

Con ojos bien abiertos: ante el despojo, reabilitemos lo común

[un encuentro de colectivos a propósito de Iván Illich]

Susan Street
COORDINADORA



Gustavo Esteva • Ramón Vera-Herrera • Víctor Manuel Ojeda Chávez
Mina Lorena Navarro • Rocío del Carmen Salcido Serrano • Omar Felipe Giraldo
Astrid Maribel Pinto Durán • Natalia De Marinis • Elvira Madrid Romero
Jaime Montejo • Rosa Icela Madrid • Hugo Blanco • Cindy McCulligh
Georgina Vega Fregoso • Norma Helen Juárez • Julio Eduardo Morales Partida
Jorge Alonso • Mónica Gallegos Ramírez



Con ojos bien abiertos: ante el despojo, reabilitemos lo común

[un encuentro de colectivos a propósito de Iván Illich]

Susan Street
COORDINADORA

Gustavo Esteva • Ramón Vera-Herrera • Víctor Manuel Ojeda Chávez
Mina Lorena Navarro • Rocío del Carmen Salcido Serrano • Omar Felipe Giraldo
Astrid Maribel Pinto Durán • Natalia De Marinis • Elvira Madrid Romero
Jaime Montejo • Rosa Icela Madrid • Hugo Blanco • Cindy McCulligh
Georgina Vega Fregoso • Norma Helen Juárez • Julio Eduardo Morales Partida
Jorge Alonso • Mónica Gallegos Ramírez

Primera edición: 2016

*Con ojos bien abiertos: ante el despojo,
rehabilitemos lo común (un encuentro de colectivos a propósito de Iván Illich)*

Cátedra Interinstitucional
Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso

D.R. © 2016 Cátedra Jorge Alonso
Calle España 1359 / C.P. 44190
e-mail: occte@ciesas.edu.mx

Coordinación editorial: Jorge Alonso
Diseño de la colección y portada: Postof
Diagramación: Rosalía Valeriano Palafox

ISBN: 978-607-9326-42-5

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Introducción. Una convocatoria para colectivos a repensarnos en la convivialidad de nuestros vínculos. Susan Street	7
Primera parte. Diálogos con el pensar/hacer de Iván Illich	
Introducción. Las ideas de Iván Illich en medio de la tormenta. Gustavo Esteva	17
Si la globalidad fuera total, no imaginaríamos, como ahora, la salida. Ramón Vera-Herrera	29
Reflexiones y experiencias desde Tarahumara. Aportes del pueblo rarámuri y construcción de complementariedades ante la crisis civilizatoria. Víctor Manuel Ojeda Chávez	59
La producción de lo común en la ciudad: experiencias de autonomía urbana. Mina Lorena Navarro	95
Comunidad por ser, hacer autónomo, herramienta convivial: la potencia del anticapitalismo. Rocío del Carmen Salcido Serrano	121
Convivialidad y agroecología. Omar Felipe Giraldo	149
Un diálogo de la ecosofía con Iván Illich. Astrid Maribel Pinto Durán	173
La ética convivial del encuentro: un referente experiencial de esperanza para la RedIDyT. Susan Street	201

Segunda parte. Reflexividad desde la multiplicidad de sentidos y la polifonía de voces atravesando la Cátedra Jorge Alonso en tres modalidades

LUCHAS ESPECÍFICAS Y SUS APRENDIZAJES

Resistencias de mujeres triquis desplazadas de San Juan Copala ante la violencia, el despojo y la impunidad en Oaxaca.
Natalia De Marinis 229

"Haciendo un poco de memoria...". A más de 25 años de activismo comunitario de Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer *Elisa Martínez*.
Elvira Madrid Romero, Jaime Montejo y Rosa Icela Madrid 251

Los pueblos indígenas y la construcción de otro mundo.
Hugo Blanco 271

VOCES RESCATADAS E INTERPRETADAS

Crisis, resistencia y autonomía: debates desde el quehacer implicado.
Cindy McCulligh 287

Habitar la ontonomía.
Georgina Vega Fregoso 301

El trabajo de vinculación y de redes.
Norma Helen Juárez 319

Colectivos: un grito por la convivencialidad.
Julio Eduardo Morales Partida 335

REFLEXIONES QUE CUADRAN EL CÍRCULO

Sigamos caminando y buscando.
Jorge Alonso 353

Manifiesto desde la rebeldía y los diferentes abajos.
Mónica Gallegos Ramírez 357

La paradoja es que la autonomía nos acerca a la comunidad.
Víctor Manuel Ojeda Chávez, Astrid Maribel Pinto Durán y Ramón Vera-Herrera 365

La casa común empieza con el techo común.
Gustavo Esteva 373

Introducción

Una convocatoria para colectivos a repensarnos en la convivialidad de nuestros vínculos

Susan Street

“...la única posibilidad de resistir el horror que estamos viviendo es que logremos reconocer con ojos bien abiertos las nuevas formas de transformación revolucionaria que se están dando entre nosotros” (Gustavo Esteva, Conferencia Inaugural, junio de 2015)

El libro que tienen entre las manos surge del impulso de la Cátedra Jorge Alonso¹ por generar confluencias, y convertirlas en encuentros productivos de pensamiento crítico latinoamericano, que reditúan en múltiples búsquedas por hacer de México *un mundo donde quepan muchos mundos*. El evento celebrado en junio de 2015² llegó a ser un verdadero encuentro entre personas ricas en experiencias de lucha, formadas en colectivos de diferentes sepas, todas ávidas a compartir y analizar las posibles salidas anti-capitalistas a las crisis que nos aquejan y de que somos parte. La Cátedra Jorge Alonso nos convocó —e hizo posible reunirnos— en un momento cuando nos sentimos interpelados por el acontecimiento trágico e inaceptable en torno a

¹ Conformado por Convenio entre la Universidad de Guadalajara y el CIESAS en 2012, gracias al apoyo financiero del Consejo Técnico de Ciencia, Tecnología e Innovación de Jalisco (COECYTJal).

² El Seminario Anual 2015 de la Cátedra Jorge Alonso (Universidad de Guadalajara y CIESAS) tuvo lugar en las instalaciones de CIESAS-Occidente en Guadalajara, Jalisco, los días 18 y 19 de junio de 2015. El Seminario se llamó "El Legado de la herramienta convivial de Iván Illich; Diálogos a la luz (y sombra) del pensamiento de Castells, Holloway, de Sousa Santos y Zibechi en post-Ayotzinapa México". <http://www.catedraalonso-ciesas.udg.mx>

la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa³. La planeación de esta versión del Seminario Anual de la Cátedra se inició a finales del año 2014, cuando la indignación y la rabia iban de menos a más, encapsuladas, a la vez que explayadas, en el grito de *Vivos los llevaron; Vivos los queremos*.

Todo esto "explica" el voltear la mirada hacia uno de los pensadores precursores en postular simultáneamente la crítica y la alternativa radical a los fundamentos del modo de producción capitalista, Iván Illich. Pensador cuya obra nos resultó muy a la mano por el libro coordinado por Gustavo Esteva, *Repensar el mundo con Iván Illich*, editado en Guadalajara en el 2012⁴, el mismo año en que arrancaron las actividades de la Cátedra Jorge Alonso. Es justo reconocer que Iván Illich ya estaba con nosotros desde antes, pues su libro *La convivencialidad*⁵ fue uno de los textos inspiradores para un proyecto gestionado desde CIESAS-Occidente, que generó experiencias de investigación colaborativa al recrear redes de creatividad social en espacios locales de autogestión comunitaria en la Zona Metropolitana de Guadalajara.⁶

Es así que el encuentro lo hicimos personas situadas en tres grandes *trincheras* de experiencia política, o desde tres grupos de compañeras y compañeros, con sus respectivas miradas hacia la militancia y el quehacer netamente político. Esta experiencia en las luchas sociales de México ha encontrado pistas de continuidad y de transformación en colectivos de diversa

³ Carlos Alonso Reynoso y Jorge Alonso, *Una fuerte indignación que se convirtió en movimiento: Ayotzinapa* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara), 2015.

⁴ Por el Taller Editorial "La Casa del Mago", en Guadalajara, Jalisco, libro circulado ampliamente en la región y que fue presentado por Esteva cuando participó con una conferencia en el Seminario Anual 2014 de la Cátedra Jorge Alonso; ver la liga http://www.catedraalonso-ciesas.udg.mx/4_seminario_anual.html

⁵ Traducción de la versión original en inglés: *Tools for Conviviality* (1973), publicada en 1978.

⁶ Me refiero al Proyecto de FOMIX-CIDYT del CIESAS bajo mi coordinación desde 2011 al 2014; vean el libro digital coordinado por Susan Street, *Trayectos y vínculos de La Investigación Dialógica y Transdisciplinaria; Narrativas de una experiencia* (México: CRIM, UNAM), 2015; <http://www.crim.unam.mx/drupal/?q=node/1576>

naturaleza e historia. Desde un principio planteamos la necesidad de dialogar entre nosotros, esto es, de mirarnos en nuestra diferencia con vistas a vincularnos en lo común. Aspiramos a poder enfocarnos en lo compartido, al traer a la discusión en el Seminario nuestras reflexiones sobre el gran reto de concentrar sinergias para construir alternativas desde una miriada de espacios abiertos *desde abajo*, y desde lo local y lo regional. Lo que no es lo mismo que aspirar a *la unidad en la lucha*, sino más bien, el evento que nos reunió representó una búsqueda por afinar más y apreciar mejor las maneras de acercarnos como nodos de redes que a su vez se vinculan a otros colectivos. Nos permea una actitud abierta para comprendernos en nuestros lenguajes e imaginarios diversos de transformación social.

Así que este libro quiere demostrar que la figura de Iván Illich deviene, una vez más, en un espacio de apertura, en un oasis de diálogo intercultural, en sintonía con el sentido original del centro abierto por Illich en los años sesenta en Cuernavaca, el Centro Intercultural de Documentación, CIDOC.⁷ Y por esto reconocemos que el afán editorial se ha guiado por reproducir el ambiente convivial del encuentro entre colectivos, estimulado a la vez por el encuentro personal entre dos figuras de renombre en el análisis de las luchas sociales en México, Jorge Alonso y Gustavo Esteva.

Por ello hemos dividido el libro en dos grandes partes: una primera parte con los trabajos que fueron presentados como ponencias, ahora re-escritas como capítulos de libro, por autores quienes plasmaron su experiencia por el filtro de sus propios diálogos con la obra de Iván Illich; y una segunda parte en cuatro secciones de aportaciones generadas durante las discusiones colectivas que transcurrieron durante los dos días del evento, en los espacios de convivialidad abiertos y disfrutados

⁷ Para una breve historia del CIDOC, ver el apéndice del libro de Esteva (2012) por Palapa Editorial El Rebozo, "Los Tiempos del CIDOC", pps. 285-298, así como los escritos de Iván Illich reunidos en su libro *Call for Awareness*.

por nosotros.⁸ Esta manera de organizar el material preparado a conciencia para el evento a la vez que de rescatar las ideas más intangibles flotando en el ambiente, pretende trascender la categoría del libro como una simple memoria de un evento. En todo caso podríamos hablar de una memoria compleja, por la intencionalidad de plasmar tanto voces individuales como voces colectivas, por el esfuerzo en destacar ejes transversales que articulan nuestras interpretaciones diversas de la obra de Illich a la vez que hacerlas relevantes a la acción política y reflexiva, teniendo lugar actualmente en nuestros colectivos. Todos los artículos han sido re-elaborados por sus autores a propósito de este manuscrito de libro⁹; esto aplica a las tres estudiantes de posgrado (dos del Doctorado en Ciencias Sociales de CIESAS-Occidente y una del Doctorado en Ciencias Biosistemática, Ecología y Manejo de Recursos Naturales del CUSUR de la Universidad de Guadalajara), quienes muy amablemente cumplieron la función de relatoras en las tres mesas organizadas y quienes convirtieron sus relatorías en artículos de este libro. Finalmente, queremos celebrar el hecho de la presencia tan activa del intelectual *desprofesionalizado* Gustavo Esteva, en abrir y cerrar nuestro (re)encuentro con Illich ahora en el marco de la Cátedra Jorge Alonso, razón de sobra para incluir aquí sus mensajes de

⁸ La cercanía entre nosotros se dio gracias al formato de seminario, que tuvo también un momento más público durante la Inauguración de la Exposición Fotográfica intitulada "Los bosques y los ámbitos de comunidad del Nixticuil y de la Barranca del Río Santiago; ¿despojo o convivialidad?", con breves exposiciones por parte de colectivos de la zona boscosa del corredor bio-cultural del norte de la ZMG: Comité Salvabosque Tigre II; Los 12 Pueblos de la Barranca del Río Santiago y Huentitán Vive.

⁹ Con la excepción de la ponencia de Brigada Callejera y de la aportación de Hugo Blanco, que es una conferencia que Blanco dio en el marco de la Cátedra Jorge Alonso, en el CUCSH de la Universidad de Guadalajara, el día 4 de marzo de 2015. Solamente tres de los ponentes no pasaron a la etapa del libro, y una persona de la RedIDyT, asistente en el Seminario Anual 2015, aceptó el reto de reflexionar sobre lo sucedido en las dos horas de intercambio libre entre todos los colectivos presentes: el antecedente de Julio Morales como autor de una narrativa personal intitulada "Herramientas, ¿el desvalimiento del hombre convivencial?" (A propósito de la lectura de *Repensar el mundo con Iván Illich*) en Street (2015), lo capacitó en una mirada particularmente aguda sobre la agencia social colectiva en la región.

luz y de alerta¹⁰, también re-pensados y re-escritos por Esteva a propósito de este libro.

Con esta breve contextualización de este Seminario Anual 2015, se podrá entender mejor el sentido del título de esta obra: "*Con ojos bien abiertos: ante el despojo, rehabilitemos lo común*"; *un encuentro de colectivos a propósito de Iván Illich*. Efectivamente los capítulos aquí reunidos abordan tanto los efectos de décadas de *desarrollo capitalista* a la vez que se detienen en los aprendizajes acumulados para encarar las alternativas: el despojo genera resistencia y reconfiguración. La negación de nuestras capacidades para ser autónomos que traen las múltiples formas de despojo de nuestro presente y pasado inspira la afirmación re-constitutiva de los colectivos que buscan revertir la des-habilitación y re-componer el Nosotros¹¹ que somos. Aquí se impulsa tener conciencia de los resquicios donde se lucha por mantener vivos *los ámbitos de comunalidad y de comunidad* que Gustavo Esteva (2012) ha retomado de una preocupación reiterada por Iván Illich por la vigencia de los conocimientos y saberes vernáculos.

Otra idea compartida en estos textos— pero desde diferentes marcos de referencia— que encuentra resonancias en la lectura de Illich, es el reconocimiento de la necesidad de *cuidar la vida*, de privilegiar la relación comunitaria con el entorno amenazado por desagravios de todo tipo, a la vez que potencializada por la asunción de una responsabilidad colectiva por

¹⁰ Todo el material del Seminario Anual 2015 fue grabado y organizado por el Coordinador de Difusión del CIESAS-Occidente, José Enrique Aceves, agradezco también a Ramón Morales de la RedIDyT por la transcripción del material grabado de la Inauguración y la Plenaria de Clausura del evento. Mi reconocimiento y agradecimiento a Tania Regalado por la calidad de su apoyo como asistente de la Cátedra Jorge Alonso desde el inicio de este espacio institucional compartido por el CIESAS y la Universidad de Guadalajara. Y todo lo demás se debe a mi colega Jorge Alonso, solidario e iluminado compañero de trabajo en CIESAS-Occidente durante los últimos veinte años.

¹¹ En su conferencia magistral de la Cátedra Jorge Alonso en marzo de 2014, John Holloway puso este Nosotros en el centro de su pensar las condiciones actuales para la esperanza.

la supervivencia. Los trabajos reivindican la importancia de las prácticas autónomas para encarar simultáneamente la defensa de los territorios y la salvaguarda de los recursos necesarios para reproducir la vida, dentro del marco general de *crisis civilizatoria* y *planetaria* amenazando la sobrevivencia de la humanidad. Al respecto, varios autores reconocen al postulado de Illich sobre los *límites naturales* o umbrales para sostener el equilibrio de la vida. Las afirmaciones de la importancia de la *cooperación social*, de las *redes de apoyo mutuo*, de las *dialógicas del cuidado* y de la *ética convivial del encuentro* coinciden en privilegiar una auto-reflexividad desde cada colectivo como elemento necesario para revisar las elaboraciones colectivas presentes en la acción política. La reflexión a propósito de la autonomía política trae a cuenta la auto-regulación respecto a *las pautas y los modos del hacer común*, para retomar la frase de Mina Navarro. De ahí la relevancia para muchos de tomar a pecho la formulación de la convivialidad illichiana para las teorizaciones sobre la militancia que alimentan la praxis de nuestros colectivos.

En este libro, *la convivialidad* que planteaba Iván Illich se presta como una clave experiencial para comprender nuevas formas de lucha y de transformación. La insistencia de Illich en *la sociedad convivial* vista desde la vida cotidiana en términos de las relaciones de amistad y de respeto al Otro, tiene su contraparte contemporánea en la teoría de la afectividad, que reivindica la importancia de los vínculos afectivos como mediadores eficaces en la negociación de las diferencias entre colectivos y en su aportación de nuevas claves de comprensión ante las contradicciones y los antagonismos de la conflictividad social. Estamos, pues, ante nuevos patrones para apreciar lo que es *vivir la vida* para cada quien, y para identificar cuáles habilidades requerimos re-instituir para reconfigurar el Nosotros en los espacios locales y regionales, sean vecinales, sean barriales, donde podamos re-frendar la horizontalidad querida en nuestros lazos comunitarios.

De esta manera nos enriquecemos al romper la reducción del concepto de *lo político* a una cuestión de la

organización política entendida como *una lucha por el poder* (a cualquier nivel geo-político) a una consideración más amplia de los espacios rehabilitados donde nuestros mundos de vida impliquen primero una restauración de sí, lo que puede tomar infinidad de formas y donde tiene gran importancia para las nuevas colectividades la escala de la experiencia creativa en el presente. De aquí que *las salidas* esbozadas en estos trabajos incorporan un repensar de lo político que es profundamente *intercultural*, pero no desde una visión abstracta, sino desde los arraigos profundamente culturales que hacen el *rehabilitar lo común* una cuestión de articular lógicas rizomáticas emergentes en procesos de des-territorialización y de re-territorialización.

La deliberación y la conversación se vuelven herramientas conviviales de excelencia, una aportación experiencial que es directamente reflexionada en estas hojas, y que nos remite también al concepto de democracia radical¹², reivindicado por muchos movimientos sociales contemporáneos en términos de *una construcción del poder de base*. Pero ahora hay una gran diversidad de *redes fluidos anti-institucionales* (para retomar una frase de Víctor Manuel Ojeda) que aportan su experiencia de lucha a aquellas formaciones más sindicales (del Siglo XX) que privilegiaban la militancia como una búsqueda de unidad política al acumular poder para *la toma del poder*.

Discusión que nos trae a uno de los debates que de repente se asomaba en el Seminario Anual 2015 de la Cátedra Jorge Alonso, y que a veces aparecía más como un abismo entre *los académicos* y *los activistas*, pero que otras veces se fusionaban estas dos categorías en una especie de intelectualidad pública sensible a diferentes grados de organicidad.¹³ Es decir,

¹² C. Douglas Lummis, 1996, *Radical Democracy* (Ithaca: Cornell University Press); ver "El mapa de las ideas" en Esteva, 2012, 257-276 para la reproducción de la entrevista de Iván Illich con Lummis durante una visita de los dos a Japón en 1986.

¹³ Es importante aclarar que desde un principio concebí este Seminario como un encuentro entre colectivos más que como un evento académico-institucional: las primeras versiones de la propuesta del Seminario registraron la pertenencia de los

nuestro encuentro estuvo salpicado repentinamente por ciertas acusaciones sectarias implícitas, aun cuando todos los ponentes tienen una presencia simultánea repartida en las instituciones académicas a la vez que en colectivos de su elección. Esta realidad nos permitió abordarnos como constructores de colectivos con acción política a la vez que como teóricos reflexivos que participamos en discusiones conceptuales de relevancia a especialistas en las instituciones de la academia. Pero hay que reconocer y admitir las tensiones presentes en la diversidad de posturas políticas reunidas aquí, a la vez que no hay que negar lo meritorio de la Cátedra Jorge Alonso al poderlas convocar en torno a la figura de Iván Illich.

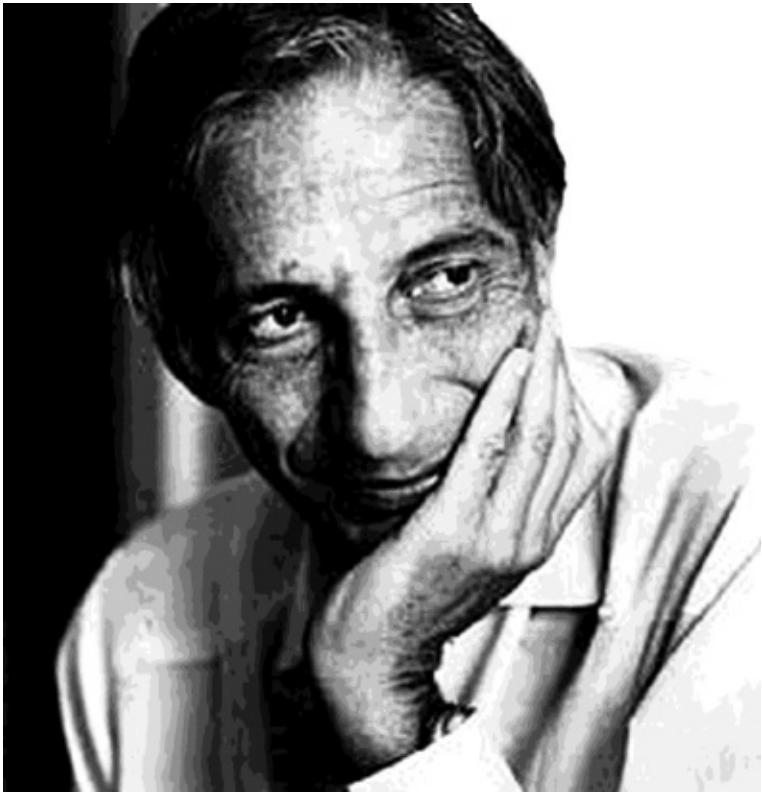
Extiendo mis agradecimientos, además, a Gustavo Esteva por sus años de luchador social en Oaxaca y por asumirse gustoso de servir como nuestro guía y mediador personal por los vericuetos de la obra de Illich. Gracias a que Gustavo fue amigo entrañable de Iván, y que valora su amistad con otros amigos de este creyente en las limitaciones inherentes a *sociedad industrial*, Esteva nos hizo cómplices conviviales en la tarea de salvaguardar el gran legado del pensador radical que vivió tantos años en Cuernavaca y Ocoatepec, Estado de Morelos.

Este libro aspira a seguir la tradición libertaria que llevó a Iván Illich a abrazar la crítica radical de la institucionalidad capitalista y de las bases modernistas que todavía marcan las etapas más recientes de la oposición capital-trabajo, y así poder continuar abriendo grietas y rupturas que posibiliten reconstituirmos en rendijas productivas a que las mujeres y los hombres que somos aportemos nuestra creatividad social para controlar la herramienta en lugar de ser controlados por ella.

ponentes a colectivos más que a instituciones académicas y el formato buscó crear la posibilidad de diálogo entre colectivos de la región y participantes con experiencias de otras partes de México.

Primera parte

**Diálogos con el pensar/hacer
de Iván Illich**



Introducción

Las ideas de Iván Illich en medio de la tormenta

Gustavo Esteva

Según Iván Illich, un profeta no es una persona con una bola de cristal o con inspiración divina, sino alguien que sabe leer en profundidad el presente. Él lo era. Fue capaz de anticipar las principales tendencias del mundo en los últimos 50 años por su capacidad de explorar sin miedo nuestros sótanos, nuestros cimientos, nuestras certidumbres. Como buena parte de su vida y su obra anticipó lúcidamente los nuevos movimientos sociales a que se dedica la cátedra Jorge Alonso, puede decirse que la anticipó. De alguna manera, habría anticipado también este Seminario en que hoy participamos. Unos meses antes de morir, en 2002, comentó con algunos amigos: "Tengo la impresión de que en unos diez o quince años voy a estar de moda otra vez". Así está ocurriendo. Se están publicando sus obras completas en diversos idiomas, cada año se realizan varias reuniones internacionales sobre su pensamiento, aumenta continuamente el interés por sus ideas... esas ideas que hoy nos congregan aquí.

La interculturalidad es quizás el prisma central de la vida y obra de Illich, pero es un ángulo que ha sido insuficientemente examinado. Quiero referirme a algunos elementos de su historia personal para ubicar esa cuestión.

Tenía ya un par de doctorados y era una presencia brillante en los Seminarios pontificios en Roma cuando se le

ofreció la oportunidad de iniciar una gran carrera diplomática en el Vaticano. Unos días después tomó el avión para dirigirse a Nueva York. Renunció radicalmente a la perspectiva del poder que se le ofrecía y optó por proseguir sus estudios sobre Alberto Magno, cuyos manuscritos se encontraban en la Universidad de Princeton. Unos días después de su llegada cruzó por el barrio de los portorriqueños y se horrorizó ante la forma en que la Iglesia católica los trataba. Al día siguiente se acercó al cardenal Spellman para solicitarle la parroquia de ese barrio. Se dedicó de inmediato a una transformación profunda de las actitudes y prácticas de la Iglesia respecto a los portorriqueños. Se recuerda aún la misa a la que acudieron 30,000 personas cuando dejó su parroquia bajo condiciones radicalmente diferentes a las que la encontró.

Quiero subrayar dos aspectos de lo que a partir de entonces define a Iván. Ante todo, se construye como hombre de acción, interesado en la influencia más que en el poder; su vida entera, a partir de entonces, puede verse como un empeño de meter el diente en la realidad para tratar de incidir en la transformación concreta del mundo. Es ésa su pasión, su dedicación fundamental. Se hizo historiador, filósofo, teólogo, erudito, pero todo eso estaba al servicio del hombre de acción. Y ese hombre de acción, en segundo lugar, tiene como definición sustantiva de su vida y de su obra la relación entre culturas. Católico quiere decir universal. Desde que nace, la Iglesia católica intenta abarcar a la totalidad del género humano y cobijarlo bajo una verdad universal. Iván experimenta en Nueva York lo que esta postura fundamental de su Iglesia hace a sus fieles, su forma homogeneizadora y destructora de la diversidad ante ellos, y trata de encontrar, sin abandonar sus creencias, una forma de relacionarse con el otro que no tenga ese impacto.

Abandona Nueva York cuando lo designan vicerrector de la Universidad Católica de Ponce, en Puerto Rico. Conoce ahí a Everett Reimer, en 1958, y con él comienza a reflexionar sobre la educación pública. Al terminar su tarea en Puerto Rico, decide

ir a América Latina. En Brasil conoce al obispo Helder Cámara, quien lo orienta en sus lecturas y estudios pero ante todo le hace ir a las favelas. Muchos meses estuvo Iván caminando las favelas de Río de Janeiro y los barrios marginales de Perú, Bolivia, Ecuador y otras partes de América Latina.

Estaba inmerso en la exploración del encuentro intercultural cuando el presidente Kennedy y el Papa concertaron un acuerdo para que el diez por ciento de todos los sacerdotes y monjas de Estados Unidos y Canadá fueran a la América Latina. Se consideraba que en la región había un déficit de sacerdotes y que los 40,000 que irían podrían ayudar a remediarlo. El cardenal Spelman consideraba que Iván era la persona de la Iglesia que mejor conocía el mundo latinoamericano y lo propuso para encauzar el proceso. Se creó entonces, en la Universidad de Fordham, en Estados Unidos, el Centro Intercultural de Formación (CIF) en 1961. Iván seleccionó Cuernavaca para realizar su tarea y creó ahí, poco después, el Centro de Investigaciones Culturales, A.C. (CIC), que puede verse como extensión del CIF.

