder encontrar un poco de agua. Además, los ameyales cercanos al río son los más contaminados, amenaza que avanza progresivamente.

El agua natural, como Jean Robert (2021) nombra a la sustancia que brota de los manantiales y fluye en las corrientes de agua, para diferenciarla del H<sub>2</sub>O que es el agua reducida a su mera fórmula química, que baja de los volcanes, también se encauza hacia el río Metlapanapa que recorre los municipios de Santa María Zacatepec, Cuanalá, Nextetelco, Ometoxtla, Almoloya y Cholula, donde toma el nombre de río Prieto. En décadas anteriores, a las orillas del río y gracias a su irrigación, devenían con él una gran cantidad de hortalizas: verduras como berros y quelites; las plantas medicinales, que eran recolectadas por las mujeres para

---

<sup>94</sup> Nombre para referirse al varón que construye pozos de agua. Actividad que tradicionalmente han realizado debido a la fuerza física que exige.

elaborar tés, o llevar a cabo limpias<sup>95</sup> y curaciones. Entre los animales no humanos había acociles<sup>96</sup>, ranas, cangrejos, padrecitos<sup>97</sup> e insectos como chapulines. Este conjunto de especies coexistía colaborando para mantener el equilibrio de la zona.

En el río no sólo convergían variadas especies compañeras atraídas por el agua que albergaba en su cauce, sino que además era un espacio de socialización de la comunidad. Una de las compañeras comparte que recuerda cómo, cuando tenía 8 años, iba con su abuelo a pastorear borregos y mientras él los contaba, ella aprovechaba para darse un baño y jugar en el río. Su gesto cambia a una expresión de tristeza al ver el río y saber que ya no es así.

Así sucedía con el ameyal u ojo de agua, que era un conjunto de pozas naturales que contenían abundante agua cristalina dónde la gente acudía a nadar y convivir. Alrededor de estos cuerpos de agua surgían, se sostenían y afianzaban los lazos vecinales y comunitarios. En el caso de las mujeres, el ejercicio de lavar colectivamente, distinto al espacio privado y restrictivo de las unidades domésticas, era una forma de salir del encierro familiarista heteropatriarcal y socializar con otras mujeres. En este sentido, una de las compañeras comparte: “Íbamos a nadar, juntábamos costales de arena y se llenaba el río, también íbamos a pescar, a pastorear, las mujeres, mis abuelas lavaban en el río, era hermoso” (testimonio en Oropeza 2019a). De modo que, la contaminación del agua no sólo ha mermado la calidad del líquido sino los lazos que potencialmente se tejen alrededor de ella.

El río Metlapanapa es, desde los datos duros que refleja la geografía tradicional, un río tributario en un 0.55% de la cuenca hidrológica Río Alto Atoyac que abarca 84 municipios de los estados de Tlaxcala, Puebla y México. Esta cuenca forma parte de una de las cinco regiones hidrológicas de Puebla: la región hidrológica RH18 (que cubre el 59.12% de la superficie estatal). También forma parte de la región administrativa IV perteneciendo así a la cuenca hidrográfica Río Balsas. Después de recorrer el valle de Puebla, el río Atoyac avanza hasta fundirse

---

<sup>95</sup> Esta palabra se usa para referirse a los rituales con los que se aleja la energía negativa o los pesares de las personas

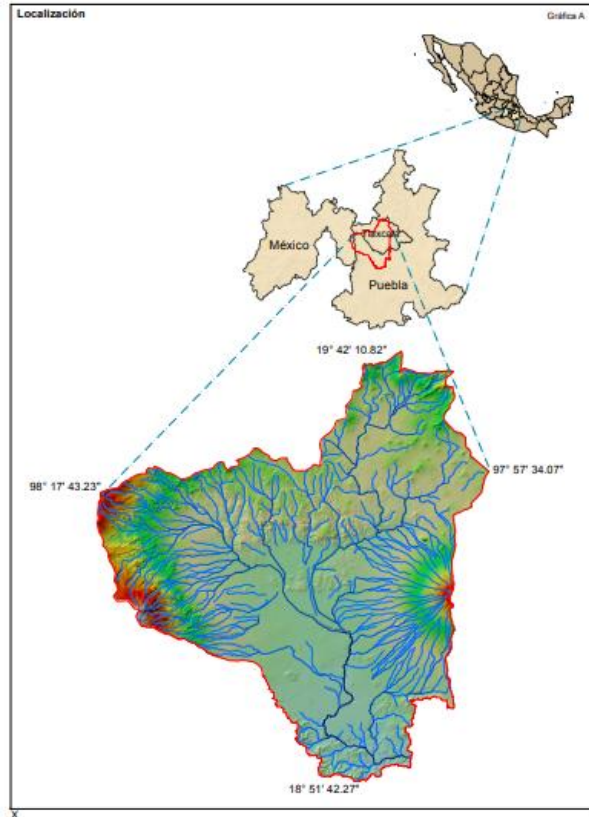
<sup>96</sup> Acociles proviene del náhuatl *acuitzilli*, lo que significa ‘que se retuerce en el agua’. Son camarones endémicos que habitan en agua dulce de ríos.

<sup>97</sup> Insecto con alas, comestible de color negro y naranja.

en el río Balsas y así, formando una sola corriente, verter sus aguas al océano Pacífico (INEGI, 2019).

El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2019) da la siguiente descripción de la Cuenca hidrológica que alberga al río Atoyac:

la cuenca hidrográfica tiene una superficie aproximada de 4 001.66 km<sup>2</sup> y un perímetro de 364.74 km, la altitud máxima es de 5 200 metros sobre el nivel del mar (m s.n.m.) en el volcán Iztaccíhuatl; la mínima es de 2 016 m s.n.m en la cortina de la presa Manuel Ávila Camacho. Las regiones prioritarias la Malinche y Sierra Nevada se encuentran parcialmente dentro de la cuenca. Se extiende entre los paralelos 19° 42' 10.82" y 18° 51' 42.27" de latitud norte, así mismo está comprendida entre las coordenadas 97° 57' 34.07" y 98° 17' 43.23" longitud oeste (Gráfica A). Limita con las cuencas hidrológicas: Tochac-Tecocomulco y Río Tecolutla al norte; al sur con Río Bajo Atoyac y Río Nexapa; al oeste con Río La Compañía y Texcoco; finalmente al este con Río Libres Oriental (INEGI, 2019).



Localización de la Cuenca Alta del Atoyac

Fuente: INEGI, 2019.



Ubicación del río Metlapanapa en el municipio de Juan C. Bonilla

Fuente: INEGI, 2019.

La descripción de la cuenca se complejiza si, en vez de ver una descripción geográfica e hidrológica de la misma, tomamos en cuenta su producción histórica y social: qué actividades productivas se han desarrollado en los territorios que atraviesa, cuáles son los modos de vida de las personas que habitan en el área que recorre, y qué alteraciones metabólicas ha sufrido a consecuencia de tales dinámicas. Y se complejiza aún más si la comprensión del territorio se construye desde el punto de vista de las mujeres en defensa del agua tomando en cuenta cómo se sostiene su relación con el líquido, como se analizará a continuación.

### 3.2 Las Guardianas y el agua: colaboración y *generar-con* multiespecie

Las Guardianas del río Metlapanapa son mujeres indígenas y campesinas que habitan en la comunidad de Santa María Zacatepec que es atravesada por este río. Defensoras del agua y de la vida, algunas de ellas radialistas, se autonombraron así cuando comenzaron a defender el río de la amenaza que representaba el hecho de que en él se planeaba desembocar un drenaje tóxico de un complejo Industrial localizado cerca del afluente. Estas mujeres recuerdan con nostalgia cómo era el río hace 40 o 60 años: “Cuando íbamos al río te quitabas los zapatos para sentir la tierra, para sentir la hierba, para sentir el pasto, para sentir el rocío, la arenita como te cosquilleaba del agua que corre o brota, yo viví, yo crecí en el río, tomaba de esa agua, paseaba, cortaba flores, jugaba, lo disfrutaba mucho” (Guardiana M, testimonio a partir de entrevista grupal, 2022). El encuentro entre su cuerpo y la materialidad del agua se daba y se sigue dando de manera habitual sin siquiera reparar en dicho contacto, pero, al mismo tiempo, reforzando tal vínculo.

Mujeres y hombres de estos pueblos han concebido al río como un ser vivo con el que se relacionan social y metabólicamente ya que para ellas y ellos “[el río] tiene vida y platican con él” (Acosta y Vera, 2020). En su cosmogonía existe un

vínculo de reciprocidad con el binomio agua-cerro o montaña de agua, a la que desde tiempos ancestrales han venido llamando *altépetl* —indisociable entidad considerada no sólo como residencia del “dueño, señor o guardián”, sino la entidad misma—, quien para ellas y ellos tiene un cuerpo formado por orejas, ombligo y corazón. Sin embargo, han sido las mujeres quienes han mantenido un contacto más cercano, así como una valoración especial del territorio que ha devenido en acciones de cuidado al río y los diversos cuerpos de agua.

Las Guardianas lo recuerdan como un afluente cristalino cuya agua servía para nutrirse, calmar la sed propia y la de las hijas e hijos. En entrelazamiento con este cuerpo de agua no sólo reproducían su propia existencia, sino que, conjuntamente, mujeres y río, han sostenido la vida de la comunidad. Para realizar las labores reproductivas, las mujeres se reunían a la orilla del río a lavar la ropa de su familia al tiempo que las infancias jugaban al margen del río o se sumergían en él a nadar junto a los peces que transitaban en su cauce. Además de los peces que existían con y en el río, se pastoreaba animales en las orillas en las que crecía pasto y hierba gracias a este cuerpo de agua.

Algunas de las Guardianas recuerdan que los ancianos y ancianas tenían una profunda visión de agradecimiento y reciprocidad con el agua, que es la base de la actual defensa del líquido: “mi abuelo sacaba agua del pozo, la servía en su pocillo de barro y me decía mientras la bebía: siempre hay que agradecer al agua, gracias a ella vivimos, nos nutre” (Guardiana N, testimonio a partir de entrevista grupal, 2023). Esto tiene relación con el hecho de que, como mencioné al comienzo de este apartado, “para estos pueblos ha existido una relación indisociable entre el hacer, el ritualizar y el habitar” (Giraldo y Toro, 2020, p. 109). Otras afirman que reconocer que gracias al agua la vida era posible, era un saber muy interiorizado que no recuerdan haber hecho explícito en algún momento.

De este entendimiento de *dependencia* con lo no humano se ha nutrido el sentido de pertenencia y reciprocidad con todos los seres con quienes cohabitan, mismo que se expresa en la necesidad de comunicarse con ellos mediante variadas prácticas ceremoniales, entre las que destacan las que tienen la finalidad de pedir permiso de usufructuar algún elemento o de agradecimiento por lo recibido.

El contacto con el agua se ha transformado con el paso del tiempo y, al ser parte de su dinámica diaria, no puede describirse como un hecho concreto o aislado, sino que está entrelazado con la experiencia vital, tal como respirar, pisar el suelo, jugar con otras personas, comer. “Cuando regresaba del campo y comenzaba a llover sentía el agua que caía, se siente muy bien cómo te moja, en el camino tenía que cruzar el río así que metía mis pies en él, una está integrada con el agua” (Guardiana N, testimonio a partir de entrevista grupal, 2023). Como explica Jean Robert, “La naturaleza de la materia agua, como de toda materia, es histórica.” (2021). Los imaginarios sobre el agua y la manera de relacionarse con ella no son inamovibles, sino que lo que media el contacto con ella, se va transformando en relación a las condiciones en que se encuentra el líquido.

El contacto directo, la reproducción de la vida y la corporalidad están entrelazados. Las Guardianas afirman: “Nosotros crecemos en el territorio, jugamos en el ojo de agua, trepamos a los árboles, nos metemos al lodo, por eso queremos al territorio, lo sentimos” (Guardiana A, testimonio a partir de entrevista grupal, 2022)”. En entornos donde se sostiene el contacto intercorpóreo multiespecie, éste está inevitablemente enlazado a los ritmos y procesos de la reproducción de la vida. Esto dialoga con que la idea de que “la historia de los pueblos es la historia del contacto directo con los elementos y seres del mundo, y la relación directa con el propio cuerpo [...]Todas estas acciones irremediamente enlazan a los ciclos y ritmos de la reproducción de la vida, y a la inmediatez del propio cuerpo” (Giraldo y Toro, 2020, p. 109)

Este involucramiento permite cultivar la capacidad de percibir y/o sentirse afectadas por lo que acontece *con* su entorno inmediato y de mantenerse sensibles respecto de los procesos metabólicos de la naturaleza no humana a la que ven como semejante, es decir, como seres con quienes comparten el territorio y desarrollan una relación que definen como un tipo de hermandad: “no matarías a tu hermano, tampoco cortarías un árbol...El contacto con el territorio permite amarlo y cuando lo amas lo cuidas” (Guardiana A, testimonio a partir de entrevista grupal, 2022). “Los árboles yo los identifico en el corazón, pues aquí [en el mapeo del cuerpo-territorio] la

tierra en el vientre porque ahí se siente, el río porque somos agua, cuando cortan un árbol, yo lo siento en el corazón” (Guardiana N, testimonio en Taller de mapeo corporal, 2021). Esto es contrario a la mediación patriarcal-capitalista de la vida que deviene en un sentimiento de desafección que impide a las personas percibir o sentirse afectadas por la explotación del agua y el territorio. “El entrelazamiento inter-corpóreo genera afecciones. Somos afectados, lo cual quiere decir que nuestro cuerpo tiene un efecto por la acción de otro cuerpo” (Giraldo y Toro, 2020, p. 53).

Hay un entendimiento de que la naturaleza no humana brinda las condiciones materiales que permiten que la vida siga su curso como se señala en la parte del testimonio que dice: “la madre tierra que está detrás de mí, alrededor mío. Que tengo que defenderla porque de ella vivo,” (Guardiana M, testimonio en Taller de mapeo corporal, 2021). Esto dialoga con la afirmación de los ecólogos profundos acerca de que “el autoentendimiento como seres interrelacionales, y la identificación del ‘yo’ con la totalidad, es la base para que se impulse el cuidado, no por altruismo, ni por un ‘deber ser’ moral, sino porque el cuidado de lo demás hace parte del interés de la propia existencia” (Giraldo y Toro, 2020, p. 26).

“Somos agua”, afirman las Guardianas, haciendo alusión a que la composición del cuerpo es mayoritariamente agua y para subrayar la importancia de la permanente colaboración con ella y el hecho de que gracias a ella realizan sus funciones metabólicas y sostienen su capacidad gestante, así como la reproducción de la vida cotidiana.

Las compañeras Guardianas tienen una visión del agua como principio dador de vida, pues afirman que el agua está involucrada en la concepción y gestación, así lo dejan ver cuando dicen: “el esperma es agua”, “para poder dar vida en el vientre necesitamos agua” (Guardiana M, testimonio a partir de entrevista grupal, 2022). En otro testimonio afirman: “Las mujeres necesitamos el agua, la usamos porque hacemos la comida, limpiamos, ponemos los frijoles, somos quienes abastecemos de agua para la casa, si yo no estoy no habría agua para usarse” (Guardiana N, testimonio a partir de entrevista grupal, 2022). También explican que el aseo durante el periodo menstrual requiere de un contacto muy particular entre

mujeres y agua: este ciclo biológico femenino hace que se busquen y necesiten fuentes de agua limpias.

Las mujeres reflexionan que el agua circula entre los cuerpos como parte de su ciclo natural. El agua que está en los cuerpos humanos ha estado en otros cuerpos humanos y más que humanos y sigue fluyendo formando *continuidades acuosas* (Villalba, 2023). Ellas afirman que, si el conocimiento del ciclo del agua es comprendido en su integridad, lejos del entendimiento meramente utilitario de que el agua *viene de la llave*, se darían cuenta de que *no está bien* interrumpirlo.