Desde la epifanía moral que experimentó en Nueva York en relación con los portorriqueños, Iván se sintió comprometido con el diálogo intercultural, la clase de diálogo que el mundo occidental y en especial la Iglesia católica han sido incapaces de practicar. Iván apreciaba a los padres franciscanos que llegaron a la Nueva España en misión evangelizadora, pero llamar a sus encuentros con personajes aztecas "el primer diálogo intercultural en la historia", le parecía una seria distorsión de los hechos y de la idea misma de un diálogo intercultural. En vez de diálogo, aquel encuentro fue una caricatura, una clara imposición de la verdad y la cultura de una de las partes sobre las de la otra. La interculturalidad, esa tierra de nadie, estaba en el centro mismo de la vida y la obra de Iván. Le pareció, por eso, que la empresa misionera que se había concebido no era más que una caricatura corrompida de la misión que Jesús había dado a sus apóstoles, y guardaba más relación con la empresa del desarrollo y la Alianza para el Progreso del presidente Kennedy que

con una misión religiosa. Trató por eso de dar a los sacerdotes y monjas, cuya preparación le habían encomendado, elementos de reflexión que les permitieran darse cuenta que, tal como estaba definido, el programa reducía su misión a un programa muy agresivo, como una expresión de la empresa desarrollista que ignoraba la naturaleza misma del diálogo intercultural.

Las ideas y prácticas de Iván provocaron tensiones crecientes con la jerarquía eclesiástica. Anticipando lo que ocurriría, Iván creó en 1965, en Cuernavaca, el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), como una organización enteramente secular y autónoma, para continuar y profundizar su trabajo sin restricciones eclesiásticas. No me detengo en una historia más o menos conocida. Años después, Iván fue puesto en entredicho por el Vaticano. Se le llamó a Roma y se le sometió a juicio. Cuando estudiaba para ser sacerdote, la materia que más le atraía era la Eclesiología. Aprovechó sus conocimientos en la materia para enfrentar con serenidad el interrogatorio de sus jueces y negarse a responder sus 80 preguntas. Esos mismos conocimientos le sirvieron para negarse a guardar el secreto que le exigieron y llamar al *New York Times* para dar a conocer el episodio. De regreso en Cuernavaca, renunció a sus privilegios como sacerdote y continuó su labor. El CIDOC operaba con una espléndida escuela de aprendizaje del español, con métodos concebidos por Iván, y junto a ella daba una especie de "tratamiento de shock" a los candidatos y candidatas a la misión latinoamericana, la mayor parte de los cuales la abandonaron. En vez de los 40,000 que se había previsto enviar, llegaron menos de dos mil, y quienes fueron tenían una formación que reducía sustancialmente el daño cultural de su actividad.

Traigo esta historia a nuestra conversación porque ilustra bien la manera en que Iván anticipó también la preocupación actual por la interculturalidad. Es una palabra de moda, que forma ya parte del vocabulario de políticos e instituciones, y despierta creciente interés en la academia, en donde se descubre el descuido que ha habido en la materia. La preocupación por la interculturalidad misma y por el diálogo intercultural se acentúa

a medida que en lugares como México nos aproximamos cada vez más a lo que empieza a llamarse el “síndrome yugoslavo”, la condición de quienes habiendo sido vecinos y amigos por cientos de años empiezan a matarse entre sí y se rompe toda posibilidad de diálogo entre personas que pertenecen a distintas culturas, que tienen distintas mentalidades.

Iván anticipó con claridad y valor que quizás la cuestión central del siglo XXI no será la tecnología, el ambiente, la economía o la política, sino la cuestión de la relación entre culturas. La única alternativa ante la violencia sin precedente y la confrontación continua que se están dando en el planeta puede estar en el diálogo entre los diferentes. Hace casi 20 años los zapatistas plantearon la idea de crear un mundo en que quepan muchos mundos. La frase pegó y fue ampliamente aceptada, pero poco se hizo para llevarla a cabo. En este año, en 2015, sin embargo, un grupo de personas, colectivos, organizaciones y movimientos sociales han lanzado la iniciativa “Tejiendo voces por la casa común” que se inspira en esa propuesta. Han encontrado que para llevarla a la práctica es indispensable reconstruir desde abajo todas las instituciones de la sociedad actual, construidas en un molde monocultural que niega y disuelve nuestra diversidad. Un espíritu semejante anima este Seminario.

Fue una preocupación constante de Iván caracterizar un cambio radical revolucionario que no sufriera un destino semejante al de las revoluciones del pasado. Abrazó sin reservas los ideales socialistas, pero observó que los cambios en los países del llamado “socialismo real” eran cambios muy aparatosos que no modificaban sustantivamente la condición de las personas, sus relaciones sociales básicas. Se preguntaba con rigor qué era un disidente, qué era un cambio revolucionario. En un texto muy poco conocido, Iván escribió:

Sólo llamo acto revolucionario a aquel cuya aparición en una cultura establece irrevocablemente una nueva posibilidad, es decir, una transgresión de los límites culturales que abre un nuevo camino. Un

acto revolucionario es la prueba inesperada de un nuevo hecho social que pudo haber sido predicho, esperado o hasta reivindicado, pero del que nunca antes se había mostrado que era posible...

Un acto revolucionario aumenta la capacidad de focalizar miedos o esperanzas en la medida en que empieza a ser percibido como significativo por el conjunto de la sociedad... en la realidad cotidiana (Illich 1970).

Esta noción nos permite entender mejor el carácter de algunos hechos de nuestra historia reciente, como el "¡Basta ya!" de los zapatistas, su levantamiento y lo que han estado haciendo en los últimos 20 años, o como lo que anunció el "Estamos hasta la madre" de Javier Sicilia o lo que significa la búsqueda de los 43. Se trata de actos que representan una transgresión cultural profunda y que empiezan a tener un significado específico para el conjunto de la sociedad en la realidad cotidiana.

Para esta reflexión, quiero traer a colación a un amigo cercano de Iván, a Teodor Shanin, con quien tuvo diálogos muy estrechos. Shanin es probablemente una de las personas que conoce mejor la obra de Marx y una de sus especialidades es el estudio de la revolución, de las condiciones revolucionarias. Tras analizar innumerables estudios sobre ellas, Shanin describe los elementos que al combinarse caracterizan una situación revolucionaria:

1. Las instituciones sociales dejan de cumplir sus funciones en forma satisfactoria (los aparatos de seguridad no protegen a los ciudadanos; los aparatos de salud no curan a la gente; los aparatos educativos no están preparando a los jóvenes para la vida y el trabajo...).
2. Aparece una rápida cristalización de las clases sociales y grupos en conflicto, cuando sus ideas y prácticas toman rápidamente formas determinadas y los llevan a reaccionar en forma colectiva, y cuando grupos generalmente dispersos, como los estudiantes y los grupos étnicos, muestran capacidad

colectiva de respuesta. Es decir, clases y grupos que estaban ahí, dispersos, empiezan a actuar conjuntamente.

3. Surgen en muchos puntos organizaciones e ideologías que ofrecen perspectivas, líneas de acción o posibilidades alternativas a las dominantes.
4. Una crisis en la élite gobernante, en las clases dominantes y en los aparatos estatales.
5. Una crisis moral que pone en duda las estructuras aceptadas de autoridad, de hegemonía ideológica y de sentido común. Estas condiciones han de aparecer en un contexto internacional que facilita o al menos permite que tengan lugar los procesos revolucionarios (Shanin 1986, 7-8).

El hecho de que todas estas condiciones estén a la vista de todos, con creciente claridad, incita por todas partes la tentación revolucionaria, que a menudo toma la forma de las reacciones convencionales. No ha logrado arraigarse la convicción de que las viejas formas de revolución están exhaustas y carecen ya de viabilidad y sentido. Esto mismo tiende un velo sobre las iniciativas que se han estado gestando y construyen ya un nuevo orden social.

Las formas de revolución que nacieron en el siglo XII con el Papa Gregorio VII, el primero que intentó una reforma total del mundo, y que en el siglo XX asociamos con el leninismo, es decir, las formas de revolución que se concentran en conquistar los aparatos estatales y desde ellos, por medio de la ingeniería social, llevar a cabo la revolución, estas formas están muertas, acabadas. Habrían muerto con el siglo; se demostró que no lograban cumplir sus propósitos. A medida que aparecen las condiciones características de una situación revolucionaria, se apela aún a esas viejas formas, lo que contribuye a impedir el descubrimiento de las nuevas formas de revolución que están apareciendo. Podría hacerse una analogía que parece pertinente. Los primeros burgueses y proletarios murieron sin saber que lo eran. Entablaban ya las relaciones sociales propias del modo capitalista

de producción, pero sus cabezas, sus mentalidades, seguían aún atrapadas en el mundo feudal, en la monarquía y sus formas. No podemos hoy darnos ese lujo. Quizás la única posibilidad de resistir el horror actual es que logremos reconocer con los ojos bien abiertos las nuevas formas de transformación revolucionaria que se están dando entre nosotros. Con algunos colectivos presentes en este Seminario podemos lanzar una ojeada a cosas que están pasando en la sociedad y representan un auténtico cambio.

Quisiera hacer un último comentario que parece pertinente para lo que estamos discutiendo aquí. Es una conexión que pocas veces se hace, por razones que podrían explorarse con claridad y tienen un contexto. En general, los marxistas no leen a Illich y los illichianos no leen a Marx. Si bien esto empieza a terminarse y tiene excepciones, ha formado una tradición. Ni Marx ni Illich eran marxistas, como lo dijeron explícitamente. Se opusieron a la adopción dogmática de los hallazgos de Marx. Illich era un lector muy riguroso de Marx y a mi parecer su edificio teórico y político se construyó sobre Marx. Habría empezado donde Marx terminó, y es posible observar de qué manera las huellas del pensamiento de Marx se revelan en su historia personal. En mi experiencia, pocos marxistas conocen el volumen IV de *El Capital*, es decir, los tres gruesos volúmenes que publicó el Fondo de Cultura Económica en 1945 como *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Algunos saben que este libro estaba en el plan original de Marx al concebir *El Capital* y que Engels lo menciona en la introducción al segundo volumen de esa obra. Pero no conocía a nadie que hubiera leído ese texto notable y que recordara el aprecio que Marx tenía por él, hasta el final de su vida. Fue una sorpresa, por eso, descubrir que Iván lo había estudiado con sumo cuidado y acaso por ello pudo anticipar la dirección del pensamiento de Marx que los demás sólo descubrimos en 1982.

Cuando cumplió 60 años, Marx anunció a Engels y a todos sus amigos que suspendía su intensa actividad política para poder

dedicarse a sus investigaciones, a terminirlas y publicarlas. En los siguientes 10 años, Marx no publicó una sola página. A finales de los años setenta, Teodor Shanin se preguntó por qué. ¿Qué pasó en esos diez años? Recorrió todos los archivos de Marx y encontró que en esos años había escrito unas 20 mil páginas que en su mayor parte permanecieron inéditas. Plejanov, Riazanov y Engels, sus herederos intelectuales, decidieron dejarlas de lado. Riazanov llegó a escribir que esas páginas mostraban que a Marx se le había debilitado el cerebro. Les resultaron inaceptables frases que para ellos resultaban heréticas, como cuando Marx escribió que *El capital* le seguía pareciendo un buen esbozo histórico de la evolución del capitalismo en Europa occidental, pero que de él no podía derivarse ninguna teoría general, una frase que para muchos marxistas es claramente anatema.

Shanin exploró buena parte de esos materiales y encontró en ellos un enriquecimiento radical y fascinante de las ideas de Marx. En 1982 publicó su libro sobre el Marx tardío, basado en esos materiales, y mostró en él el camino que tomó el pensamiento de Marx en sus últimos años. En una sección muy importante emplea un término que Illich renovó, para referirse a las "revoluciones vernáculas", que son enteramente distintas a las concebidas e intentadas por los marxistas en el siglo XX. No es una exageración, en la actualidad, sostener que de la misma manera que Marx observó que la religión era el opio del pueblo, el marxismo se ha convertido en opio para muchos intelectuales. Todo esto parece pertinente para la reflexión en el México de Ayotzinapa, el México posterior al semillero de San Cristóbal, organizado por los zapatistas en mayo de 2015...

En 1971, Iván escribió junto con Valentina Borremans un pequeño texto de solo tres páginas que parece constituir la base de todo su edificio teórico y de su plan político. Este pequeño texto aparece al final del primer tomo de las *Obras Reunidas* de Iván, que publicó en 2006 el Fondo de Cultura Económica. En la introducción a la versión en español de *La convivencialidad*, Iván explica que en 1972 discutió la tesis de este texto con un grupo

de jóvenes latinoamericanos, la mayor parte de ellos marxistas, y que de esa discusión se desprendió el libro. Señala ahí mismo que esos jóvenes latinoamericanos podrán encontrar en él no sólo sus ideas sino hasta sus palabras. No se trata de un grupo misterioso. Son personas conocidas. Algunas de ellas publicaron algún ensayo en el libro que coordiné sobre Iván y nos reúne en este Seminario. Vale la pena citar algunos fragmentos de ese pequeño texto:

El control social de los sistemas de producción es la base de toda reestructuración social: la nueva fase en la cual ya entró la tecnología permite y exige una determinación de ese control.

1) La propiedad social de los medios de producción; 2) el control social de los mecanismos de distribución, y 3) el acuerdo comunitario sobre la autolimitación en algunas dimensiones tecnológicas, pero sólo en su conjunto, constituyen la base para el control social de la producción de una sociedad.

En las primeras etapas de la industrialización los dos primeros aspectos parecían tan importantes que no permitieron que se desarrollara suficientemente el pensamiento sobre el tercero.

En nuestra opinión lo que hoy es necesario es el control político de las características tecnológicas de los productos industriales y de la intensidad de los servicios profesionales. (Illich, 2006, 761).

No sugiero que integremos las ideas de Marx y las de Illich. Creo que no se puede ni se debe hacerlo. Son dos cuerpos distintos de pensamiento. Seguimos teniendo en Marx el mejor análisis crítico del modo capitalista de producción, particularmente de las primeras etapas de la industrialización. Illich parte de esa crítica para realizar su análisis crítico del modo industrial de producción, tanto en sus formas capitalistas como socialistas. Estudian cosas diferentes. Iván, por ejemplo, considera que los ideales socialistas sólo pueden materializarse si se produce la inversión institucional que él sugiere. Lo que parece más relevante para nuestra reflexión de estos días es que las tesis e hipótesis de

Illich sólo pueden materializarse plenamente en una reconstrucción social que va más allá del capitalismo y el socialismo.

Quiero concluir con una pequeña historia que divertía mucho a Iván, aunque quizás ya está un poco obsoleta. Hace unos años me llamó una amiga para pedirme que le ayudara a destruir su teléfono —por el que me estaba hablando—. Le comenté que no me necesitaba para eso, pues podía bailar encima de él para destruirlo. “No es el aparato lo que quiero destruir”, me contestó, “sino la posibilidad de que haya teléfono en mi casa”. Me llamó la atención lo que pasaba y corrí a visitarla. Me contó que sus hijos aprovecharon que andaba de viaje para instalarle el teléfono, que hasta entonces había resistido. Al preguntarle por qué quería destruir el sistema, me dijo: “Para ver a mis hijos. Desde que está el aparato los cinco me hablan todos los días...pero ya no vienen a verme. Yo quiero verlos, tocarlos, quiero estar con ellos otra vez”.

Iván llamó “austera” a la persona que “encuentra su alegría y equilibrio en el empleo de la herramienta convivial”. No es quien renuncia al vino o los placeres. Iván nunca renunciaba al vino en los escenarios conviviales a los que nos convocaba. Se enojó mucho con Jean Robert cuando trajo uno de muy mala calidad; tenía verdadero celo hospitalario por sus amigos. Pero sugería la austeridad, una virtud que excluye solamente los placeres “que degradan la relación personal” y forma parte de otra “que es más frágil, que la supera y que la engloba: la alegría, la eutrapelia, la amistad” (Illich, 2006, 374).

Iván planteaba la necesidad de cultivar disciplinadamente la amistad. La herramienta convivial es aquella que propicia y estimula la interacción personal... en vez de limitarla o impedirle, como el teléfono de mi amiga. Estamos ya en la era de los sistemas, cuando las herramientas dejan de existir como tales: en vez de cumplir nuestras intenciones nos hacen sus esclavos. La sociedad nueva, con herramientas conviviales, necesita prescindir o limitar las herramientas que afectan nuestro trato con los demás.

Espero que estas viñetas de Iván puedan servir para traerlo a nuestra mesa al empezar a platicar de él.

Referencias

- Illich, Iván (1970). "Dissidende, deviance and delinquency in style". *CIDOC Cuaderno No. 54*.
- Illich, Iván (2006). "La convivencialidad". *Obras reunidas I*, México: FCE.
- Illich, Iván y Valentina Borremans (2006). "La necesidad de un techo común". *Obras reunidas I*, México: FCE.
- Shanin, Teodor (1982). *Late Marx and the Russian Road: Marx and "The Peripheries of Capitalism"*. Nueva York: Monthly Review Press. Publicado en español en 1990 por Editorial Revolución.
- Shanin, Teodor (1986). *Russia, 1905-07: Revolution as a Moment of Truth*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and Londres: Macmillan.

Si la globalidad fuera total, no imaginaríamos, como ahora, la salida

Ramón Vera-Herrera

Vivimos tiempos oscuros. Un velo parece haberse tendido entre las palabras y las acciones, entre los actos y las consecuencias. Los controles y las fronteras se multiplican. Las imposiciones y las disposiciones se extienden a más rincones del planeta. Muy grave es la dislocación que disparata tiempos y espacios. La decisión está muy lejos. La toman otros. La educación cosificó el conocimiento. En esa cosificación, la ciencia entregó sus búsquedas al mercado. La ciencia traicionó a la humanidad. La globalidad nociva no es sino la expansión de esa Torre de Babel de procesos decididos a distancia. La modernidad es dispersión, homogeneidad creciente, explotación como siempre y erosión de los fundamentos mismos de la vida, del trabajo, del saber, de la creatividad, de las decisiones, de la tradición, de la posibilidad de alimentarnos, del valor de las personas.

Todo esto expresa la contradicción entre lo que era nuestra labor creativa y el empeño capitalista por trastornarla volviéndola trabajo enajenado, y una vez deshabilitados y precarizados, hacernos incapaces de ver que eso no es normal pero ya se tornó normativo.

Es la guerra (y su caos y confusión) como estabilidad, productora de indefensión y acompañante de la miseria y la precariedad indispensables para producir acumulación. Esa guerra es ya omnipresente, cotidiana, y la acompañan estructuras de violencia y horror permanentes. Su expresión es el poder (es decir, la acumulación de dinero y procesos puestos a funcionar en favor de quienes lo detentan), pero también el gasto perpetuo, el desperdicio, el desprecio, el desvalor.

Las opciones políticas del comunismo, del socialismo, de la democracia parlamentaria y electoral e incluso de la revolución como toma del poder, se gastaron también. El capitalismo parece haberse apropiado de todo y cava su propia destrucción como suicidio de la humanidad, mientras concentra en menos manos el empeño de millones y millones. El agua se agota, el ambiente se pudre, se contamina el aire y la intimidad. La gente está sola ante la ley. El Estado desvía el poder que debería "emanar del pueblo" y obstruye con plena conciencia, y con toda su estructura sistémica, los caminos legales para alcanzar la justicia. No parece haber horizonte. Los valores más sagrados son hoy objeto de comercio. La vida misma tiene rotas sus fronteras y podemos estar ante una ruptura definitiva de la vida como la conocemos.

Parecería que los pueblos, que la gente común no tiene opción sino obedecer, esclavizarse para sobrevivir. Exiliarse para sobrevivir. Hoy la humanidad es peregrina y su hogar es cada uno de nosotros. Los sistemas que conforman esa globalidad impuesta crean enclaves de abandono u opciones de sojuzgamiento o de traición propia. Los talleres de maquila, los campos de jornaleros, las cárceles y los manicomios están llenos de disidentes o desesperados. Ser sicarios para los grupos delincuenciales es ya una nueva vía de sobrevivencia armada nada revolucionaria.

En el siglo XXI el problema no es ya sólo de pobres contra ricos, de lucha de clases, de "gobiernos" contra sociedad civil, sino de la gente común, los pueblos del mundo con su vida, con la vida como talismán contra la muerte, contra el parloteo del diablo, esa disparidad entre la palabra y los actos, y entre éstos y sus consecuencias: el punto ciego de tanto sinsentido.

Pero desde el fondo de los pueblos, de sus comunidades, hay quienes, hay modos de, hay miradas que, hay un amor común el cual, hay la historia, las historias. Historias que siguen caminando desde el confín de los tiempos para mostrarnos que el mundo somos todos esos, todas esas, todas esas que acumulados, encimados, nos vamos pasando la palabra remota, el suceso, el sueño, el principio, la responsabilidad de cuidar el mundo, de asumir la responsabilidad de cuidar la vida, de cuidar el sentido y la transformación. Y que no hay otra manera sino compartir, relatarnos mutuamente, reflexionar entre la tanta gente, crearnos de ida y vuelta.

*La historia no tiene más sentido que hacer sentido. Sólo compartiendo la experiencia puede ésta transfigurar a quien dice y quien escucha, transformarnos en lo que somos, hacernos más lo que buscamos en los ámbitos comunes, de mutualidad, de resonancia, del nosotros.*¹⁴

La Peste no está hecha a la medida del ser humano, por lo tanto el ser humano se dice a sí mismo que la Peste es irreal, un mal sueño que tiene que pasar. Pero no siempre pasa, y de mal sueño en mal sueño es el ser humano el que se desvanece... ¿Cómo poder pensar en la Peste que suprime el porvenir, los desplazamientos y las discusiones?

El ser humano se creía libre y nadie será libre mientras haya Peste.

Albert Camus¹⁵

La guerra como programa de desarrollo

El Estado contemporáneo juega a que ya desapareció, refuncionalizado como una despiadada pero eficiente maquinaria productivo-industrial, financiera, "de servicios y entretenimiento",

¹⁴ Agradecemos profundamente a la doctora Susan Street por abrir el espacio para la presentación de una versión más larga de este trabajo, en la Cátedra Jorge Alonso en el CIESAS-Occidente, junio 2015. Directa e indirectamente participaron muchas personas desde muchos años ya, y siguen participando, en la construcción de esta reflexión. Entre ellas, por orden alfabético: Alicia Andares, Norma Amirante, Alejandra Aquino, Maru Arroyo, Cecilio Balthazar, Tania Barberán, Andrés Barreda, John Berger, Gill Boehringer, Andrés Bucio, Atziri Carranza, Belinda Cornejo, Alberto Cortés, Natalia de Marinis, Alfonso Díaz, Eutimio Díaz, Gabriel Elías, Raymundo Espinoza, Gustavo Esteva, Leticia Estrada, Simona Fraudatario, José Godoy Berrueta, Mónica Gallegos, Luis Gómez, Marina González Gutiérrez, Juan Cristián Gutiérrez, Lucrecia Gutiérrez, Luis Hernández Navarro, Jerónimo Hernández (Jxel), Elizabeth Herrera, Male Hope, Ángel Luis Lara, José Julián Llaguno, Carlos Lenkersdorf, Carlos Lizárraga, Alfredo López-Austin, Adriana López Monjardín, María Luisa Martínez-Passarge, Korinta Maldonado, Sylvia Marcos, Benjamín Mayer, Zuri Méndez, Camila Montecinos, Mina Navarro, Alfredo Osuna Valenzuela, Héctor Peña, Henry Picado, Itzam Pineda, Silvia Ribeiro, Jean Robert, Evangelina Robles, Ricardo Robles, Octavio Rosas-Landa, Rafael Sandoval, Amandine Semat, Eugenio Tiselli Vélez, Gianni Tognoni, Aitor Urkiola, Carlos Vicente, Verónica Villa, Alfredo Zepeda, Violeta Zilberger. Este texto no hubiera sido posible sin la mirada de *Ojarasca* y su equipo editorial, proyecto de vida compartido con Hermann Bellinghausen y Gloria Muñoz, y sin las investigaciones y el trabajo de base emprendido por GRAIN, la organización a la que pertenezco y que me brinda su respaldo vez tras vez.

¹⁵ Albert Camus, *La peste*, Gallimard, París, 1947.

corporativa en esencia, aunque siga detentando aparatos militares y policíacos omnipresentes.

Lo real es que el Estado se fragmentó y se va imbricando fluido y cambiante con las estructuras de las corporaciones que lo cubren y le ordenan. De cuando en cuando aparece ahí, agazapado, cumpliendo la función central de administrarle facilidades a esas corporaciones y controlar a la población, lo que abre dos modos interconectados: el enorme aparato burocrático con su enmarañamiento jurídico-legal (de papeleo, de historial, fiscalización, registro identitario, leyes, normas, estándares y políticas públicas) que abre margen de maniobra a las corporaciones y obstruye la justicia a la población, más un enorme aparato represivo de policía, ejército, gendarmería y fuerzas especiales que el Estado pone a disposición de todo (o parte) de su entramado.

En México y Centroamérica se juega hoy un experimento donde la condición de guerra es necesaria para la “estabilidad” (como en 1984 de George Orwell). La guerra adquirió peso como programa de desarrollo —por ejemplo, destruyendo la biodiversidad agrícola por años cuidada por las comunidades, expulsando a poblaciones enteras, acaparando la tierra y estableciendo las condiciones para un campo armado de paramilitares y sicarios, colindantes o subsumidos con la delincuencia, o simplemente pugnando por programas de gobierno que dividen, cooptan, corrompen y engañan a la población sometiendo la racionalidad y la inventiva de la gente a las propuestas ramplonas de los extensionistas y las grandes campañas—. Basta ver las tremendas condiciones de asociación entre la Cruzada contra el Hambre y compañías transnacionales como Pepsico y Nestlé.¹⁶

Es tal la imbricación, la interconexión entre tantos intereses contrapunteados donde el centro es el crimen organizado,

¹⁶ Véase GRAIN, *Planet Palm Oil*, <http://www.grain.org/article/entries/5031-planet-palm-oil>. Ver también, “Libre comercio y la epidemia de comida chatarra en México”, <http://www.grain.org/es/article/entries/5171> y “Reformas estructurales, tratados de libre comercio y guerra a la subsistencia”, <http://www.grain.org/es/article/entries/5124>

que la imagen de un Estado frente a unas “grandes corporaciones” no alcanza a abarcar la “viralidad”, el entrecruzamiento de minúsculos, medianos y grandes grupos de negocios con las estructuras institucionales, visibles, gubernamentales y corporativas. El resultado es una fragmentación brutal de todas las relaciones, de la población y de las instituciones, una pugna angustiosa por mantener los márgenes de ganancia y una ineficiencia desigual de los mecanismos corporativos para seguirlo logrando. El panorama se extrema a niveles realmente enfermos: una voracidad que atropella y devasta con tal de lograr el despojo de lo que todavía queda. Para lograrlo, el dominio se cifra en instaurar una condición permanente de indefensión, confusión y fragmentación: un verdadero caos programado cuya planificación se la van peleando los bandos de un totalitarismo fragmentario y hasta feudal.

Las condiciones para la fragmentación social y emotiva, para las adicciones encadenantes, las fomentan los gobiernos al cancelar cualquier intervención social y humana a los barrios orilleros, limítrofes con desagües, campos agroindustriales, maquiladoras, cuarterías, tiraderos de basura y criaderos de animales para la matanza mecanizada. Son barrios “sin opciones de vida comunitaria, cultural o deportiva”, dice, en un estrujante texto, Víctor Quintana. “Quienes imponen un modelo económico de sobre-trabajo e infra-salario, con jornadas que dejan poco para la sana convivencia y un estrés permanente que tensiona y violenta las relaciones familiares y comunitarias”, están literalmente aventando a la basura a miles de familias en todo el país.¹⁷ En estos enclaves de abandono, las niñas y niños ya cargan desde pequeños con su dosis de rabia y confusión; la moneda de cambio es una violencia arrebatada y un menosprecio por la vida humana que orilla al asesinato cotidiano.

¹⁷ Víctor Quintana, “El infanticidio tiene autores intelectuales”, *La Jornada*, 22 de mayo de 2015.

La delincuencia organizada crece, se hace visible, y adquiere peso concreto, fomentada por la violencia institucional. En tanto se reproduce, los medios nos la muestran como separada de las estructuras corporativo-estatales aunque empresa y gobierno estén interpenetradas. Su *sino* es la corrupción: una corrupción legal.

Las leyes crecen, la justicia se estremece y vidas enteras desaparecen

Cuando es más corrupto el Estado hay más leyes. El gobierno es la fase superior del crimen organizado.

Alfredo Osuna, vocero del consejo de ancianos de la tribu mayo-yoreme de Cohuirimpo, Sonora.

Una espina es un bosque de advertencias¹⁸

Desde los años ochenta, las políticas derivadas de los ajustes estructurales y los tratados de libre comercio que las hicieron inamovibles buscan que corporaciones y gobiernos evadan la responsabilidad de los nocivos efectos de sus actos sobre la vida de las comunidades y sus territorios. El actuar de las corporaciones y las políticas públicas estatales devastan. Desde estas estructuras se cometen crímenes de lesa humanidad. Sus objetivos, tácitos o explícitos, establecen una condición permanente de precariedad general (de género, laboral, alimentaria, habitacional, jurídica, educativa). Deshabilitar los esfuerzos autónomos creativos de la gente provoca una fundamental dependencia hacia quienes los oprimen y explotan, y profundiza la atadura de crecientes estratos de la población hacia las redes delincuenciales en más y más regiones geográficas y ámbitos de la vida cotidiana.

¹⁸ *Una espina es un bosque de advertencias*, pensamiento del Consejo de ancianos de la Tribu mayo-yoreme de Cohuirimpo, Sonora. *Ojarasca*, Colectivo por la Autonomía, GRAIN, editorial Ítaca, 2009.

Las crisis financiera, alimentaria, energética, laboral, ambiental y climática —desatadas por estas reformas— terminan expresadas por una gran crisis de legalidad del Estado mexicano. Una crisis donde lo que conocíamos como pacto social perdió sentido. Una crisis de lo jurídico donde para un gran número de personas la ley no tiene mucha credibilidad.

Primero que nada porque ésta se viola a diario. La gente resiente la enorme impunidad de actos directos odiosos (transgresiones de inmenso daño como el despojo, la devastación, la destrucción total, el envejecimiento y el asesinato) o irresponsabilidades y omisiones criminales.

Una parte importante de estas violaciones a la ley provienen directamente de la violencia ejercida desde el Estado con la fuerza de sus estructuras represivas.

Las exigencias y aspiraciones de personas, colectivos, grupos, comunidades, organizaciones, siguen sin ser reconocidas como derecho o sus derechos no están plasmados en las leyes (como el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios).

Es muy grave que el Estado disponga su aparato jurídico y legislativo a la aprobación y la puesta en efecto de leyes francamente nocivas, que atentan directamente contra la población.

El Estado mismo promueve las condiciones para que grupos selectos evadan las consecuencias de quebrantar la ley. Menosprecia, tras un impermeable de “responsabilidad superior”, las exigencias de quienes sufren violaciones frecuentes a sus más elementales derechos. Desmantela el aparato jurídico que antes protegía los bienes o ámbitos comunes. Frena los derechos colectivos —el fundamento más vasto de una democracia real— de pueblos indios, de género, de campesinos, laborales, educativos y otros muchos posibles. Teje una espesura legal tan intrincada que, de facto, la sociedad queda impedida de ejercer la vía procesal, pero eso sí: criminaliza a las personas, comunidades y grupos que se opongan a políticas, programas o megaproyectos, con “todo el peso de la ley”.

Esto no es sólo abuso de poder. Es una condición sistémica, compleja y estructural del Estado mexicano que bien podemos llamar “desvío de poder”¹⁹, porque mediante la fabricación de infinidad de “disposiciones” —algunas expresadas en la Constitución nacional y en infinidad de leyes, normas, regulaciones, reglamentos, registros, certificados y “principios”, le abre margen de maniobra a las corporaciones mientras obstruye el camino de la justicia para la gente. El cúmulo de disposiciones sigue creciendo porque México es el país con más tratados firmados en el mundo y, como tal, junto con las corporaciones, los aparatos financieros y los organismos internacionales, está desfondando sus aparatos jurídicos nacionales en la confección de normas o regulaciones, cláusulas en convenios y acuerdos, invocados por encima o por los huecos de las institucionalidades propias de la nación, y así el comercio, la cooperación técnica, la comunicación, la educación, la salud e infinidad de aspectos de la vida se llenan de tratados y acuerdos internacionales bilaterales o multilaterales que reinventan el universo de las disposiciones para hacerlas más al modo de los negociadores y sus clientes, y menos al modo de lo plasmado en su marco legal o de la población que busca reconocerse en éste.²⁰ Todo esto termina negándole justicia a la gente, que queda casi catatónica.

¿Cómo pueden fluir las comunidades y los individuos con aspiraciones de justicia en esa espesura legal que pareciera negarles existencia, importancia, incumbencia y posibilidad de recurrir a la legalidad para hacerse escuchar?

Más y más ámbitos comunes se fragmentan, se secuestran, se privatizan, se confinan. La propiedad social (ejidos y

¹⁹ *Petitoria formal al Tribunal Permanente de los Pueblos, Fundación Lelio Basso, Roma, Italia, encaminada a instaurar un Capítulo México donde podamos ventilar los nexos entre Libre comercio, guerra sucia y derechos de los pueblos*, Comité promotor del Capítulo México, febrero de 2011. Ver también la *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos*, Argel, 4 de julio de 1976.

²⁰ *Ibidem*.

comunidades agrarias) que representa la mitad del territorio nacional, está en la mira de las reformas que impondrán una servidumbre energética que privilegia el extractivismo sobre el cuidado de los territorios campesino-indígenas e intentará romper la fuerza de asambleas y colectividades.²¹ La defensa de los territorios y de una vida íntegra se criminaliza, igual que la protesta contra despojos, devastaciones y daños en cualquier nivel, competencia o asunto que emprendan los pueblos y las comunidades.

También son criminalizadas las estrategias más complejas y valiosas de la humanidad (como es la producción independiente de alimentos, el intercambio de semillas con sus saberes asociados y, por ende, toda la vida y visión de cultivadores que es crucial para un futuro).

La población mexicana está indefensa. Los signos de este hecho son medibles en el número de personas asesinadas (más de 150 mil en sexenio y medio), incluidas todas las mujeres asesinadas sin miramientos y plena impunidad, en el número de desapariciones (23 mil 605, según cifras oficiales de 2007 para acá), en el número de los desnutridos, el número de los hambrientos, el número de los encarcelados, el número de desastres ambientales, el número de sus efectivos militares, policíacos o represivos, su tiempo de permanencia en activo en las calles, los casos de impunidad, los problemas de salud, las carencias de la educación. Hay más de 18 millones de migrantes mexicanos en Estados Unidos. La cifra más atroz es la de las poblaciones desplazadas. Según Insight Crime:

Aunque las cifras sobre la cantidad de personas que han sido desplazadas internamente varían, según la oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), sólo

²¹ Ver Ceccam-GRAIN, "Reformas energéticas: despojo y defensa de la propiedad social de la tierra", *Sembrando viento*, 8 de enero de 2015, <http://www.grain.org/es/article/entries/5118>

en 2011 160 mil personas fueron desplazadas internamente en México.²²

Es descomunal la devastación ambiental por envenenamiento fabril, basura, represas, privatización de agua, deforestación, crecimiento urbano, acaparamiento de semillas, monocultivos, agrotóxicos, criaderos industriales y minería. La represión y la violencia contra quienes ejercen la comunicación se recrudece y los asesinatos se multiplican.

El territorio nacional está fragmentado y el miedo cunde, la desconfianza crece. Hay expulsiones masivas de gente en el campo y un cambio de uso de suelo a punta de pistola. Los grupos paramilitares toman zonas enteras (incluso poblaciones como en una guerra), y los enfrentamientos entre “fuerzas del orden” y “delincuentes armados” dejan claro que no sabemos cómo distinguirlos.

En ese escenario, la desaparición de personas (como los muchachos de la Normal Rural de Ayotzinapa y muchos miles más) resulta tan consustancial al entrevero estructural del “sistema establecido”: una evasión de responsabilidades que casi no sorprende, combinado con un estado de terror con miras a paralizar en extremo, imponiendo una total incertidumbre sorda, ciega y muda. No dejar rastro, que no exista ninguna información, ninguna pista, ningún atisbo de esperanza, porque incluso la muerte puede transfigurarse en sacrificio y, por ende, acrecentar la presencia de quien se quería literalmente “desaparecer”.

El Estado-maraña no sólo desaparece a las personas, sino el sentido del tiempo y la significación de lo vivido por los familiares y la gente cercana o comprometida con romper la pesadez que buscan instalarnos como condición permanente. Que

²² Insight Crime, *Los desplazados internos en México, un problema invisible*, 25 de julio, 2014. <http://es.insightcrime.org/analisis/desplazados-internos-mexico-problema-invisible-informe>

la memoria, los presentes y futuros no hallen una salida y se conjuren para castigar las posibles ilusiones o expectativas de que estén vivos pero también el duelo y el horror de una muerte. Nos quieren refundir en el punto ciego.

Y no hay duda. En las condiciones actuales de México, el Estado es esa maraña que impide la vida cotidiana, esa imbricación de violencia, crimen organizado, corporaciones que devastan y despojan, y un sistema que empuja para que nada se aclare, para que todo se sumerja en un NO LUGAR y en un NO TIEMPO coludidos contra la esperanza de la gente.

Pero (porque hay que usar los *pero* al revés), parafraseando al narrador de *La peste* de Camus, tenemos que tener la convicción de que a partir del momento en que la más mínima esperanza se filtra al ánimo de la gente, el reinado efectivo de la Peste pierde su viralidad, su poder de miasma asfixiante.

Esta esperanza llevó a ciertos sectores de la sociedad civil rural y urbana a repensar el derecho y someter a escrutinio la actuación del Estado mexicano, buscando entender los parámetros de una diferencia sustancial real.

Para ello solicitaron la intervención del Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP), un espacio jurídico internacional y autogestionario que continúa al legendario Tribunal Russell — que tuviera su mayor visibilidad entre 1966 y 1976 al juzgar los crímenes de guerra en Vietnam y los horrores de las dictaduras del Cono Sur—. Al hacerlo, hicieron eco del pensamiento del escritor estadounidense Howard Zinn, para quien “la gran intuición de Thoreau es que en todo gobierno existe un vacío moral mientras no lo llenen las acciones de los ciudadanos en pos de la justicia”.²³

La apuesta por el TPP buscó llenar el abismo moral del gobierno apelando al fondo del derecho (que es responder a los agraviados, que es volver a situar la responsabilidad en el

²³ Ver Howard Zinn, *Un poder indestructible*, La Jornada Ediciones, México, 2010.

centro de nuestras acciones); si el derecho no responde a los agraviados, no sirve. Dice Thoreau: "La ley nunca hará libre a la gente; es la gente quien tendría que liberar la ley".²⁴

No está en el ámbito de este texto abordar el tejido de miradas sistemáticas que ocurrieron en los cuatro años que intervino el tribunal en México, pero revisar sus sentencias y resoluciones más, sobre todo, el amplio proceso social convocado, nos puede mostrar con vastedad, la reconstitución de los sujetos, la apertura de espacios de diálogo y reflexión que aquí en este texto defendemos.²⁵

Posibilidades arrancadas a la vida

La meta de un buen Gobierno es darle más valor a la vida; el de un mal gobierno, restarle valor. Podemos permitirnos que el ferrocarril y todos los bienes materiales pierdan algo de su valor, porque eso sólo nos obligaría a vivir con mayor sobriedad y economía, pero ¡supongan que el valor de la propia vida se devaluara! ¿Cómo vamos a bajar nuestras miras respecto del ser humano y la naturaleza, cómo vamos a vivir economizando más en términos de la virtud y todas las nobles cualidades?

*Henry David Thoreau, "La esclavitud en Massachusetts"*²⁶

Qué despojo más brutal que arrancarle la vida a alguien y tirarla a la basura. México está sumido en el horror, pero es posible entrever los mecanismos puntuales que llevaron a las sociedades rurales y urbanas a este abismo.

²⁴ Henry David Thoreau, "La esclavitud en Massachusetts, discurso presentado el 4 de julio de 1854, en Framington, Mass. <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/bas/utopia/html/turo04.htm>

²⁵ Tribunal Permanente de los Pueblos, *Sentencia final del capítulo México, para la sesión "Libre Comercio, Violencia, Impunidad y Derechos de los Pueblos en México"* (2011-2014), presentado por Philippe Texier, monseñor Raúl Vera López, Elmar Altvater, Luciana Castellina, Graciela Daleo, Alda Facio, Daniel Feierstein, Juan Hernández Zubizarreta, Carlos Martín Beristáin, Antoni Pigrau, Silvia Rodríguez, Nello Rossi y Gianni Tognoni.

²⁶ Henry David Thoreau, *La esclavitud en Massachusetts, 1854, op. cit.*

La acumulación originaria es el despojo de la tierra para luego despojar el fruto del trabajo de la gente. Pero la tierra no es una cosa. Este despojo significa que las corporaciones arrancan a la gente de sus fuentes de subsistencia. Pero al escindir a las comunidades de su territorio —la tierra, el agua, el bosque, las semillas—, también las despojan de sus medios de subsistencia: todas las estrategias y saberes mediante los que la gente, las comunidades, lograron por siglos sustentarse buscando y defendiendo su vida, su historia, la justicia y su destino como comunidades y pueblos.

Las corporaciones llegan ahora al punto de impedir y criminalizar, mediante prohibiciones “legales”, aquello que fuera núcleo de los cuidados ancestrales que las comunidades atesoran en aras de ser independientes y autónomas (como el intercambio de semillas nativas propias).

Lo dijo en sus últimos escritos Iván Illich y nos lo recuerda Jean Robert: “la era moderna es una guerra sin tregua que desde hace cinco siglos se lleva a cabo para destruir las condiciones del entorno de la subsistencia y remplazarlas por mercancías producidas en el marco del nuevo Estado-nación. A lo largo de esta guerra, las culturas populares y sus áreas de subsistencia —los territorios— fueron devastados en todos los niveles”.²⁷

Para Bolívar Echeverría, éste es el punto que sistematiza y resume todas “las contradicciones, conflictos, opresiones, represiones y explotaciones” relatados por Marx: la contradicción entre el valor y el valor de uso. Es el punto en que la otrora labor creativa se ve sometida al proceso abstracto de acumulación, tornándose trabajo enajenante (dejando de ser medio propio en un proceso natural de producción y reproducción).²⁸

²⁷ Jean Robert, “Crisis económica y territorialidad”, *Biodiversidad, sustento y culturas*, número 75, enero 2013.

²⁸ Bolívar Echeverría, *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx*, Editorial Itaca, México, 1998.

La gente sufre entonces una devastación extrema y termina expulsada, engrosando el ejército de obreros precarizados, propensos a las cruzadas contra el hambre y a la corrupción implícita en los programas de gobierno. O encarna la resistencia fiera contra todo este desperdicio de vidas.

Despojar a la gente de sus fuentes y medios de subsistencia no tiene otro resultado que fragilizar en extremo a los agraviados, que se hunden en el reino de la necesidad y la escasez, de tal suerte que puede no quedarles sino aceptar las condiciones de trabajo, vivienda y explotación que impongan los patrones.²⁹ Así, pueden terminar trabajando una tierra rentada, que antes tal vez era suya, sin producir ya sus propios alimentos.

A lo largo de la historia, dejar de gestionar con medios propios nuestro entorno de subsistencia es ocasión de catástrofes tremendas en todas aquellas poblaciones que no han podido impedirlo.

A partir de las reformas estructurales de los años ochenta, esta deshabilitación va adquiriendo un carácter expreso, de política pública, y hoy las corporaciones y los gobiernos deshabilitan sin miramientos a las personas y las comunidades, de tal modo que ya no pueden resolver por medios propios todo lo que les compete, les importa y les urge. Se recrudece esa suerte de "enajenación originaria"³⁰ donde la gente ya no puede producir lo que le importa, sino que se ve obligada a producir cualquier cosa ajena (aun ajena a su voluntad), cumpliendo las previsiones de quien le paga y le somete.

Jean Robert nos remite a Jean Pierre Dupuy y al propio Illich para dar cuenta de la dimensión de lo que llaman "desvalor". Dice Jean Robert: "El desvalor no es una cosa, es una relación. Es suficiente decir que el desvalor es la relación entre la

²⁹ Esta puntualización se elabora en extenso en Iván Illich: *El trabajo fantasma*, Obras reunidas II, FCE, 2008, p. 166.

³⁰ Jean Robert, "Por un sentido común controversial, a propósito de la escuela zapatista en GRAIN (compilador)": *¡No toquen nuestro maíz!, el sistema agroindustrial devasta y los pueblos en México resisten*, Editorial Itaca, México, 2014, pp. 285-303.

cultura y el sistema económico. El Illich historiador lo definió como la destrucción de capacidades autónomas que permite crear las necesidades de bienes económicos”.³¹

A lo largo de los siglos, este “desvalor” ha significado la erosión de los saberes y la confianza de las comunidades, la erosión de la memoria, la fragmentación de la comunidad, el vaciamiento de los territorios (sean rurales o urbanos) y de cualquier breve espacio de libertad e independencia del que hayan gozado.

Trastocar la relación creativa entre la gente y su territorio (que implica cuidados detallados), la vuelve trabajo asalariado en condiciones de sumisión esclavizada: conseguir dinero con que comprar alimento para tener fuerzas suficientes para mantener su trabajo y ganar dinero para conseguir comida, y así al infinito. La gente queda sometida entonces a una devastación extrema, a un rotundo círculo vicioso de su condición.

La deshabilitación rompe o erosiona la constelación de saberes que nos eran y son pertinentes, y que tienen cohesión histórica, busca que perdamos nuestras técnicas apropiadas a un territorio (nos rompe la relación con éste) y empieza por lo contundente que es impedir, menospreciar o trastocar la producción propia de alimentos. Siendo integral y compleja, la deshabilitación abarca (en el ámbito rural y en las urbes) el cuidado de la salud, la crianza mutua con las otras personas de la comunidad y con el entorno material y espiritual. La deshabilitación nos pone un velo que no nos permite ver con claridad cuáles son la responsabilidad, la justicia y el equilibrio (que son el corazón del derecho). Se nos pierde la mutualidad y complementariedad donde nadie sería objeto, donde existiría plenamente la inter-subjetividad. Todo esto es rotura, no ruptura. La deshabilitación impone heteronomías: que nuestra propia vida sea la potestad de otros. Son brutales los extremos a los que esto puede llegar.

³¹ Jean Robert, “Una reflexión sobre el desecho moderno”, Intervención en las tertulias de la Feria de Tlaltenango, 9 de septiembre, 2013.

El peor escenario es haber perdido toda noción de que alguna vez fue de otra forma, y comenzar a asumir la desigualdad natural como algo dado. Asumir que somos obtusos, incapaces, absurdos, y que eso es natural; que el capitalismo es algo natural, cuando es una condición normativa, impuesta.

La deshabilitación o erosión de capacidades autónomas (núcleo duro de la economía de escasez propia del capital en su lógica de acumulación) imponen dependencia, ignorancia y olvido, sumisión, fragmentación y encono, privatización y desarraigo: la eficacia requiere grados de precariedad y fragilidad nunca antes vistos.

La nueva actividad de las empresas semeja un nuevo feudalismo con la agricultura por contrato, los paquetes tecnológicos y las semillas de patente, buscando erradicar toda agricultura independiente y erosionar los saberes y la confianza de las comunidades.

Aun la memoria de haber tenido una relación creativa con el entorno puede desaparecer; la gente está olvidando que podemos apelar a mecanismos propios de sustentabilidad. Parece que no podemos sino apelar a un pensamiento industrializado, con remiendos ajenos, de expertos o de quienes detentan el poder.

Existe un ataque contra los cuidados propios y contra la integridad moral de las comunidades. El ataque se vuelca contra la cosmovisión, cual si fuera meramente una superstición o un conjunto de rituales vacíos, cuando que todas las razones que hoy se invocan como "culturalistas" son demostración de la relevancia, la pertinencia y la trascendencia de todos los cuidados y estrategias antiguas que le resultaron a los pueblos por milenios.

A quienes trabajan en semi-esclavitud o en un trabajo asalariado, les es muy difícil romper el círculo y sólo buscan condiciones menos peores.

La gente precarizada es propensa a desconocer a sus vecinos, amigos y hasta a su familia, traicionando en ocasiones su

sentido más profundo de ética y respeto. Hay personas que se envilecen al punto de perpetrar actos de violencia innombrables. Hay gente que se vuelve propensa a aceptar los programas del gobierno, que promueven divisionismo, dependencia y sumisión.

Las personas nos vemos impedidas de ejercer nuestros ámbitos comunes (incluso al punto de la criminalización, como ahora con las semillas). Todo se privatiza: de las fuentes de agua a la educación y la religión, pasando por los espacios públicos en las ciudades. Las corporaciones requieren que haya personas fuera de los límites naturales de su entorno y su casa: gente fuera de su hogar, es decir, de su territorio. No importa si se nos expulsa o simplemente se nos extrema al punto de irnos para engrosar el ejército de obreros precarizados. Esto recrudece las condiciones generales del empleo, el salario y la justicia laboral en nuestras regiones y, por ende, las condiciones de la ciudad o el poblado al que migramos.³²

Tal condición tiene que terminar. Por eso, desde muchos rincones, la gente comienza a hablar con más y más detalle y razonamientos sobre la reconstitución de los sujetos. Es decir, el esfuerzo expreso por revertir la cosificación, la deshabilitación.

Reinventar los argumentos para retornar a una producción no enajenada (sobre todo de nuestros propios alimentos), a la reproducción de nuestras propias premisas, a la recuperación de nuestra propia historia y saberes pertinentes, al pleno entendimiento de las condiciones que pesan sobre nosotros, a la articulación de los procesos autogestionarios; es decir, aquellos que nos fortalecen como sujetos y promueven que cada quien propicie la creatividad mutua. Y por supuesto, que esto permita frenar el despojo, impulsar la justicia, expulsar a los

³² Ver Colectivo por la Autonomía, Grupo ETC y GRAIN, "Territorialidad, subsistencia y vida digna", documento de presentación y contexto para la preaudiencia del Tribunal Permanente de los Pueblos, en San Isidro, Jalisco, junio de 2013.

invasores, detener el deterioro y la devastación. El Congreso Nacional Indígena fue enfático: "Por la recomposición integral de las comunidades", o en la consigna tan sugerente de "Nunca más un México sin nosotros", que no significa solamente un México sin pueblos indios, sino la reivindicación del "nosotros" como mantra de lo comunitario, de la colectividad, de la construcción a muchas puntas de lo que nos importa. No la comunidad etnográfica con mayor o menor justicia o equidad de género, sino el mero pálpito de que el futuro es colectivo, de que somos con otras y otros: la idea de la comunidad, del tejer socialidad, del entender entre varias personas que reivindican su ser juntas y su historia común; que reivindican el intento de entenderse entre sí, por más problemas que entrañe, como algo crucial para remontar el futuro.

Rendijas en un planeta domesticado

Ganar nuestra libertad significa, en primera instancia, arrancarle algunas hectáreas al rostro de un planeta domesticado.

Attila Kotanyi y Raoul Vanegeim,
*Manifiesto por un urbanismo unitario.*³³

Qué espacio de participación política es verdadero y nuestro, libre, en los valles, quebradas, planicies, bosques, selvas, riberas o costas donde vivimos: en fábricas, maquiladoras, campos de labor, sindicatos y enclaves gremiales, en barrios abandonados y rancherías.

Quién detenta los poderes regionales: quiénes son los comerciantes, los acaparadores, los ganaderos, los jefes políticos, los caciques, los contrabandistas y abigeos. Qué papel juega el cura, las religiosas, las diferentes denominaciones eclesiales, la burocracia, el personal hospitalario, los profesores, los invernaderos,

³³ Gracias, Belinda Cornejo.

los expendios de insumos agroquímicos, semillas e implementos agrícolas; los ingenieros, los extensionistas, el ambulante, las tabiqueras, los grupos que introducen de mercancía importada. Quiénes son los transportistas, los prestamistas, los predicadores, los traficantes de personas, los especialistas en el coyotaje y los trámites.

Por qué son condenadas las madres a parir en condiciones ajenas, impuestas, cuya artificialidad fragmenta la relación estrecha con sus recién nacidos en el amamantamiento, y se ven obligadas a recurrir a la alimentación nociva de las leches en polvo.

Por qué son marginadas las parteras tradicionales y perseguido su oficio y por qué, en varias entidades de México por lo menos, existe ya la negativa a entregar certificados de nacimiento, papel indispensable para elaborar un acta de nacimiento que otorga todo un futuro de ciudadanía, si el niño o la niña no nacieron en una clínica.

Cómo entender programas dizque asistenciales que encaminan a las mujeres de la comunidad a embarcarse en producir poniendo en prenda hectáreas de tierra totalmente titulada a nivel individual que se pierde si algo falla en el cumplimiento del contrato.

Quiénes y dónde llegan los enganchadores para llevarse gente a laborar en campos del norte del país o en algunas regiones productoras de Occidente en las peores condiciones de esclavitud.

Qué megaempresas agroindustriales van acaparando inmensas extensiones de tierra comunal, devastando todo a su paso, e imponen sus tiendas de raya, promueven alcohol, droga y prostitución clandestina afuerita de las puertas y ejercen el control con golpeadores profesionales y divisionismo sindical.

A cuántos jornaleros en el norte del país, aunque dizque sigan siendo dueños de su tierra, ésta les fue acaparada y es un instrumento más en su contra, porque en ella tienen que trabajar precarizados, sobreexplotados y envilecidos por cien pesos diarios, menos de 10 dólares al día.

Quiénes deciden el destino de alguna mujer en la maquiladora, y para qué turbios fines trabajan quienes hostigan a las obreras o finalmente las secuestran, las violan, las asesinan y las tiran a la basura.

Cómo explicar las inundaciones súbitas que caen sobre las comunidades donde cerca hay monocultivos mecanizados de escala industrial.

Cuáles son las razones para invadir México con maíz industrial de importación (a todas luces transgénico).

Cómo defender a las abejas y su miel de la contaminación de la soya transgénica y el veneno glifosato que viene con ella.

Dónde y quiénes deciden el auge de las autopistas y carreteras que abren los territorios a la tala clandestina o "legal", a la minería o la urbanización no sólo sin consentimiento sino en perjuicio de las comunidades.

Cómo lograron penetrar las inmobiliarias el tejido de las regiones, imponiendo unidades "de interés social", sin futuro ni vida comunitaria, en el hacinamiento, la dependencia a los bancos y la ausencia de servicios elementales en una estafa de nivel planetario.

Cuál es el relato tras los accidentes de grandes camiones, sabiendo las prolongadas jornadas de manejo, los horarios tan estrictos y apurados que cumplir, el agotamiento por las condiciones laborales, la carga en el alma que significa la carga material, a veces desconocida y peligrosa que deben transportar.

¿Y las historias no contadas de los criaderos industriales, las textileras, las cementeras, los rastros, las plataformas petroleras, los talamontes, los laboratorios farmacéuticos y los barcos pesqueros industriales? ¿Y tanta narración de albañiles muertos y desaparecidos en las construcciones?

Por qué se ejerce una violencia generalizada como moneda de cambio en las relaciones. Qué agencias gubernamentales dividen a las comunidades. Qué papel juegan los programas de asistencia, educación, salud, "cultura" y desarrollo que impulsa el gobierno.

Cuáles serán los impactos de las reformas energéticas sobre la propiedad social de la tierra y por qué la imposición de una servidumbre extractivista por encima de cualquier destino que la tierra tuviera. Cómo es posible que una cuarta parte del territorio nacional esté concesionado a las mineras.

Cuáles son las excruciantes razones del exilio y el vaciamiento de los territorios.

Quiénes tienen los hilos de la vejación y extorsión ilimitada de los migrantes que cruzan el territorio nacional.

Cómo envenenan las fumigaciones agroindustriales a las comunidades rurales.

Por qué es crucial defender los manantiales, los pozos artesanos propios, los cauces, de tal modo que el agua siga siendo comunitaria y no privada o pública.

Todas éstas son preguntas que nuestra atención colectiva debe responder, para reconstituarnos; cuestiones que nuestro propio sentido de la historia debe buscar entender. Y para ello nuestra atención tiene que habilitarse también. “Debemos volver a prestar atención a las diversas escalas temporales de lo que nos circunda”, dice John Berger, “recomponer nuestra atención a los diferentes procesos que como un gran contrapunto, nos abren la complejidad que puede no ser inteligible a primera vista”.³⁴

Esta complejidad, este contrapunto de procesos “disparados” nos mete a entender los metabolismos —el sentido de los flujos, los destinos posibles— de actos que aislados no se entienden, porque no conocemos su trayecto, o su origen.