Sabemos que nuestro cuerpo está conformado por un setenta por ciento de agua, pero ¿esa agua hace parte de mi “yo”? La ciencia nos ha contado que cada molécula de agua ha existido durante miles de millones de años. Ella vino a la Tierra con asteroides y cometas, y desde ahí ha estado circulando a través de rocas, animales y plantas. Antes de que esa agua constituyera la mayor parte de mi cuerpo, estuvo dentro de océanos, lluvias, congelada en los casquetes polares, y fue parte de bacterias y dinosaurios (Jha, 2015). Esa agua no quedará quieta, sino que seguirá circulando una vez abandone el cuerpo y siga su deambular, sus rutas de movimiento (Giraldo y Toro, 2020, p. 36)

El tratar de comprender lo denominado *extrahumano* puede generar miedo o *reverencia*. Esto deviene en distintos tipos de comprensión del mundo y, por tanto, de relacionamiento con los otros seres que forman parte de la trama de la vida. Algunas de estas formas de relacionamiento muta en tipos de espiritualidad que se manifiestan a través de ritos tradicionales que tienen una función ecológica, es decir, que está orientada a revitalizar los criterios de reciprocidad y a mantener un intercambio simbólico con el elemento natural al que se dirige el ritual en cuestión.

En el caso de la comunidad en la que habitan las Guardianas, existe una tradición en torno a celebrar la construcción de un nuevo pozo de agua: la fuente de agua nutre permitiendo la continuación de la vida y se le agradece por dicho don. La forma de celebrar de la familia es echar cohetes y convidar comida y bebida a

los vecinos que se acerquen con el ruido de la pirotecnia. Esta tradición, como sucede en muchos casos, es sostenida material y simbólicamente por las mujeres de la comunidad.

Cuando escuchamos los cuetes, sabemos que una familia tiene su pozo, estás contenta porque esa familia tiene agua, ya sabes que escuchas los cuetes y todos nos acercamos a que nos den refresco, galletas, a celebrar con ellos. A los bebés se les debe dar a beber la primera agua que sacan del pozo para que hablen, si no lo hacen ese niño no va a hablar (Guardiana A, testimonio a partir de entrevista grupal, 2022).

La gente que es propietaria de la casa dónde se construyó el pozo busca padrino o madrina para bendecir el pozo. Se regala agua nueva a las personas que se la quieran llevar; a los asistentes a la celebración se les da agua nueva y luego galletas y refresco. A los padrinos, a los poceros y a la familia más cercana se les da de comer. Los padrinos dan las galletas, refresco, tienen que llevar una cruz, una imagen y los cohetes; la familia en agradecimiento les da comida y una totola o gallinas. Tanto hombres como mujeres participan, pero las que asisten a traer agua del nuevo pozo son las mujeres para que sus hijos la beban, ya que se cree que los niños que no hablan o no lo hacen con claridad lograrán hacerlo al tomar el agua nueva (Guardiana M2, testimonio a partir de entrevista grupal, 2022).

La construcción y la celebración de los pozos permite refrendar los lazos familiares y comunitarios teniendo como eje los principios de cooperación y reciprocidad con el vital líquido según la cosmovisión que permea a los pueblos nahuas. Sylvia Marcos (2002) sostiene que existen cuatro grandes categorías analíticas que permean las relaciones entre humanos y elementos de la naturaleza: la dualidad, la fluidez, el equilibrio y la corporalidad. En este sentido, en la cosmovisión indígena se cree que los ritos permiten mantener el equilibrio necesario para la vida. “La

comunidad orgánica está concebida como parte del equilibrio de la naturaleza [...] con un activo sentido de participación en el medio ambiente y los ciclos de la naturaleza” (Bookchin, 1999, p. 129).

Las Guardianas afirman que el agua se comunica con ellas y pueden escucharla pues han desarrollado esa capacidad: “escuchamos al territorio, porque el agua, el río, la tierra habla, se comunica y todos tenemos la capacidad de escucharla” (Guardiana A, testimonio a partir de entrevista grupal, 2022). Otra de ellas explica: “Cuando truena al llover el agua nos dice algo” (Guardiana N, testimonio a partir de entrevista grupal, 2023), haciendo alusión a que los ruidos que anuncian la lluvia también pueden comunicar algo. Ellas también interpretan el sonido que el agua hace durante su recorrido. “Al recorrer el río este va haciendo ese ruidito, va cantando, va alegre, va feliz el agua. Es una experiencia cuando tú llegas al río, te sientas y escuchas el correr de la agüita y va cantando, el agua canta, el agua te habla, te platica sólo que prestes atención” (Guardiana M, testimonio a partir de entrevista grupal, 2022).

Esto concuerda con el hecho de que la empatía ambiental no sólo implica tocarse sino ser sensible a lo que cada ser “nos dice” para así *cultivar responsabilidades* como formas de respuesta para vivir *con el problema* (Haraway, 2016). Esta idea nos desplaza del excepcionalismo humano que, entre otras cosas, sostiene que la comunicación y el lenguaje que se utiliza para llevarla a cabo son atributos exclusivos de nuestra especie.

El lenguaje humano, por ejemplo, es producto del encuentro con los seres no humanos no sólo porque su pronunciación tiene influencia de los sonidos que estos emiten, sino porque a partir del constante encuentro multiespecie se nutre la sensibilidad que permite escucharlos. El lenguaje no se limita a textos pronunciados o escritos. En su libro, Giraldo y Toro dialogan con David Abram y José Luis Pardo para explicar que “El lenguaje, más que una esencia específica de nuestra especie, es el resultado de los encuentros que acontecen en el mundo sensorial habitado” (Giraldo y Toro, 2020, p. 83).

En su cotidianidad, las compañeras están en contacto físico y sensible con el agua, lo que les ha permitido desarrollar un sentido de entrelazamiento con este elemento del que dependen, como ellas lo han afirmado. Esta dependencia está enmarcada en un contexto de explotación del líquido como parte de un conjunto de “fenómenos derivados del proceso globalizador que tienen consecuencias devastadoras en las mujeres y en la reproducción” (Federici 2013, p. 148); por lo que son precisamente las mujeres quienes cuidan el agua a través de su defensa.

El concepto de simpoiesis de Haraway (2016), que se refiere a *generar-con*, ha resultado fértil para pensar la coproducción de la vida a partir de los vínculos multiespecie. Como explica Yoneé Mata (2022), esta categoría señala que el aislamiento, un cuerpo en solitario, no puede autoproducirse y, agregaría yo, reproducir la vida a su alrededor, sino que necesariamente se trata de una reproducirla a través de una coproducción entre cuerpos. En este mismo sentido y como explica Linsalata, la Simpoiesis alude a la capacidad ampliamente cultivada por los seres vivos de configurar mundos de manera conjunta y colaborativa, tejiendo alianzas con y entre organismos de diferentes especies. En otras palabras, es una condición de la vida pues todo es co-producido en algún grado (En proceso de publicación, p. 11). Del Campo (2021, p. 304), por su parte, explica que la simpoiesis es un tejer común a partir del cual las especies devienen mutuamente otras, cultivando así sus habilidades para la supervivencia.

Entiendo entonces que este *generar-con* es una coproducción entre cuerpos multiespecie que permite el devenir mutuo entre los seres que se relacionan en una alianza en particular. En el caso del vínculo de las Guardianas y el agua, este *cuidado-con* el agua y del agua, tiene que ver con la necesidad vital que tienen las compañeras del líquido —dependencia metabólica— y con el cuidado que procuran a partir de éste —el trabajo que sostienen para la reproducción de la vida— y el que, a su vez, tienen para con el agua, mismo que implican una dimensión sensible y una dimensión política que conlleva su defensa.

Estamos bien indignados de que no vamos a dejar, cueste lo que cueste, que los empresarios, que tienen sus fábricas aquí en Huejotzingo echen toda la contaminación para acá, para el río Metlapanapa, son aguas dulces que tenemos nosotros, nuestros ameyales, que nos los van a contaminar nuestros pozos, nuestro ameyalito que todavía tenemos gracias a Dios; ya nada más uno porque teníamos más cantidad de agua, es lo que estamos y lo que vamos a seguir defendiendo, no queremos ya contaminación, a ver dónde lo echan (testimonio en Oropeza 2019a).

En síntesis, este generar-con vincula dependencia metabólica y cuidado entre estas dos seres, ámbitos que no se delinear claramente, sino que se sintetizan precisamente en el ciclo de reproducción de la vida. La explotación del agua ha afectado el relacionamiento ancestral y tradicional de las Guardianas con el líquido y, simultáneamente, la capacidad simpoiética de dicho vínculo: lo que las mujeres son gracias al agua y lo que pueden *hacer-con* el agua. En este sentido, las mujeres son las principales encargadas de abastecer y gestionar el agua que se necesita en las unidades domésticas, ya que al llevar a cabo las labores de casa calculan muy bien en qué momento será destinada qué cantidad para las diferentes actividades: aseo personal y de los miembros de la familia, consumo, preparación de alimentos, la limpieza de la casa y para el riego de plantas y cultivos de subsistencia si es que los hubiera. El trabajo de cuidado de niños pequeños y personas de la tercera edad, que no necesariamente habitan dentro de la misma unidad doméstica, también hace que acudan a los pozos en busca de agua para subsanar este trabajo extra como lo refiere el siguiente testimonio “Me levanto, me lavo las manos, me lavo la cara, lo primeritito: el agua, es una bendición para todos, para todo es el agua: nuestro quehacer doméstico, estar pensando qué hacer de comer, echar una manita con los nietos, qué hacen, qué no hacen” (Guardiana V, Entrevista, 2023).

Las actividades que deben llevarse a cabo para la alimentación diaria o para sostener espacios de lucha comprenden el cultivo de los alimentos, la gestión de la adquisición de los ingredientes que falten, la división de tareas y la preparación que

las mujeres realizan en colectivo. Este proceso demanda un constante uso de agua: las mujeres lavan las verduras, ponen a hervir la carne, lavan los trastes y echan tortillas.

Esto se consigue abrevando de los conocimientos y experiencia cultivados y aprendidos durante años gracias a la enseñanza de mujeres que las precedieron. Ejemplo de esto es la práctica de  *echar tortillas*  que trasciende la preparación de alimentos, siendo una forma de convivencia entre mujeres, como ocurre con otras actividades dedicadas a la reproducción de la vida.

En el caso de tener cultivos de traspatio ellas expresan lo siguiente: “Ya no se siembra como antes que se sembraba calabaza, rábano, así cositas sembraban mis papás: flores de nube, maíz, alfalfa, forraje para los animales. Pero ahorita ya no porque viene el agua muy contaminada” (testimonio en Oropeza a, 2019). Este tipo de cultivo era, y persiste, para autoconsumo, personal, familiar y de los animales. Sin embargo, esta actividad no ha podido sostenerse de igual manera a medida que ha avanzado la contaminación del agua como podemos ver también en un testimonio citado con anterioridad.

...podíamos ver el agua limpiecita, donde uno podía empinarse a beber, hoy ya no, todo eso se ha ido perdiendo por tanta contaminación, bajábamos a jugar dentro del río cuando éramos niños, ahora ya ni se puede pisar porque echan toda la cochinateda al río; hasta vidrios, y te salen ronchas. Yo digo, yo pus, nuestra niñez la crecimos muy bonita, pobres, pero estábamos muy ricos de todo (Oropeza a, 2019).

El cuidado que las mujeres tienen con el río, lo que han hecho por él, se ha puesto en evidencia cuando el afluente,  *enfermo de capitalismo* , fue saneado por ellas (Oropeza, 2019b) y cuando se pusieron a la vanguardia de su defensa. Esta participación de las mujeres ha sido restringida, como ya vimos, lo que resulta en el debilitamiento de la lucha y con ello de la potencia de las mujeres por restablecer el equilibrio ecológico del caudal.

Podemos entender entonces que lo que es agredido es la mujer/agua en su conjunto, en su inseparabilidad: la mujer depende metabólicamente del líquido y el deterioro del agua es contrarrestado gracias a las acciones emprendidas por las mujeres. ¿Cómo se ha construido la especificidad de este vínculo? Las páginas siguientes buscan dar una respuesta a esta situación.

### 3.4 Las Guardianas contra-mapeando el agua en sus cuerpos

El mapeo del cuerpo territorio o cartografía corporal<sup>98</sup> es una herramienta que nace de la metodología feminista, que elegí por su utilidad para generar reflexiones a partir de plasmar trazos y dibujos en relación con el cuerpo. A lo largo del tiempo, el ejercicio de este mapeo no sólo se ha usado para ubicar las violencias, sino también los sentires, vivencias o espacios significativos en el territorio.

A partir de esta técnica, las Guardianas dialogaron en torno a su relación con los elementos no humanos y el porqué de su lucha. En las cartografías de sus cuerpos, se reiteró el trazo que representaba al río y a elementos no humanos dentro de ellas o atravesando sus cuerpos en relación con sus sentires. Esto sirvió para analizar cómo se piensan las compañeras en relación con el agua.

La reflexión que planteo en torno al vínculo de la mujer/agua no sólo se limita a pensar que la degradación del agua se encarna en las corporalidades de las mujeres, sino que parte de este hecho para profundizar en el análisis de cómo se teje esta relación, es decir, qué intercambios hacen posible que tal vínculo sea indisociable e imprescindible para la vida de las Guardianas y el agua, y de la comunidad que habitan.

---

<sup>98</sup> El mapeo del cuerpo-territorio o cartografía corporal es una metodología repensando, recreando, complementando y adaptando en colectivo. Consiste en poder ubicar a través de dibujos de los propios cuerpos, cómo vivencian y sienten esos cuerpos las violencias que se ejercen en los territorios y dónde están ubicadas estas violencias en el cuerpo. Esta herramienta favorece la autoconciencia de la corporalidad en la lucha por los territorios, la corporización de las agresiones y las resistencias frente a los megaproyectos extractivos, la creación de contra-narrativas que nos representan de otras formas, así como representaciones populares propias de identidad y autrepresentación (Bayón *et al.*, 2020, p. 24).

A continuación, se presentan los testimonios que surgieron de este Taller de mapeo corporal referentes a cómo las Guardianas se piensan interrelacionadas con el agua.

El río está en los pies porque es dónde siempre se ha sentido esa sensación, dónde nace, dónde sube todo ese sentimiento, o sea, dicen las enfermedades siempre surgen de abajo. (Guardiana M, testimonio en Taller de mapeo corporal, 2021).

La experiencia vital está estrechamente relacionada con el río no sólo porque el agua en su cauce hace posible la vida alrededor de él, sino que, al mismo tiempo, es uno de los espacios que habitan las Guardianas. Por si fuera poco, ubican al río dentro de ellas. En el testimonio, la sensación del río está en los pies y va subiendo al resto del cuerpo. De este modo, se puede entender que gracias al contacto permanente y sensible tienen una comprensión de que la naturaleza no sólo a su alrededor, sino que está en ellas y gracias a ella viven. Este entendimiento es lo que las impulsa a defender a dichos elementos no humanos, particularmente al agua.

El río, que a mí me gustaría ver con pescaditos como era antes, no como ahora que ya está todo seco. Yo recuerdo que una tía iba a lavar al río y nos llevaba como niñas, nos gustaba meternos en el río, se sentía la arena [...] Me gustaría que al río esté con árboles como estaba antes y ahora ya muchos se están secando porque el río ya no tenía agua (Guardiana x, testimonio en Taller de Mapeo Corporal, 2021).

En el testimonio se reconoce la valoración profunda que hacen de la salud del río y se puede apreciar que cuando este río se contamina se despoja a las Guardianas no sólo del agua de su cauce sino de la sociabilidad que se genera en torno al río como un espacio de convivencia central en la vida de la comunidad.

En la cartografía en la que se expresó que se identificaban a los árboles con el corazón, que la tierra la ubicaban en el vientre, también se ubicó al agua en el vientre y se expresó la frase “somos agua”, se nota una alusión al entrelazamiento

con el agua que trasciende el mero consumo (Guardiana N, Testimonio en Taller de mapeo corporal, 2021). Dicho de otro modos, se centra en el valor de uso sin reparar en el valor de cambio, dando cuenta de una comprensión mucho más profunda de lo que implica el territorio en la vida de esta Guardiana.

Puse el río porque también me gustaría que regresara a como estaba, era un río limpio y podíamos hacer cosas en el agua, pero pues ya no podemos hacer nada. Me gustaría que hubiera bosques porque con tanta contaminación los árboles se secan, me gustaría que volviera esto a la normalidad, pero es imposible porque con los empresarios creo que no vamos a poder porque ellos tienen demasiado dinero y nosotros no lo tenemos. Mi casa luego hay muchos malos olores de que llegan del río, en la noche sacan las aguas negras no sé de dónde vienen, pero nos afecta ese olor, la verdad a mí me gustaría que mi casa estuviera bien, es mucha contaminación. El bosque en las manos para que nosotros pudiéramos hacer algo por los bosques (Guardiana F, testimonio en Taller de mapeo corporal, 2021).