Uno muy concreto abarca el acaparamiento de tierras emprendido por las corporaciones, que cambia el uso al suelo, deforesta regiones enteras, impone monocultivos industriales, semillas de laboratorio y paquetes de agrotóxicos. Deshabilita los esfuerzos productivos de la gente logrando desplomar la rentabilidad de sus actividades de subsistencia hasta arrancar a

³⁴ “Vivimos tiempos oscuros pero las luces continúan”, entrevista con John Berger, *La Jornada*, marzo 1, 2007.

la gente de su propia tierra. Se apropia del transporte, el almacenado, la industria del procesado y las transformaciones, e invade, esquina a esquina, los canales de distribución para romper el comercio independiente y establecer un control absoluto sobre la disponibilidad de conseguir ciertos alimentos (todos ellos procesados), mientras la gente precarizada se va a las ciudades o a los campos de jornaleros a buscar un futuro diferente, más significativo y menos violento, encontrando peores penurias y ruindades sin fin. Y los territorios vacíos son ocupados por las industrias extractivas.

Empezar a arrancarle hectáreas físicas e imaginativas al rostro del planeta domesticado implica reconstituir nuestro entorno, nuestras personas, nuestros colectivos.

Para John Berger, siguiendo a Fanon, "el crimen más grande del poder es el crimen de negarle a la gente su identidad. El crimen de empujar a un pueblo a juzgarse a sí mismo mediante los criterios de sus opresores".³⁵ Resistir es entonces deslegitimar a quien nos roba el sentido de lo que somos, a quien nos subsume como manera de opresión y control. Es dejar de juzgarnos con los criterios de nuestros opresores. Reconstituirmos es reconstruir nuestros propios criterios.

La historia tiene que volver a abarcar la experiencia de la gente. Tenemos que erradicar la Historia dictada desde el poder, esa narrativa robada, que borra a tantos y tantas, y que crea una versión única desde donde se nos juzga y se nos usa.

Nuestro sentido de la historia son las historias, la historia individual e íntima, la propia, de cada quien, y la colectiva, la épica de lo comunitario, la de los pueblos, la de las personas desplazadas, descartadas, despreciadas y utilizadas.

No es sólo la historia de los desvelos y las miserias, los agravios cometidos en nuestra contra. Es sobre todo de nuestra propia visión, nuestro propio sentido en común.

³⁵ John Berger, G., Vintage books, Londres, 1972.

Reconstituir nuestra condición de sujetos es volver a poner en el centro todo aquello que hemos construido a lo largo de la historia y las tradiciones, para entender y transformar al mundo.

Sí, nuestros cuidados, que vienen de lo remoto, que se ponían (y ponen) en práctica como obsesión continua, como un sentido de la atención auténtica y multiforme.

Lo anterior implica retejer los hilos que nos rompieron, entender nuestro exacto lugar como centro de nuestra experiencia. Pensar con quién podemos trabajar en colectivo, el ámbito del nosotros y la comunidad, pensar nuestros ámbitos, el lugar que vivimos. Entender que cada rincón es un centro. Que somos el centro de nuestra experiencia, de nuestro proceso histórico y particular condición espacio-temporal.

Para compartir plenamente, para ver juntos en una misma dirección como insistían Julio Cortázar y Saint-Exupéry, necesitamos resituarnos de continuo con cada persona o comunidad, saber que nos traducimos todo el tiempo.

Según John Berger, "tratar de entender la experiencia del otro hace necesario desmantelar el mundo tal como lo vemos desde el lugar que ocupamos y rearmarlo como lo ve ese otro desde su lugar". Esta traducción nos pide resonar con esa otra persona, colectivo o comunidad, y no solamente intervenir volviendo objeto de nuestra conmiseración a quien "acompañamos" en "su" proceso. No es sólo "penetrar la subjetividad de ese otro": "la subjetividad de algún otro no constituye, simplemente, una actitud interior diferente ante los mismos hechos exteriores. La constelación de hechos, de los cuales él es el centro, es diferente".³⁶

Ser centro único de nuestra experiencia implica que todos somos insustituibles. Somos iguales en que somos diferentes. Todas las rendijas nos abrimos al universo entero.

Cualquier colectivo que busquemos reconstituir ante la enormidad que nos avasalla puede abreviar con gran vastedad

³⁶ John Berger y Jean Mohr, *Un séptimo hombre*, Editorial Sur+, Oaxaca, 2011, pp. 107-108.

de todo lo que refuerce el impulso narrativo de las personas: la apertura y multiplicación de espacios de encuentro, reflexión y diálogo, la búsqueda de información de fuera sobre nuestra propia condición, al tiempo de reconfigurar nuestra propia historia y nuestros propios saberes “locales”, es decir, nuestros saberes localizados, pertinentes al contexto del que surgieron y que son reforzados y mantenidos por la gente de alguna región o ámbito. Es ahí donde existen, se comparten y renuevan su vigencia y funcionalidad. Saberes que son parte del tramado de la vida en ese rincón y que se deshacen o desconfiguran si se colocan fuera del contexto.

Reconstituírnos como sujetos es urgente porque el sinsentido y la deshabilitación capitalista (de Marx a Polanyi o Illich) parecen habernos dejado inermes en un momento en que, como dijera el sociólogo Jesús Ibáñez:

No existe un camino (económico militar, político o cultural) para la libertad, una puerta para salir de la red. Hay que romper la red. Pero para romperla valen todos los caminos, porque sus nudos son de naturaleza diferentes: cada camino rompe un nudo. No hay camino exclusivo, sino inclusión de caminos. Con la producción y el consumo ha muerto la Revolución (el sueño revolucionario: la revolución como signo, como mito): pero en la nueva vigilia —“estén atentos para no caer en las trampas del signo”— se abre un campo efectivo, descentrado y plural, de revoluciones.³⁷

Construimos saber en colectivo

Hoy, los pueblos, las comunidades, los colectivos indígenas-campesinos, pero también los colectivos urbanos de barriadas y favelas, la gente atrapada en los campos de jornal, en las maquilas o las fábricas, saben que para romper los cercos hay que reivindicar la construcción propia de los saberes, el impulso a nuestro

³⁷ Jesús Ibáñez, *Por una sociología de la vida cotidiana*, Madrid: Siglo XXI, 1994 (p. 8).

tejido común de saberes no certificados. Hay que reivindicar nuestra recuperación de la historia propia, nuestro diagnóstico de las condiciones que pesan sobre nuestra región, nuestros canales de confianza, nuestra creatividad social: nuestra autogestión integral.

No podemos ahorrarnos los pasos. Comencemos por articular ahora los procesos que más nos importan porque, con el poder tomado o sin poder, con revolución triunfante, triunfo electoral (en un mundo ideal), o con golpe de Estado de derecha, la tarea es la misma: revertir la enajenación, el agotamiento, la discapacitación, la dislocación y la fragmentación en que se ha convertido el paisaje social, despojado de historia y con múltiples historias negadas a cada paso, en cada rincón.

Somos un cruce de caminos. Abrirnos espacios de diálogo y reflexión (con la condición de intentar entender en colectivo y no imponerle nada a los demás ni dejarnos imponer nada), abre potenciales luchas de resistencia desde los resquicios que somos, verdaderos centros del mundo para la gente que los habitamos e interactuamos ahí, proponiendo una vida, un futuro, relaciones significativas y justas ante el horror que vivimos. Tales rendijas abiertas son *bolsas de resistencia* (por estar dentro, pero fuera, de algún modo, del arrasamiento general), son *bolsas de entendimiento*. Desde ahí todo vuelve a ser posible.³⁸

Un planteamiento radical asume la construcción colectiva del saber en vez del esquema de intervención educativa, por más libre que parezca la educación a impartir. Es crucial cuestionar centralmente las relaciones entre quienes aprenden y quienes dicen enseñar. La escuela como espacio resume el sistema que literalmente representa: y hay que deconstruirla. Tenemos que proponernos abrir espacios de reflexión, talleres donde lo primero que se cuestione sea la autoridad de los "expertos". El intento es reconstruir la responsabilidad de enseñar y aprender

³⁸ John Berger, *The shape of a pocket*, Bloomsbury Publishing PlC, Londres, 2001.

—sin pretender medir a las otras personas, ni dejarnos medir por ellas—. La apuesta de recomposición de un ámbito del “nosotros”, de cada quien en su enfrentamiento con su propio proceso (que nunca es individual del todo y por eso se torna un nosotros), es proponer espacios de convivencia “comunitaria”, nuevas formas de relación y nuevas prácticas cotidianas más respetuosas y creativas, con una lógica integral, de complejidad, flexibilidad, coherencia, pertinencia y significación.

Las valoraciones que se han hecho revelan la necesidad de que estos procesos se constituyan poco a poco. No podemos quemar etapas. Y que las relaciones sean reales, recíprocas, y no de “expertos” y “educandos”.

Ojalá y cualquier intervención de persona o grupo, entrañe —como talismán y ofrenda— la disposición a una mutualidad, a cuidados propios nuestros-mutuos, a una equidad, a un respeto mutuo, a una responsabilidad compartida desde cada quien. Es factible que pongamos en el centro el ánimo irrenunciable de intentar entender con los otros, con las otras; un compartir el sentido prefigurado desde varias puntas, a partir del proceso abierto de los saberes en construcción colectiva, lo que nos impulsa a reivindicar un reconocimiento mutuo. Esa construcción colectiva del saber no es sentido común, aunque a veces así lo parezca, sino un *sentido en común*.

La creación de estas situaciones-condiciones-procesos vuela por encima del problema que nos plantea la educación como agencia socio-política y sus escuelas porque —como ya lo documentó y demostró Iván Illich—, la escuela es un instrumento de la deshabilitación, un instrumento para establecer jerarquías, métodos y normas concretos para disponer y administrar la movilidad social y para seleccionar (a partir de una obediencia a sus normas y principios), a ciertas personas destinadas a cargos directivos de cualquier índole.³⁹

³⁹ Iván Illich, *La sociedad desescolarizada*, Obras reunidas I, Fondo de Cultura Económica.

Es inescapable entonces proponernos abrir espacios (puntos de encuentro) creativos donde los materiales básicos sean la realidad de las condiciones básicas que viven las comunidades, las relaciones a las que se enfrentan (sean rurales o urbanas). Como las narradas más arriba.

Podría haber un énfasis fuerte en el diagnóstico, pero no un diagnóstico anclado meramente en lo estadístico, sino también en la experiencia, con una práctica y un impulso narrativos.

Donde funcionan tales talleres, el intento es que la gente se relacione una con otra en su visión de lo regional-local-nacional-global, reflexione junta en la historia de relaciones de la región o ámbito rural, urbano o laboral (o una combinación de estos elementos) y pueda compartir experiencias de resistencia conforme apunta y suma los riesgos y obstáculos que enfrenta.

Cualquier reflexión colectiva es ya una acción de resistencia, puesto que la lógica de la guerra permanente busca individualizar las relaciones y aislar a las personas (marginarlas y encerrarlas).

Pero este espacio abierto sólo funciona como resistencia si expresamente enfatizamos la intención de entender conjuntamente. Es muy diferente la utilización de la gente como "informantes".

Nunca antes fue tan urgente emprender un exhaustivo barrido de lo que la gente sabe en las regiones, pero si los saberes locales, lo que la gente sabe de su región, es mal usado por quien interviene de fuera, se cae, como muchos investigadores y extensionistas, en un extractivismo de información, y tal vez hasta sea posible lograr diagnóstico acabado de las condiciones y relaciones de un espacio determinado, pero no tejemos acciones de resistencia, ni estaremos recomponiendo la comunidad ni reconstituyendo a los sujetos. Estableceremos otra forma de la dislocación. Reproduciremos lo que el sistema impulsa: que la gente no sea dueña de sus procesos, que no los pueda ejercer. (Es por esta razón por la que, pese a los proyectos de recuperación de historia oral en curso, pocos tienen

efecto liberador.) Cuando los medios no son liberadores, el fin puede ser lo grandioso que se quiera, pero no será alcanzado porque los medios los nulifican.

Se trata de entender nuestro ámbito de acción propio, de cuestionar y hasta impugnar los criterios exteriores que pretenden normarlo a la distancia. La autogestión (que no es otra cosa que la puesta en común de la experiencia y práctica cotidianas con reflexión permanente) es un intento por relocalizar los esfuerzos, las decisiones, definiendo los fines entre todos los afectados, impulsando creatividad social; devolverle la escala humana a la toma de decisiones. La creatividad más vasta es impulsar la creatividad de los demás.

Cada colectivo puede volverse una bolsa de resistencia. Cortocircuitar es iniciar vínculos, relaciones, investigaciones-acción-reflexiones en lo horizontal.

Con los años, desechamos pulso a pulso las metodologías, los objetivos, las metas y los pasos en aras de una naturalidad más cercana a las conversaciones y a la búsqueda de flujos comunes y de plazo perpetuo como en las familias, como en el enamoramiento, como entre la gente campesina y la milpa. Esto implica romper con el papel de transmisores del conocimiento, de promotores de la cosificación y el requisito asumiendo, vez tras vez, la tarea de desmontar nuestro propio rol asignado y poner nuestro intento al centro, a la consideración, como parte de nuestra ofrenda de responsabilidad.

En el fondo, como las comunidades de antaño, debemos insistir en los cuidados, es decir, en el ejercicio de la atención perpetua, la sensibilidad, la sutileza y la emocionalidad como elementos inescapables de la cercanía propia de las relaciones reales. Es crucial romper dependencias, rehabilitarnos mutuamente y promover autonomía, por lo menos en los ámbitos donde nos movemos.

Para Bolívar Echeverría, existía la necesidad de comprender la cultura como “una unidad indisoluble entre praxis y

construcción de sentido"⁴⁰, que corren paralelas o inmediatas. Esto significa que la cultura es un efecto continuo, en curso, en vilo, de nuestros cuidados, de nuestra construcción perpetua de sentido, de nuestra conversación continua con lo que nos rodea y con las demás personas; por eso es tan evanescente y tan permanente a la vez. Cuando a la cultura la consideramos origen, la entronizamos como nuestra esencia desde donde todo surge, lo que termina escondiendo la transformación necesaria de construir y no parar de construir. De conversar y no parar de conversar.

Tenemos que plantar nuestro impulso de transformación en el presente, aquí y ahora, abriendo rendijas en la complejidad que nos avasalla. Lo verdaderamente detonante es la comunidad (diametralmente opuesta a la enajenación capitalista) tejida y conversada desde nuestro rincón, que es nuestro corazón.

⁴⁰ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura. Curso de filosofía y economía, 1981-1982*. Editorial Itaca, UNAM, 2001. Ver también: Concepción Tonda Masón. *Tesis doctoral. la definición de la cultura en Bolívar Echeverría*, UNAM, 2014.



Reflexiones y experiencias desde Tarahumara. Aportes del pueblo rarámuri y construcción de complementariedades ante la crisis civilizatoria

Víctor Manuel Ojeda Chávez

Empiezo con algunas notas tomadas de los diarios o reportes de mis compañeros de equipo.

"Acá el poder no hace líderes, en nuestra comunidad, al clavo que sobresale, le damos un martillazo"... "la función de la autoridad, de nuestro siríame, es ponernos atención para saber cómo obedecernos a lo que le decimos los domingos en la asamblea".

"La carretera negra no nos gusta, porque en la carretera negra ya no levantan raitero...", "no sirve porque nos lleva muy lejos".

"Los doctores no saben curar, al contrario, nos enferman porque no sueñan y no juntan a la comunidad, creen que la enfermedad tiene que ver sólo con el enfermo".

"La escuela nos ha hecho mucho mal. Olvidamos nuestra cultura y nuestra lengua, ya no respetamos a los mayores y la gente luego se quiere ir".

"Con la escuela nos estamos haciendo muy inútiles porque sabemos mucho pero no podemos hacer nada".

"Por culpa de la escuela, hasta la siembra se da menos, porque ya se están acabando las chivas".

"Es mucho trabajo que los niños vayan a la escuela, porque van y luego regresan y las mamás los tenemos que volver a educar".

"Para qué me quedo con las cobijas si ya no tenemos frío".

"La mujer claro que tiene poder. Pero no en los lugares donde hay hombres, en otros mucho más importantes".

Y recordando los aromas del tabaco y del café con que el Ronco nos abrazaba antes de hacerlo con sus brazos y sus palabras. Quiero agradecerle a él su ser maestro sin pretenderlo, su amistad apasionada y su locura profunda y sin freno que nos ayudó a atravesar los linderos de nuestras certezas, que hoy a cinco años de acompañarnos de otra manera, se ven tan pequeñas.

Decía el Ronco (1994: 23),

“De la fe de un pueblo sólo se puede dar testimonio”

Pareciera que por las montañas en Tarahumara un puñado de illichianos cruzan los senderos ya hace varios siglos. O tal vez que algún viejo owirúame (el que cura) en sueños susurró ideas sabias al Iván Illich sobre lo que tendría que dar cuerpo a su pensamiento y ejemplo. Que este Ronco Robles y este Iván Illich hubieran compartido varias botellas y horas, y miradas a los mismos paisajes. Hablar de Tarahumara, particularmente de nuestra experiencia entre los rarámuri, desde un acercamiento a Illich, ejercicio que hemos hecho desde hace un par de años, o tratar de reflexionar sobre Illich desde nuestra experiencia en Tarahumara, ha resultado por demás fascinante. Pareciera que se conocen, que se leen en lo profundo, que se dan consejos. Sin embargo también se previenen de riesgos, se avisan de sombras y abismos.

Primera reflexión. Illich y su vocación de dar luz

Creo que en el mundo de hoy, al que más tarde me referiré, en su profunda complejidad ha rebasado nuestros análisis y comprensiones, nuestra capacidad de nombrarlo. Estamos constreñidos a imaginarios que construimos y pusimos como horizonte sin dejar de ser tapices a unos cuantos metros de nuestros ojos.

Illich escribió desde su época y para su gente, pero parece que está viviendo, pensando y escribiendo ahora y para nosotros. Sus escenarios nos alcanzaron y se expresan hoy con crudeza. Parece que los grandes mitos que han venido dando sentido y dinámica al mundo occidental coexisten en la

contradicción de estar más exacerbados que nunca, pero también experimentando una crisis que se nos muestra claramente como irreversible. Illich los vio ya hace cuarenta años, nos advirtió de sus daños y de la manera como operan en nosotros pareciendo totales, eternos e inmutables. Pero no lo fueron.

Así como nos alcanzó su formulación de la crisis, esperamos nos alcance la agudeza y alegría para afrontarlo. Los lazos que tejía Illich, la comunidad que se gestaba a su alrededor, son tan fundamentales como su propuesta intelectual. Así mismo la idea de festejar la vida y hacer de la vida una fiesta de distintas intensidades, como lo intenta el rarámuri. En el fondo, en ambos subyace la invitación profunda a recrearnos desde las raíces y los encuentros, con la convicción de construir para el presente. La palabra de Illich, los pasos del rarámuri; la cercanía de él, la fiesta de aquellos; la confianza en lo que la comunidad puede regular, son ramalazos, sables de luz que destruyen las oscuridades en las que navegamos confundiendo soles con mínimas chispas.

Segunda reflexión. Tarahumara y sus dolores profundos. Tierra de contradicción

Sin embargo, para que las palabras sobre el pueblo rarámuri y sobre Illich no queden en retórica, creo importante compartirles algunos rasgos del contexto desde el que surgirán las reflexiones que considero relevantes, pues nos hablan de la complejidad y gravedad del momento que vivimos ahora en Tarahumara. Más que rasgos visibles, pienso en elementos que están siendo constitutivos de las relaciones entre las personas, así como entre ellas y su entorno. El tipo de personas y sociedades que estamos viviendo e incidiendo en esta sierra. No pretendo acercarnos a fenómenos por demás evidentes o de fácil acceso que conforman los escenarios actuales, sino a ciertas dinámicas que creo los favorecen.

Un primer elemento es el *continuum* de la negación histórica de los otros. En las formulaciones y prácticas de diversas

instancias públicas, civiles o privadas con el rarámuri, es evidente la casi completa ignorancia del otro en su peculiaridad. Los que más dicen y debieran dialogar, parecen ser los más agresivos colonizadores. Desde los programas escolares y discursos educativos, incluso de la educación mal llamada intercultural bilingüe; detrás de la formulación de las políticas públicas, de la labor de las iglesias, de la responsabilidad social empresarial como de un alto número de organizaciones sociales, podemos ver claramente la noción de que las comunidades indígenas no son más que la expresión y la evidencia de la versión atrasada de la sociedad occidental. Todo acercamiento se da sin esfuerzos reales para acercarnos a los términos del otro.

Dos “consultas previas e informadas” se han operado en la región en los últimos tres años, de las cuales fuimos testigos mas no partícipes, pudimos constatar el profundo racismo y la completa incapacidad de establecer un diálogo digno con las comunidades. La primera consulta era sobre reformas a la constitución del Estado de Chihuahua en materia de derechos de los pueblos indígenas. Y más allá de ni siquiera tener un concepto o noción sobre lo que en Tarahumara implica hablar de un “pueblo indígena”, la consulta se limitó a recalcar las bondades de un documento previamente escrito y a pedir listados de necesidades a las comunidades. Acciones a mi juicio del más bajo asistencialismo. La segunda consulta, era para la aprobación o desaprobación de las comunidades respecto a la construcción del gasoducto El Encino – Topolobampo, consulta que con la bandera de ser previa e informada, se realizó cuando las obras llevaban más del 60% de avance. Concluimos que del rarámuri se desconocen sus proyectos fundamentales, su sentido, su raíz. Su forma de entender el tiempo, sus maneras de nombrar, sus nociones y argumentos de justicia, de bienestar, de comunidad. No sabemos de sus saberes, no sabemos de su ética y su moral. Prescindimos de todo lo que son y pueden aportar, y se les valora o utiliza en función de la lógica de mercado: lo que de ellos se puede vender o comprar.

Un segundo rasgo es el creciente rompimiento de relaciones históricas con el entorno y en su lugar, el establecimiento, por medio de la imposición, de procesos extractivistas, de desarrollo y postextractivistas que han modificado profundamente no sólo las relaciones y prácticas sobre el territorio (que, por cierto, en la comunidad rarámuri se consideran prácticas del territorio) sino las concepciones y lógicas de actuación en el mismo. En el mundo rarámuri, el territorio es el lugar en el que cohabitan seres no sólo materiales sino también seres inmateriales. Todos tienen dignidad y derechos, los animales y las plantas, pero también las piedras y los agujajes, los seres que habitan en ellos o detrás de los arcoíris. Todos tienen relevancia, roles, relaciones y conexiones con otros seres. Hoy este entramado se debilita, se abandona y se agrede desde múltiples frentes. Ahora el mercado es el que delinea las relaciones que se han venido impulsando y que de manera velada o por la fuerza se introducen en las prácticas, mentes y corazones de las comunidades. Todo es susceptible de venta o de compra, todo puede valorarse en términos económicos, con todo se puede especular. Ello genera cambios en lo que se hace, en lo que se piensa, en lo que se nombra y en el cómo se hace, se piensa y se nombra.

Un tercer factor que está incidiendo considerablemente en el escenario actual es el debilitamiento de los lazos comunitarios y su suplantación por relaciones sociales. Las relaciones comunitarias se construyen desde la afinidad y proyectos culturales comunes; tienen que ver con el conocimiento profundo entre el colectivo y las tramas que se tejen son intensas y diversas, no controladas por instituciones rígidas sino flexibles, la dignidad y el trato entre las personas es fundamental. No tienen sentido sin la colectividad la toma de decisiones, el trabajo, la fiesta; la persona tiene un espacio y relevancia muy fuerte y diversa dependiendo de su historia, características y condiciones. Las distingo de las relaciones sociales, porque estas últimas tienden a homogeneizar al grupo y a individualizar a las personas, eliminando sus diferencias. Sus instituciones y estructuras tienden

al control y despersonalización o desidentificación de mujeres, hombres y colectivos.

Actualmente, la vida comunitaria se desdibuja, la imposición del individuo sobre la comunidad se expande en las poblaciones serranas por medios diversos. La formulación de nuevas expectativas culturales y económicas, la migración y la influencia de instancias públicas y privadas se introducen con múltiples intereses en la comunidad e imponen criterios y formas de trabajo ajenos a las propias dinámicas, suplantando a los sistemas que dan vida a la comunidad. La escuela junto con los medios de comunicación son factores fundamentales en la adoctrinación de la vida individualista sobre la comunitaria colectiva. El debilitamiento de la vida comunitaria debilita también la cohesión del grupo y el cumplimiento de sus sentidos y propósitos fundamentales; le hace más vulnerable ante los intentos de control y despojo de actores externos y ante las divisiones y contradicciones internas. No pretendo proponer o evitar el que los grupos cambiemos, sino ser conscientes de la gravedad y consecuencias de lo que estamos perdiendo, como de las condiciones profundamente injustas de esos cambios.

Por último la mercantilización de la vida. Hoy en la sierra está en el mercado tanto la madera, como el paisaje, tanto los minerales extraídos, como la lengua rarámuri. Las comunidades están mudando sus costumbres de reciprocidad y solidaridad, por otras en las que todo es susceptible de tener precio. Los trabajos comunitarios en muchos lugares sólo se llevan a cabo a cambio de dinero recibido por programas de gobierno o de organizaciones sociales. Elementos del territorio pueden cotizarse ante el programa de Pago por Servicios Ambientales. Las danzas tradicionales, siempre ligadas a ceremonias sagradas, pueden hoy ser vistas en teatros o festivales culturales. La persona en función de la colectividad, una disposición y acciones basadas en la gratuidad, se desdibuja por la relación de negocio ante cada vez más tipos de intercambios.

Menciono estos cuatro elementos —seguramente estoy omitiendo más— con la intención de comprender que los rasgos más visibles y difundidos en nuestros análisis de la realidad se van construyendo desde dinámicas y relaciones menos evidentes, así podremos poner en una mejor perspectiva el complejo escenario y los graves retos que se presentan a pueblos y comunidades serranas. El más álgido ahora es definitivamente la violencia exacerbada que el narcotráfico ha generado, las prácticas y cultura que va germinando y extendiéndose como plaga por montañas y barrancos. Es la cultura del “más vale cinco años como rey, que cincuenta como güey”. Las pugnas ambientalistas y territoriales crecen. La lucha de grupos económicos por el control de espacios y recursos está diversificando las formas de despojo o de control sobre los territorios en Tarahumara. Turismo, minería, conservación y ambientalismos, actividades forestales, bioprospección, servicios ambientales y agua son algunos de los temas que impulsan estas agresiones a muy distintas escalas, ya que se conjugan antiguos cacicazgos con nuevos intereses y capitales hasta internacionales. A esto se suma el deterioro ambiental que se ha ido gestando por la voracidad del extractivismo.

Hoy el despojo no tiene que hacerse desde la clandestinidad, es legal. Se puede valer de la Ley Minera, como de la Ley de Consulta a los Pueblos Indígenas o en algún programa conservacionista, educativo o de salud. El pueblo rarámuri y los demás pueblos de la Sierra Tarahumara están en una coyuntura sin precedente. Algunos de sus mecanismos tradicionales de resistencia eran la movilidad geográfica y la dispersión. El primero prácticamente lo han perdido, el segundo sigue vigente pero no es suficiente. Su fuerte conocimiento y arraigo a la montaña, sus tradiciones ancestrales y su cosmovisión les siguen dando sentido, pero ante el incremento de la violencia, de la influencia de los medios de comunicación masivos, como de las pugnas ambientalistas y territoriales que operan desde mini hasta por medio de megaproyectos, será muy difícil salir bien librados de los choques que se avecinan. Las comunidades caminan, siguen

sus sentidos. Pienso que la resistencia y la construcción de nuevas alternativas será un dúo del que no podrán prescindir.

Subyace una obsesión casi esquizofrénica de una conciencia social y gubernamental que cree que esta problemática se resuelve en gran medida con aquello que lo ha provocado. Illich nos muestra cómo las autoridades sólo saben aumentar la dosis de lo que a largo plazo ha venido envenenando comunidades y personalidades: más educación, salud, tecnología hiperespecializada, legislación de todo ámbito de vida se presentan como solución cuando sólo han abonado, como están estructuradas, a acentuar la problemática.

Tercera reflexión. Nos duele el mundo, el que se cae

Tarahumara no es un caso aislado, es una expresión contundente de lo que acontece. El mundo se derrumba, cae a pedazos. Vivimos en un sistema que bajo el imperativo–espejismo del desarrollo, ha hecho la guerra a todo. Ha hecho guerra a la humanidad, confrontaciones bélicas azuzadas por fundamentalismos de oriente y occidente, la obsesión de la mayor ganancia y consumo por encima de cualquier otra expectativa o referencia es norma que no mira más que al propio interés; seducciones que nos han llevado a individualismo, enajenación, consumismo y fanatismos degradantes. Se ha hecho la guerra contra el planeta; el desastre ecológico, el calentamiento global, el uso indiscriminado de la naturaleza, y su conversión a mercancía han puesto en predicamento la supervivencia. Pero también hay una guerra contra la esperanza y contra la imaginación, ejecutada fundamental por medio de hegemonías, ideas o sistemas que se presentan como totales, inevitables e impersonales. Guerra contra cualquier diversidad, expresada en un pensamiento monocultural que se impone; el pensamiento científico ha negado cualquier otra forma de pensamiento, el pensamiento dicotómico ha empobrecido nuestra comprensión del mundo. Es una cultura que se asume como la punta de lanza de la evolución y

con ello ha justificado todo tipo de atropellos con buena o dolosa voluntad. Nuestro comportamiento esquizofrénico, ante el abismo que se acerca, acelera en lugar de virar el rumbo, alienta los sistemas e instituciones que nos están llevando a la debacle. Negamos y despreciamos otras formas de pensar y sentir el mundo, de actuar en él e imaginarlo. Muchas de ellas podrían ser germen o realidad como alternativas para sociedades y comunidades más justas y felices.

La pretensión universalista de la cultura occidental con los atropellos que esta postura ha justificado con todo cinismo y el pensamiento fundado en dicotomías son elementos que hoy abonan a la crisis y nos colocan en la necesidad de nuevas formas de razonamiento. Las dicotomías hoy nos explican poco y mal la realidad. Han cortado mal las piezas de la vida y las relaciones que nunca estuvieron separadas y nos han orientado hacia abismos que sólo han aumentado la distancia entre lo que se vive y lo que la ciencia piensa. Las dicotomías son fundamentales para estos desplazamientos que ponen en un lugar a la naturaleza y en otro a la sociedad y a la cultura; en un nicho la ciencia y en un rincón a las humanidades, las artes y las filosofías, etc. Desde este reacomodo y ya con las cosas en sus nuevos lugares, se construye el nuevo discurso, uno que aparece trastocando lo anterior pero que se sienta al centro de la mesa con toda normalidad, sarcástico. David Fernández (2001: 214) lo expresa afirmando:

Hoy los procesos económicos, tomados en sí mismos, parecen regir la vida, el destino, los afanes y los ideales de los hombres y mujeres concretos. La cultura dominante ha convertido al éxito personal en una nueva religión, cuyas virtudes cardinales son la excelencia, la productividad y la competitividad, al margen de la necesidad de los demás.

Las principales instituciones sobre las que occidente, desde el siglo XVI, ha fundado su propuesta como civilización están hoy en crisis y en una terminal. Illich pudo dar cuenta de ello hace más

de treinta años, expresando cómo además dichas instituciones nos impedían imaginar algo nuevo que pudiera gestarse más allá de ellas. No sólo están en crisis ellas, sino que han producido otra profunda en la imaginación y creatividad en las personas. La democracia practicada hoy en occidente, se ha visto imposibilitada de remediar los males a los que se comprometió, la política como su instrumento también ha fracasado y ahora los políticos, en todo el mundo, padecen un descrédito sin precedentes. La economía no ha dejado de producir pobres y está tremendamente limitada ante fenómenos como la migración y sus crisis consecuentes que en nuestros días parecen ser más el pan de cada día que acontecimientos extraños. El estado mismo se desdibuja y poco representa ya para la vida de las grandes mayorías. El trabajo como acto productor de riqueza pierde terreno ante el mundo especulativo de las finanzas. Las religiones pierden fieles y pierden peso en las conciencias de personas y grupos. Por último ante este escenario, la educación escolar, que se había dedicado a reproducir las certezas de las instituciones mencionadas, ahora no sabe para qué educar y se encuentra también sin orientación. Ante lo anterior pensamos que dos elementos serán fundamentales como indispensables para la creación de nuevas alternativas de vida comunitaria, social y civilizatoria, la crítica a la idea de conocimiento y de institución como ámbito instrumental de las imposiciones. Ambas las aborda Illich y reconoce la existencia y operación de sistemas de selección e imposición que las instituciones se encargan de instrumentalizar (Esteva, 2012).

Los límites del conocimiento monopolizado por el método científico demuestran hoy sus límites. Ilya Prigogine (2009: 48), premio Nobel de Química, nos advierte que la necesidad de *“Reconocer la complejidad, hallar los instrumentos para describirla y efectuar una relectura dentro de este nuevo contexto de las relaciones cambiantes del hombre con la naturaleza son los problemas cruciales de nuestra época”*. Él mismo señala la importancia de contextualizar y dar una dimensión histórica al pensamiento

científico, adecuando discursos e instrumentos a las condiciones actuales (Prigogine, 2009: 24). “*El propio concepto de ley que surge en la época de Descartes y Newton, época de monarquías absolutistas, debe ser revisado*”. Santos (2009) identifica la fragilidad de los pilares que sostenían a la ciencia occidental desde Galileo y Newton. La relatividad de la simultaneidad, que llega a percibir Einstein. El carácter local de las mediciones y, en consecuencia, la posibilidad del detalle y rigor de nuestro conocimiento, serán origen de un segundo elemento que favorece la crisis del paradigma científico, es la mecánica cuántica. Santos (*ibíd.*: 32-33) comenta que según Bohr y Heisenberg “*no es posible observar o medir un objeto sin interferir en él, sin afectarlo...*” “*La idea de que no conocemos de lo real sino lo que en él introducimos, o sea, que no conocemos de lo real sino nuestra intervención en él*”, se nos muestra en el principio de incertidumbre de Heisenberg. Acá se rompen las dicotomías y se genera un vínculo que produce continuidad, entonces la separación sujeto–objeto pierde claridad, pero sobre todo pierde sentido. El tercer elemento de crisis paradigmática que señala Santos es el teorema de la incompletud, la posibilidad de “*formular proposiciones indecibles*” que hacen posible cuestionar la lógica matemática. Reconoce en la cita de Tagor (*ibíd.*: 41), en su texto *La condición de autoconocimiento*, “*la verdad del universo es una verdad humana*” que el mundo es menos manipulable y predecible de lo que siempre pensamos. No podemos dejar de modificarlo al intervenir en él, aún sólo con la observación, no podemos afectar la medida por el tiempo y el tiempo por la medida (Santos: 2009).

Santos (2009) sugiere que el conocimiento científico será natural y social, local y total, es conocimiento y es autoconocimiento, por último, tendría que pretender constituirse en sentido común. No podemos describir la realidad desde fuera de ella misma, podremos describir la limitada y condicionada relación que tenemos con cierto fenómeno y cierta mutua afectación. El enfoque se extiende a las disciplinas especulativas, a

la filosofía y a las artes, así como a las humanidades. Prigogine (2009: 176) argumenta:

Tradicionalmente, las ciencias se ocupaban de universales, y las humanidades de acontecimientos. Actualmente, es la interpretación humanista de la naturaleza en términos de acontecimientos lo que se difunde en la propia ciencia... Probablemente el único modo de definir la sociedad sea por medio de la existencia de procesos de realimentación no lineales.

Y él mismo (2009: 184) concluye que *"no es sorprendente que hoy los procesos irreversibles constituyan el centro de interés de gran parte de la comunidad científica. Las ideas de no linealidad, inestabilidad y fluctuaciones, se difunden a un amplio campo del pensamiento científico y hasta social"*.

La reflexión lleva a Prigogine (2009: 56-57) al ámbito social y le permite comprender lo siguiente:

Resulta evidente que una sociedad es un sistema no lineal en el que lo que hace cada individuo repercute y se amplifica por efecto del *socius*. Esta no linealidad característica ha aumentado espectacularmente como consecuencia de la intensificación de intercambios de todo tipo.

Sea por el avance de los conocimientos o porque nunca nos ceñimos a las constituciones dicotómicas del pensamiento científico y de las relaciones o separaciones propuestas por la modernidad; hayamos sido modernos y estemos llegando al límite, o nunca lo hayamos sido y estemos cayendo en la cuenta de ello; ahora nos vemos en el impostergable reto de replantear bases y orientaciones del pensar y del conocer para el futuro. Una nueva dinámica de comprensión de lo humano y del mundo se nos presenta como reto (Latour, 2007).

Por otro lado, Foucault nos permite acercarnos al hilado fino respecto a cómo desde las instituciones, discursos y

actores las relaciones se van tejiendo bajo normas y controles determinados que impulsan y hacen efectivo el ejercicio del poder en nuestra sociedad. Nos presenta *"una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad"* (Foucault, 2000: 29-30). Son las estructuras y dinámicas que operarán, en gran medida, esa falsa moral que denuncia Nietzsche en su obra. Y retomando la separación mencionada entre ciencia y virtud, coincido con David Fernández (2001: 213-214) en que esa distancia se expresa hoy con graves consecuencias en *"la ruptura que se ha dado entre los valores que se profesan y la cultura hegemónica de la época... el divorcio entre finalidades e instrumentos, entre espíritu y objetivos de corto y largo plazo"*.

Podemos reconocer que la palabra que formula la institución, es una palabra que no puede dejar el escenario que la construyó, está determinada por él y por los instrumentos y usos que le son propios desde las dinámicas y relaciones que se van tejiendo. Así *"el discurso verdadero, al que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa; la voluntad de verdad que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo es tal que no puede dejar de enmascarar la verdad que quiere"* (Foucault, 2009: 24).

Las instituciones que se consolidan y empiezan a ejercer un papel hegemónico deben establecer dos procesos básicos. En primera instancia, justificar y legitimar por diversos medios, pero fundamentalmente por medio del discurso, su presencia y actuar. Por otro lado, deben buscar por medio de la disciplina la normalización social de sus preceptos y perspectivas. Deben transformarlos en cultura para la sociedad. Así el poder ejercido economizará su energía y recursos, y estaría reforzado por buena parte de la sociedad.

Para los términos de esta reflexión, baste con señalar la influencia que han tenido en la epistemología y la producción

de conocimientos occidentales, como el carácter y función de la institución, en la conformación tanto del devenir del mundo que hoy vagamente llamamos occidental, como de la crisis profunda que experimenta y extiende su influencia a todo el planeta.

Cuarta reflexión. Un simposium o Illich bebiendo batari en la montaña

"Se puede pretender, tal vez comprender y formular, aprisionar en conceptos, lo que un pueblo diferente cree y expresa religiosamente (...). Un pueblo, una cultura (...) es como una persona; se la puede conocer sólo conviviendo y queriéndola (...) nuestras certezas se parecen más a la certeza del cariño o de la fe; en el fondo son libres".

"...naturalmente la belleza que esperaba encontrar implicaba volver la espalda a la mayoría de las devociones oficiales" (R. Robles 1994).

El batari o teswino es la bebida tradicional del pueblo rarámuri, una especie de cerveza de maíz fermentado con un triguillo silvestre llamado basiáwari. Pero es bebida y acontecimiento. Nunca se toma solo y le llamamos así a la bebida (teswino) como al encuentro para tomarlo ("Voy a un teswino" o "Voy a una teswinada).

Comparto algunos de los elementos de la vida rarámuri, que desde mi experiencia, son vigentes y dan vida y sentido a este pueblo. No es una apología, es más un acercamiento a su raíz o núcleo duro. Son elementos dinámicos que adquieren suma relevancia ante el contexto expuesto. Todos y cada uno de ellos están en complejos encuentros y choques con el mundo exterior; son elementos de la resistencia rarámuri, pero también su propuesta al mundo. Detrás de ellos se encuentra una posibilidad de vida, ellos la han practicado no sin dificultades, desde hace siglos. Han sufrido adecuaciones, se ha enriquecido como se han vulnerado, pero han dado base y horizonte. Hoy pueden ser un apoyo incalculable para un profundo ejercicio autocrítico de nuestra civilización y su supuesta superioridad, como el

aporte de elementos, probados en la historia y en contextos difíciles, que abonan a la construcción de alternativas de vida, de una buena vida para todos.

Illich logró formular ideas y reflexiones muy cercanas. En otro contexto y desde otro proceso, llegó a conclusiones intelectuales y a prácticas de vida muy cercanas a lo que ahora compartiré desde nuestra experiencia con este pueblo rarámuri. Comparten unos reflexiones y los otros prácticas; aquel calidez y encuentros profundos y este la fiesta como expresión densa de la comunidad. Pero no sólo son coincidencias, se dialoga. Adivino que Illich les alerta y les alienta, les permite nombrar, les muestra puntos débiles del enemigo, pero también posibles aspectos vulnerables en las comunidades. El pueblo rarámuri a su vez, desde la cotidianeidad, complejiza reflexiones de Iván Illich, pues permite aprender cómo se puede ir más allá de este mundo capitalista envolvente en un contexto e historia concretos; lo que facilita una agenda en la que podremos identificar y abordar problemáticas y elementos fundamentales que afectan o se implican en este esfuerzo de comunidades. Son aspectos que pueden cimbrar estructuras y dogmas del mundo occidental al ser contrastados. Reconozco en estos elementos un potencial profundamente contrahegemónico y fértil en el cultivo de comunidades y sociedades presentes y futuras.

Una propuesta más allá de los monopolios radicales

El kórima como un sistema de relación que teje comunidad. Es una manera de encontrarse desde bases de corresponsabilidad, convivencia y respeto. Es la cotidianidad del encuentro, de dialogar y compartir entre la gente. Una garantía por la que la comunidad se extiende hasta donde exista un rarámuri que pueda recibir y compartir con otro, y lo que se comparte puede ser desde el tiempo y la palabra hasta el alimento, el hospedaje o algo más especial. Se supera la estrecha visión que liga al kórima con el compartir, o peor aún, con la limosna; por el contrario implica

una actitud vital y cotidiana que se desdobra en una multiplicidad de formas de expresión que van permeando un muy peculiar estilo de ir tejiendo a la comunidad rarámuri.

Llegar a ser comunidad para llegar a ser personas. *La crianza.* Salvo algunos pocos consejos e instrucciones, el aprendizaje en el mundo rarámuri se da haciendo las cosas. Observando y experimentando. La persona y la comunidad van gestionando lo necesario para aprender algo o desarrollar alguna destreza. Pero el territorio en general es el espacio de aprendizaje. Se aprende en la montaña, en el hogar, en la milpa; se aprende danzando y bebiendo en la comunidad; se aprende en la parcela y en los trabajos comunitarios; se aprende en los juegos tradicionales y en las apuestas alrededor de ellas. Se aprende caminando en el monte o soñando por las noches. Se aprende también de la palabra, la de los iserígame⁴¹ en los nawésari⁴², de la palabra de la madre y el padre, se aprende en los juicios y cuando un viejo cura y da consejo. Existe una autoridad, el mayora, quien tiene a su cargo el cuidado de la niñez y la juventud, pero sus intervenciones son más bien veladas, con consejos si se da algún conflicto y usando en lo posible los espacios y sistemas de la comunidad. Un sistema de crianza que nace de la comunidad, se da en ella y a ella responde. No existe un aprendizaje inconexo o sin sentido, aprender, en el fondo, es aprender a vivir en el momento y espacio de la comunidad y sus relaciones internas y externas. Su integralidad se expresa en sus conocimientos y en las formas como los construyen.

La salud. Nada es inconexo y nada se expresa en lo individual. Así la enfermedad como la salud son hechos comunitarios o que al menos la involucran de manera relevante. Nos enfermamos

⁴¹ Plural de siríame o gobernador.

⁴² Discurso que dan las autoridades los domingos después de la misa en el atrio o en ceremonias especiales.

por algún desajuste en las relaciones con nuestro entorno, nuestro territorio. Algo se rompe entre la persona y el ambiente, puede ser causado por ella misma o por otro ser (persona, planta, animal, espíritu). Existe un aliento especial, profundo, el *iwigara*, que nos da vida y nos conecta a todos. La enfermedad, como el crimen (siguiente punto), son desajustes a la armonía comunitaria y compete a todos tratar de regenerarla. Por ello muchas de las curaciones son en ceremonias —fiestas abiertas a la comunidad—. El *owirúame*⁴³ puede actuar desde su casa o con el enfermo, despierto o en sueños, pero siempre sale al encuentro del origen del mal, busca, negocia, dialoga y propone, y muchas veces hay que juntar a la familia, al rancho o a la comunidad para curar. La idea de curar no necesariamente se limita a un mal a ser eliminado, sino a llenar de fuerza a los seres para que hagamos lo que nos toca; por ello se cura a la tierra, la comunidad y hasta al territorio; se cura alguna planta que padece algún mal o lo hizo a otros, el cielo que no quiere hacer llover. El *rarámuri* es conocedor de su montaña y obtiene de ella mucho de lo que necesita para eliminar y evitar padecimientos; yerbas, raíces, ungüentos, son utilizados para curar algún mal. Se saben procedimientos para curar males diversos.

La justicia. El único fin de la justicia es conservar la armonía y fortaleza comunitaria, recuperando relaciones respetuosas y la alegría de la comunidad. Por ello el castigo no está en función del escarmiento del culpable sino en la reparación del daño a él o a los agraviados, y la recuperación de las relaciones adecuadas para el conjunto. La reincidencia lo único que provoca es la separación de la persona de su comunidad. Este es el peor castigo en el mundo *rarámuri* y se da más por opción que por imposición. En el proceso de hacer justicia

⁴³ El que cura es la traducción estricta. Es una persona de mucha relevancia en la comunidad, gran promotor de restaurar armonías y equilibrios entre los seres que habitan un territorio. Tiene funciones de doctor, de sacerdote y místico.

participa la comunidad, aunque presididos por las autoridades tradicionales, todos pueden participar y el propósito es llegar a un acuerdo comunitario del procedimiento que la rearmonizará. Ante un crimen o falta padecemos todos, no sólo el afectado directamente, y es un llamado de atención a todos, no sólo al criminal, ¿qué está haciendo o dejando de hacer la comunidad para que sucedan estas cosas? La injusticia entristece y afecta a todos, pero también es causa de todos, por ello nos implica a toda la comunidad. No conozco una sola cárcel rarámuri que tenga candado o que imposibilite al culpado a salir del recinto.

Los ritmos, los tiempos y las maneras. Las cosas se hacen cuando todo está dispuesto, no antes y no después. Las maneras están llenas de rito y cortesía; es una acción eficaz, pero con un ritmo que puede contemplarse y hacer consciente la vida, hacerla experimentable y expresar la totalidad en actos concretos. El mundo rarámuri está lleno de ritos, para el saludo, para la fiesta, para tomar, para danzar, para llevar a cabo un negocio, para ir de visita o recibir visita, para organizar un evento social, para jugar, etc., todo tiene sus formas particulares que más que a una exigencia, responden a una preocupación por armonizar, por ser corteses, por restaurar de continuo y desde lo cotidiano la armonía que toda relación debe construir.

Los Rarámuri y su vocación epimeteica

El poder en el mundo rarámuri. El poder lo construye la comunidad y la autoridad se encarga de obedecer y hacer que las decisiones de la comunidad se lleven a cabo de manera organizada y sin problemas entre las personas. El liderazgo se asume como un peligro, puede ser el resquicio por donde se filtre el mal pensamiento o el mal actuar y afecte la vida comunitaria. La elección de las autoridades no sigue parámetros rígidos, es una decisión totalmente contextual e histórica. ¿Qué tipo de autoridad necesitamos ahora para seguir siendo? Todo

compromiso con la comunidad, toda autoridad y posibilidad de ejercicio del poder está planteado para fortalecer al colectivo y la idea de armonía que le da sentido.

El ser los pilares del mundo. No es una analogía. Ante el grave deterioro del entorno y la mercantilización de todos los elementos, de la vida misma de las personas y seres que habitan en la Sierra Tarahumara, se resignifica con evidencia y contundencia el encargo de sostener el mundo. Hacerlo un lugar habitable, con proyección de futuro fundado en la sabiduría tradicional, un espacio apto para vivir bien. Esto implica que el rarámuri debe ser un actor fundamental en la construcción de lazos armónicos en el mundo, generando relaciones pacíficas y de apoyo entre los seres que lo habitamos. Toca cuidar que no se deprede, que no se contamine, que no se acapare, que se use para la alegría y para hacer comunidad, expresadas fundamentalmente en la fiesta.

Los anayáwari⁴⁴. Son los que ya se fueron, los ancianos sabios que nos dejaron su palabra, aquellos que guardan la esencia del ser rarámuri y la socializan desde la tradición oral con la posibilidad de la adecuación, resignificación y enriquecimiento. Es un discurso amplio de carácter normativo y regulativo, que orienta las acciones y, a su vez, nos da parámetro para valorarlas. No pertenecen a un tiempo o lugar particulares, no tienen rostros ni nombres, son el conjunto de aquellos que ahora no están presentes en cuerpo, pero sí en espíritu y palabra. Son otra manera que el rarámuri tiene de ser comunidad. Ellos nos hablan del respeto, de continuar las tradiciones, respetar a las autoridades, a la familia y a los viejos. Nos piden continuar la fiesta, hacerla en paz y alegría, danzar para alegrar al dios Onorúame- Eyerúame.⁴⁵ Nos invitan a ser buenos anfitriones, a tratar bien a los demás; piden

⁴⁴ Son los que ya no están entre nosotros. Los ancestros que desde otro lugar nos recuerdan lo que debemos ser y hacer.

⁴⁵ *Onorúame*: el que es padre. *Eyerúame*: la que es madre.

educar bien a niños y jóvenes, enseñarles a trabajar la tierra, a ofrecer su fruto a Dios y a ponerlo a disposición de la comunidad. Piden respeto a los seres que habitan la montaña.

El rarámuri no como categoría étnica sino ética. Parece que la traducción de rarámuri es 'hombre' (masculino) en plural, es decir, la palabra rarámuri habla de los que son hombres. En la vida práctica, este "ser hombre" o ser rarámuri, se adjudica no tanto a una categoría étnica, como a una ética. No implica haber nacido humano, sino comportarse como tal, como lo es deseado para un humano. En este sentido, los anayáwari, que son los portadores de la sabiduría antigua y los que cuidan que la palabra del Que es Padre y Madre permanezca y llegue a las nuevas generaciones, son fundamentales; pues su palabra expresada y revitalizada en los nawésari⁴⁶ (discurso del siríame o gobernador), en los consejos de los viejos, de los owirúame, de los mayora⁴⁷, así como de otras autoridades, será orientadora del comportamiento de las personas y sólo actuando en coherencia a ella se podrá hablar de una persona humana, de un rarámuri. Es común que, incluso cuando se trata de un mestizo o chabochi o de otro indígena que tiene un comportamiento cercano a esta palabra, se diga: "actúa como rarámuri". Definitivamente esta afirmación no tiene nada de biológico o étnico, sino que va más con el comportamiento y la manera de vivir en el mundo, incluso con la forma de trabajar y relacionarse con el entorno.

La reivindicación de la comunidad y sus relaciones

"Desde la concepción de la vida total, vivir en comunidad es la única manera verdaderamente humana para hacerlo, porque todos

⁴⁶ Discurso pronunciado por el Siríame o alguna autoridad en ceremonias o comúnmente después de las misas en el atrio.

⁴⁷ Responsables de la educación de los niños y jóvenes, así como de facilitar las uniones entre parejas.

necesitamos de todos, la vida de los todos es la misma, las carencias o el hambre de otro son suicidio mío si las permito o provoco. La ayuda mutua y la ayuda al Dios son la misma, sólo así recreamos la vida. En la comunidad el individualismo no tiene sentido. Nadie tiene su vida aparte aunque así lo piense o lo imagine. Todos somos una complejísima red de relaciones sin las cuales morimos". R. Robles.

La comunidad no como un ente geográfico sino sociocultural y relacional. No hay acuerdo al tratar de conceptualizar los modos de asentamiento rarámuri. La idea de comunidad ha sido muy discutida cuando se ha abordado desde la perspectiva geográfica; sin embargo, si la asumimos como un proceso, más que como un ente geográfico, no sólo brincamos esa complicación, sino que colocamos la reflexión en ámbitos más significativos para nuestro interés. Esto no implica ignorar la relevancia que pudiera tener el definir en términos geográficos o de jurisdicción tanto la noción de pueblo como de comunidad. Asumimos la comunidad como un proceso, es decir, la comunidad no está, no se delimita geográficamente, la comunidad se hace y se hace cuando sus mecanismos y sistemas entran en operación hasta culminar en expresiones de suma densidad como las fiestas o las curaciones. Entonces para cuidar una comunidad, debemos cuidar más allá de un territorio, debemos cuidar lo que en él se genera de vida común. Toda acción intencionada de una u otra manera irá tejiendo y dinamizando ese sujeto colectivo que cobra una identidad distinta a la suma de sus miembros. Por ello la importancia de garantizar ese conjunto de acciones que constituyen la vida rarámuri: las relaciones entre ellos, con su entorno, con Dios y con otros pueblos.

La comunidad como categoría ética más plena. En el punto anterior se hablaba de la comunidad como un ente antes socio-cultural que geográfico. Ahora vamos más allá y en relación con el apartado anterior se puede decir que, desde la cosmovisión rarámuri, el rarámuri sólo llegará a serlo plenamente

en comunidad. Este hacer comunidad del que se ha hablado implica una serie de valores puestos en práctica, pero en una práctica que se podrá constituir únicamente en colectivo. Así podemos asumir como una contradicción el hablar de un rarámuri aislado. La palabra misma rarámuri, ya dijimos, expresa un plural. Entonces esta comunidad, para existir, conllevará disposiciones, actitudes, conocimientos y habilidades que de acuerdo a dichos valores operen ese ser colectivo que termina por dar sentido y concreción a los encargos fundamentales del pueblo.

Para ser rarámuri hay que ser comunidad y para ser comunidad debemos hacer lo que se debe para que el mundo conserve sus equilibrios y sus armonías; tareas imposibles desde la individualidad. La fiesta, el juego, la justicia, el consejo, el trabajo, la curación y todas nuestras relaciones están implicadas en la comunidad.

Esta comunidad no se limitará a los humanos, incorpora a distintos seres materiales e inmateriales que habitan el territorio y con los que establecemos todo tipo de relaciones. Hasta Dios es parte de ella y es un Dios que necesita de ella.

Equilibrio entre la comunalidad y un radical respeto por la libertad individual. Este apartado es más descriptivo, pues poco se ha reflexionado sobre esta relación. Es común en el mundo rarámuri dar a la comunidad un valor y un peso muy importante; sucede incluso que se sacrifica el bien personal (hasta la vida) por mantener en buen estado a la comunidad. El peor castigo que un rarámuri puede recibir es el destierro. Por otro lado, es evidente el respeto irrestricto a la libertad individual, reconocido asimismo a los niños y niñas de muy poca edad. Salir de su comunidad, decidir sus trabajos, sus relaciones personales y sociales, su manera de vivir la espiritualidad, su permanencia en la escuela; todas estas son decisiones personales respetadas por autoridades, padres y por la comunidad en general.

El complejo de la fiesta. Para el pueblo rarámuri, la fiesta es fundamental, es la expresión más densa y plena de comunidad. Por ello los ciclos festivos son parte condicionante de la vida y dinámicas comunitarias. Podemos clasificar las fiestas en dos grandes grupos: las del ciclo cristiano y las fiestas familiares o comunitarias. Las primeras son síntesis de elementos occidentales y elementos rarámuri, las segundas en gran medida son continuación de lógicas rituales prehispánicas aunque han adoptado algunos elementos, sobre todo del cristianismo. La fiestas del primer tipo se desarrollan fundamentalmente en el templo y su atrio, son más numerosas e incluyen danzas traídas por los españoles (como el matachín), conmemoran las principales fiestas de esta religión como la Semana Santa, la Navidad, Virgen de Guadalupe, Candelaria y los santos o vírgenes que puedan ser patronos de las distintas comunidades.

Las fiestas comunitarias tienen que ver con la manera rarámuri de ver y vivir en el mundo, se dan ante una curación, un difunto, una jornada de trabajo, alguna conmemoración familiar o evento relevante o grave para la comunidad o familia. La fiesta es una manera intensa de armonizar la comunidad y el mundo, es cuando el Dios padre y el que es madre está contento con el rarámuri. El que haya fiestas implica diversos aspectos que pueden expresar fortaleza y reconstitución de la comunidad; si hay fiesta es que hay autoridades o responsables con peso para convocarlas y llevarlas a cabo, implica la participación de gran parte de la comunidad y una considerable inversión de recursos que también implicarían una cierta solidez en la producción de riqueza. La fiesta es un articulador comunitario e indicador de caminar en el sentido fundamental de su proyecto.