Nuevamente, aparece el despojo del hacer en relación con el río. Es decir, al explotar este bien común no sólo se limita el uso del agua, sino que las Guardianas se quedaron sin este espacio de convivencia en el que reproducir la vida en comunidad era posible: lavar, criar, convivir y cohesionar los lazos comunitarios. El testimonio menciona que se añoran las condiciones anteriores del río, que eran adecuadas para reproducir la vida. También se reconocen las afectaciones de la degradación del río que llevan al impulso de revertir la situación con *un poder hacer* que se relaciona con el dibujo de los árboles en las manos del cuerpo plasmado en el papel.

Las reflexiones que surgieron de manera conjunta reiteraron la explicación de su experiencia vital a partir de su relación con el río y con los demás seres del territorio. Resaltaron la importancia de su matriz o útero como un lugar desde el cual existe una relación con el agua y en el que dan vida de manera conjunta con el agua. Es importante resaltar que el dibujar el agua dentro de cada una hace alusión

a la inseparabilidad que sienten con respecto a ella: al sufrimiento que les genera el daño al río, el encarnamiento de las condiciones del territorio y la valoración del agua como lo que posibilita la vida.

### 3.5 Del cuerpo-territorio a la cuerpo mujer/agua: claves para nombrar la relación vital que es agredida por la necrotización patriarcal

“Somos agua”, afirman las Guardianas que luchan en defensa del río, refiriéndose a que *necesitan el agua para vivir, por eso la defienden ahora que está enferma de capitalismo*. Esta defensa, a su vez, representa para ellas una forma de *ganar dignidad*. Ellas afirman sentir en sus cuerpos lo que les sucede a otros seres no humanos, por tanto, la afectación que ha sufrido el agua, también. Por esta razón, la sanación y recuperación del agua y la tierra es intrínseca a su existencia plena<sup>99</sup>.

La noción de cuerpo-territorio ha sido clave para entender cómo los cuerpos humanos y más que humanos están entrelazados en la trama de la vida que es agredida desde lógicas capitalistas y patriarcales, por lo que la afectación que sufre un cuerpo repercute en el conjunto de cuerpos interrelacionados. En diálogo con esto, Ulloa explica que la justicia ambiental relacional es “un proceso ético político, territorial y de reconocimiento de las interacciones recíprocas entre humanos y no humanos” (2017, p. 175), dejando de lado la visión androcéntrica, que coloca al humano como sujeto exclusivo de derechos, y ampliando el debate a otras formas de existencia.

Los movimientos en defensa de la vida han permitido una problematización de la noción de territorio más allá de la dimensión geográfico-espacial, iluminando la dimensión social que lo configura. El *territorio*, desde la valoración de los pueblos,

---

<sup>99</sup> En este mismo sentido, Lorena Cabnal afirma: “No defiendo mi territorio tierra sólo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud” (Cabnal, 2010, p. 23).

es entendido como “un entramado de relaciones productivas y simbólicas que constituyen el sentido de su vida como pueblos y como comunidades y sin el cual, la vida misma perdería toda su razón de ser” (Composto y Navarro, 2014, p. 14).

Las ontologías relacionales ponen énfasis en el relacionamiento entre los cuerpos que habitan determinado espacio. Para ejemplificar esto, retomo la afirmación de Arturo Escobar, quien dice que “los territorios son espacios tiempos vitales de interrelación con el mundo natural” (Escobar, 2014, p. 59). Aunque esta definición no menciona la palabra cuerpo, pone énfasis en la estrecha relación con la naturaleza no humana que necesariamente se da a través de éste: las emociones, el intercambio metabólico y la simbolización del entorno, atraviesan las corporalidades.

Autores y autoras que evidencian la relación entre extractivismo y repatriarcalización de los territorios hacen más explícita la dimensión corporal cuando explican que entienden “los territorios no sólo como espacios biofísicos y geográficos sino también como espacios de vida sociales, culturales y corporales” (Cruz *et al.*, 2020, p. 32). Al enunciar esto, hacen referencia a que los procesos de despojo y explotación de los territorios ejercen un disciplinamiento y control que se materializan de forma significativamente distinta sobre los cuerpos sexuados y racializados de las mujeres. Son principalmente las mujeres de los pueblos originarios quienes enfrentan abuso laboral, acoso o explotación sexual, trabajo de cuidados extra por las enfermedades que puedan provocar estos procesos altamente nocivos, y quienes se ven en la urgente necesidad de buscar fuentes de agua limpias para poder realizar el trabajo de reproducción.

Al respecto, Rita Segato expone que “el territorio es espacio marcado con los emblemas identificadores de su ocupación por un grupo particular, que a su vez inscribe, con sus características, la identidad de ese grupo que lo considera propio y lo transita libremente” (2009, p. 44). La escritora y antropóloga argentina amplía su análisis al vincular la guerra y el cuerpo de las mujeres, afirmando que, ancestralmente, la posición y el papel del cuerpo de las mujeres es cognitivamente

afín a la idea de territorio, por lo que el poder se expresa tanto en sus cuerpos como en sus territorios.

El territorio y los cuerpos son mutuo-dependientes y es en este *cuerpo-territorio* donde confluyen múltiples dimensiones. Coba y Bayón, en diálogo con el movimiento de defensa de las mujeres de la selva amazónica en Ecuador y lo planteado en la declaratoria del Kawsak Sacha, sostienen que “No existe territorio indígena sin selva, las personas son parte del bosque, el bosque es parte de su organización política. El territorio es un concepto político de fronteras porosas que vincula historia, geografía y cuerpo” (Coba y Bayón, 2020, p. 156). La historia de los pueblos originarios, los espacios que habitan, las relaciones intercorpóreas que se generan y la organización para gestionar la vida no son procesos separados entre sí, como bien lo refieren, son procesos imbricados, en los que se tejen los haceres de cada miembro de la comunidad.

Es relevante que en la cita anterior Coba y Bayón rescaten la dimensión política del territorio, dimensión que se ha construido con la lucha de los pueblos y desde las reflexiones de las mujeres defensoras acerca de cómo el territorio está encarnado en sus cuerpos, acerca del territorio como el espacio material y simbólico que hace posible la vida, desde dónde se enuncian para, a su vez, defenderlo. Las reflexiones de las mujeres del Colectivo Miradas Críticas del Territorio afirman al respecto: “creemos que nuestra lucha ha de iniciar en el cuerpo de las personas que más dependen del territorio y muchas veces, esas personas somos las mujeres [...] (debemos) entender el cuerpo como un territorio político para defender”. (Colectivo Miradas Críticas del Territorio, 2017, p. 2020)

Los sistemas de dominación han construido una visión del territorio ortodoxa y estado-céntrica, esto es completamente antagónico a la vida pero funcional al proyecto moderno capitalista. La geógrafa feminista Giulia Marchese afirma que el territorio es funcional a las prácticas extractivas patriarcales-capitalistas: “consideramos el territorio como la unidad de medida de las prácticas extractivas patriarcales y, en consecuencia, capitalistas” (2020, p. 282). Desde esta visión, el territorio es un fragmento de tierra medible, mercantilizable y explotable, caracterizado, en todo caso, por su composición química y ubicación geográfica.

Desde la geografía feminista del sur, la geopolítica feminista decolonial (subdisciplina de la geografía feminista), las territorialidades feministas (Ulloa) o las espacialidades feministas (Zaragocin), se plantea un desplazamiento de tal proyecto patriarcal-colonial-capitalista para repensar las espacialidades poniendo en el centro la experiencia vital de las mujeres —sus cuerpos, emociones, participación política— en relación con los espacios que habitan.

Marchese explica además que define la geografía feminista “como geografía política feminista del cuerpo (o corporalización de la geografía) [...] como un método de investigación encarnada (cuerpo como primer territorio de análisis), lo que me permite pensar las escalas geográficas y los territorios analizados en términos de ensamblajes” (2020, p. 285). Entiendo los ensamblajes en dos sentidos: como la manera en que convergen distintas dimensiones del territorio, y los ensamblajes que se dan entre seres humanos y más que humanos para que la vida tenga lugar.

Siguiendo a Ulloa y Zaragocin, comprendo que la geografía feminista no sólo pone entre dicho la idea de que los espacios son neutros, es decir que no están atravesados por relaciones de poder y género, sino que estimula a “descentrarnos del excepcionalísimo humano, que ha propiciado crisis políticas, ambientales y climáticas, y a repensar cómo se entretjejen nuevas relaciones entre seres, y cómo y en qué lugares se encarnan” (2022, p. 486). Esto hace referencia a que la alteración de las relaciones multiespecie se manifiesta en la degradación de los cuerpos-territorio y a reflexionar en qué términos se han dado tales relaciones.

Zaragocin observó que el agua había quedado al margen de las reflexiones sobre las luchas feministas por el territorio, por lo que planteó abordar desde la geografía feminista el tema de las espacialidades hídricas para señalar el encarnamiento de los espacios acuáticos en los cuerpo-territorios. Con la relación conceptual entre agua-territorio, hace referencia a una relación de *inseparabilidad entre ambos cuerpos*, sin embargo, con la conjunción conceptual agua-cuerpo-territorio denuncia la muerte lenta de poblaciones racializadas:

Hasta ahora, he explorado al agua-territorio desde la geografía feminista como una relación de inseparabilidad cotidiana, constante y

de afectos entre el espacio fluvial y un espacio terrenal (Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador 2018). En esta definición se enfatiza la escala de lo cotidiano y la posibilidad de mapear las emociones sobre el espacio acuático. Mientras que el vínculo entre agua-cuerpo-territorio aquí presentado, aseguraría que el espacio acuático logre un encarnamiento que visibilice los efectos de los espacios acuáticos sobre los cuerpos racializados (Zaragocin, 2018, p. 14).

El hecho de que se visibilicen los efectos dañinos que la explotación de los territorios produce sobre los cuerpos femeninos y racializados está encaminado al replanteamiento colectivo de las condiciones en las que se desea vivir para gestionar las condiciones materiales inmediatas para hacer esto posible. La defensa de la vida implica entonces un proyecto político que necesariamente ponga en el centro la vida humana y más que humana. Linsalata y Navarro explican que la “defensa y afirmación de la vida supone siempre un ejercicio práctico y concreto de autodeterminación y gestión de las relaciones de interdependencia que se desean construir” (2021, p. 95). Los vínculos cuerpo-territorio o territorio-agua han sido fértiles para llevarme a pensar qué se habilita si partimos desde la inseparabilidad entre seres.

### 3.4.1 Cuerpo-territorio

El cuerpo es el primer territorio como se ha afirmado desde los feminismos. El Colectivo Miradas Críticas del Territorio, a partir del intercambio de reflexiones con comunidades y organizaciones de mujeres indígenas, campesinas y urbanas, afirma lo siguiente: “Pensamos el cuerpo como nuestro primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos”. En esta afirmación se manifiesta que el cuerpo es el primer espacio que se habita y en él se encarna lo que acontece a nuestro alrededor.

Según Marchese, el cuerpo debe ser entendido como un “ensamblaje territorial, como un territorio político compuesto por muchos otros territorios políticos

que lo producen, en los cuales existen relaciones de poder de las cuales es necesario liberarnos” (2020, p. 281). Es decir que en nuestro cuerpo se condensa cómo pensamos el mundo y es desde ahí que actuamos en él, a su vez lo que sucede a nuestro alrededor atraviesa nuestros cuerpos. Marchese continúa diciendo que “el ensamblaje de nuestra subjetividad encarnada, nuestro primer territorio, desde el cual empujamos nuestros procesos de liberación” (2020, p. 282). Entonces es también desde el cuerpo que luchamos para encarar la violencia patriarcal que nos acecha desde sus múltiples manifestaciones.

Es en los cuerpos femeninos o de seres feminizados (con este término hago referencia a la naturaleza no humana que, como vimos, ha sido identificada históricamente con las mujeres) donde se expresa toda la violencia y degradación causada por los procesos de despojo y la consecuente defensa de los territorios.

los cuerpos y su ambiente espacial inmediato constituyen tanto el campo de batalla de poderes en conflicto como el bastidor donde se cuelgan y exhiben las señas de su anexión. Como he dicho, el cuerpo femenino o feminizado se adapta más efectivamente a esta función enunciativa porque es y siempre ha sido imbuido de significado territorial (Segato, 2013, p. 38).

Delmy Cruz y Manuel Bayón también evidencian la relación material y simbólica del cuerpo femenino con el territorio cuando sostienen “que la recuperación del territorio-cuerpo-tierra de las mujeres es un primer paso indisociable en la defensa del territorio-tierra [...] no es posible una defensa del territorio-tierra que no vaya de la mano de la recuperación emancipatoria de unos cuerpos —sexuados y racializados— que están siendo continuamente violentados” (2020, p. 39). Cuando las mujeres pugnan por garantizar condiciones que favorezcan una vida digna, avanza la defensa del territorio pues esta no sería posible sin la existencia plena de los seres que los constituyen. En este sentido, Lorena Cabnal afirma que la violencia contra las mujeres se relaciona con su existencia plena en el territorio “Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” (2010, p. 23).

La feminista decolonial Julieta Paredes (2018), con la formulación “entronque de patriarcados”, relaciona la violencia sexual contra el cuerpo de la mujer indígena con la explotación de las tierras ancestrales perpetuada por los colonizadores. Ulloa afirma que en el extractivismo se expresa claramente la relación de *los cuerpos-territorios de las mujeres con procesos de apropiación y desposesión* (citado en Cruz y Bayón, 2020, p. 87).

Estos aportes visibilizan la conexión existente entre la violencia sobre los cuerpos de las mujeres y los cuerpos de los seres feminizados con los procesos de despojo de los territorios ya que, si bien tanto los seres humanos como no humanos que cohabitan y coproducen los territorios son afectados ante la degradación generalizada que causan dichos procesos, es particularmente en estos cuerpos dónde se expresa de manera intensa y reiterada la violencia patriarcal-colonial. Sin embargo, en el conjunto de reflexiones hasta ahora presentadas, no es tan clara la dimensión sensible y afectiva que existe entre las mujeres y el territorio particularmente, ni la dependencia mutua en la que esta tesis quiere profundizar.

Las reflexiones feministas<sup>100</sup> comunitarias, indígenas, territoriales, ecofeministas y de la ecología política feminista problematizarían la mirada de la mutua dependencia. Lorena Cabnal (2010), feminista comunitaria maya q'eqchi-xinka, reflexiona en torno a que es la interacción encarnada de hombres y mujeres con el territorio y con lo no humano lo que posibilita la vida. Es decir, la afectación mutua entre los cuerpos conectados entre sí, da lugar a intercambios de materia y

---

<sup>100</sup> El feminismo comunitario nace alrededor de la defensa del territorio cuerpo-tierra. Su visión, actualmente, es una invitación a pensar en la sanación como apuesta política, como una filosofía otra para los cuerpos en lucha, empobrecidos, violentados y oprimidos por el sistema heteropatriarcal, colonial y racista (Patiño, 2020, p. 4). Rescato del feminismo territorial las reflexiones acerca de las dinámicas de resistencia sostenidas por mujeres de pueblos originarios que luchan por la continuidad de la vida centrada en el territorio; la crítica al desarrollismo capitalista y, en este sentido, la búsqueda de alternativas a las dinámicas depredadoras de este; además, sus impulsos hacia la autodeterminación económica, política y alimentaria como postura anti patriarcal. El ecofeminismo cuyo término fue acuñado por Françoise d'Eaubonne en 1974, por su parte, “explora los encuentros y sinergias entre ecologismo y feminismo” (Herrera, 2013, p. 280) y se centra en la significativa existencia de vínculos entre la dominación de la naturaleza y la opresión de las mujeres (Schenerock, 2018, p. 6), resaltando la importancia de valorar y preservar la “red biosférica” de relaciones (Warren, 2004, p. 64)

energía que permiten la reproducción biológica de un conjunto de seres. Además, los grupos humanos se organizan para evitar que dichos intercambios sean alterados por pautas contrarias al sostenimiento de la vida en común.

Cuerpos-territorios que implican *relaciones embebidas y encarnadas en procesos colectivos entre humanos y no humanos, y relaciones de reciprocidad y afectación espiritual mutua y en red*. Son colectividades en acuerpamiento que parten de feminismos indígenas y actúan frente a las injusticias ambientales y territoriales, contra violencias tales como feminicidios, ecocidios y epistemicidios (Ulloa, 2021, cursivas propias).

Los ecofeminismos, siguiendo con este debate, parten de una visión del mundo que considera que los humanos son seres sociodependientes y ecodependientes cuyas mentes y cuerpos son condicionados y sometidos por el patriarcado, quien también ejerce poder sobre la naturaleza no humana (Herrero, 2018). La ecología política feminista, por su parte, desplaza el “dualismo moderno naturaleza-sociedad de la ecología política clásica y lo reemplaza por ontologías que cuestionan el dominio humano sobre naturalezas no humanas o más que humanas y que reconocen las conexiones corporales y materiales entre este conjunto de seres” (Elmhirst, 2018).

Sofía Zaragocin explica que “Los espacios relacionales no permiten las dualidades. Pienso que esto es lo que está en el centro de las discusiones sobre los espacios como cuerpo-territorio, agua-territorio, agua-cuerpo-territorio, entre otros. Dejamos que el territorio hable y defina las dinámicas entre actividad humana y el ambiente” (Ulloa y Zaragocin, 2022, p. 486). En esta cita se resalta la dimensión relacional entre humanos y no humanos que producen los territorios.

También ha existido un esfuerzo por repensar la manera en que nombramos el mundo dando lugar a categorías que desdibujan la separación humano-naturaleza. Haraway, por ejemplo, habla de *especies compañeras* para referirse a “seres orgánicos tales como el arroz, las abejas, los tulipanes y la flora intestinal, todos los cuales hacen de la vida humana lo que es —y viceversa.” (2016). Descola, por su parte, afirma que los *existentes* —plantas, piedras, animales— están dotados de vida pues desde la visión animista “En el plano orgánico, los hombres no tienen

nada de singular, ya que están gobernados por las mismas leyes físicas que los no humanos” (Corradini, 2006). Giraldo y Toro, siguiendo la argumentación de Deleuze y Guattari, proponen “salir por completo de los pares naturaleza y cultura, o ecosistema y cultura, y atender con radicalidad el fenómeno de las multiplicidades”<sup>101</sup> (Giraldo y Toro, 2020, p. 33) que, según lxs autorxs, permite poner las subalteridades de la dominación patriarcal en primer plano —el cuerpo, los afectos, las sensibilidades y lo sagrado—, sin borrar las diferencias y, al mismo tiempo, respetando la *alteridad radical*.

Las reflexiones en torno a lo no humano dan cuenta de las relaciones que se tejen entre un conjunto de seres —distintos entre sí, pero no diferenciados jerárquicamente—. Vivir en un planeta dañado requiere, como dice Anne Tsing (2017), de la humilde y difícil práctica de prestar atención a los *enredos*, a los cuerpos con otros cuerpos, a nuestras compañeras de vida. Pensar en torno a las alianzas multiespecie que existen y reconocer las relaciones que son agredidas por la lógica patriarcal puede potenciar un desplazamiento que permita repensar cómo está ordenado el mundo, en favor de un relacionamiento menos violento que permita seguir habitando en un planeta en crisis.

Es así como los debates y teorías feministas han evidenciado la bioecodependencia entre la multiplicidad de seres que cohabitan la tierra; además de la construcción patriarcal de un argumento que históricamente ha identificado a las mujeres con la naturaleza no humana —debido a que comparten funciones biológicas y a la estrecha relación que las mujeres han sostenido con lo no humano— para hacer más efectiva la explotación de ambas. A continuación, analizo

---

<sup>101</sup> Giraldo y Toro (2020, p. 33) sostienen lo siguiente: “Según Ingold (2012), el ambiente podría verse como un enredo que incluye múltiples componentes humanos y no-humanos. Para él, todas las criaturas que componen este enredo relacional son pasajeras que se acompañan en el mundo en el que todas están presentes, y, a través de sus acciones y movimientos, van creando las condiciones para que otras vivan. Lo que el antropólogo desea expresar es que, aquello que llamamos “ambiente”, es una maraña de senderos o hilos entrelazados. Mucho más que una relación que emerge de la relación ecosistema-cultura —como piensa Augusto Ángel Maya—, el ambiente es un nudo de multiplicidades, una zona de enmarañamiento. Ingold (2012, p. 29) se apoya en el geógrafo sueco Torsten Hägerstrand (1976), para decir que al imaginar cada componente del ambiente “incluyendo humanos, plantas, animales y cosas, todos al mismo tiempo”, en una trayectoria continua de movimiento, encontrándose con otras trayectorias, podemos ver cómo los diversos componentes se van entretejiendo”.

cómo las mujeres se conjugan con el elemento agua en la comunidad de Zacatepec haciendo posible la existencia.

### 3.4.2 Cuerpa mujer/agua

La multiplicidad de cuerpos que cohabitan la tierra está encontrándose, aliándose, contagiándose, enredándose, infectándose permanentemente, realizando el intercambio cíclico de materia y energía que hace posible la vida. Existe la posibilidad de analizar el entrelazamiento entre cuerpos, ya sea de un conjunto de ellos o centrarse en una alianza particular: el hombre y el agua, la mujer y las plantas o la que hay entre el agua y la tierra. Las mujeres defensoras del agua de Zacatepec y el agua que corre por su territorio son dos cuerpos que se entrelazan haciendo posible la existencia a través del encuentro.

El cuerpo quizá debamos definirlo por el conjunto de relaciones que lo componen, no por una esencia unitaria, sino por la dinámica de relaciones corpóreas y extra-corpóreas que lo conforman. De hecho, quizá la palabra cuerpo no sea un sustantivo, sino un verbo, un acto. No somos cuerpo, sino que en todo momento estamos en proceso de corporizarnos, de inter-encarnarnos a través de los distintos encuentros (Giraldo y Toro, 2020, p. 37).

La categoría de cuerpo permite reflexionar acerca de cómo la vida se sostiene en interdependencia: *que no precedemos a las relaciones que nos constituyen*, de hecho, éstas nos configuran, sin desdibujar la existencia específica de cada ser: “los seres asociados ontológicamente heterogéneos devienen lo que son y quienes son en una configuración del mundo semiótico-material relacional. Naturalezas, culturas, sujetos y objetos no preexisten a sus configuraciones entrelazadas del mundo” (Haraway, 2019, p. 36), sino que existen en interdependencia que es una condición para la vida. En diálogo con la idea de que ninguna especie preexiste a sus relaciones, retomo lo que Haraway nombra *relaciones de alteridad significativa*,

que son aquellas a través de las cuales, por medio del contacto, las aprehensiones y sujeciones, los seres nos constituimos los unos a los otros y a nosotros mismos.

La mutua afectación y dependencia de los cuerpos entre sí, que se hace aún más evidente ante un proceso de despojo territorial, tiene lugar en un nivel material. En este nivel está el intercambio metabólico que, al darse de manera permanente entre los cuerpos deviene en que lo que le suceda a un cuerpo, ineludiblemente, va a afectar a otro. Si el patriarcado capitalista con sus dinámicas de violencia y despojo altera una condición material o un ser en la trama de la vida, las consecuencias ecodidas no se limitan a éste, sino que se expanden a los elementos y seres que dependen de que dichas condiciones materiales sean favorables para la reproducción de la vida.

El intercambio metabólico entre los cuerpos humanos y no humanos es evidenciado por la geógrafa feminista Sofía Zaragocin cuando explica que con muerte-cuerpo-territorio hace referencia a que la muerte del lugar converge con la muerte de los cuerpos: “La contaminación feroz que resulta del racismo ambiental y el capital racializado contamina y enferma los cuerpos; ésta se ve reforzada por el hecho de que, como proponen ciertas autoras, los cuerpos y los territorios son ontológicamente un todo (Cruz, 2016; Cabnal, 2010)” (Zaragocin, 2020, p. 86). La autora continúa exponiendo que de este modo se puede entender que si el cuerpo está enfermo también lo está el espacio, y, por ende, la sanación del cuerpo-territorio es mutuo-dependiente (p. 86). La sanación no sería efectiva ni posible si se pretendiera únicamente para uno de los cuerpos dañados.

Por lo anterior, es que la defensa del territorio es la defensa de la vida, como sostienen Cruz y Bayón, “es un proceso de vida en devenir y con memoria ancestral” (Cruz y Bayón, 2020, p. 16). Linsalata así mismo explica que la defensa y afirmación de la vida “implica entender que las relaciones que sostienen y posibilitan la reproducción de la vida, tanto humana como no humana, suponen bucles constantes de retroalimentación y dinámicas complejas de asociación, cooperación y co-evolución entre seres bióticos y abióticos” (Linsalata, 2020, p. 49). La interdependencia es el entendimiento de que la vida humana y no humana se relaciona, se teje y se retroalimentan infinitamente para posibilitar la existencia.

Las formulaciones a partir de cuerpo-territorio han sido fértiles para evidenciar no sólo el entrelazamiento entre seres humanos con el territorio, sino, particularmente, la lucha de las mujeres por sus medios de existencia desde su cuerpo y en alianza con seres, humanos y no, para hacer posible la vida. En diálogo con esto, Zaragocin explica que la reformulación agua-territorio de Alexander Panez nombra una relación del territorio con el agua no como equivalentes, sino “desde la inseparabilidad entre los dos: cotidiana, constante y de afectos entre el espacio pluvial (el río) y un espacio terrenal” (Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador 2018, p. 9). La geógrafa ecuatoriana nutre este debate con su noción de agua-cuerpo-territorio, donde el cuerpo como primer territorio, ontológicamente conectado con el agua, alcanzaría otra dimensión de territorialidad cuando el “espacio acuático logre un encarnamiento que visibilice los efectos de los espacios acuáticos sobre los cuerpos racializados” (Zaragocin, 2018, p. 14).

Estas discusiones nutren la perspectiva acerca de que habitar el mundo con cuerpo de mujer tiene implicaciones particulares que se complejizan al cruzarse con la etnia, la clase y la orientación sexual que se posee. Es decir, cuando se hace referencia a los *cuerpos* en este tipo de debates no se hace de manera neutral, sino que se está hablando de cuerpos sexuados y racializados. Y cuando se habla del cuerpo en relación con otro cuerpo, se aborda una relación indisociable y vital.

La categoría *cuerpo* ha sido problematizada ampliamente en los debates feministas. Uno de los análisis pioneros fue el de Silvia Federici, quien explica que el sometimiento del cuerpo de las mujeres que ha sido clave para la acumulación capitalista,<sup>102</sup> lo que implicó la destrucción del poder femenino que residía en su conocimiento, experiencia y posición social. La degradación de las mujeres fue justificación para utilizar sus cuerpos para la reproducción de la fuerza de trabajo y

---

<sup>102</sup> Si bien la fuerza de trabajo de los varones fue funcional a la acumulación capitalista, las implicaciones de su subsunción no fueron las mismas que las que ha habido para las mujeres, quienes fueron degradadas social y políticamente: relegadas al ámbito privado siendo explotadas sin una mediación salarial pues su labor doméstica se “naturalizó” paulatinamente. Al respecto, Federici afirma lo siguiente: “Una de las condiciones para el desarrollo capitalista fue el proceso que Michel Foucault definió como «disciplinamiento del cuerpo», que desde mi punto de vista consistió en un intento por parte del Estado y de la Iglesia para transformar las potencias del individuo en fuerza de trabajo”.

para la apropiación de su trabajo sin una compensación salarial ni una valoración por la realización de este.

en la sociedad capitalista, el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal *terreno de su explotación y resistencia* (cursivas mías), en la misma medida en que el cuerpo femenino ha sido apropiado por el Estado y los hombres, forzado a funcionar como un medio para la reproducción y la acumulación de trabajo. En este sentido, es bien merecida la importancia que ha adquirido el cuerpo, en todos sus aspectos — maternidad, parto, sexualidad—, tanto dentro de la teoría feminista como en la historia de las mujeres (Federici, 2010, p. 30).

Entendida así como *terreno de explotación y resistencia* de las mujeres, la reivindicación política del cuerpo no sólo ha implicado la recuperación de su capacidad para el goce, el placer y el ser/hacer para una misma, sino que se ha convertido en una categoría de lucha cuando, por un lado, en procesos de resistencia queda evidenciada su relación con el territorio y, por el otro, cuando defienden este último anteponiendo su corporalidad.

el cuerpo no sólo es natural; también se construye social y políticamente (Esteban, 2004; Bordo, 2001) [...] además, es edificado territorialmente, sobre todo en contextos comunitarios; entonces, cuerpo-territorio se vuelven una conjunción indispensable para vivir y entender el lugar para habitar desde una cosmogonía diferente [...] El territorio como cuerpo es un espacio de interacción cotidiana, histórica, material y simbólica en disputa (Cruz, 2020, p. 57).

Hasta aquí he explicado cómo el daño producido al territorio y a sus elementos, particularmente el agua, se encarna en el cuerpo de las mujeres evidenciando así la interdependencia existente entre ambas. Sin embargo, a nivel biológico queda la interrogante de cómo es que un cuerpo de agua depende de las mujeres para su existencia. Si bien las mujeres no nutren al agua metabólicamente hablando, por lo

que incluso se podría afirmar que el agua seguiría existiendo sin la presencia de ellas, tal y como ocurrió por millones de años antes de que la especie humana apareciera, el que se les vea de manera indisociable o cercana es un hecho que resuena en diferentes tiempos, culturas y luchas. Incluso desde el punto de vista económico y de políticas públicas, tanto nacional e internacional, hay una insistencia por parte de las ONG y universidades en explicar y evidenciar la afectación que produce en las mujeres la escasez de agua.

Al preguntarles a las Guardianas si consideran que ellas intervienen para hacer posible la existencia del agua la respuesta fue muy clara: “Si nosotras no estuviéramos, ¿quién defendería el agua?”. Estas mujeres explican que la lucha por el agua ha sido posible por la participación tanto de hombres como de mujeres. Sin embargo, reconocen que ellas son más aguerridas en la lucha al ser las que *necesitan más el agua* debido a las labores reproductivas que están a su cargo. Destacan, además, que se empeñan más en el saneamiento y abastecimiento del líquido.

En un escenario de muerte impuesta, donde la calidad de las condiciones materiales que hacen posible la vida es reducida a un nivel crítico, las mujeres tienen como trabajo extra intentar revertir el daño causado saneando y gestionando el agua de la que disponen. Es por medio del cuidado que las mujeres hacen posible la vida de su progeñie y de otros seres más que humanos.

Explicado de esta forma y en el contexto de sacrificio e históricamente situado en el que viven las Guardianas, se puede afirmar que la existencia material del agua y concretamente del río es posible gracias al cuidado que ellas le dan a este afluente. Delmy Cruz, por ejemplo, explica que “el territorio es la representación de su cuidado (de las mujeres), estar y ser; es, en parte, la definición de sus formas de existencia material, por tanto, su despojo afecta directamente sus vidas cotidianas y sus cuerpos” (2020, p. 54). El hecho de que el drenaje de desechos tóxicos no se haya concretado es gracias a la organización de las Guardianas, quienes se han articulado con otras organizaciones y mujeres para visibilizar la problemática a través de distintos recursos, poniendo su cuerpo para resguardar el río. Esto último no es menor, ya que las implicaciones de habitar un cuerpo de mujer en la lucha es

justo el motivo por el que las Guardianas tengan que sortear fuertes tensiones en la defensa del río.

Ahora, ¿por qué decir *cuerpa* en vez de cuerpo? Porque nombrar en femenino es un necesario posicionamiento político. En un intento por reivindicar la corporalidad y evidenciar el carácter antipatriarcal, desde el feminismo se ha puesto en juego la provocación lingüística de *cuerpa* como una forma de reapropiarse del lenguaje —cuyas reglas son establecidas desde un orden misógino y androcentrista fortaleciendo así la cultura patriarcal—, incomodando al nombrar un cuerpo femenino ya no controlado, violentado y pasivo ante los sistemas de dominación, sino uno que se reapropia de sus capacidades para sí misma y para enfrentar en colectivo los embates de tales sistemas.