Una experiencia viva de comunidad convivial. El territorio ligado a una idea de ecología profunda

Kawí-el entorno- Es la "casa grande", el espacio en el que habita el rarámuri, pero tiene una connotación cercana a la ampliación

del hogar, pues tiene íntima relación con las posibilidades de buen vivir y de regeneración cultural. El rarámuri se relaciona con el kawí de múltiples maneras, y en esas relaciones desarrolla buena parte de su sabiduría y de su postura ética respecto a su territorio. Está lleno de habitantes, seres visibles y otros invisibles, todos ellos con dignidad y con un sentido de la vida claro; por ello merecen respeto y maneras particulares de comunicación y trato. Los lazos entre el rarámuri y el kawí son la manera de expresar y hacer vida su propuesta civilizatoria. Tenemos que cuidarlo, dicen los anayáwari, lo tenemos prestado.

La dualidad como complementariedad y posibilidad de restauración continua de la armonía. La presencia en el mundo no es fortuita, estamos porque tenemos una función y una dignidad profundas y fundamentales que habremos de ir descubriendo y ejercitando a lo largo de la vida. El mundo está entonces en un continuo ciclo de armonización, de reconstrucción de sus equilibrios y de revitalización de sus relaciones. Nada sobra entonces. Desde la óptica rarámuri, el mal o el que hace el mal, el daño, el que genera la ruptura y el desequilibrio son fundamentales, porque posibilitan el actuar del pueblo. Ningún ser es despreciable, algunos son temidos ("buenos o malos"), evitados o tratados con sumo cuidado, pero todos son aceptados. Sin el sukurrúame⁴⁸ no se puede construir la armonización de nuestra alma, sin la muerte no se puede dar el siguiente paso en la vida, sin la destrucción de los instrumentos de la fiesta, no se puede completar el rito en la siguiente. Existe una visión dual del mundo, pero no como dicotomía, sino como complementariedad⁴⁹; es esta complementariedad la que permite al rarámuri operar el sentido de su vida y encontrar fundamento a su historia como pueblo. Esto nos remite a admitir que sus concepciones de bien y mal, de muerte y

⁴⁸ El que enferma. Digamos que es el antagonico no dicotómico del owirúame.

⁴⁹ Este tema no está discutido a profundidad en el equipo, por lo que es mi responsabilidad.

vida, de equilibrio y desequilibrio, tienen distancia respecto a las que se han venido cultivando en el mundo occidental.

Estas distintas concepciones están hoy puestas a prueba ante “otros” tipos de mal, de muerte y de desequilibrios que pudieran dejar al rarámuri fuera de toda posibilidad, en sus condiciones actuales, de su tarea regenerativa, reconstitutiva y armonizadora. El cómo se asumirá no está claro y lo abordaremos en este documento con mayor detalle en el siguiente apartado.

Algunos de estos elementos pueden ser revolucionarios en los términos de Illich, pues nos presentan fermento y realidad de lo que puede ser una nueva posibilidad, un nuevo camino (Robert, 2012: 185). En esta coyuntura particular, la propuesta indígena en general y la rarámuri en particular son ejercicios de creatividad radicales y que iluminan la opacidad que nos envuelve y nos permiten pensar más allá de lo aparente, más allá de lo impuesto. Hemos herrado profundamente en nuestras posturas asistenciales y racistas ante estos pueblos, pues hoy, en la práctica, tienen más que mostrarnos, de lo que tienen que aprendernos. Nuestra intención de ayuda a estas poblaciones no demuestra sino una ineptitud profunda para comprender la propia situación y la propensión a negar la existencia de lo distinto, por incapacidad o por interés y justificación colonizadora.

Quinta reflexión. Límites y retos

El contexto compartido en la primera parte de la reflexión y la vida diaria de las comunidades rarámuri no son distinto escenario, son parte de un mismo fenómeno que se autoimplica de muy diversas maneras. Para que la propuesta rarámuri siga existiendo y dándoles sentido, ellos están enfrentando un doble reto. Ya dije que conservar su raíz, conservar sus mecanismos tradicionales de resistencia sigue siendo indispensable y prioritario; sin embargo, las comunidades mismas en diversos niveles consideran que esto no es suficiente y se están comprometiendo en nuevas síntesis

que les lleven a construir en sus propios términos y desde su tradición, nuevas alternativas de vida y convivencia. Pero en ello se enfrentan a complejos retos. La cohesión interna de las comunidades se ha complejizado por la diversificación de las relaciones a su interior y exterior, generando o modificando expectativas, posturas y acciones.

Los medios de comunicación, sea carreteras, internet, teléfono o televisiones, el fenómeno migratorio tanto por necesidad laboral, educativa y recientemente por la violencia, han trastocado profundamente la vida familiar y comunitaria. Se introducen nuevos valores y prácticas que ignoran, agreden o cuestionan a los y las tradicionales, que plantean posibilidades nuevas, pero con el peligro de desvincular a las personas de sus orígenes y de individualizar su actuar. Se han modificado patrones culturales y de consumo que en su mayoría desprecian a las relaciones comunitarias y no tienen que ver con el entorno.

Sobre los territorios brotan amenazas de distinta índole, desde la misma posesión hasta el control sobre las relaciones con el mismo. El ejido se ha convertido en una oligarquía que promueve la migración o deja a intereses económicos el devenir del pueblo, parcelas y bosques. Las políticas conservacionistas chocan con las desarrollistas y extractivistas, y el campo de batalla son las comunidades, las asambleas ejidales y los territorios; se prescinde de la comunidad y de sus proyectos, se les considera atrasados, ignorantes o no aptos para el desarrollo que todos necesitamos. Los grupos que buscan el control forestal adoptan posturas y acciones de mafia e incluso la delincuencia organizada empieza a explotar clandestinamente bosques, agua o a presionar a la actividad minera. Los impactos de la violencia no podrán ser resarcidos y el tejido dañado regenerado, sino hasta varias generaciones más y con esfuerzos muy atinados y diversos. Sea por medio de la violencia directa o por medio de la seducción y dobles caras, hoy las comunidades rarámuri están en la encrucijada de responder siendo lo que son a estos embates que desde muy distintos frentes les afectan.

La propuesta histórica de vida del pueblo rarámuri está ante retos impostergables. Pero sus respuestas no se han dejado esperar. Pasan por el fortalecimiento de lo más profundo, aquello que no es visible para la mayoría de nosotros y que es lo que constituye su identidad honda. Después se ha buscado consolidar o fortalecer elementos fundamentales para la expresión de la comunidad: la fiesta y el idioma son dos fundamentales. Se están modificando algunas prácticas dentro del territorio que no agreden sino aportan a consolidar las relaciones con los seres que ahí habitan. Se recuperan saberes sobre la recolección y caza, sobre la implementación de redes de solidaridad para la producción y distribución de alimentos y otros bienes. Esto ha implicado una paulatina adecuación tecnológica que permita generar posibilidades de arraigo a más personas de la comunidad, pues la comunidad crece en integrantes, pero no en territorio; debe ser una tecnología que sirva a los proyectos y ritmos comunitarios, pero que esté pensada desde las distintas condicionantes. La idea de sociedad convivial de Illich orienta a no perder la relevancia y límite de la herramienta, llama sociedad convivial a aquella *"en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta"* (Illich, 1978: 14-15). Para esta sociedad es necesario un hombre, al que llama austero, que *"encuentra su alegría y su equilibrio en el empleo de la herramienta convivencial... Sólo excluye los placeres que lo degradan"* (Illich, 1978: 15).

La construcción de complementariedades, una opción para el diálogo de saberes y de prácticas

La voz del Ronco (2008): *"(...) alguien me dijo un día que aproximarse a otra cultura es como la gota de agua que perfora la piedra, que hay que es-tarse pacientemente ahí, sin comprender o ver algo durante largos tiempos, hasta que un día, de pronto, se descubre una luz, una llaga de*

gota de agua en el alma. De ahí en adelante ya no puede negarse esa marca de experiencia vivida”.

Sin embargo, el pueblo rarámuri no es el único que está en riesgo, tampoco sólo los pueblos originarios. Nuestro país y el planeta entero se debaten entre el camino que nos lleve al colapso o la construcción de vías que aporten al buen vivir o buenos vivires de los pueblos. Esto más que alarma es oportunidad, pues sólo desde la superación de la monoculturalidad y el tránsito a lo que llamamos complementariedad es como podremos aspirar a hacer frente al colapso como a responder con creatividad y alegría a la construcción de la alternativa, una construcción en presente más que en el futuro.

Para el tránsito de la monoculturalidad a la complementariedad tendremos que hacer un ejercicio importante de autocomprensión que nos permita identificar lo que somos y hacemos dentro de un espectro más amplio que es el mundo. No todo es lo que somos, hacemos y pensamos. La tarea es identificar los límites de nuestras creencias, de nuestros conceptos y de la forma como construimos los discursos y lo que ellos mismos contienen. Vivimos bajo una serie de elementos que abstraemos, mitificamos y generalizamos, son mitos que reducen nuestras comprensiones y actuaciones. Los monopolios radicales juegan este papel y habrá que preguntarnos qué alternativas hemos instalado o nos las han impuesto como monopolios radicales que asumimos casi al nivel de elementos de la condición humana. Relativizarlos ubicando su origen, proceder y linderos con otras formas equivalentes, es decir, respondiéndonos cómo otros hacen algo similar.

Para esto ha ayudado la reflexión que hace Boaventura (2009) al pasar de una sociología de las ausencias donde se reconozca experiencias negadas por nuestra civilización y se construyan condiciones de encuentro y diálogo fértil de saberes, temporalidades, reconocimientos, escalas, producciones y, yo añadiría, de prácticas, para transitar a una sociología de las

emergencias en las que los actores que construyan las complementariedades construyan presente. Tal tarea implicará cambios profundos en nuestras formas de pensar y de actuar.

Para que se construyan estos diálogos y prácticas complementarias, se plantea un trabajo de traducción desde la hermenéutica diatópica, categoría de Raimon Pánikkar que retoma Boaventura de Sousa. La traducción se asume como “el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles” (*ibíd.*: 136). Con base en ello la hermenéutica diatópica consiste en “*un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan*” (*ibíd.*: 137). Para identificar esas preocupaciones isomórficas propongo tres criterios. Primero que nos comprometamos por identificar problemáticas o retos externos a las dos culturas, asumidos como temas o problemas impostergables. Es decir que nos una un objetivo común fuera de elementos constitutivos de una u otra cultura.

Segundo, que se dé preponderancia a las prácticas y que los discursos se asuman como un acontecimiento en el que según Foucault (2009: 51) podamos “*replantearnos nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; borrando finalmente la soberanía del significante*”. Algo que tendrá que darse como necesaria coherencia si asumimos estar dentro de una red de agentes y relaciones más allá de lo humano y del puro presente que interactúan a diversos niveles y formas. Son finalmente acontecimientos discursivos (*ibíd.*: 57).

No es sustancia, ni accidente ni calidad, ni proceso; no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es en el nivel de la materialidad, como cobra siempre efecto, que es efecto; tiene su sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; ... se produce como efecto de y en una dispersión material... (es) un materialismo de lo corporal.

También Iván Illich relaciona la fuerza y pertinencia de la palabra con un rasgo de la complementariedad. Explicita la relevancia de la palabra al afirmar (Illich, 1978: 210):

La angustia me aprisiona cuando veo que nuestra única posibilidad para detener la marejada mortal está en la palabra, más exactamente en el verbo, que ha llegado a nosotros y se encuentra en nuestra historia. Sólo dentro de su fragilidad, el verbo puede reunir a la multitud de los hombres para que el alud de la violencia se transforme en reconstrucción convivencial.

El tercer criterio será dar prioridad a las reivindicaciones y propuestas de los grupos históricamente negados y marginados. La cultura dominante se ha impuesto y ha obligado a los grupos negados a acercarse a ella. Ellos han tenido que desarrollar una capacidad importante de comprensión del “otro dominante”. Por el contrario, la cultura hegemónica al imponer y negar relevancia o existencia se ha convertido en un torpe dialogante, no tiene capacidad de reconocer lo negado. Por ello planteo que estas propuestas tengan una prioridad reivindicatoria y se reconozca su relevancia, pertinencia y urgencias en la construcción de alternativas. Finalmente entenderemos por construcción de complementariedades el proceso que, a partir de los diálogos entre distintos, construye nuevos saberes, prácticas y proyecciones comunitarias y sociales que dan sentido tanto a los involucrados en particular, como en su conjunto. Este proceso puede reconstruirse las veces que los involucrados se comprometan a hacerlo, así como integrar en el proceso a nuevos actores.

Un esfuerzo por las complementariedades

Pertenezco a un colectivo llamado Construcción de Mundos Alternativos Ronco Robles —Comunarr—, es un equipo de personas rarámuri y no rarámuri que ha encontrado sentido y quiere hacer eco en la propuesta comunitaria rarámuri. Partimos que

ante la crisis civilizatoria expuesta, la palabra y prácticas rarámuri en conjunto con otras tienen mucho que aportar en la construcción de alternativas. Se busca la incidencia conjunta, colectivos —Comunarr—, en la región serrana ante la grave problemática, pero en coherencia, se plantea la necesidad de trabajar fuera de la zona para llevar la palabra y práctica rarámuri, y funcionar como caja de resonancia de sus propuestas, sus luchas, así como poder articularlas con otros colectivos y esfuerzos.

Partiendo de una presencia y convivencia cercana y dialogante con los colectivos⁵⁰ con los que estamos vinculados y sumándonos a sus proyectos de vida fundamentales, es que queremos aportar a la Construcción de alternativas comunitarias, sociales y civilizatorias desde el ejercicio pleno de la autonomía para la construcción de buen vivir, por medio de dinámicas que generen relaciones ecológicas profundas, interculturales y de fortalecimiento, reconstitución y regeneración de colectivos y comunidades en la región y a niveles más amplios. Para este trabajo, el fortalecimiento en la organización de las comunidades y colectivos, la producción y compartición de conocimientos así como el impulso de procesos de comunicación, análisis, diálogos y movilización de impactos amplios, son acciones relevantes. Esto se impulsa con una actitud que aprende y comparte (el orden en estos dos términos es fundamental).

Asumiendo la complementariedad como necesidad básica y opción fundamental del proyecto, hemos identificado pertinencia en encuentros para hacer frente a problemáticas o retos concretos; encuentros entre actores y relaciones que habían actuado dicotómicamente, ahora están tratando de construir complementariedades eficaces que enriquezcan a los colectivos y comunidades dentro y fuera de la Sierra. El encuentro entre la cultura rarámuri y otras culturas (occidental y otros pueblos

⁵⁰ Por colectivo, consensuamos en el equipo, vamos a entender cualquier grupo de personas con cierta identidad. Esto nos permitió incluir en él a las comunidades, organizaciones y redes con las que trabajamos.

indígenas) es la más englobante. El encuentro entre la academia y su saber, con el pueblo rarámuri y sus saberes, y con el trabajo empírico y de base al igual que los saberes que produce. Un tercer encuentro es el de la integralidad que es el trabajo que se genera desde las comunidades y algunos colectivos, frente a la especialidad. En este aspecto proponemos que la especialidad siempre debe estar en función de lo integral. Por último tratamos de articular prácticas locales con prácticas que vinculen diversas localidades, el planteamiento de esta última relación es para diluir el peso y la abstracción de la idea de globalidad. Asumimos que lo que existe no es la globalidad sino las múltiples localidades y los múltiples impactos de sus relaciones.

La complejidad del diálogo propuesto reconoce que se da en condiciones históricas de inequidad o de hegemonía de una de las partes. En ocasiones el diálogo será imposible y es donde identificaremos a los actores que buscan conservar el estado de las cosas, y la resistencia y los procesos de lucha se implementarán.

Para posibilitar las complementariedades, el diálogo debe contener algunos rasgos indispensables. Un pensamiento crítico y creativo que nos permita ejercicios de decolonización y deconstrucción, como de construcción de alternativas. Se deben desafiar las mentalidades dominantes; por ellas en este aspecto debemos diferenciar las mentalidades de los actores que histórica y actualmente despojan a las comunidades y agreden al ambiente, pero también identificar lo que de nuestra mentalidad o de la de otros cercanos es dominante. Debemos construir una comprensión compleja del mundo y de nuestras prácticas, un panorama multifactorial que constituye los fenómenos como totalidades interconectadas en espacio y tiempo. Para esto la adisciplinariedad y la pluriversalidad serán presupuestos epistemológicos básicos: se dialoga desde la práctica antes que desde las disciplinas y desde la construcción de múltiples totalidades locales. Tendremos que eliminar dogmatismos y construir reflexión, conocimiento y teoría desde las experiencias. Los verbos educar y enseñar deberán ser sustituidos

por aprender y disponer, y estos verbos encontrarán sus frutos en las propias experiencias. Los colectivos debemos transitar de ser organizaciones sociales a organizaciones de base: somos comunidad; debemos disponernos a generar tejidos con otros, a que la generación de alianza nos fortalezca y amplíe las posibilidades. Las experiencias deben tener como base el afecto y el compartir la vida (Robles, 1994).

Otras nuevas colectividades para otros nuevos mundos

Como colectivos que buscamos la construcción de alternativas radicalmente distanciadas del sistema que cae, necesitamos aprender nuevas formas de trabajo conjunto. En esto también las poblaciones indígenas nos aportan luces. Debemos, como mencioné, modificar concepción y lógicas del poder, así como construir las decisiones y a los propios colectivos desde los márgenes, en el lindero externo de nuestros equipos. Desde el diálogo con las comunidades, con otros grupos y con las redes en las que participamos, es desde donde se debe ir formulando el mandato fundamental y los proyectos concretos del colectivo; Comunarr debe estar en función de su relación con los colectivos y debemos propiciar de alguna manera la disolución o al menos la difuminación de sus contornos. Para que esto sea efectivo debemos ser colectivos desinstitucionalizados, en el sentido original de la noción 'institución'. Colectivos flexibles, autopoieticos, que se reconstituyan en función de los retos que vayan asumiéndose en conjunto y reconociendo las condiciones históricas y contextuales.

El origen siempre será local. Las localidades serán motor, referencia y sentido final de los proyectos. Estos movimientos y sus actores tienen un nivel de localidad. Hay una experiencia local que es significativa y da el sentido para brincar a procesos más amplios, pero sin dejar de ser alimentado proceso y sentido por la experiencia local. Ya en marcha la dinámica amplia, adquirirá su propia identidad y tendrá elementos para enriquecer lo local, más allá de los resultados coyunturales logrados. Hay una

especie de fuerza o acción conectiva que dará posibilidad a la formación de nuevos colectivos con sus identidades colectivas que se retroalimentan con las fuentes. No funcionan ya los saberes de construcción lenta, acotados y con tendencia a la universalización y a la imposición. Acá lo importante es cuestionar a la brevedad el propio saber producido para procurar su mayor adecuación y pertinencia. Su relevancia en términos del proceso y sus objetivos. En consecuencia, también por sus condiciones son organizaciones, incluso movimientos, caracterizados por la horizontalidad. Sería difícil su permanencia si no fueran así. Lo que nos interesa al conectar y articular, no es quién detenta más poder o quién tiene características para coordinar, sino cómo podemos actuar y para qué.

Deben ser grupos con habilidad, disposición y dispositivos para el aprendizaje y la organización expansivos, grupos y personas que no dejen de movilizarse construyendo autonomía. Los métodos, técnicas e instrumentos planteados tendrán que impulsar una coherencia metodológica donde el propio proceso construya el escenario deseado. El fruto está en el proceso más que en el producto. Se priorizan los modos participativos, de construcción colectiva de conocimiento y de compartir las prácticas. Así los espacios y procesos de diálogo y acompañamiento, como la presencia cercana serán formas habituales de trabajo.

Los siete principios zapatistas pueden ser una guía que caracterice a las nuevas comunidades y colectividades aptas para la construcción de alternativas.

Pienso en lo profundo que vivir con los rarámuri no es cuestión de tiempo sino de pasión, donde un silencio compartido, un batari al atardecer, una danza y un andar explotan de y en humanidad. Pueblo sabio que nos ha sabido esperar. Es una honda y contradictoria ternura vital que no asumo más que como experiencia plena.

Termino invitando al encuentro, es impostergable el tejer entre personas, comunidades, andares y luchas, salir a soñar y crear juntos... finalmente, decía, el rarámuri es una categoría

ética... seamos entonces todos rarámuri y votemos por el conju-
ro de Olga Orozco, comprometiéndonos en la tarea de ser centi-
nelas de la flor (india), asumiendo que las verdaderas revolucio-
nes siempre están guiadas por el amor. Dice la poeta:

*Vayamos al bosque, encendamos el fuego,
reemos la plegaria, aunque nuestros deseos no se cumplan.
Cumplamos con nuestra misión como un mandato sagrado.*

Olga Orozco⁵¹

Fuentes bibliográficas y documentales

Castells, Manuel (2012). *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet*. Madrid. Alianza Editorial.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2009). *Rizoma*. México. Editorial Fontamara.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2013). *Sexta declaración de la Selva Lacandona*. Oaxaca, México. El Rebozo.

-(2013). *¿Escucharon?* Recopilación de comunicados del EZLN. Diciembre 2012 - Febrero 2013.

-(2013). Gobierno Autónomo I. Cuaderno de texto de primer grado del curso de "La Libertad según l@s Zapatistas". México.

Esteva, Gustavo (2014). *Nuevas formas de revolución. Notas para aprender de las luchas del EZLN y de la APPO*. México. El Rebozo.

-(2012). *Pensar desde el abismo*. Chiapas, México. El Rebozo.

Esteva, Gustavo (coord.) (2012). *Repensar el mundo con Iván Illich*. Guadalajara, México. La Casa del Mago.

⁵¹ Palabras pronunciadas al recibir el Premio Juan Rulfo en Guadalajara, Jalisco, Noviembre de 1998. Tomadas de Fernández, David. 2006. *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*. México, Universidad Iberoamericana.

- Fernández David (2006). *Ignacio Ellacuría: vida, pensamiento e impacto en la universidad jesuita de hoy*. México, Universidad Iberoamericana.
- Foucault, Michel (2000). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México. Siglo XXI editores.
- (2009). *El orden del discurso*. México. Tusquets Editores.
- (1999). *Estrategias de poder*. Barcelona, España. Ediciones Paidós.
- Illich, Iván (1975). *La educación desescolarizada*. España. Barral Editores.
- (1978). *La convivencialidad*. México. Editorial Posada.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Argentina. Siglo XXI.
- Nietzsche, Friedrich (2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid. Cátedra letras universales.
- Prigogine, Ilya (2009). *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Madrid: Ediciones Tusquets.
- Proyecto de Fe Compartida de Tarahumara PROFECTAR. Actas de asambleas.
- Robert, Jean (2012). "Un filósofo y pensador radical en Cuernavaca", en Esteva, Gustavo. *Repensar el mundo con Iván Illich*. Guadalajara, México. La Casa del Mago.
- Robles, Ricardo (1994). "Los Rarámuri Pagótuame". En Marzal, Manuel (Ed). *El rostro indio de Dios*. México. Centro de Reflexión Teológica y Universidad Iberoamericana.
- Robles, Ricardo (2008 noviembre-diciembre). Vivir Bien, no vivir mejor. Revista *Christus* No. 769. Centro de Reflexión Teológica.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del sur*. México. Siglo XXI y CLACSO coediciones.
- Toret, Javier (Coord.) (2013). *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida*. Barcelona. Universidad Oberta de Catalunya – Internet Interdisciplinary Institute.
- Zibechi, Raul (2008). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. México. Bajo Tierra Editores.

La producción de lo común en la ciudad: experiencias de autonomía urbana

Mina Lorena Navarro⁵²

En los últimos veinte años, destaca la emergencia y multiplicación de nuevas conflictividades sociales en toda América Latina, por la ofensiva neoliberal y el consustancial impulso de diversos proyectos ligados a una renovada estrategia de despojo por parte del capital. En relación con este asunto, me interesa explorar un conjunto de claves y argumentos que —en diálogo con las reflexiones de Iván Illich sobre su crítica al monopolio del modo industrial de producción y el horizonte de la convivencialidad— nos ayuden a comprender e interpretar las expresiones del antagonismo social en contextos urbanos donde las condiciones para reproducir la vida son cada vez más precarias y las desigualdades sociales más profundas. Se trata de rastrear cómo desde la *fragilidad*, diversas experiencias urbanas han venido re-activándose en los últimos tiempos para resistir al despojo capitalista y para recrear formas de *producción de lo común para la reproducción de la vida*.

¿En las ciudades actuales, es posible construir alternativas que no sólo resistan, sino que se contrapongan e inauguren salidas a las lógicas cada vez más violentas del Estado y de la

⁵² Socióloga y Profesora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Activista e integrante de jóvenes en resistencia alternativa.

acumulación del capital? ¿Es posible construir comunidad *en contra-y-más-allá* de las dinámicas capitalistas para moldear y hacer otra ciudad, una que tenga como prioridad la reproducción de la vida? ¿Cuáles son las expresiones de esto y las capacidades sociales que lo hacen posible?

Partiendo de estas preguntas, me interesa rastrear cómo desde la *fragilidad*⁵³, diversas experiencias colectivas en contextos urbanos han venido emergiendo en los últimos tiempos para resistir al despojo capitalista y recrear formas comunitarias de autodeterminación social para garantizar la reproducción de la vida. En este texto presentaremos algunas de estas cuestiones en diálogo con algunas voces de hombres y mujeres que integran esfuerzos colectivos de lucha y organización social de la ciudad de Puebla y de México.⁵⁴

Considero que el análisis de estos esfuerzos colectivos es de suma relevancia por varios motivos. Uno muy importante es que actualmente más de 3,000 millones de personas, es decir, más de la mitad de la población mundial vivimos en alguna ciudad (Fernández Durán, 2008: 8). Las ciudades actuales, a pesar de ocupar solamente el 3% de la superficie del planeta, consumen las dos terceras partes de la energía y producen, entre muchas otras cosas, el 80%

⁵³ Proponemos la idea de fragilidad en íntimo diálogo con lo trabajado por la activista española, Amaia Pérez, quien plantea que “la vida es vulnerable y precaria, por lo que no existe en el vacío y no sale adelante si no se cuida; la vida es posible, pero no ocurre siempre y en cualquier circunstancia. El cuidado que convierte una vida posible en una vida cierta es siempre en común. No podemos preguntarnos cómo sostiene cada quien su vida ni entender la economía como el sumatorio de individualidades; la economía es un hecho social, una red de interdependencia. La cuestión es cómo nos organizamos en común para que la vida suceda y cómo lidiamos con esa interdependencia. La interdependencia se sitúa así en primera línea analítica y política” (Pérez, 2014: 80).

⁵⁴ Nos referimos a la *Asamblea Social del Agua y Radio Zacatepec* en Puebla, y en la Ciudad de México, a *jóvenes en resistencia alternativa*, la *Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente*, la *Tribu y Proyecto Protesta*. Otras voces como la de Raúl Senk, profesor de artes marciales, promotor de proyectos sociales, culturales y políticos, y la de Mayeli Sánchez, participante de diversos espacios colectivos, algunos relacionados con el desarrollo de software libre.

de CO², uno de los gases responsables del cambio climático (Fariña, 2015).

Este acelerado crecimiento y propagación de las metrópolis en los últimos 50 años ha respondido a la necesidad de expandir las relaciones monetarias y fijar un patrón de producción, distribución, cambio, consumo y desecho funcional a la reproducción del capital. Todo esto a costa del incremento de la sobreexplotación de la naturaleza y del trabajo vivo, relanzando reiteradamente procesos de acumulación originaria, con los que se han fracturado equilibrios vitales del metabolismo sociedad-naturaleza y despojado a poblaciones enteras de sus medios de sustento.⁵⁵

En ese sentido, la violencia y el despojo como lógicas inherentes de las políticas de acumulación del capital, han provocado el desplazamiento o abandono forzado de millones de personas que generalmente migran hacia centros urbanos para, en el mejor de los casos, integrarse como nuevos proletarios al mundo del trabajo asalariado y consumidores a la economía monetarizada. Y digo en el mejor de los casos, porque las grandes mayorías no acceden a ese mundo y se insertan en alguna actividad de la economía informal, donde labora 60% de la población a nivel nacional (OIT, 2014). Otros, al no encontrar trabajo digno (formal u informal), buscan migrar fuera de México, o sobrevivir mediante actividades relacionadas con la economía criminal (narcotráfico o crimen organizado).