El ejercicio colectivo de tejerse con otras para sostenerse emocional, política y simbólicamente se ha nombrado como *acuerparse*. De modo que, con la noción de *cuerpa*, aludo a este ejercicio político en dos sentidos: para hacer hincapié en que las Guardianas se han sostenido de manera conjunta y para evidenciar que tienen un lazo intercorpóreo con el agua a través de su defensa, mismo que se ve reflejado en la afirmación “si las mujeres no estuvieran, no habría quién defendiera el agua”. Es decir, si bien el agua no depende metabólicamente de las mujeres para existir, en un territorio de sacrificio como en el que ellas habitan, la organización que sostienen es fundamental para frenar la explotación de esta fuente de vida. Además, las mujeres encarnan la contaminación de los cuerpos de agua de su territorio al experimentar física y sensiblemente las consecuencias de que el agua está “enferma de capitalismo”. En palabras de Cabnal, *acuerpar* es

[...] la acción personal y colectiva de nuestros cuerpos indignados ante las injusticias que viven otros cuerpos. Que se auto convocan para proveerse de energía política para resistir y actuar contra las múltiples opresiones patriarcales, colonialistas, racistas y capitalistas. El *acuerpamiento* genera energías afectivas y espirituales y rompe las fronteras y el tiempo impuesto. Nos provee cercanía, indignación

colectiva pero también revitalización y nuevas fuerzas, para *recuperar la alegría sin perder la indignación* (cursivas mías) (2015).

La cuerpa mujer-agua sirve para dar cuenta de que a *ambas* seres históricamente se les ha impuesto una visión utilitaria y degradada a partir de la cuál han sido explotadas. En segundo lugar, ambas tienen, en sí mismas y en conjunto, capacidad creadora que ha estado en tensión con la dinámica patriarcal cuyo centro es la producción de valor. Si esto es así, entonces la cuerpa mujer/agua es una producción fértil para pensar lo qué se habilita a partir de poner en el centro este vínculo que posibilita la vida.

Si partimos de la idea de que el relacionamiento es ineludible, el cuerpo no es subsumido de manera individual, sino que lo son las relaciones que entre cuerpos se tejen, el cuerpo en *relación-con*, el cuerpo *que deviene-con* para sostener la vida. Reconocer y nombrar que la triada que degrada la vida ha agredido la cuerpa mujer/agua —categoría abierta e histórica que da cuenta del relacionamiento particular y concreto de las compañeras con el agua— puede potenciar la lucha en defensa de la vida al visibilizar que lo que se necrotiza, además de una condición, es una indisociable relación metabólica y simbólica que sostiene la existencia.

### Reflexiones para continuar el diálogo

Al luchar por sostener su vínculo con el agua, las Guardianas se han dado cuenta de las múltiples dimensiones de la lógica patriarcal que lo agrede, mismas que han tenido que enfrentar. Dicho vínculo, que nombro cuerpa mujer/agua, es subversivo no sólo porque al sostenerlo las mujeres se enfrentan al trinomio de la muerte encarnado en el poder estatal-empresarial, sino porque lo hacen frente a las formas de relacionarse que las incomodan dentro de la misma lucha.

Las mujeres, así como los varones, buscan frenar o al menos contrarrestar la dimensión estatal-empresarial, convencidos de que el capitalismo que reproduce es antagónico a la vida. A diferencia del límite que se exige frente a esta dimensión,

en el movimiento en defensa del agua, las mujeres desean mantener el vínculo que se ha forjado con los compañeros a través de la historia de lucha compartida y de los lazos que se afianzan cotidianamente en la comunidad.

Esta cohesión podría ser resultado de que la organización de la vida colectiva, principalmente en espacios comunitarios, requiere necesariamente de los estrechos lazos físicos y afectivos que se tejen entre las y los miembros, basados en la complementariedad de funciones derivadas de los atributos físicos que posee cada sexo y de los roles de género marcados tradicionalmente.

Un ejemplo de esto es la actividad campesina relacionada con la configuración familiar, que precisa de la participación de varias personas para llevarse a cabo. Los encuentros que se dan en la dinámica local, por su parte, propician que las personas se conozcan entre sí y surjan intercambios de ayuda. Las costumbres o tradiciones arraigadas en las que de igual manera es necesaria la participación colectiva, también refuerzan el relacionamiento entre hombres y mujeres.

Las relaciones se afianzan de manera particular ante el nivel de amenaza patriarcal que representa la degradación de un elemento vital, dado que la situación exige conformar un amplio movimiento de resistencia cuyo éxito depende de la fuerza colectiva. Entre más esencial para la vida sea lo que se va a defender, más agresiva va a ser la respuesta de los actores que encarnan el trinomio de la muerte. Las mujeres tienen claro este panorama, por lo que gestionar la diferencia al interior de la lucha mixta es vital para fortalecer la unión con los varones.

Esto difiere de las luchas urbanas en las que suele existir una gestión social en términos estado-céntricos y en el marco de una dinámica capitalista de reproducción de la vida por lo que, difícilmente, poseen el horizonte de trascender tales lógicas de dominación. Es también en las urbes donde la disposición de las condiciones materiales favorece el establecer límites y distancia de las relaciones interpersonales que nos agreden o incomodan, así lo muestran los contundentes límites que practican los feminismos, mismos que, simultáneamente, cultivan cercanía con mujeres para formar nodos de articulación contra las violencias machistas. Estos nodos, que pueden presentarse como colectivas, asociaciones,

grupos de mujeres u organizaciones civiles, no necesariamente comparten la vida, sin embargo, sostienen un continuo ejercicio de acuerpamiento para interpelar y erosionar otras dimensiones del orden patriarcal que agreden a las mujeres.

En la lucha por el río y el agua de la que hacen parte las Guardianas, ellas no manifiestan incomodidad porque existan roles que desempeñan únicamente hombres o únicamente mujeres si se basan en las capacidades físicas que posee cada persona, y se ponen al servicio de la lucha. Sin embargo, sí surge una molestia cuando, teniendo la capacidad física, no se trasciende el rol de género tradicional debido a costumbres que han clasificado como machistas y, además, el no hacerlo implica para las mujeres una sobrecarga de trabajo que obstaculiza el despliegue de su hacer.

Ante la amenaza que enfrentan, las mujeres se han visto en la necesidad de desplazarse del rol que tradicionalmente se les ha asignado. A través de la experiencia en la lucha las compañeras, por un lado, se han dado cuenta de las capacidades que pueden desplegar al trascender dichos roles y, por el otro, que esto ha dotado de sentido su hacer, así lo reconocen cuando afirman “[en la lucha] gano dignidad como mujer” (Periferia, 2021). Es así como ellas, paralelamente a las tareas que tradicionalmente han desempeñado en el ámbito reproductivo, han pugnado por realizar actividades de vocería, participación en asambleas o foros que se convocan desde la lucha, asistir a actividades fuera de la comunidad. Las interpelaciones de las compañeras y el actuar más allá del reclamo en su esfuerzo por sostener la cuerpa mujer/agua, han desequilibrado el orden tradicional de lo mixto poniéndolo en crisis. Es decir, se inició un proceso de despatriarcalización de la resistencia en la que los varones no se habían cuestionado las formas patriarcales que reproducían en su interior, debilitándola.

Los varones han reivindicado discursivamente la participación de las mujeres, Sin embargo, en la práctica cotidiana, se limitó la participación de las mujeres como se ha explicado a lo largo de la investigación. Es decir, por una parte, y como han denunciado las compañeras, los compañeros denuncian el orden que sacrifica la vida en toda su complejidad a costa de privilegiar a los varones de las élites económicas, pero por el otro se reproduce esta violencia al interior del

movimiento. Los hombres probablemente no tienen necesidad de transgredir sus funciones puesto que existe una tradición de masculinización de las luchas, que les ha permitido mantener un conjunto de privilegios y realizar libremente su ejercicio de lo político.

Con todo y que los varones reproducen, al interior de la comunidad y de la lucha, dinámicas patriarcales que los privilegian perpetuando de un modo tal sistema de dominación, ellas afirman que la defensa del agua se debilitaría si los dejan de lado debido a que tienen una participación activa al ser también afectados por las consecuencias de la degradación del agua a causa de la amalgama de origen patriarcal. Además, en un horizonte más amplio y como ya se explicó, desean seguir construyendo su vida cotidiana como hasta ahora: junto a sus compañeros.

Para que esto sea posible, las mujeres gestionan sus diferencias con los compañeros guiadas por la defensa del agua que tienen en común. Esto dialoga con lo que afirma Raquel Gutiérrez acerca de que las mujeres tienen mucha mayor capacidad de manejar niveles de ambigüedad porque fundan lo político en el soporte concreto de la vida cotidiana (Gutiérrez, citado en Rea, 2019). Es decir, las compañeras ponen en el centro tanto la lucha como la reproducción de la vida al aguardar el momento oportuno para plantear sus incomodidades o de llevar a cabo sus demandas con el ánimo de mantener la unidad entre las y los miembros.

El *entre mujeres* ha sido una estrategia que las Guardianas han utilizado para gestionar la diferencia con varones y mujeres, que les permite reequilibrarse y continuar con la lucha. En este sentido, es importante apuntar que en el marco de la resistencia los espacios entre mujeres no están encaminados a formar un movimiento exclusivo de mujeres, sino a articular su lucha antipatriarcal con la colectiva. Es decir, en este espacio las mujeres se acuerpan y buscan estrategias para resolver los conflictos y tensiones que viven en la lucha mixta con la que hacen frente a la amalgama patriarcal-colonial-capitalista.

Las mujeres organizan la radio comunitaria junto a algunos de sus compañeros de lucha por lo que también se ven en la necesidad de gestionar la diferencia en este medio de comunicación en el que han hecho un ejercicio de despatriarcalización o feminización a partir de dos cuestiones: por un lado han

sostenido un programa de radio producido para y desde mujeres que les ha permitido exponer sus ideas e invitar a las radioescuchas a hacerlo también; en segundo lugar está el hecho de que la radio ha sido clave en los procesos de defensa del territorio que han tenido lugar en los últimos veinte años en Zacatepec. La importancia de que los pueblos originarios y principalmente las mujeres usen los medios de comunicación radica en que sean ellas quienes determinen el enfoque que se les quiera dar, además de que creen el contenido que consideren útil para fortalecer el *entramado comunicativo* que emerge ante el despojo múltiple y la degradación de la vida. El término entramado comunicativo evidencia la dimensión política de la comunicación dado que hace referencia “a la red de interacciones comunicativas que favorecen ese quehacer de lo político al impulsar la emergencia del sujeto en lucha y el fortalecimiento del tejido social mediante el uso de recursos de comunicación propios y apropiados.” (Jiménez, 2018, p. 129)

Las mujeres constantemente han pugnado por incorporar a los varones a las actividades propuestas en el marco de la defensa del agua que surgen como iniciativas para la compartición entre ellas. Por otro lado, si un compañero se incorporaba a una dinámica que, intencionalmente o no, está resultando ser un espacio para el diálogo entre mujeres, ellas no han tenido inconveniente alguno en adaptar la dinámica para que éste participe y continúen el diálogo en otro momento. Esto muestra que se ha priorizado la integración entre las y los miembros en lugar de los espacios para ellas, ya que confían en que se pueden dar en otros momentos.

El que prioricen lo comunitario no ha significado dejar de interpelar a los compañeros pues consideran que, dado que la mediación patriarcal está presente en la lucha, es el rechazo de ésta, es la ruptura del pacto por quienes perpetúan la desigualdad sexo-genérica, en lo que se posa la esperanza del desmantelamiento de la anquilosada amalgama. Quedan las interrogantes de si es esto verdaderamente posible, ¿la lucha mixta puede ser antipatriarcal?, ¿se puede destruir la lógica que al mismo tiempo reproduce en el movimiento que se creó para contrarrestarla? Esta experiencia concreta muestra que interdepende implica gestionar la diferencia, regular las jerarquías que son instaladas por el orden patriarcal; y cómo, aun desde los espacios que constriñen a las compañeras, han

hecho interpelaciones que han puesto en una necesaria crisis a la lucha mixta lo cual posee en sí mismo un enorme potencial antipatriarcal.

Como mencioné en la introducción, no es casual que prácticamente a la par del despliegue feminista de la última década muchas de las luchas por la vida a lo largo de Abya Yala se hayan posicionado como luchas antipatriarcales. Las incomodidades que sentían las mujeres insertas en las luchas mixtas debido a la desigualdad que experimentaban en relación con sus compañeros, resonaban con las demandas del movimiento feminista contemporáneo de frenar todas las violencias machistas. El renovado y creativo despliegue de esta defensiva logró colarse y permear espacios de resistencia que no se asumían feministas (o que siguen sin hacerlo) pero que, sin embargo, abrevaron de los debates y fuerza del movimiento para plantear las incomodidades que existían en torno a la desigualdad entre hombres y mujeres al interior de las luchas mixtas. En este sentido, Menéndez evidencia que “las prácticas feministas renovadas han echado luz sobre las variadas jerarquías al interior de las organizaciones mixtas” (Menéndez, 2017). De modo que las interpelaciones de las mujeres insertas en éstas resonaron lo suficiente con las de los movimientos feministas, para comenzar a discutir lo antipatriarcal para después pensarlo como una lucha común con otras mujeres e incluso con otros movimientos.

Las compañeras han expresado sus dudas y distancias respecto del feminismo urbano. Otra de las compañeras ha expresado su crítica a la academia al afirmar no estar interesada en que se sigan desarrollando proyectos de investigación acerca de su lucha pues cuestionan cuál es el grado de involucramiento y compromiso en ésta de las personas que llevan a cabo dichas investigaciones o que provienen del ámbito académico. Sin embargo, gracias al intercambio en espacios de diálogo y el aprecio que las vincula con investigadoras con quienes han tenido contacto durante tiempo más prolongado, existen quienes pudieron reconocer las aportaciones y el acompañamiento de quienes han hecho investigaciones anteriormente o de quienes, desde contextos urbanos, han apoyado su causa con su presencia, difusión, talleres, aportaciones económicas, participación en la radio, entre otras actividades. Una de las compañeras más

jóvenes expresó en este sentido lo siguiente: “Sí se vio esa solidaridad y apoyo de las compañeras universitarias. Nos sirve que las universitarias hagan sus tesis, porque eso ayuda a que nosotros seamos visibilizados [...]a través de las universitarias que vienen nos vamos dando a conocer, entonces sí es un dar y recibir” (testimonio en López, 2023). En otro momento, una de ellas expresó que comprendía el acercamiento de las universitarias que se encuentran realizando una investigación, ya que las hijas de algunas de ellas en un futuro podrían encontrarse en el mismo proceso (testimonio en Diario de campo)

Algunas de las compañeras en su momento admitieron que ignoraban la precariedad de las estudiantes de posgrado en la ciudad, por el contrario, se imaginaban que vivían con comodidades, facilidades y solvencia económica, lo que provocó que en un inicio tuvieran ciertas reservas o suspicacias hacia ellas y no se sintieran tan identificadas. Por otro lado, también han comentado sentirse interesadas por los planteamientos del feminismo urbano con el que comparten la lucha antipatriarcal y la impugnación de actitudes machistas que impide la vida digna de las mujeres; sin dejar de sostener la convicción de que la defensa de la vida es codo a codo con los varones.

De modo que *Nos une la lucha antipatriarcal* ha sido uno de los aprendizajes que me dejó el relacionamiento con las Guardianas. Se habilitó la posibilidad de *cultivar cercanía*, encontrarnos, compartir formas de lucha, para seguir haciendo frente al trinomio que impone muerte, a partir de haber puesto en común, no sólo entre nosotras sino entre las mujeres que luchan, que lo que se enfrenta es el sistema patriarcal que agrede nuestras relaciones con lo otro, humano y no humano, —por supuesto sin dejar de ver que nos afecta de forma diferenciada—.

En la investigación, se colocó en el centro el vínculo que las compañeras sostienen con el agua, de ninguna manera negando los que tienen los hombres ni su lucha, sino más bien para recuperar que ellas lo han construido, lo sostienen y lo defienden de una manera particular desde la histórica cercanía explicada a lo largo del capítulo I. Además, esto abona a visibilizar el conjunto de violencias contra las mujeres que tienen lugar cuando se repatriarcalizan los territorios. Es decir, a comprender la agresión a estos en toda su complejidad, como procesos en los que

no sólo está relacionada la violencia hacia las mujeres y hacia la naturaleza no humana, sino en los que se agrede este indisociable vínculo que posibilita la reproducción de la vida.

Las mujeres politizan el cuidado al procurar estos vínculos que reconocen como vitales para la reproducción de la vida y en consecuencia desplegar estrategias en las que incluso interponen su cuerpo. Itandehui Juárez propone el término “triada vital” para nombrar el “primordial soporte del corazón de la existencia” (2019, p. 115) conformada por el trabajo doméstico, el trabajo de cuidados y el trabajo de contención emocional. En diálogo con esto, considero que a partir del presente trabajo y en contextos de agresión a la vida se puede entender la defensa del territorio como parte de la gama de labores de cuidado que sostienen las mujeres o, de otro modo, puede considerarse una labor que se suma a las que ya llevan a cabo.

Las historias de lucha de los pueblos originarios difícilmente son sistematizadas para su recuperación y, si se hace, pocas veces suele hacerse desde los pueblos mismos y rara vez desde las mujeres. Es por esto que una de las dificultades a las que me tuve que enfrentar para narrar cómo las mujeres desde el inicio de la colonia han subvertido el orden que las subsume y drena es que las genealogías femeninas de lucha son difíciles de rastrear. Es decir, lo que hacen las mujeres por defender sus vínculos con lo no humano y las actividades de reproducción suele invisibilizarse, por lo que es importante contar estas historias desde el punto de vista de las mujeres, tejido con los elementos no humanos, para lo cual es necesario promover que manejen sus medios de comunicación y demás herramientas que les permitan hacerlo.

## Anexo Legislación hídrica en México

1536	Ordenanza del virrey Antonio de Mendoza sobre medidas de tierras y aguas.
1754	Real cédula en que S.M. da instrucciones del modo en que se han de dirigir las mercedes, y ventas de sitios realengos y baldíos que son a cargo de los Exmos. Sres. Virreyes y presidentes de las Reales Audiencias.
1783	Reglamento General de las Medidas de las Aguas, publicado en el año de 1761.
1803	Cédula de 18 de noviembre de 1803.- Se declara que el vecindario de las ciudades es el único dueño de todas las aguas que se conducen por las cañerías públicas, y que siempre que las necesite para su surtimiento, deben quedar privados de ellas los particulares.
1820	Real orden concediendo nuevas gracias y declarando vigentes las antiguas a los labradores.
5 de mayo de 1836	Bando de policía para evitar por medio de llaves económicas en las fuentes, el desperdicio de agua potable.
31 de diciembre de 1843	Decreto sobre la introducción de agua potable en Veracruz.
22 de abril de 1853	Bases para la administración de la República.
7 de julio de 1853	Ley sobre la expropiación por causa de utilidad pública.
4 de febrero de 1856	Decreto por el que se crea una junta de propietarios para designar la suma y modo a que ha de contribuirse para la ejecución de las obras hidráulicas del desagüe del Valle de México.
12 de septiembre de 1857	Ley de Clasificación de Rentas.
2 de agosto de 1863	Ley implantando el sistema métrico decimal para las medidas de tierras y aguas.
5 de enero de 1869	Circular relativa a información sobre ríos e islas de la República Mexicana.
31 de mayo de 1882	Decreto que autoriza el ayuntamiento de la Ciudad de México para hacer la expropiación de aguas potables.
14 de agosto de 1886	Circular sobre denuncias de caídas de agua.
5 de junio de 1888	Ley de Vías Generales de Comunicación.
24 de junio de 1891	Reglamento provisional para la distribución de las aguas del río Nazas.
29 de diciembre de 1891	Decreto que adiciona el reglamento provisional para la distribución de las aguas del río Nazas.
6 de junio de 1894	Decreto del Congreso que autoriza al Ejecutivo para que haga concesiones para aprovechar las aguas de jurisdicción federal en riegos y en la industria.
3 de junio de 1895	Ley que autoriza al Ejecutivo para reformar contratos sobre ferrocarriles, obras en los puertos y canalización de ríos.
15 de junio de 1895	Reglamento para la distribución de las aguas del río Nazas.
17 de diciembre de 1896	Decreto del Congreso que revalida las concesiones hechas por los estados para utilizar aguas federales.

13 de diciembre de 1910	Ley sobre Aprovechamientos de Aguas de jurisdicción federal.
8 de febrero de 1911	Reglamento de la Ley de Aguas de jurisdicción federal del 13 de diciembre de 1910.
20 de abril de 1920	Acuerdo relativo a disposiciones reglamentarias sobre aguas de propiedad de la nación.
26 de noviembre de 1925	Decreto reformando y adicionando al reglamento de la Ley de Aguas vigente, en lo relativo a la forma en que se comprobarán los derechos para el aprovechamiento de aguas de jurisdicción federal.
27 de enero de 1926	Ley sobre Irrigación con Aguas Federales y creación de la Comisión Nacional de Irrigación
26 de mayo de 1926	Reglamento del decreto de 29 de octubre de 1925 que reforma el Reglamento de la Ley de Aguas de 13 de diciembre de 1910.
1° de junio de 1926	Decreto adicionando el Reglamento de la Ley de Aguas de 31 de enero de 1911, en lo relativo a la construcción de obras de irrigación.
26 de noviembre de 1927	Decreto que reforma el Reglamento de la Ley de Aguas vigente en lo relativo a las concesiones otorgadas a los gobiernos de los estados, distritos y territorios federales y a los municipios de la República.
28 de febrero de 1928	Decreto que reforma la fracción VI del artículo 19 de la Ley sobre Aprovechamiento de Aguas de jurisdicción federal del 14 de diciembre de 1910.
7 de agosto de 1929	Ley de Aguas de Propiedad Federal.
31 de agosto de 1934	Ley de Aguas de Propiedad Nacional.
31 de diciembre de 1946	Ley de Riegos.
Principios de 1947	Creación de la Secretaría de Recursos Hidráulicos.
26 de febrero de 1947	Acuerdo que creó la Comisión de Papaloapan.
14 de mayo de 1947	Acuerdo que creó la Comisión de Tepalcatepec.
28 de noviembre de 1950	Acta Constitutiva de la Comisión Lerma-Chapala-Santiago.
27 de junio de 1951	Acuerdo que creó la Comisión del Río Fuerte y la Comisión del Río Grijalva.
30 de junio de 1951	Acuerdo que creó la Comisión Hidrológica de la Cuenca del Valle de México
29 de diciembre de 1956	Reglamento de la Ley en Materia de Aguas del Subsuelo.
11 de enero de 1972	Ley Federal de Aguas.
26 de marzo de 1976	Decreto por el que se crea la Comisión del Plan Nacional Hidráulico.
Diciembre de 1976	Creación de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos.
29 de octubre de 1980	Acuerdo por el que la Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas, con la intervención de las de Hacienda y Crédito Público, de Programación y Presupuesto y de Comercio, procederá a entregar a los Gobiernos de los Estados y a los Ayuntamientos todos los sistemas de agua potable y alcantarillado que administra y opera directamente o a través de los organismos creados para ese efecto.

30 de diciembre de 1980	Ley de Ingresos de la Federación para el ejercicio fiscal de 1981 (ingresos provenientes de conceptos como: Cooperación de los Gobiernos de Estados y Municipios y de particulares para obras de irrigación, agua potable, alcantarillado, electrificación, etc.).
31 de diciembre de 1981	Ley Federal de Derechos (inversión privada en la operación y construcción de infraestructura hidráulica, obligación de todos los usuarios al pago de derechos por uso de aguas nacionales, incluyendo derechos de descargas de aguas residuales para evitar la contaminación de ríos y mantos acuíferos).
3 de febrero de 1983	Decreto por el que se reforma y adiciona el artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Se transfieren las responsabilidades de agua potable y alcantarillado a los municipios.
16 de enero de 1989	Decreto por el que se crea la Comisión Nacional del Agua como órgano administrativo descentrado de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos.
1° de diciembre de 1992	Ley de Aguas Nacionales.
12 de enero de 1994	Reglamento de la Ley de Aguas Nacionales.
10 de diciembre de 1997	Decreto que reforma el Reglamento de la Ley de Aguas Nacionales.
4 de febrero de 2002	Decreto por el que se otorga facilidades administrativas para la regularización de usuarios de aguas nacionales que realicen actividades de carácter agrícola.
29 de agosto de 2002	Decreto por el que se reforma el artículo 13 del Reglamento de la Ley de Aguas Nacionales.
29 de abril de 2004	Decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones de la Ley de Aguas Nacionales.

Fuente: CONAGUA, 2009.

## Fuentes

- Acosta, E. y Vera, R. (2020). Nuestro río, nuestros montes, nuestra vida. *La Jornada*.  
<https://ojarasca.jornada.com.mx/2020/02/08/nuestro-rio-nuestros-montes-nuestra-vida-la-lucha-de-las-comunidades-nahuas-por-el-rio-metlapanapa-274-2247.html>
- Aguilar y Cumes, F. (2021). Entrevista con Aura Cumes: la dualidad complementaria y el Popol vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo. Descolonización. *DOSSIER*.  
<https://www.revistadelauniversidad.mx/download/171c2172-9cbe-40cc-aef9-df2bc0ae3a0b?filename=entrevista-con-aura-cumes-la-dualidad-complementaria-y-el-popol-vuj>
- Ayala, A. (2014). Habitantes de Zacatepec detienen temporalmente obras del gasoducto Morelos. *Lado B*. <https://www.ladobe.com.mx/2014/10/habitantes-de-zacatepec-detienen-temporalmente-obras-del-gasoducto-morelos/>
- Barreda, A. (2020). Toxitour México: Un registro geográfico de la devastación socioambiental. *Voces de la ciudadanía*.  
[https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/538900/13\\_ToxitourD.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/538900/13_ToxitourD.pdf)
- Barreda, B. (2021). Saber para la lucha. Ampliación de la voz comunitaria, procesos de transformación social y producción de conocimiento para la defensa del territorio en Santa María Zacatepec, Juan C. Bonilla, Puebla. [Tesis]. BUAP.  
<https://repositorioinstitucional.buap.mx/handle/20.500.12371/11698?locale-attribute=es>
- Bookchin, M. (1999). *La ecología de la libertad: el surgimiento y la disolución de la jerarquía*. Nosa y Jara Editores.  
[https://anarkobiblioteca3.files.wordpress.com/2016/08/la\\_ecologc3ada\\_de\\_la\\_libertad\\_-\\_murray\\_bookchin.pdf](https://anarkobiblioteca3.files.wordpress.com/2016/08/la_ecologc3ada_de_la_libertad_-_murray_bookchin.pdf)
- Bretón, A. (2021, 5 de agosto). Inconformes con Bonafont convocan a un diálogo en Juan C. Bonilla. *El Universal Puebla*.  
<https://www.eluniversalpuebla.com.mx/estado/inconformes-con-bonafont-convocan-un-dialogo-en-juan-c-bonilla/>

- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos. El feminismo comunitario*. ACSUR / Las Segovias. <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Cabnal, L. (2015). *Lorena Cabnal, feminista comunitaria*. SUDS. <https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>, consultado el 30 de septiembre de 2023.
- Capra, F. (1999). *La trama de la vida. Una perspectiva de los sistemas vivos*. Anagrama. <https://biblioteca.multiversidadreal.com/BB/Biblio/Fritjof%20Capra/La%20trama%20de%20la%20vida%20%281106%29/La%20trama%20de%20la%20vida%20-%20Fritjof%20Capra.pdf>
- Carsolio, V. (2020). Claves para comprender la dimensión especista en la coproducción de la vida. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año VII, 1.
- Castañeda M., (et al.) (2019). *Otras formas de (des)aprender: Investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad*. Bilbao, Hegoa; SIMReF. , 2019 1vol; 149pp; 25cms, 978-84-16257-40-9, Español, Euskera. [https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/409/metodologia\\_feminista.pdf?1557744901](https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/uploads/pdfs/409/metodologia_feminista.pdf?1557744901)
- Castro, H., Deolarte, I. y Herrera, A. (2018). *Instalación de Parques Industriales y su influencia en la conformación de la Población Económicamente Activa en Puebla*. UNAM. <http://ru.iiec.unam.mx/4320/1/1-118-Deolarte-Castro-Herrera.pdf>
- Checa-Artasu, M. y Sunyer P. (2020). Las desventuras y reivindicaciones para un paisaje cultural. El caso del sistema hidroeléctrico de Necaxa, Puebla. p. 180-206 En: *Paisajes patrimoniales. Resiliencia, resistencia y metrópoli en América Latina*. IV. Paisajes del agua. Alonso A. y Castellanos M., coordinadores. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. [https://martinchecaartasu.com/wp-content/uploads/2021/11/Las\\_desventuras\\_y\\_reivindicaciones\\_Checa-Artasu\\_M\\_2020.pdf](https://martinchecaartasu.com/wp-content/uploads/2021/11/Las_desventuras_y_reivindicaciones_Checa-Artasu_M_2020.pdf)
- Coba, L. y Bayón, M. (2020). Kawsak Sacha: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador. En *Cuerpos, Territorios y Feminismos*

*Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 141-159). Ediciones Abya-Yala.

Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador (2018). *Geografiando para la resistencia. Los feminismos como práctica espacial*. Cartilla 3. [https://geografiacriticaecuador.org/wp-content/uploads/2018/04/Cartilla3\\_los\\_feminismos.pdf](https://geografiacriticaecuador.org/wp-content/uploads/2018/04/Cartilla3_los_feminismos.pdf)

Colectivo Grieta (2020). *“El horizonte es la autonomía”: Compañeros del municipio rebelde Juan C. Bonilla de Puebla hablan de su lucha (I de II)*. <https://www.grieta.org.mx/index.php/2020/04/11/el-horizonte-es-la-autonomia-companeros-del-municipio-rebelde-juan-c-bonilla-de-puebla-hablan-de-su-lucha-i-de-ii/>

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. ISBN-978-9942-30-334-9. Quito Ecuador. <https://territorioyfeminismos.org/wp-content/uploads/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf>

Comandanta Amada (2019). *Palabras de las mujeres zapatistas en la inauguración del Segundo Encuentro Internacional de Mujeres que luchan*. <https://radiozapatista.org/?p=33213>

Comisión Reguladora de Energía (1998). *Boletín de Prensa CRE: Inicia transporte de gas natural al estado de Morelos*. <https://www.cre.gob.mx/documento/477.pdf>

Composto, C. y Navarro, M. L. (2014). Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina (pp. 33-75). En C. Composto y M. L. Navarro (compiladoras), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Bajo Tierra Ediciones. [https://horizontescomunitarios.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/02/territorios\\_en\\_disputa\\_bienes\\_comunes.pdf](https://horizontescomunitarios.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/02/territorios_en_disputa_bienes_comunes.pdf)

CONAGUA (2009). *Semblanza Histórica del Agua en México*. Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

<https://www.conagua.gob.mx/CONAGUA07/Publicaciones/Publicaciones/SGP-28SemblanzaHist%C3%B3ricaM%C3%A9xico.pdf>

- Corradini, L. (2006). Philippe Descola: «Los hombres no son los reyes de la naturaleza». *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/cultura/philippe-descola-los-hombres-no-son-los-reyes-de-la-naturaleza-nid833801/>
- Correa, G. y Jiménez J. (2013) Valor educativo de las prácticas de oralidad en los círculos de palabra. Tesis de Grado. Licenciatura Psicología y Pedagogía, IV, pp. 115-128. <http://repositorio.pedagogica.edu.co/bitstream/handle/20.500.12209/2575/TE-15977.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Cruz D., Bayón M., García-Torres M. y Vázquez E. (2020) Extractivismo y (re)patriarcalización de los territorios. En *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 23-43). Ediciones Abya-Yala.
- Cruz, D. (2020a). Feminismos comunitarios territoriales de Abya Yala: mujeres organizadas contra las violencias y los despojos. *Revista Estudios Psicosociales Latinoamericanos*, 3(1), 88-107 <https://journalusco.edu.co/index.php/repl/article/view/2581/3907>
- Cruz, D. (2020b). Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión. En *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp.45-61). Ediciones Abya-Yala.
- Cruz, D. y Bayón, M. (2020). Cuerpos, territorios, feminismos. En *Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Editorial Abya Ayala.
- Cupreder (2019). *Proyecto Integral Morelos 2019: el gasoducto de la discordia*. <https://cupreder.buap.mx/territorio/?q=proyecto-integral-morelos-peligro-sismico>
- Defensoras del río Metlapanapa (2020). Primer Encuentro Regional de Mujeres Indígenas, Santa Marta Zacatepec, Puebla. Mujeres y la Sexta. <https://mujeresylasextaorg.com/2020/10/24/primer-encuentro-regional-de-mujeres-indigenas-santa-marta-zacatepec-puebla/>