Pese a todas las adversidades y desventuras que la vida urbana entraña, la ciudad también se vive como el lugar de la máxima libertad, la famosa frase de que “el aire de la ciudad

⁵⁵ Retomo la perspectiva de la “acumulación originaria” no pensada solamente como un momento históricamente situado en los albores del capitalismo y, por lo tanto, como algo ya superado, sino como proceso en curso y de carácter permanente. La separación forzada entre las personas y sus medios sociales de producción puede adquirir formas variadas; las políticas de privatización y mercantilización de los bienes comunes en tiempos del neoliberalismo, acontecidas en las últimas tres décadas del siglo XX son justamente nuevos cercamientos y expresiones de esa separación (De Angelis, 2012).

libera”, precisamente, hace alusión a este imaginario. Lo que supone vivir una experiencia profundamente ambivalente, en tanto disfrutamos los satisfactores de lo urbano y un margen de libertad mayor, pero al mismo tiempo, padecemos la dependencia de las relaciones monetarias y, con ello, la incapacidad de reproducir de manera autónoma nuestra existencia con otros. Y es que —como ya dijera Simmel— la ciudad también es el lugar de la máxima fragmentación, lo que implica la negación de la naturaleza gregaria y el origen de un nuevo tipo de alienación: el extrañamiento de sí mismo y de los otros (Lezama, 2010: 143).

Estos procesos han sido analizados por Iván Illich como parte de las fuerzas autodestructivas que el *modo de producción industrial* ha liberado contra el cuerpo social.

En la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción. Se desnaturaliza la naturaleza: el hombre desarraigado, castrado en su creatividad, queda encarcelado en su cápsula individual. La colectividad pasa a regirse por el juego combinado de una exacerbada polarización y de una extrema especialización (...). El monopolio del modo de producción industrial convierte a los hombres en materia prima elaboradora de la herramienta. Y esto ya es insoportable. Poco importa que se trate de un monopolio privado o público, la degradación de la naturaleza, la destrucción de los lazos sociales y la desintegración del hombre nunca podrán servir al pueblo (Illich, 1978: 6).

De acuerdo a lo anterior, desde mi perspectiva, podría decir que las ciudades son el sitio en el que se expresan con mayor contundencia tales fuerzas autodestructivas y se ha logrado propagar con mayor éxito un tipo de comportamiento que presupone que el átomo de la realidad humana es el individuo. Bajo esta perspectiva entendemos el individualismo como un tipo de relación social, que deviene en lo que Benedict Anderson caracteriza como el remplazo de la socialización comunitaria por la socialización

mercantil y la invención de una *comunidad imaginada* representada en la figura del Estado nacional (Anderson, 1993).

Bajo esta lógica, la ciudadanía opera como un artefacto que impone una medida homogeneizante de todos aquellos que son connacionales, es decir, aquellos que integran una nación, entendida como *comunidad política imaginada*. La igualdad formal que se garantiza a los ciudadanos, es al mismo tiempo la condición que encubre la desigualdad de propiedad, rasgo constitutivo de las relaciones de clase en el capitalismo.

De ahí que sea en lo urbano en donde vivamos de manera mucho más exacerbada la experiencia de la alienación; de aquello que producimos con nuestras propias fuerzas y percibimos como ajeno y, por otra parte, el extrañamiento de las sociabilidades comunitarias o colectivas de las que provenimos y de las que dependemos para reproducir la vida.

A esto habría que agregar la problematización que el mismo Illich hace de la herramienta en la sociedad industrial. En *La Convivencialidad*, el autor presenta una reflexión sobre el modo en que las herramientas, cuando rebasan cierta intensidad, pasan inevitablemente de ser medios a fines en sí mismos, y frustran la posibilidad de lograr su propósito. De ahí que establezca el concepto de contraproductividad, para pensar cuando una determinada herramienta —por ejemplo, un sistema de transporte— sobrepasa una cierta intensidad, inevitablemente aleja a más gente del propósito para el cual se creó esta herramienta en comparación con los pocos a los que permite aprovechar sus ventajas (Calla, 2012: 4).

Justamente esta contraproductividad implica la digresión de las escalas y los límites naturales, con la consecuente enajenación del uso y la finalidad de las herramientas. Desde nuestra perspectiva, cuando esto sucede, la lógica de la acumulación del capital se impone sobre los ritmos de la reproducción de la vida.

En suma, la pérdida de autonomía y capacidad de reproducir materialmente la vida, junto con la desarticulación de la

sociabilidad comunitaria como ámbito colectivo de producción de decisión política, ha llevado a que vivamos la fragmentación como experiencia de independencia, pero también de ruptura de nuestra propia determinación, de soledad, dispersión, polarización, especialización y fractura con respecto a los otros.

Sin embargo, a contra corriente del sentido común dominante, promovido principalmente por los postulados del liberalismo económico que conciben a las sociedades sólo como una sumatoria de individualidades autosuficientes y por ende fragmentadas, hay que insistir en que el capitalismo depende de nuestra cooperación, sólo que se trata de un tipo de actividad que se encuentra subordinada y comandada por los designios de la valorización del valor. De hecho, como comenta Ezequiel Adamovsky:

(...) nunca en la historia de la humanidad existió una interdependencia tan grande en la producción de lo social. La división social del trabajo ha alcanzado una profundidad tal, que a cada minuto, aunque no lo percibamos, nuestra vida social depende de la labor de millones de personas en todas partes del mundo. En la sociedad capitalista, las instituciones que permiten un grado de cooperación social de tan grande escala son, paradójicamente, aquellas que nos separan del prójimo y nos convierten en individuos aislados y sin ninguna responsabilidad frente a los otros (Adamovsky, 2007: 132).

Pese a esto, lo que también hemos podido ver es que esta cooperación social puede estar dirigida hacia fines distintos e incluso contrarios a los de la acumulación del capital; lo que puede incluir el trabajo de diversas organizaciones sociales, que por ejemplo cooperan para garantizar una vivienda a sus familias a través de la autoconstrucción y la exigencia colectiva de recursos estatales para tales fines. Así como experiencias más simples de solidaridad, reciprocidad y apoyo mutuo para gestionar la reproducción de la vida en ámbitos cotidianos, como es el apoyo

entre los integrantes de una familia o amigos para el cuidado y crianza de los niños o resolución de alguna otra necesidad en común.

O incluso, a este mismo respecto podríamos pensar que ciertas experiencias, en términos de Illich, están remontando los desequilibrios que el modo de producción industrial ha engendrado, a través de un proceso de inversión radical de tal sociedad y una *reconstrucción convivencial*.

Si queremos, pues, hablar sobre el mundo futuro, diseñar los contornos teóricos de una sociedad por venir que no sea hiperindustrial, debemos reconocer la existencia de escalas y de límites *naturales*. El equilibrio de la vida se expande en varias dimensiones, y, frágil y complejo, no transgrede ciertos cercos. Hay umbrales que no deben rebasarse. (...) Importa ubicar precisamente en dónde se encuentra este umbral crítico para cada componente del equilibrio global. Entonces será posible articular de forma nueva la milenaria tríada del hombre, de la herramienta y de la sociedad. Llamo sociedad convivencial a aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta.

Si lo anterior es cierto, podemos suponer que la ciudad no sólo es el epicentro de la acumulación del capital y del modo de producción industrial, sino también un terreno potencialmente estratégico para subvertir y poner en entredicho los procesos de explotación y expansión continua de la valorización del valor.

En esa medida, la lucha *contra y más allá* del capital adquiere enorme relevancia en estos contextos, en términos de los momentos extraordinarios y el despliegue de gestas de impugnación al orden dominante, pero también en la experimentación de alternativas colectivas o comunitarias que bajo ciertas escalas es posible cuidar y regenerar la vida ante la degradación y colapso socio-ambiental que enfrentamos, expresados

de manera profundamente crítica en los espacios urbanos metropolitanos actuales.

Ciertamente las nuevas ofensivas neoliberales de las últimas tres décadas, incluido el recrudescimiento de los contextos políticos y la precarización de las condiciones para la reproducción material de la vida, han detonado fuertes procesos de politización y re-lanzamiento de diversas y muy variadas luchas por lo común.

A continuación presento algunas dimensiones compartidas de experiencias colectivas muy variadas con las que he podido dialogar (Navarro, 2015) para componer una *mirada interior*⁵⁶ que precisamente desde la fragilidad de la vida, nos ayude a desentrañar nuestros límites, las contradicciones que nos atraviesan, los desafíos a encarar; y las propias potencias, logros, capacidades individuales y colectivas de sentir, pensar y hacer en común que hemos venido construyendo.

Para empezar, recuperamos la noción de *entramados comunitarios* de Raquel Gutiérrez, entendida como “sujetos colectivos de muy diversos formatos y clases con vínculos centrados en lo común y espacios de reproducción de la vida humana, no directa ni inmediatamente ceñido a la valorización del capital” (Gutiérrez, 2011: 13-14). Al decir que estas tramas comunitarias no están plenamente mercantilizadas o subsumidas en los procesos de la acumulación del capital, significa que en ellas también habitan otras lógicas que tendencialmente optan por el valor de uso, buscando garantizar de forma prioritaria el sustento.

⁵⁶ Recuperamos la noción de “mirada interior” de Raúl Zibechi para proponer una estrategia de análisis de los logros, dificultades, potencias y límites de la lucha, *desde la lucha misma*. “No se pueden comprender estos movimientos desde afuera, ni con una mirada fija en las estructuras visibles, aquellas que capturan la atención de los medios, las academias, las izquierdas institucionales. Hace falta una mirada interior, capaz de captar los procesos subterráneos e invisibles, lo que sólo puede hacerse en un largo proceso de involucramiento con los movimientos, no sólo con sus dirigentes. El concepto de ‘trabajo de campo’ es limitado, ya que no contempla ni la convivencia ni la ligazón afectiva con los de abajo” (Zibechi, 2009).

Un rasgo distintivo de estos procesos es que su emergencia responde al reconocimiento de un conjunto de necesidades que se comparten y a la búsqueda por construir vías colectivas para su resolución. Aun cuando las salidas individuales pueden ser una opción, hay un sentido común que irrumpe contra las inercias y dinámicas sociales centradas en el individualismo y en la experiencia de fragmentación, configurándose entonces una forma de sentir, pensar y hacer en colectivo para sortear las adversidades.

Así, el tejido que va haciendo posible el despliegue de lo común tiene un componente muy importante: el reconocimiento colectivo de un conjunto de necesidades que se comparten, eso que podríamos denominar la "dimensión común de la experiencia" (Gil, 2011b: 39-40).⁵⁷ Y es que, aun cuando la composición, anhelos y fines que han organizado y motivado a todas estas experiencias son variados, todas ellas han surgido de una necesidad concreta existencial y material para garantizar la reproducción de la vida. En el siguiente testimonio de Mayeli Sánchez, activista de software libre, comparte una reflexión sobre este asunto:

En estos espacios (de software libre) ha sido una cosa interesante ir encontrando, por un lado, una forma de satisfacer otro tipo de necesidades, porque toda la gente que está allí tiene una necesidad. Creo que al estar juntos se genera algo que tiene que ver con la reproducción de la existencia, pero no forzosamente una reproducción de la existencia en términos de que estamos generando un ingreso o de que estamos generando comida juntos o algo así. Sino que hay cosas que la ciudad ha fragmentado y que no logra suplir con ninguna otra cosa y mucha de la gente que he conocido en estos espacios tiene una vida más o menos resuelta, pero sentía una gran insatisfacción. Y a la hora de estar produciendo juntos; creo que tiene que ver con estos espacios de creatividad

⁵⁷ Citado en: (Pérez, 2014: 2010).

compartida para hacer y después una transición para empezar a pensar en otras formas de vida. Al punto de que ahorita muchos de estos grupos que se han ido juntando y han empezado a generar espacios físicos, más fijos para reunirse y hasta empezaron un movimiento de creación de cooperativas. Es como una cosa que no partió de una necesidad económica forzosamente, pero que sí había una necesidad allí que tenía que ver con poder estar con otros y otras, y que a la hora de irlo construyendo en lo cotidiano fue muy fructífero. Y que fue requiriendo espacios físicos para poderlo materializar más cotidianamente y de allí pasar a preguntarse: -¿Qué otras cosas de la vida están siendo agredidas o están mal o no me terminan de satisfacer? ¿Cómo lo cambiamos juntos? (Entrevista a Mayeli Sánchez, 2015).

En este sentido, los fines del hacer común tendencialmente están guiados por un tipo de actividad autodeterminada que opta por la lógica del valor de uso y no de la ganancia o del lucro. Esto significa que el hacer común se organiza para la satisfacción colectiva de necesidades; la creación y el cuidado de comunes materiales e inmateriales para beneficio del nosotros. A este respecto, los integrantes de *la Tribu*, experiencia de agricultura urbana de la Ciudad de México, plantean una reflexión a partir del trabajo de producción colectiva de productos de aseo personal:

Todos pueden venir a trabajar, siempre y cuando no tengan esa intención de sacar dinero, porque cuando hacíamos el jabón con manfreda⁵⁸, varia banda nos querían comprar el proyecto como para generar ganancia. Entonces, pues esa no es la intención que tenemos, si vamos a hacer jabones van a ser primero para nuestra limpieza, para nosotros, y como la tierra es muy buena pues hasta te da para intercambiar, porque también nosotros muchas veces intercambiamos, pero, pues no es algo que busque así como explotarlo

⁵⁸ Una especie de planta de la familia de las agaváceas, la cual se utiliza para la elaboración de papel, jabón, hilo, y cuenta con propiedades medicinales, como por ejemplo, el alivio de desórdenes digestivos.

para decir -a tales horas vamos a hacerlo-, como la rutina misma del trabajo -hay que chingarnos-. En este caso es el trabajo para satisfacer nuestras necesidades es el que nos ha unido, porque empezamos siendo bien diferentes (Entrevista a La Tribu, 2015).

Así, la experiencia que se va construyendo en el proceso del hacer en común deviene en un tipo de subjetividad que, en tanto el sujeto se reconoce como parte de un nosotros, está dispuesto a cooperar y a sentir como propio lo que se produce en común.

Estas pautas y modos del hacer común son posibles o en buena medida están determinados por las capacidades de autorregulación que la colectividad va disponiendo sobre sí misma y sobre lo que se comparte. Siguiendo a Raquel Gutiérrez, por autorregulación entendemos la posibilidad y capacidad —de personas, conjuntos de personas o sistemas— de modificar o equilibrar a lo largo del tiempo las normas a las que han de ajustarse y/o los fines que se proponen alcanzar (Gutiérrez, 2014).

La Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente que desde hace más de 25 años lucha por vivienda digna, llama "hacer costumbre" a esta capacidad de definir pautas y acuerdos para el cuidado de lo que se comparte.

La comunidad te construye como persona y te va dando tareas (...) y en sí mismo las obligaciones que implica vivir en estos espacios te generan esta cooperación, estas costumbres te van formando como persona. Hasta el día de hoy sabes que no puedes orinarte en los espacios, que tienes que cuidar los árboles o no tirar el agua (...) y esas cosas perduran como cooperación; a lo mejor si alguien dejó las llaves abiertas y no está en su casa le hablas a la guardia y te metes a su casa y cierras y te sales y no pasa nada (Entrevista grupal a la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente).

Notoriamente las regulaciones colectivas dependen del tipo de bien y de sus características cualitativas y cuantitativas. Cuando

el común es finito —como por ejemplo las hortalizas que se cosechan durante una temporada en el terreno de *la Tribu*— la capacidad del usufructo es acotada. Mientras que hay comunes intangibles, como una publicación, una carta descriptiva para hacer un taller de educación popular, el software libre, algún material audiovisual o la música que si —sobre todo en los últimos casos— se cuenta con la infraestructura adecuada para reproducirlos, no presentan un límite en su uso.

En ese mismo tenor, me interesa enfatizar que lo común o lo comunitario no es una mera idealización o construcción del pasado, que nostálgicamente se busque defender, sino que es una forma social que se actualiza y que de manera concreta y situada se encamina a reproducir la vida social. De ahí que esté guiada por la consecución de ciertos fines prácticos y la producción de beneficios para las y los que las integran.

Cabe mencionar que lo comunitario como forma de reproducción de la vida social, conlleva a otras formas de propiedad y gestión de la riqueza social, que van más allá del ámbito público, ligado a lo estatal, y del ámbito privado, relacionado con el mercado. En este renglón, partimos de reconocer las diferencias —que la mayoría de veces no son visibles o se presentan de manera confusa e indistinta— entre lo común y lo público. Desde mi perspectiva, las lógicas, dinámicas, reglas del uso y aprovechamiento de un bien público —a diferencia de lo común—, emanan claramente de una decisión estatal, no de una colectividad con capacidad de autodeterminación.

En ese sentido, entiendo las decisiones estatales como la negación de la decisión autodeterminada de los individuos y colectividades. Precisamente la expropiación y la enajenación de las capacidades colectivas de autodeterminación van de la mano de la instauración del principio de representación en manos del Estado, que se funda como una instancia aparentemente ajena y exterior a la sociedad cuyo propósito es mantener y asegurar el dominio del capital.

Es en este marco que la noción de “espacios públicos no estatales” de Hernán Ouviaña es útil para rastrear aquellas formas de intervención colectiva y de participación voluntaria, bajo lógicas que se distinguen de las que tradicionalmente guiaron a los órganos de gestión pública, por no estar acotadas al ámbito estatal ni al mercantil. Dichos espacios han inaugurado novedosos escenarios de vivencia democrática, así como sus posibles articulaciones con otras formas de autoorganización urbana, sin atarse mecánicamente al derecho estatal ni a la forma organizativa partidaria que regulan la representación política (Ouviaña, 2008: 66).

Así, un componente muy importante en la dimensión de lo político de estas experiencias, como capacidad de darle forma a la socialidad, es la producción de decisión y determinación colectiva, lo que incluye la puesta en marcha y experimentación de modos organizativos, métodos, procedimientos y maneras en las que se organiza el hacer común, se delibera y se toma una resolución.

Ciertamente los procesos de conformación de la capacidad política de autodeterminación no están exentos de dificultades. Noto que esto se da principalmente por dos motivos: primero, porque pocas veces se proviene de experiencias en las que se haya aprendido a organizarse, a deliberar y decidir en común; y por otro lado, por las enormes diferencias que hay entre los participantes, que van desde la diversidad de experiencias que anteceden y conforman las subjetividades individuales, hasta las condiciones objetivas que, entre otras cosas, determinan el tiempo destinado al trabajo colectivo. En síntesis, la gestión de esas diferencias es uno de los desafíos en la política autónoma. Cabe señalar que este tipo de política,

(...) apunta a la autonomía del todo cooperante, es decir, la capacidad de vivir de acuerdo a reglas definidas colectivamente por y para el mismo cuerpo social que se verá afectado por ellas. Pero es una política autónoma porque supone que la multiplicidad de

lo social requiere instancias políticas de negociación y gestión de diferencias, es decir, instancias que no surgen necesaria ni espontáneamente de cada grupo o individuo, sino que son fruto de acuerdos variables que cristalizan en prácticas e instituciones específicas (Adamovsky, 2007: 130).

Lo anterior es fundamental porque si las diferencias no se reconocen, las relaciones de poder tendencialmente se vuelven relaciones de dominio. Siguiendo a Silvia Federici diríamos que “las diferencias no son el problema, el problema es la jerarquía. La jerarquía hace que las diferencias se vuelvan una fuente de discriminación, de devaluación y de subordinación” (Ros, 2012).

En esa medida, la horizontalidad ha surgido como una apuesta por construir relaciones sociales no jerárquicas, ni autoritarias para organizar la cooperación, la deliberación y la decisión en común.⁵⁹ A lo largo de los últimos años, las ideas y prácticas orientadas a *horizontalizar* las relaciones se han ido nutriendo y también complejizado, en tanto la construcción de relaciones distintas no se da con sólo decretarlo o con tener buenas intenciones; sino se trata de un largo proceso de aprendizaje, de sensibilización, de experimentación de métodos, de probar y equivocarse. A decir de Raquel Gutiérrez:

⁵⁹ En palabras de Marina Sitrin, la horizontalidad es “una relación social que implica, como su nombre lo sugiere, una superficie plana sobre la cual comunicarse. La horizontalidad necesariamente supone la aplicación de la democracia directa y el esfuerzo por alcanzar consensos, procesos en los que se intenta que todo mundo sea escuchado (...). Es una relación social dinámica. No es una ideología o un programa político que deba ser cumplido para crear una nueva idea o sociedad. Es una ruptura con esa clase de maneras verticales de organizarse y relacionarse, y es una ruptura que es una apertura (...). La palabra *horizontalidad* se escuchó por primera vez en los días posteriores a la rebelión popular de diciembre de 2001 en Argentina. Nadie recuerda de dónde vino o quién pudo haberla usado por primera vez. Era una palabra nueva que surgió de una práctica social nueva. La práctica consistía en que la gente se reunía, mirándose unos a otros, sin que nadie estuviera a cargo o ejerciera poder sobre otro, para empezar a encontrar maneras de solucionar colectivamente sus problemas. Al hacer esto juntos, estaban creando un nuevo tipo de relación. Tanto el proceso de toma de decisiones como las maneras en que la gente quería relacionarse entre sí eran horizontales” (Sitrin, 2015).

(...) habría que preguntarse si el criterio de horizontalidad es suficiente o si no conviene convertirlo en verbo, más bien en una relación tendencialmente *horizontalizadora*. Y que tiene que ver con el problema de la con-formación de relaciones nuevas y deformación de relaciones viejas. Es el problema de la gestión de la diferencia, en el sentido fuerte de la palabra, las diferencias materiales, etarias, de capacidad. ¿Cómo conviertes eso en un asunto horizontalizador? Porque es una ficción armar un proyecto horizontal de entrada sobre este conjunto de estas asimetrías (Conversación con Raquel Gutiérrez, 2015).

La capacidad de dispersión o socialización del poder es otra clave en los procesos horizontalizadores de organización del hacer en común. La política antiautoritaria precisamente se construye sobre la base de reconocer las diferencias y las relaciones de poder al interior de una colectividad, pero al mismo tiempo de generar mecanismos que una y otra vez busquen dispersar el poder (Zibechi, 2006) para encarar el riesgo de la representación expresada en una tendencial separación y autonomía entre dirigentes y dirigidos.

En los siguientes testimonios, la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente, plantea que la capacidad de autorregulación de la colectividad tendencialmente evita dichas separaciones:

La concepción que tenemos del dirigente es que un buen dirigente tiene que hacerse menos indispensable cada vez, esto quiere decir que hay que ir delegando, ir construyendo estos espacios donde ese poder que se tiene como dirigente se vaya compartiendo. En ese sentido hay que luchar contra el tipo de educación que recibimos, porque tiende a respetarse o seguirse al que habla mejor o se atreve a ir al frente y aquí mismo se dan procesos donde a veces como dirigentes hemos tenido que asumir posiciones donde la comunidad tiene que ver que no hay diferencias entre unos y otros y estamos obligados todos a respetar los reglamentos. Entonces en ese sentido vamos compartiendo, vamos mostrando en

los hechos que el poder es para todos, y que lo podemos ejercer todos, todos tenemos limitaciones en términos de las decisiones y esos límites son la colectividad, las instancias que hemos construido juntos. Aquí mismo en la coordinación aunque cada quien tiene una responsabilidad en un predio nadie puede hacer una determinación por sí mismo, hay una instancia que lo regula, que frena (Entrevista grupal a la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente).

En términos reales nosotros pensamos que primero es generar esta situación de no de ver de arriba hacia abajo o no vernos de abajo hacia arriba sino vernos iguales, si ustedes ven en nuestros espacios no hay templete para las asambleas, los compañeros que llevan la asamblea no tienen un espacio privilegiado, las asambleas son al ras de piso, porque pensamos que es importante eso. Hemos buscado que las asambleas no las lleve el dirigente del espacio sino los mismos compañeros son los que llevan la mesa, la relatoría y entonces los compañeros que tienen la información, los responsables participan en los puntos que les corresponde y es muy importante cuando estos avances políticos o ideológicos se convierten en cotidianeidad (Entrevista grupal a la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente).

A este mismo respecto, la construcción de conocimiento y su especialización o concentración en unos cuantos es una fuente de producción de relaciones de dominio y por tanto de jerarquías. Así, la socialización de conocimiento es crucial, en tanto la generación de un piso más o menos común y la generación de herramientas colectivas de pensamiento y acción, no sólo producen relaciones tendencialmente más horizontales, sino que además van conformando una inteligencia colectiva con mayor capacidad de decidir y proponer caminos para andar.

En otro orden de ideas, ya decíamos que el hacer común está orientado hacia el cuidado de lo que se comparte, dimensión que está íntimamente alimentada por las dinámicas

de la reciprocidad del nosotros cooperante. No obstante, esto presenta diversas dificultades y complicaciones en los contextos urbanos. Siguiendo a Raquel Gutiérrez, diríamos que

La modernidad ha lanzado un *ethos* mercantil basado en el intercambio –jugando con la noción de Bolívar Echeverría– en el que el intercambio se da entre equivalentes o supuestos equivalentes. “Te doy una cosa, me das el dinero y listo se acabó”. O por otro lado, la relación clarísima de asimetría que establecen el Estado y las ONGs, que es una relación de don; ellos te dan porque eres un sujeto carente, pero tú al revés no le das nada. En síntesis, estas son las únicas dos pautas que reconocemos, una pauta pública en la que el Estado me tiene que dar o una pauta privada que se basa en el intercambio en condiciones de igualdad ficticia (Conversación con Raquel Gutiérrez, 2015).

En ese sentido, es de resaltar en el testimonio del Gran Om —un artista visual de la Ciudad de México, que ha venido elaborando e impulsando una propuesta estético-política, principalmente a partir de lo que él denomina *video-clip & discurso*—, quien señala que los ejercicios colectivos presentan serios límites por la falta de reciprocidad,

(...) no hay gente dispuesta a demandar la reciprocidad. Estamos en un discurso en el que decimos: “Bueno, si él quiere dar bienvenido, yo no voy a pedir”. Y lo mismo: digo: “¡No, no, no! Ya le dieron, ¡le corresponde dar!”. Yo me siento como con la capacidad moral de demandar la reciprocidad. Esto que estamos haciendo ahora se va para este lado y cuando le toque de ese lado también va para allá. Y yo les digo. “Los que siguen, están obligados porque el ejercicio colectivo ya empezó en esa dinámica y no pueden no dar en un proyecto donde ustedes se benefician”. Entonces vas comprometiendo también de alguna manera al ejercicio colectivo. No a través de la imposición porque no creo en eso, pero sí de la manera de la transparencia (Entrevista a Gran Om, 2015).

Otro aspecto que desde mi punto de vista nutre la fuerza que construye y dinamiza lo común, son los vínculos afectivos. Desde la perspectiva de Illich, hablaríamos de austeridad, entendida como la virtud que engloba la alegría, la eutrapelia y la amistad (Illich, 1978: 8).

En esa medida, el cuerpo y las emociones van apareciendo como un terreno profundamente relevante en la dimensión política de las luchas por lo común, a contracorriente de la militancia tradicional que se construye en torno a lo que Arancibia denomina la inquebrantabilidad y la resistencia emocional (Arancibia, 2010).

De la mano de esto, tendencialmente las experiencias colectivas han ido politizando otros ámbitos de la existencia —como es la salud, la educación, la alimentación, el cuerpo—, luchando por romper las separaciones entre el ámbito público y privado, la producción y la reproducción, lo colectivo y lo individual. De ahí la radical consigna feminista de “lo personal es político”. En el siguiente testimonio, Raúl Senk comparte su experiencia de trabajo en el movimiento punk:

La reflexión viene porque en los 90 había punks muy enfermos, y yo decía: “No mames, son bien chingones teóricamente pero no van a llegar lejos, el movimiento se va caer, los más activos están enfermos” y otros económicamente estaban jodidos. No teníamos estructura, los punks no tienen salud, yo creo que eso nos impresionó y empezamos a trabajar nosotros en lo que veíamos que hacía falta y en lo que muchos no querían ver. Además siempre lo físico, lo material, siempre era mal visto por otros. Pues así con todo lo difícil que estaba pues decidimos entrarle y pues ahorita somos reconocidos como una de las mejores escuelas del mundo en Artes Marciales Mixtas (...). Entonces nos metimos a hacer un trabajo de salud y de autodefensa muy a fondo. También nos metimos en el lado de la salud, muy a fondo, muy fuerte, incluso en la salud mental. Porque todo el trabajo de cambio, tiene que ir acompañado de un trabajo de sanarnos física, mental y

espiritualmente. Hay que sanarnos en todos los aspectos, sólo así podemos garantizar que el proyecto va a llegar más lejos y eso, ni tan garantía, ¿eh? (Entrevista a Raúl Senk, 2015).