- Del Campo, M. (2021) Seguir con el problema, de Donna Haraway. (2021). *Revista Latinoamericana De Estudios Críticos Animales*, 8(2). <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/57>
- Descola, P. (2012). *Más allá de la Naturaleza y cultura*. Amorrortu. [https://professoruas.yolasite.com/resources/Descola%202010%20-%20M%C3%A1s%20all%C3%A1%20de%20la%20naturaleza%20y%20la%20cultura\\_105.pdf](https://professoruas.yolasite.com/resources/Descola%202010%20-%20M%C3%A1s%20all%C3%A1%20de%20la%20naturaleza%20y%20la%20cultura_105.pdf)
- Diario Oficial de la Federación (DOF) (2018). DECRETO por el que se suprimen las vedas existentes en las cuencas hidrológicas Río Actopan y Río La Antigua, de la Subregión Hidrológica Papaloapan A, de la Región Hidrológica número 28 Papaloapan, y se establecen zonas de reserva de aguas superficiales para los usos doméstico, público urbano y ambiental o para conservación ecológica en las mismas cuencas hidrológicas.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*, México: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2009). *¿Qué es la modernidad?* Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial.
- Elmhirst, (2018). Ecologías políticas feministas: perspectivas situadas y abordajes emergentes. *Ecología Política*. <https://www.ecologiapolitica.info/ecologias-politicas-feministas-perspectivas-situadas-y-abordajes-emergentes/>
- Entramados comunitarios (2019). Comunicado académixs “Yo prefiero el río Metlapanapa”. *Horizontes comunitarios*. <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2019/11/19/comunicado-academicxs-yo-prefiero-el-rio-metlapanapa/>
- Escobar, A., (2014). Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Ediciones Unaula. [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7578014/mod\\_resource/content/1/2014\\_Escobar\\_Territorios%20de%20diferencia%20-%20ontologia%20politica%20de%20los%20derechos%20al%20territorio%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7578014/mod_resource/content/1/2014_Escobar_Territorios%20de%20diferencia%20-%20ontologia%20politica%20de%20los%20derechos%20al%20territorio%20%281%29.pdf)
- FAO (2019). *Mujer, tenencia de tierra y seguridad alimentaria*. [https://www.fao.org/4/x0217s/x0217s08.htm#P660\\_83121](https://www.fao.org/4/x0217s/x0217s08.htm#P660_83121)

- Federici, S. (2010). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños. <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de sueños. [https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map60\\_Reencantar\\_interior\\_web.pdf](https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map60_Reencantar_interior_web.pdf)
- Flores, J. (2021). *El desarrollo... del despojo en el Proyecto Integral Morelos PIM. Pan para el Mundo, Misereor y CS Fund.* CECCAM. <https://www.ceccam.org/sites/default/files/el%20desarrollo%20del%20despojo.pdf>
- Front Line Defenders, (2020). *“Informe de la Misión Internacional de Observación al Río Metlapanapa, Zacatepec, Puebla”*. Disponible en <https://www.frontlinedefenders.org/es/statement-report/report-internationalobservation-mission-rio-metlapanapa-zacatepec-puebla>
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de Sueños. Madrid. ISBN: 978-84-120478-8-2. Disponible en: [https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TDS\\_map55\\_La%20potencia%20feminista\\_web.pdf](https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TDS_map55_La%20potencia%20feminista_web.pdf)
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección. <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>
- GeoComunes (2016). *Territorialización de la Reforma Energética: el control privado de la explotación, el transporte y la transformación energética en el noreste de México*. Rosa Luxemburg Stiftung: Ciudad de México. [https://geocomunes.org/Analisis\\_PDF/Territorializacion\\_RE\\_GeoComunes.pdf](https://geocomunes.org/Analisis_PDF/Territorializacion_RE_GeoComunes.pdf)
- Giraldo, O. F. y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. El Colegio de la Frontera Sur / Universidad Veracruzana. <https://oplas.org/sitio/wp-content/uploads/2020/11/Afectividad-Ambiental.pdf>

Guardianas del río Metlapanapa (2021). Conversatorio: Raquel Gutiérrez en la Casa de Los Pueblos. [https://www.facebook.com/guardianasdelriometlapanapa/videos/conversatorio-raquel-gut%C3%A9rrez-en-la-casa-de-los-pueblos/138976198389972?locale=hi\\_IN](https://www.facebook.com/guardianasdelriometlapanapa/videos/conversatorio-raquel-gut%C3%A9rrez-en-la-casa-de-los-pueblos/138976198389972?locale=hi_IN)

Gudynas, Eduardo E. (2011). "El nuevo extractivismo progresista en América del Sur. Tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones. E", en VV.AA.: *Colonialismo del Siglo XXI*. Barcelona. Icaria.

Gutiérrez Aguilar, R., Sosa, M. N. y Reyes, I. (2018). El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Heterotopías*, 1(1).

Gutiérrez, A. (2018). *La lucha de las mujeres contra todas las violencias en México: reunir fragmentos para hallar sentido en 8M Constelación feminista*. Tinta Limón. [https://tintalimon.com.ar/public/53lu3fymk97mvao1avou6umunabo/pdf\\_978-987-3687-37-2.pdf](https://tintalimon.com.ar/public/53lu3fymk97mvao1avou6umunabo/pdf_978-987-3687-37-2.pdf)

Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Traficantes de Sueños. [https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Horizontes%20comunitario-populares\\_Traficantes%20de%20Sue%C3%B1os.pdf](https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Horizontes%20comunitario-populares_Traficantes%20de%20Sue%C3%B1os.pdf)

Gutiérrez, R. (2020). *Cartas a mis hermanas más jóvenes*. Minervas ediciones Colectivo de Mujeres /, Bajo Tierra ediciones /, Editorial Zur / & Andrómeda.

Gutiérrez, R. y Navarro, M., (2018b). "Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos". *Bajo el Volcán*, año 18, núm. (28), marzo-agosto 2018  
Recuperado de: <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1113>

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.

Haraway, D. (2016). *Manifiesto de las especies de compañía*. Sans Soleil Editores.

Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema* (1.a ed.). Consonni.

Hernández-Flores, J. y Martínez-Corona, B. (2011). Disputas del territorio rural: la Cholula prehispánica frente a la expansión de la Puebla colonial. *Agricultura, sociedad y*

desarrollo, 8(2),

281-296.

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-54722011000200007&lng=es&tling=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722011000200007&lng=es&tling=es).

Hernando, A. (2018). *La fantasía de la individualidad*. Traficantes de Sueños.

[https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map50\\_la%20fantasia\\_web.pdf](https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map50_la%20fantasia_web.pdf)

Herrero A. (2018). Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza. *Revista de Ecología Política*, (54).

<https://www.ecologiapolitica.info/ecofeminismos-apuntes-sobre-la-dominacion-gemela-de-mujeres-y-naturaleza/>

Herrero, Y. (2013). Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible. *Revista de economía crítica*, 16, 278-307.

<https://www.revistaeconomicacritica.org/index.php/rec/article/view/334/318>

Herrero, Y. (2020). Vida. *Ctxt, Contexto y Acción*.

<https://ctxt.es/es/20200801/Firmas/33195/vida-yayo-herrero-naturaleza-pandemia-crisis-ser-humano-ecologia.htm>

Infobae (2023). *Rita Segato explica por qué hay que refundar el feminismo para refundar la política*. <https://www.infobae.com/leamos/2023/04/19/rita-segato-explica-por-que-hay-que-refundar-el-feminismo-para-refundar-la-politica/#:~:text=El%20hombre%20con%20min%C3%BAscula%2C%20uno,universo%20entero%20de%20la%20politicidad>.

<https://www.infobae.com/leamos/2023/04/19/rita-segato-explica-por-que-hay-que-refundar-el-feminismo-para-refundar-la-politica/#:~:text=El%20hombre%20con%20min%C3%BAscula%2C%20uno,universo%20entero%20de%20la%20politicidad>.

<https://www.infobae.com/leamos/2023/04/19/rita-segato-explica-por-que-hay-que-refundar-el-feminismo-para-refundar-la-politica/#:~:text=El%20hombre%20con%20min%C3%BAscula%2C%20uno,universo%20entero%20de%20la%20politicidad>.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2019). Cuenca hidrológica Alto Atoyac:

humedales: informe técnico / Instituto Nacional de Estadística y Geografía. — México. [https://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva\\_estruc/702825189884.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenido/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825189884.pdf)

Islas, L. (2020, 12 de noviembre) La pugna por el servicio de agua en Puebla. *Reporte*

*Índigo*. <https://www.reporteindigo.com/reporte/la-pugna-por-el-servicio-de-agua-en-puebla-privatizacion-derecho-humano/>

Jacobo-Marín, D. (2021). Acumulación de derechos de agua en el sector energético-minero en México: una lectura de justicia hídrica de *Revista de la Facultad de Derecho de*



<https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Libreria%20de%20Mujeres%20de%20Milan%20-%20No%20creas%20tener%20derechos.pdf>

Linsalata, L. y Navarro, M. (2020). Más allá de la retórica anti-neoliberal: ofensiva extractivista y megaproyectos en tiempos de la cuarta transformación. *Bajo el Volcán*, año 1, (2).

Linsalata, L. y Navarro, M. (2021). Capitaloceno, luchas por lo común y disputas por otros términos de interdependencia en el tejido de la vida. *Reflexiones desde América Latina. Relaciones Internacionales*, (46), 81-98. <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2021.46.005>

Linsalata, L. y Navarro, M. (2022). Proyecto Integral Morelos: extractivismo, necrotización del tejido de la vida y contrainsurgencia en tiempos de PANZOOEBIO 5. En *Producción socioecológica de la pandemia Acumulación de autoritarismo en la reproducción de la crisis ecológica global*. Editorial el Colectivo y Bajo Tierra Ediciones. [https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/libreria\\_cm\\_archivos/pdf\\_2824.pdf](https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/libreria_cm_archivos/pdf_2824.pdf)

Linsalata, L. y Salazar, G. (2024). *¿Qué puede lo común contra la escala de la necrotización capitalista del tejido de la vida?* En proceso de publicación.

Linsalata, L. y Trujillo, M. (2022). Proyecto Integral Morelos: Extractivismo, necrotización del tejido de la vida y contrainsurgencia en tiempos de PANZOOEBIO 5. En M. Moreano, S. RativaGaona y H. Machado, (cCoord.),. *Producción socioecológica de la pandemia. Acumulación de autoritarismo en la reproducción de la crisis ecológica global* (pp. 163-180). El Colectivo /; Bajotierra. [http://209.177.156.169/libreria\\_cm/archivos/pdf\\_2824.pdf](http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_2824.pdf)

Llaven, Y. (2021). Tres multinacionales controlan el agua embotellada en Puebla: Danone, Nestlé y Dr. Pepper. *La Jornada de Oriente*. <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/tres-multinacionales-controlan-el-agua-embotellada-en-puebla-danone-nestle-y-dr-pepper/>

López, B. (2023). *Agua y pueblos indígenas. Entre la espiritualidad, el derecho humano y el mercado*. Editorial: Ediciones Akal, Año: 2023, ISBN13: 9786078898091.

- López, F. (2023). *Agua y pueblos indígenas. Entre la espiritualidad, el derecho humano y el mercado*. FOCA / CONACYT / El Colegio de San Luis. [https://www.franciscolopezbarcenass.org/\\_files/ugd/afcdf2\\_ed4477c9e2447d9a1b4430d4494fa44.pdf](https://www.franciscolopezbarcenass.org/_files/ugd/afcdf2_ed4477c9e2447d9a1b4430d4494fa44.pdf)
- López, M. (2023) *Una canción en defensa del agua*. Ojalá. <https://www.ojala.mx/es/ojalas-es/cancion-en-defensa-del-agua-rebeldia-sana>
- Loreto, R. (2009). Agua, acequias, heridos y molinos: un ejemplo de dinámica ambiental urbana, Puebla de los Ángeles, siglos XVI-XIX. En R. Loreto (coord.), *Agua, poder urbano y metabolismo social*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Machado Aráoz, H. (2017). La insustentabilidad del Capital. Ecología Política del Sur, crisis ecológico/civilizatoria y la cuestión de las Alternativas. En M. L. Eschenhagen y C. E. Maldonado (eds.), *Epistemologías del sur para germinar alternativas al desarrollo. Debate entre Enrique Leff, Carlos Maldonado y Horacio Machado*. Universidad del Rosario-UPB (Universidad Pontificia Bolivariana).
- Machado Aráoz, H. y Paz, F. (2016). Extractivismo: metabolismo necroeconómico del capital y fagocitosis de las agroculturas. Reflexiones y aprendizajes desde las resistencias campesinas en el Valle del Conlara. En C. Porto Gonçalves y L. Hocsman (org.), *Despojos y resistencias en América Latina, AbyaYala*. Estudios Sociológicos. [http://estudiossociologicos.org/-descargas/eseditora/despojos-y-resistencias/despojos-y-resistencias-en-america-latina\\_porto-goncalves.pdf](http://estudiossociologicos.org/-descargas/eseditora/despojos-y-resistencias/despojos-y-resistencias-en-america-latina_porto-goncalves.pdf)
- Machado, H. (2020). *La pandemia como síntoma del Capitaloceno: economía de guerra*. La tinta. <https://latinta.com.ar/2020/04/20/pandemia-sintoma-capitaloceno-economia-guerra/>
- Machado, H. (2021). *Violencia extractivista y sociometabolismo del capital*. Boletín *Onteaiken*, (32). <http://onteaiken.com.ar/wp-content/uploads/2021/12/06-032.pdf>
- Machado, H. (2022) Un virus, mensajero del Capitaloceno. Pedagogía, economía y política de la Tierra en *Producción socioecológica de la pandemia: acumulación de autoritarismo en la reproducción de la crisis ecológica global*. Moreano M., Rátiva-Gaona S. y Machado H. (Coordinadoras) 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos

Aires: El Colectivo; México: Bajo Tierra Ediciones. [https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/libreria\\_cm\\_archivos/pdf\\_2824.pdf](https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/libreria_cm_archivos/pdf_2824.pdf)

Malo M. (2004) Prólogo. *Nociones comunes: experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Traficantes de Sueños. <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Nociones%20comunes-TdS.pdf>

Marchese, G. (2020). Subvertir la geopolítica de la violencia sexual: una propuesta de (contra) mapeo de nuestros cuerpos-territorio. En D. Cruz y M. Bayón (coords.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Bajo Tierra Ediciones / Ediciones Abya-Yala. Cruz y Bayon (Coords.) <https://bajotierraediciones.com/wp-content/uploads/2022/04/Cruz-y-Bayon-Cuerpos-territorios-y-feminismos.pdf>

Marcial, N. (2020). Nos dio de comer y bebíamos el agua del río Metlapanapa: opositor a Ciudad Textil. *El Sol de Puebla*. <https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/estado/temen-que-el-metlapanapa-termine-como-el-rio-atoyac-juan-c-bonilla-ciudad-textil-huejotzingo-miguel-lopez-vega-frente-de-pueblos-unidos-en-defensa-de-la-tierra-y-el-agua-miguel-barbosa-huerta-presos-politico-gasoducto-morelos-puebla-4788175.html>

Marcial, N. (2021, 27 de junio). Gasoducto Morelos: una historia de 11 años de lucha, represión y hasta un asesinato. *El Sol de Puebla*. <https://oem.com.mx/elsoldepuebla/local/gasoducto-morelos-una-historia-en-puebla-de-11-anos-de-lucha-represion-y-hasta-un-asesinato-13508676>

Marcos, S. (2002). La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas. Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca. [https://www.sylviamarcos.org.mx/la\\_espiritualidad\\_indigena.pdf](https://www.sylviamarcos.org.mx/la_espiritualidad_indigena.pdf)

Marcos, S. (2008). Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género. Planetaria. [https://www.sylviamarcos.org.mx/raices\\_epistemologicas.pdf](https://www.sylviamarcos.org.mx/raices_epistemologicas.pdf)

Mata, Y. (2022). Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía y estética del habitar. *Ecología Política. Interdependencia y vida en común Producir común como condición*

*ecológica y desafío político*, (63), 110-112. [https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2022/06/063\\_2022\\_zwhkytxg.pdf](https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2022/06/063_2022_zwhkytxg.pdf)

Mazabel, D. (2007). Las disputas por el agua en el Valle de Texmelucan, Puebla, México a fines del siglo XVII. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 4(2), 165-191. Recuperado en 31 de diciembre de 2024, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-54722007000200005&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722007000200005&lng=es&tlng=es).

McBrian, J. (2016). Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene. En *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (222). USA: PM Press. Disponible en: <http://napoletano.net/cursos/geomarx2018a/textos/Moore2016.pdf>

Menéndez, M. (2017). Entre mujeres: —Nuestro deseo de cambiarlo todoll Apuntes sobre el re-emerger feminista en el Río de la Plata. En *Momento de paro. Tiempo de rebelión Miradas feministas para reinventar la lucha*. Minervas Ediciones. <https://rosalux-ba.org/wp-content/uploads/2020/03/minervasfinal2PAGINAS.pdf>

Mies, M. (2019). *Patriarcado y Acumulación a escala mundial*. Traficantes de Sueños. [https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map53\\_mies\\_web\\_2.pdf](https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map53_mies_web_2.pdf)

Montero, I. (2017). Arqueología e historia de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, México. *Revista de Arqueología Americana*, (34), 187--222. <https://doi.org/10.35424/rearam342016%f>

Moore, J. (2003). La Naturaleza y la Transición del Feudalismo al Capitalismo. *Revista académica cuatrimestral de publicaciones electrónicas*. GERI. pp., 97-172. Disponible en: <https://www.divulgameteo.es/uploads/Transici%C3%B3n-feudalismo->

Moore, J. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación de capital* (1.<sup>a</sup> ed.). Traficantes de Sueños. [https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/PC\\_22\\_MOORE\\_web.pdf](https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/PC_22_MOORE_web.pdf)

- Municipios Puebla (2015). Allanan radio comunitaria de Zacatepec por segunda vez. <https://municipiospuebla.mx/nota/2015-05-30/interiores/allanan-radio-comunitaria-de-zacatepec-por-segunda-vez> (pág 108)
- Muñoz, G. (2021). Ojarasca / Zapatistas en Europa. Un universo de luchas por la vida. *La Jornada.*, <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/10/09/politica/ojarasca-zapatistas-en-europa-un-universo-de-luchas-por-la-vida/>
- Navarro, M. (2019). Despojo múltiple sobre el tejido de la vida: impactos y resistencias socioambientales. *Textual*, 73, 11-42 DOI: 10.5154/r.textual.2018.73.01 <http://dx.doi.org/10.5154/r.textual.2018.73>.
- Navarro, M. (2020). *Violencia Biocida. Sobre los cuerpos territorios en resistencia en la Cuenca del río Santiago*. Gobierno de México. [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/558612/7\\_Violencia\\_biocida\\_web.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/558612/7_Violencia_biocida_web.pdf)
- Navarro, M. y Barreda, V. (2022). Luchas por la reapropiación eco-política de los territorios-de-vida contra la producción de zonas de sacrificio. Lecturas críticas de la devastación socioambiental. *Crítica y Resistencias. Revista De Conflictos Sociales Latinoamericanos*, (14), 82-103. <https://www.criticayresistencias.com.ar/revista/article/view/270>
- Navarro, M. (2013). Subjetividades políticas contra el despojo capitalista de bienes naturales en México. *Acta Sociológica*; Núm. , (62), 2013.: Debates críticos sobre movimientos sociales. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0186602813710028>
- Neri, J. (2024). Concesión y conflicto en torno a las aguas del río Tepetzotlán, 1888-1904. *Historia Caribe*, 19(45), 175-204. Epub November 22, 2024. <https://doi.org/10.15648/hc.45.2024.3653>
- Oropeza D. (2019a). Guardianas del río Metlapanapa, Territorios. *Pie de Página*. <https://piedepagina.mx/guardianas-del-rio-metlapanapa/>

- Oropeza, D. (2019b). Mujeres del Metlapanapa se preparan para limpiar su río. *Pie de Página*. <https://piedepagina.mx/mujeres-de-metlapanapa-se-preparan-para-limpiar-su-rio/>
- Oropeza, D. (2020). Comunidad nahua forma autogobierno para defender su río. *Pie de Página*. <https://piedepagina.mx/comunidad-nahua-forma-autogobierno-para-defender-su-rio/>
- Palma M. y Morales E. (2010). *Retos y perspectivas. Acceso a la justicia en la contaminación de ríos de México*. Centro Atoyac Zahuapan y Calidad de Vida S. C. y de Un Salto de Vida A. C. <http://indesol.gob.mx/cedoc/pdf/III.%20Desarrollo%20Social/Agua%20y%20Saneamiento/Derecho%20al%20Agua%20Retos%20y%20Perspectivas.pdf>
- Paredes, J. (2018). 1492 entronque patriarcal: la situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492. [Tesis de Maestría] FLACSO. Sede Académica Argentina, Buenos Aires. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/17739/2/TFLACSO-2018JEPC.pdf>
- Pedrozo, A. (2020). \_Repaso histórico del agua en México – Parte I (1888-1917). *Perspectivas IMTA*, Núm. (25). <https://www.gob.mx/imta/es/articulos/repaso-historico-del-agua-en-mexico-parte-i-1888-1917?idiom=es>
- Pedrozo, A. (2020b). Repaso histórico del agua en México – Parte II (1917- 1970). *Perspectivas IMTA*, (26). <https://www.gob.mx/imta/articulos/repaso-historico-del-agua-en-mexico-parte-ii-1917-1970?idiom=es>
- Pedrozo, A. (2020c). Repaso histórico del agua en México – Parte III (1970 a la fecha). *Perspectivas IMTA*, (27). <https://www.gob.mx/imta/articulos/repaso-historico-del-agua-en-mexico-parte-iii-1970-a-la-fecha?idiom=es>
- Pereyra, G. (2021). Violencia institucional: cuerpos e identidades en riesgo. *Perspectivas Revista de Ciencias Sociales*, año 6, (12), 562-572
- Pérez, Amaia A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños, 306 pp.

[https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Subversi%C3%B3n%20feminista%20de%20la%20econom%C3%ADa\\_Traficantes%20de%20Sue%C3%B1os.pdf](https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Subversi%C3%B3n%20feminista%20de%20la%20econom%C3%ADa_Traficantes%20de%20Sue%C3%B1os.pdf)

Periferia (2021). *Mujeres de Agua: Guardianas del Río Metlapanapa*.

[https://www.facebook.com/redperiferia/videos/mujeres-de-agua-guardianas-del-r%C3%ADo-metlapanapa/289617925856333/?locale=nl\\_NL](https://www.facebook.com/redperiferia/videos/mujeres-de-agua-guardianas-del-r%C3%ADo-metlapanapa/289617925856333/?locale=nl_NL)

Pons Rabasa, A. (2018). Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes: hacia una etnografía afectiva. En Pons y Guerrero Mc Manus (coords.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (pp. 23-52). Universidad Nacional Autónoma de México.

Preciado, P. (2022). *Dysphoria mundy*. Editorial Anagrama.

Puga, J. (2007). En 40 años de funcionamiento, Hylsa ocasionó un desastre ambiental en pueblos aledaños. *La Jornada de Oriente*.

<https://www.lajornadadeoriente.com.mx/2007/04/18/puebla/ecl105.php>

Ragazzini, I. (2021). *Huellas matriarcales y poder patriarcal*. El Rebozo Palapa Editorial,

<https://ecoversities.org/wp-content/uploads/2021/10/HUELLAS-MATRIARCALES-Final.pdf>

Rea, D. (2019). 'Hay que habitar la diferencia sin convertirla en oposición': Raquel Gutiérrez. *Pie de Página*. <https://piedepagina.mx/hay-que-habitar-la-diferencia-sin-convertirla-en-oposicion-raquel-gutierrez/>

Red Nacional de Organismos Civiles de Derechos Humanos (2019). Acción Urgente | Policía local y Guardia Nacional reprime a pobladores que protestaban por descargas tóxicas en el río Metlapanapa. <https://redtdt.org.mx/archivos/14528>

Reseñas ICSyH (2019). Libro Hacer común contra la fragmentación en la Ciudad. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=qTyN\\_WluiOY&t=7s](https://www.youtube.com/watch?v=qTyN_WluiOY&t=7s)

Robert, J. (2021). Las aguas arquetípicas y la globalización del desvalor. *The International Journal of Illich Studies*, 8(2), 239-263. <https://journals.psu.edu/illichstudies/article/view/62598>

- Rodríguez, V. y Gallo, R. (2024). Atacama no es un territorio seguro para las mujeres”: entretejiendo memorias, luchas y resistencias antifemicidas en un territorio sacrificado. En F. Fernández Droguett y F. Puente (coords.), *Feminismos ecoterritoriales en América Latina: cuidar, crear, re-existir*. Fundación Rosa Luxemburgo. [https://www.coordinadoradelamujer.org.bo/observatorio/archivos/publicaciones/Feminismos-Ecoterritoriales\\_240405\\_125543-1\\_501.pdf](https://www.coordinadoradelamujer.org.bo/observatorio/archivos/publicaciones/Feminismos-Ecoterritoriales_240405_125543-1_501.pdf)
- Ruiz Serna, D. y, & Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, 1(55), 193--204. <https://doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- Salazar-Exaire, C. (2010). La administración del agua en un centro urbano colonial: la ciudad de Puebla en el Siglo XVII. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 7(2), 155-168. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-54722010000200003&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722010000200003&lng=es&tlng=es).
- Schenerock, A. (2018). Cartografías ecofeministas para la defensa del Territorio Cuerpo Tierra en contra del extractivismo. Agua y Vida: Mujeres, Derechos y Ambiente AC. Fondo Semillas. Disponible en: <https://aguayvida.org.mx/wp-content/uploads/media/documents/2019/05/cartografias-ecofeministas-para-la-defensa-del-territorio-cuerpo-tierra-oct2018.pdf>
- SEDENA (2019). Manifestación de impacto ambiental modalidad regional, del proyecto “Construcción de un aeropuerto mixto civil / militar con capacidad internacional en la base aérea militar no. 1 (Santa Lucía, estado de México), su interconexión con el aeropuerto internacional de la Ciudad de México y reubicación de instalaciones militares”. Instituto de Ingeniería de la UNAM. <https://apps1.semarnat.gob.mx:8443/dgiraDocs/documentos/mex/estudios/2019/15EM2019V0064.pdf>
- Segato, R (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En *La Cuestión Descolonial*. Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder. [https://nigs.ufsc.br/files/2012/09/genero\\_y\\_colonialidad\\_en\\_busca\\_de\\_claves\\_de\\_lectura\\_y\\_de\\_un\\_vocabulario\\_estrategico\\_descolonial\\_\\_ritasegato.pdf](https://nigs.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial__ritasegato.pdf)

- Segato, R. (2009). La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En A. Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 41-81). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/12394/1/Rita-Segato.pdf>
- Segato, R. (2013). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Pez en el árbol. [https://www.feministas.org/IMG/pdf/libro\\_ritalaurasegato.pdf](https://www.feministas.org/IMG/pdf/libro_ritalaurasegato.pdf)
- Segato, R. (2014) El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad *Revista Estudios Feministas*, 22(2), 593-616. <https://www.redalyc.org/pdf/381/38131661012.pdf>
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños. [https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45\\_segato\\_web.pdf](https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf)
- Segato, R. (2023). *Refundar el feminismo para refundar la política*. Universidad Andina Simón Bolívar. <https://www.uasb.edu.ec/wp-content/uploads/2022/06/SEGATO-RITA.-Refundar-el-feminismo-para-refundar-la-politica.pdf>
- Seoane, José. (2012). "Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América." *Theomai*, vol. , no. (26)., 2012, pp. . Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12426097006>
- Souza, V. (2021). La defensa de la naturaleza vs. el colonialismo y despojo del territorio. *Gatopardo*. Disponible en: <https://www.gatopardo.com/articulos/la-defensa-de-la-naturaleza-vs-el-colonialismo-y-despojo-del-territorio>
- Suaste, S. y Suaste, L. (2021). La culpa es de Bonafont, acusan habitantes del municipio Juan Bonilla, Puebla. *Diario de México*. <https://www.diariodemexico.com/mi-nacion/la-culpa-es-de-bonafont-acusan-habitantes-del-municipio-juan-bonilla-puebla>
- Svampa, M. (2024). Perspectivas teóricas y prácticas de los feminismos latinoamericanos en Feminismos Ecoterritoriales. En Fernández y Puente (coords.), *América Latina: cuidar, crear, re-existir*. Fundación Rosa Luxemburgo.

[https://www.coordinadoradelamujer.org.bo/observatorio/archivos/publicaciones/Feminismos-Ecoterritoriales\\_240405\\_125543-1\\_501.pdf](https://www.coordinadoradelamujer.org.bo/observatorio/archivos/publicaciones/Feminismos-Ecoterritoriales_240405_125543-1_501.pdf)

Tena, O. y Tovar-Hernán, D. (2017). Mujeres nahuas: desapropiando la condición masculina. *Culturales*, 5(2), 39-65.

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-11912017000300039&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-11912017000300039&lng=es&tlng=es).

Tepale, G. (2023). *Defensa del agua y el territorio: las razones de los pueblos unidos de la región cholulteca*. Nuestro mundo y acción civil. <https://mundonuestro.mx/content/2023-04-28/las-razones-de-los-pueblos-unidos-de-la-region-cholulteca>

Tsing, A. L., Bubandt, N., Gan, E. y Swanson, H. A. (eds.). (2017). *Arts of living on a damaged planet: Ghosts and monsters of the anthropocene*. University of Minnesota Press

Ulloa, A. (2017). Perspectives of environmental justice from Indigenous peoples of Latin America: A relational Indigenous environmental justice. *Environmental Justice*, 2017, N° 10(6), p. 175-180. DOI: 10.1089/env.2017.0017.

Ulloa, A. (2021). Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología Política*, 61, 38-48. [https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2021/07/061\\_Ulloa\\_2021zwxq.pdf](https://www.ecologiapolitica.info/wp-content/uploads/2021/07/061_Ulloa_2021zwxq.pdf)

Ulloa, A. y Zaragocin, S. (2022). Diálogos sobre feminismos, ambientalismos y racismos desde las geografías feministas latinoamericanas. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 68/3, 481-491.

Vega, C. (2019). Reproducción social y cuidados en la reinención de lo común. Aportes conceptuales y analíticos desde los feminismos *Revista de Estudios Sociales*, (70), 49-63. <https://doi.org/10.7440/res70.2019.05>

Von Werlhof, C. (2015). *¡Madre Tierra o Muerte! Reflexiones para una Teoría Crítica del Patriarcado*. Cooperativa El Rebozo. <https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Claudia%20Von%20W>

erlhof%20-

%20Madre%20tierra%20o%20muerte.%20Reflexiones%20para%20una%20teor%C3%ADa%20cr%C3%ADtica%20del%20patriarcado%20(2015).pdf

Warren, K. (2003). El ecofeminismo, exponentes y posturas. En V. Vásquez y M. Velázquez (coords.), *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. Vásquez y Velázquez Coord. FLACSO. México. Disponible en <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/45841.pdf>

Wobeser, Gisela G. von, (1993). "El agua como factor de conflicto en el agro novohispano 1650-1821.", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 13, n. (13). <https://ru.historicas.unam.mx/bitstream/handle/20.500.12525/1325/3376-Texto%20del%20trabajo-3327-1-10-20091023.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Zaragocin, S. (2018). Espacios acuáticos desde una descolonialidad hemisférica feminista. *La mujer resistencia: apropiación del agua, territorios en conflicto y atentados contra la vida. Mulier Sapiens*, año V, (10), 6-19. [https://www.researchgate.net/profile/Sofia-Zaragocin/publication/330542538\\_Espacios\\_Acuaticos\\_desde\\_una\\_Descolonialidad\\_Hemisferica\\_Feminista/links/5c473ec5a6fdccd6b5c04455/Espacios-Acuaticos-desde-una-Descolonialidad-Hemisferica-Feminista.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Sofia-Zaragocin/publication/330542538_Espacios_Acuaticos_desde_una_Descolonialidad_Hemisferica_Feminista/links/5c473ec5a6fdccd6b5c04455/Espacios-Acuaticos-desde-una-Descolonialidad-Hemisferica-Feminista.pdf)