Hasta aquí, es claro que muchas de las experiencias colectivas han avanzado en el ámbito de la autorregulación como dinámica de la autonomía política, expresada en la capacidad desplegada y puesta en juego para darse forma colectivamente y gestionar algunos aspectos de la vida social. A este respecto, se reconoce que la autonomía es parcial y no total, en tanto la capacidad de vivir de acuerdo a reglas definidas colectivamente está acotada o circunscrita únicamente a ciertos ámbitos.

Este asunto nos lleva a abordar una de las enormes dificultades y desafíos que tienen las experiencias urbanas y es: ¿cómo garantizar en común la reproducción material de la vida social?

Un primer aspecto de esto son las complicaciones para garantizar las bases materiales necesarias para el desarrollo de los proyectos en común. En la mayoría de las experiencias, el hacer y la energía que se dispone al común es voluntaria, lo que se puede valorar como benéfico porque es un camino que tendencialmente escapa a las lógicas de enajenación, pero el problema es que la reproducción material se resuelve en ámbitos individualizados. De modo que además de resolver la autogestión de los recursos para los proyectos propios, otro problema es lo que *Jóvenes en Resistencia Alternativa (JRA)*, un colectivo de la Ciudad de México, denomina como "la escisión entre la comunidad política que une y la reproducción material que se resuelve de manera fragmentada":

Es igual que en la modernidad capitalista, lo político está separado de la vida cotidiana, creamos nuestra expresión de comunidad política y nos sentimos de poca madre, todos sentimos que efectivamente aportamos, el expresarnos en la comunidad política nos despliega; pero no podemos estar todo el tiempo así, la

reproducción individual, familiar, de habitar, de reproducirse está en otros lados. Entonces siempre está esa tensión por expresar en la comunidad política lo que realmente soñamos e imaginamos y queremos en común y la reproducción que es individual en lugares distintos, en formas distintas, en sectores distintos, en oficios distintos. Todo es distinto, y efectivamente logramos ser sólo comunes en la comunidad política (Entrevista grupal a Jóvenes en Resistencia Alternativa, 2015).

De ahí que la construcción de territorios sea crucial en este proceso expansivo de autonomía política y material. Me refiero a la ocupación de espacios físicos en los que se compartan y resuelvan necesidades en común. Lo que tendencialmente puede derivar en potenciales procesos de independencia con respecto al Estado y al capital. Así, la producción social del espacio y de territorialidades en disputa con el orden dominante es una dimensión estratégica en la construcción emancipatoria.

Otro aspecto que salta a la vista en muchas de estas experiencias es un anhelo expansivo de lo común. Se trata de una suerte de disposición colectiva —bajo determinadas regulaciones— que busca abrir a otros el acceso y disfrute de lo que en común han producido. En este sentido, la política del común —como señala Raquel Gutiérrez— supone plantear con claridad la manera en la que otros se pueden incorporar y lo que se espera de ellos de vuelta (Conversación con Raquel Gutiérrez, 2015).

Estos anhelos expansivos de lo común también se expresan en el interés por irradiar a otros la experiencia que se construye, a modo de ruptura de los umbrales que, desde el sentido común dominante definen lo que es posible e imposible en los ámbitos cotidianos y enajenados de la vida en las ciudades.

Es decirle a la banda que pueden tener otra vida, después de esta vida que ya nos imponen, que no solamente es la rutina de: nacer, crecer, reproducirte y empezar así toda esa vida que ya

no la sabemos, básicamente. Es convencernos de que podemos construir otra (Entrevista a La Tribu, 2015).

En ese sentido, sostenemos que estas experiencias de autonomía están experimentando procesos potencialmente emancipadores. Argumento que nos conduce a revisar críticamente nuestras percepciones sobre los sentidos y los modos en los que se hace palpable la transformación social. Con esto me refiero a que, por ejemplo, centrar nuestra atención en los esfuerzos sociales más explícitos y visibles de impugnación al orden dominante, nos puede impedir registrar las miles de contiendas cotidianas e intersticiales que se libran para resistir las lógicas del egoísmo, de la ganancia, del *agandalle*, de la violencia. Este asunto nos coloca en el desafío de incorporar otras claves de comprensión sobre la lucha, el antagonismo y la transformación.

A este mismo respecto, es fundamental que pensemos en la transformación como proceso y no como acontecimiento. La transformación nace y se hace en el presente, con determinados alcances que ya van siendo parte de las rupturas y discontinuidades del orden dominante. Recuperando a Gutiérrez y Salazar (2015), la transformación no sólo se presenta en el bosquejo de un horizonte abstracto a futuro, sino en el flujo de acciones de resistencia y lucha en el presente que defiende y amplía las posibilidades concretas de reproducción de la vida en su conjunto. Así, es en las tramas y temporalidades cotidianas que tendencialmente se producen experimentaciones y profundos cambios en la subjetividad y en las formas de socialidad de la gente común. En ese sentido, las actividades colectivas y comunitarias destinadas a garantizar la reproducción material y simbólica de la vida social son un terreno central en esos procesos de politización y organización.

A este respecto, en el siguiente testimonio, una integrante de la *Asamblea Social del Agua*, espacio ciudadano de lucha contra la privatización del agua en Puebla, señala:

Es necesario visibilizar que podemos generar formas diferentes de organización y de sobrevivencia en el capitalismo, como hoyos negros en el mismo sistema, así les llamaría yo: hoyos negros. Porque hay gente que está produciendo sus propios alimentos y sus alimentos ya no pasan por el mercado tradicional, hay formas de trueque, de intercambio comunitario, ya hay grupos que están sobreviviendo así, que están viviendo así y eso implica economía solidaria, que es una economía distinta, entonces yo creo que darte cuenta de que hay esa posibilidad y de que puedes sobrevivir en un marco distinto al sistema, aunque todavía pueda ser visto como una isla, ya te implica otra luz al final del túnel, que es posible (Entrevista a María Eugenia Ochoa, 2015).

Lo anterior podemos vincularlo con el planteamiento de la “revolución intersticial” de John Holloway, que implica el re-ajuste de nuevas formas de pensar y hacer la transformación social hoy, y en especial en las ciudades. En ese sentido, considero que la revolución es un proceso que está comenzando a construirse en otras temporalidades más allá de los momentos excepcionales de ruptura. “Experimentos que son, posiblemente, los embriones de un nuevo mundo, los movimientos intersticiales a partir de los cuales podría crecer una nueva sociedad” (Holloway, 2011: 32). A este respecto, Raúl Senk, promotor de diversas experiencias de autonomía urbana, comenta lo siguiente:

Tenemos que tener un pie en la realidad como está, en la vida como está, y el otro en el mundo como lo queremos. Y todo el tiempo estás en una contradicción que se tiene que estar revisando. Perfectos no somos, estamos lejos de la perfección, pero no nos estamos conformando, ni la estamos negando, sabemos que vivimos con esa pequeña o gran contradicción, pero sobre lo que llamamos la autonomía práctica es decir, poner hasta arriba los resultados. Eso también es parte de nuestra teoría de la autonomía práctica. Si en el momento sirve, úsalo. Cuando las condiciones cambian, ya no lo uses (Entrevista a Raúl Senk, 2015).

Precisamente las formas subterráneas e intersticiales de la lucha son las que han permitido no sólo resonantes rebeliones populares, sino también —y sobre todo— profundas metamorfosis de la subjetividad de la gente en los últimos años (Ouviña, s/a). De hecho, el proceso de despliegue más explícito de las luchas por lo común no podría ser posible sin la energía que corre cotidianamente en las tramas e intersticios de la vida social. De ahí que la dimensión intersticial de lo político sea fundamental desde mi punto de vista para pensar los movimientos y transformaciones en marcha de las luchas por lo común en la ciudad.

Estamos muy acostumbrados a no ser pacientes, a querer que la revolución se haga de un día para otro, de querer que los cambios sean como visibles, y creo que en lo político o la nueva política no debería aspirar a esta percepción de los cambios. Creo que justamente JRA o la experiencia que yo he tenido en JRA es que la transformación es procesual en lo individual y en lo colectivo (Entrevista grupal a Jóvenes en Resistencia Alternativa, 2015).

Para finalizar, hemos podido constatar que la ciudad no sólo es el epicentro de la acumulación del capital, sino también un terreno potencialmente estratégico para subvertir y poner en entredicho los procesos de explotación y expansión continua de la valorización del valor. Es en esa medida que desde la fragilidad de la vida, un conjunto de colectividades está recreando ciertas capacidades y estrategias para garantizar la reproducción material y simbólica de manera autónoma.

Llegado a este punto, queda la tarea de seguir viendo cómo podemos rastrear, visibilizar, politizar, contactar y expandir tales experiencias cotidianas en las ciudades; cómo configurar múltiples capacidades de hacer conectados e interdependientes entre sí, que impugnen la lógica de sobrevivencia y precariedad con la que el capital habita cada uno de nuestros espacios, principalmente en contextos urbanos; al mismo tiempo que instalen proyectos comunes que posibiliten la reproducción

de la vida simbólica y material, con relaciones cada vez menos dependientes del capital y el Estado. Y, cómo es que estos esfuerzos pueden moldear y hacer otra ciudad, una que más allá de la mera sobrevivencia, garantice la reproducción de la vida. En eso estamos.

Bibliografía

- Adamovsky, Ezequiel (2007). *Más allá de la vieja izquierda. Seis ensayos para un nuevo anticapitalismo* (Buenos Aires: Prometeo).
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (Fondo de Cultura Económica: México).
- Arancibia, Manuela (2000). "Resistiendo desde la psicología: la represión política y la propuesta del enfoque psicosocial", en *Revista Revuelta* (México), Año 8, Núm. 17, Marzo-Mayo. Disponible en: <http://www.revistarevuelta.org/index.php/2010/08/editorial/>
- Calla, Hernando (2012). *La convivencialidad de Iván Illich. ¿Una teoría general de las herramientas?* (La Paz). Disponible en: <http://www.ivanillich.org.mx/5convivencial.pdf>
- De Angelis, Massimo (2012). "Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los 'cercamientos' capitalistas", en *Revista Theomai* (Buenos Aires), Núm. 26, noviembre.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud* (Era: México).
- Fariña Tojo, José. "Una ciudad más próxima", *El País*, Madrid, 28 de junio 2015. Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/06/25/actualidad/1435226184_302194.html?id_externo_rsoc=FB_CM
- Fernández Durán, Ramón (2008). *Un planeta de metrópolis (en crisis)*, (Ecologistas en acción: España).
- Gutiérrez, Raquel / Salazar, Huáscar (2015). "Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente", en prensa.

- Gutiérrez, Raquel (2011). "Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro" en Gutiérrez, Raquel (editora), *Palabras para tejernos, resistir y transformar* (Pez en el árbol: México).
- Gutiérrez, Raquel (2014). "Autorregulación" en *Horizontes comunitarios*, disponible en: <https://horizontescomunitarios.wordpress.com/2014/09/30/sobre-la-autorregulacion/>
- Holloway, John (2011). *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo* (ICSYH-BUAP/ Bajo Tierra: México).
- Illich, Iván (2010). *La convivencialidad* (Editorial Tierra del Sur: Córdoba).
- Lezama, José Luis (2010). *Teoría social, espacio y ciudad* (Colegio de México: México).
- Navarro, Mina Lorena (2015). *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Experiencias de autonomía urbana* (Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP: Puebla).
- Organización Internacional del Trabajo (2014). "El empleo informal en México: situación actual, políticas y desafíos". Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/—americas/—ro-lima/documents/publication/wcms_245619.pdf
- Ouviña, Hernán (2008). "Las asambleas barriales y la construcción de lo 'público no estatal': la experiencia en la ciudad Autónoma de Buenos Aires", comps. Levy, Bettina.
- Gianatelli, Natalia. *La política en movimiento. Identidades y experiencias de organización en América Latina* (CLACSO: Argentina).
- Ouviña, Hernán (s/a). "La autonomía urbana en territorio argentino", *Darío Vive*. Disponible en: <http://www.dariovive.org/notas/ouvina1.htm>
- Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida* (Traficantes de Sueños, Madrid).

- Ros, Manel (2012). "La cadena de montaje empieza en la cocina, en el lavabo, en nuestros cuerpos. Entrevista a Silvia Federici" *Rebelión*, 16 de junio. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=151406>
- Sitrin, Marina (2015). "Horizontalidad y territorio", *Horizontal*, 19 de enero, Disponible en: <http://horizontal.mx/horizontalidad-y-territorio-sitrin/>
- Zibechi, Raúl (2009). "Los movimientos, portadores del mundo nuevo", *La Jornada*, México, 16 de enero. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/16/index.php?section=opinion&article=021a1pol>
- Zibechi, Raúl (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales* (Ediciones Tinta Limón: Buenos Aires).

Comunidad por ser, hacer autónomo, herramienta convivial: la potencia del anticapitalismo⁶⁰

Rocío del Carmen Salcido Serrano⁶¹

La vivencia de lo cotidiano atacada por todas partes, reducida por diversos procedimientos, se defiende salvajemente por la revuelta (silenciosa de los pequeños cambios del entorno).

Henri Lefebvre, *La presencia y la ausencia*

El enemigo no puede ser atacado directamente. Si lo aproximamos frontalmente el enemigo es impenetrable. Si al enemigo lo aproximamos frontalmente debemos reconocerlo vencedor. Para continuar victorioso el enemigo requiere nuevos enemigos frontales. Ésos no existen; entonces el enemigo los inventa. Ésta es la oportunidad de aguardarnos para emprender incontables ataques laterales. Así es la estrategia de la resistencia.

John Berger, *De X para A. Una historia en cartas*

Preámbulo

Con la embestida de la sociedad del poder, los cambios de nuestro entorno se suceden uno a otro, los cambios de carácter más subjetivo también se sobrevienen mas no nos percatamos fácilmente de ellos, esto representa un problema no menor cuyas consecuencias empezamos a palpar en la desatención a las cuestiones tanto sustantivas como elementales de nuestro

⁶⁰ Este texto es una versión ampliada de la ponencia presentada en el marco del Seminario Interno de la Cátedra Jorge Alonso 2015, *El legado de la herramienta convivial de Iván Illich, diálogos a la luz y sombra del pensamiento de Castells, de Souza Santos, Holloway y Zibechi en post-Ayotzinapa, México*, Ciesas Occidente, 18 y 19 de junio, Guadalajara, Jalisco.

⁶¹ Profesora Investigadora tiempo completo, Departamento de Filosofía, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

hacer social. Ante ello, adentrarnos en una perspectiva anticapitalista y acercarnos a ensayar prácticas sociales que enfrenen y fisuren el modo capitalista de la vida cotidiana es uno de los retos más importantes y quizá el más difícil de asimilar, pero no olvidemos que está de por medio no solo modos y estilos de vida, sino las condiciones materiales y socioculturales de la misma. Aquí quiero enmarcar las contundentes críticas que Iván Illich planteara hacia finales de la década de 1970, en las que están inspiradas las ideas que enseguida presento, que giran en torno de dos ideas, de las cuales sólo una de ellas será trabajada por razones de espacio, ilustradas por los dos epígrafes: la vivencia de lo cotidiano es la que hoy día se convierte en el objetivo de la embestida capitalista, desde ese mismo ámbito es desde donde la resistencia puede tener mayores posibilidades de desmontar la fetichista relación que establecemos con nuestro entorno y con nosotros mismos; pero esto significa también un problema mayúsculo, ¿cómo no perder de vista la dimensión política exigida en ello?

Quizá uno de los aspectos más potentes que observo se pone en juego en que la perspectiva anticapitalista radique en el emplazamiento a transformar la relación establecida con la subjetividad propia, que inicia con el llamado a mirar lo que la está constituyendo. 'Anticapitalismo' significa, entonces, emprender la tarea de establecer relaciones no jerárquicas entre sujetos; esta característica adquiere formas diferentes propias de los sujetos que tratan de encarnarlas, llamémosles comunitarias, conviviales, horizontales. Y el potencial anticapitalista, diré con I. Illich, radicaría en "la distribución equitativa de la energía", en no imponer nunca algo a otro. De ahí la tesis del potencial anticapitalista de las relaciones no-jerárquicas (comunitarias, conviviales, horizontales, entre sujetos), que subyace también al desafío nuestro, la nuestra es una comunidad por darse, mas depende de un hacer social autónomo, y esto significaría que avanzamos en la tarea de dejar de ser capitalistas.

Para ello me remito a quienes en México han dado la batalla desde hace mucho tiempo, pues su comunidad ha sido uno de los frentes de resistencia más importantes en el tiempo reciente, me refiero a los pueblos indios y su lucha contra el despojo de su territorio, su historia y cultura. Tal referencia la tomo como una herramienta convivial para establecer una interlocución crítica con lo que hemos sido. Mi punto de partida es que quienes no somos pueblos indios no podemos ni debemos plegarnos a las luchas de los pueblos indios, así nos convertimos en una carga antes que en un sujeto que se adhiere y se suma a la lucha contra las formas capitalistas; esto significa asumir uno de nuestros mayores problemas, nuestro horizonte de vida tiene que ser reconstituido, debemos plantearnos explícitamente qué queremos para sí y los demás, creo que solo entonces podremos participar de esa lucha por transformar nuestras sociedades. Las nuestras tan golpeadas por una acendrada violencia, desvergonzados comportamientos de la sociedad del poder, porque, digámoslo con G. Bonfil Batalla, en definitiva hay por lo menos dos Méxicos, donde uno de los problemas es que hay en el profundo muchos que quieren participar del México del dominio, de las apariencias, del extendido confort material aun a costa del bienestar de la colectividad, ¿qué dice eso acerca de quiénes somos y queremos ser?

En este sentido hay una crítica de la que me hago eco: la insolidaridad entre los sujetos sociales de las luchas políticas en México. Se dice que en nuestro país se escucha con insistencia en los diferentes espacios, foros, coloquios, marchas, etcétera, la consigna “¡no están solos!”, también se oye mucho hablar de comunidad, solidaridad, agregaría hoy, convivialidad. La crítica se traduce en un contundente “no es cierto que no están solos”, diré entonces que la consigna no refiere ningún elemento de vinculación entre sujetos y luchas, sino que se convierte en el modo mexicano de ser capitalistas en estos ámbitos sociales, pues la consigna es más un eslogan pronunciado en el simulacro en que se convierten los pronunciamientos y denuncias contra

las formas capitalistas. Pues, valiéndome de algo que le escuché a Manuel Rozental, ni hay comunidad y si estamos solos en el modo de cada quien su lucha y su modo, por lo que en México, fuera de las parceladas resistencias, la posibilidad de una articulación o vinculación de éstas que permita enfrentar de manera menos fragmentaria a los del poder político no se mira en el horizonte; en México no se ven alternativas que permitan enfrentar la violencia con la que somos golpeados por todos lados, de ser distinto ya habría sucedido algo más que la ignominia de los gobiernos, los partidos políticos, las organizaciones sociales que hacen de la ayuda a la gente, las comunidades, los pueblos indios, un medio.

Otra cuestión a considerar es que en el marco mexicano predomina una relación enajenada con la institución propia, el alcance de subordinarnos a lo dado como contrato social donde se cede la capacidad de deliberación y acción es profundo, dejándonos en la condición de subordinados, de subalternos... También de ahí surge el obstáculo para pensar de manera crítica las posibilidades de la acción colectiva, de ahí surge la dificultad de pensar desde un ángulo no condicionado por la determinación del dominio, la forma Estado y las mediaciones de representación, tales como gestores, representantes públicos, expertos de toda índole, traductores e intérpretes de los sujetos; sólo diré que en una sociedad racista, sexista, tendiente a las jerarquías de toda índole, cuyas instituciones tienden al parternalismo, autoritarismo, la representación mediadora es imposible; una sociedad con estas características sólo puede ser capitalista. Por otro lado, quizá tendríamos que detenernos a pensar: ¿qué significa crear institución?, ¿qué significa contribuir a crear institución, en específico, en sentido del proyecto de una sociedad autónoma, donde la autonomía sea para los individuos, los colectivos y la colectividad? Con esto damos por sentado un problema mayúsculo que no nos detenemos a pensar, ¿qué dice esto de nosotros como sujetos, como sociedad?

Una última observación, estas ideas parten de considerar que han de ser pronunciadas ante quienes se asume están interesados en pensar y contribuir a dar lugar a formas de hacer sociedad diferentes a las excluyentes, discriminatorias, al menos eso ha de suponerse... no obstante, la perspectiva desde la cual miro esa posibilidad no está en la lógica del diálogo reconciliador con quienes aspiran a hacerse de la función de gobierno, tampoco en la tónica de ciudadanizar a los sujetos... En nuestra sociedad, irremediablemente el antagonismo es el signo, porque hay que oponerse a los que 'nos niega' y a lo que nos niega como sujetos a los pueblos indios, a los colectivos y a las personas. La política, la política desde y con base en el reconocimiento de la autonomía, es la confrontación de perspectivas, pretensiones y necesidades de una heterogeneidad de sujetos, que decante en las mediaciones posibilitadoras de la convivencia social, o al menos a esto debieras aspirar, mas no es lo que tenemos.

Comunidad y herramienta convivial

Si en México hablamos de comunidad, tenemos que partir de considerar un tejido social que ha persistido más latente o más explícito, según el caso, p. e. en los barrios y colonias más antiguas o de un perfil socioeconómico medio y bajo, entre las comunidades y los pueblos indios; persiste cierta forma de tejido a pesar de los constantes intentos de modernización del sustrato cultural mexicano, que es profundamente heterogéneo, ya fuera desde la transformación de la materialidad histórico-antropológica, de la relación con lo natural y el territorio, ya fuera el caso de la inter-subjetividad. En todo caso, los forzados intentos de modernización, en el sentido de imponer desde el proyecto de Estado y el discurso correspondiente, la idea de desarrollo social, proyectado como expresión del progreso, no han encontrado un terreno propicio para penetrar el tejido social a modo de

las formas capitalistas⁶²; aceptar y participar de esas formas socioculturales, económicas y políticas, figuran una ruptura con la tradición, los saberes locales, lo mágico-religioso, con la historia de lo que han sido las sociedades.⁶³

Ser moderno, puede entonces entenderse como pasar de la tradición a la actualidad, romper con lo anterior (con la historia), también se asocia a dinamismo social frente a una contraparte presentada como regresionista, que renuncia a progresar, significa pasar de la comunidad al Estado, del mito a la historia.⁶⁴ Pero si mantenemos esta mirada de ser modernos, actualizados, afirmo, estamos pensando y actuando desde el dominio, como discurso, prácticas, formas de relaciones sociales; más cuando se acepta en nombre de los otros y se les impone para ser reconocidos.

En México, quizá no los pueblos indios, pero el resto de nosotros, con excepción de quienes asumen como horizonte la modernidad por ser moderna, nos vemos en y ante la contradicción de constituirnos como sujetos a partir de las referencias

⁶² Con Illich se planteará que en la sociedad postindustrial se debe invertir el sentido de las instituciones, del uso de las herramientas para que sean conviviales, esto es, que la herramienta sea un instrumento de la persona, no que la persona sea usada por la herramienta, y ha de orientarse en relación con ciertos valores de base.

⁶³ Para el caso de las sociedades occidentales, en particular las del oeste europeo, J. Berger se ha encargado de relatar con una perspectiva diacrónica las implicaciones de la imposición del desarrollo y progreso, esto es, las consecuencias subjetivas para los sujetos, dados los intentos por dar pie a la megamáquina productora de porvenir de la que habla Illich, así es como puede entenderse la justificación de las igualdades, ya que son requeridas para el desarrollo de la productividad. Me refiero a la trilogía *De sus fatigas* comprendida por las obras *Puerca tierra*, *Una vez en Europa* y *Lila y Flag*.

⁶⁴ Modernidad, ser moderno, como proyecto histórico-político se objetiva en el mercado (comercio y consumo) capitalista, la razón pragmática, la ciencia, la eficacia y eficiencia, la instrumentación, la industria, la tecnología, el Estado nación y el ciudadano como sujeto, la división social en esfera pública y espacios privados (Cf. Dube, Banerjee y Mignolo, 2004). Una acepción general de modernidad y lo moderno cuya perspectiva comparto es la de pensarle como proyecto ideológico-político y expresión general del discurso de dominación del Occidente europeo hacia otras culturas, en particular las latinoamericanas, Modernidad que ha sido reflexionada con un punto de vista crítico por Aníbal Quijano, Franz Hinkelamert, Silvia Rivera Cusicanqui, Gayatri Chakravorty Spivak, entre otros. Una síntesis en torno de las temáticas de la discusión sobre la modernidad puede consultarse en Saurabh Dube, "Modernidad", M. Szurmuk y R. Mckee (coords.), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, México: Siglo XXI-Instituto Mora, 2009, pp. 177-182.

socioculturales. Abordarlo con detenimiento permitiría mirar el calado de la situación en la que nos encontramos. Esta es una contradicción percibida aunque no en su profundidad, menos es reflexionada en relación con nuestro hacer singular y sus implicaciones.

En una visión distinta a la de lo moderno, habría que hablar de comunidad en las condiciones contemporáneas y contemplar la pluralidad de sujetos que la pueden encarnar, porque significa abordar desde la singularidad de la experiencia el problema del cambio cultural forzado a favor de la explotación (y el despojo material, sociocultural y subjetivo), la deshabilitación como sujetos. La cuestión de crear comunidad no puede ni debe continuar mirándose como un problema planteado ideológicamente. En nuestro contexto mexicano, aun cuando sorprenda a los modernos y demócratas ciudadanos de la aldea global, de espíritu cosmopolita, es el gran problema, pues en torno de lo común, lo colectivo, la comunalidad, se delimita el proyecto de sociedad en su sentido diacrónico. Su dimensión sincrónica se expresa como el problema político sustantivo que el zapatismo asumiría, con una posición tanto negativa y crítica como positiva, nos dicen, la comunidad mexicana tiene que cambiar, si no lo hace no podrá reconocer a los pueblos indios ya no sólo como sujetos de derechos colectivos, sino como sujetos sociales plenos; para mí eso ha significado al mismo tiempo la afirmación más contundente de su pertenencia a esta sociedad y su compromiso con esa sociedad, la nuestra. Y a ello el movimiento de resistencia anticapitalista y zapatista trata de sumarse, planteándose este horizonte, haciendo de la experiencia del zapatismo una especie de sentido para su hacer. Por otro lado, la autonomía como base de la comunidad es la dimensión positiva, la crítico-negativa es la desaprobación de las relaciones de sujeción y la participación en la lucha por el poder político.

En este sentido, la decisión de los colectivos del movimiento de resistencia de ir contra las múltiples formas

capitalistas, a partir de las cuales se somete a la explotación y el despojo, apunta a la reorientación del proyecto de sociedad; en este caso pueden mencionarse a la Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez", el Colectivo Rebelión Cotidiana, entre otros que en su momento formaron parte de la iniciativa Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas⁶⁵, a ella se integraron colectivos que participan en las luchas sociales, la de los pueblos indios, la defensa de la tierra y la comunidad, el anarquismo libertario; también se integrarían personas de parte de la academia y el periodismo. De esta iniciativa habré de mencionar algunos aspectos a partir de pensarlo con el concepto de herramienta convivial.

En fin, en el fondo está la necesidad de ir más allá del empobrecido debate político y el académico en general, entre organizaciones partidarias, en el marco del sistema político-electoral, limitado a buscar fórmulas para la administración de la miseria, fórmulas nunca sustantivas respecto a la efectiva resolución a favor de "los grupos subalternos"; pero también en el ámbito del pensamiento y/o posturas críticas es pobre y flaco el debate, cuesta confrontar las ideas, pareciera que duele poner a prueba las ideas, los posicionamientos y las implicaciones en el hacer, lo que lleva a dudar cuán críticos en realidad sean.⁶⁶ En juego está una disputa, la de la posibilidad de la reproducción de la vida singular y colectiva o el garantizar la continuidad de la acumulación de

⁶⁵ El Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas, que después se llamaría Seminario sobre Movimientos de Resistencia, Sujetos y Prácticas, sesionó de 2007 a 2012 una vez por mes, primero en el Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social y en su última etapa en el Centro Social Ruptura.

⁶⁶ A estas alturas quizá se deba reconocer la falsedad de que entre quienes piensan de manera crítica se pueda decir todo con el propósito de sanar cualquier diferente que obstaculice la posibilidad de las tareas propuestas. Diré que no es cierto que se puede decir todo, por el contrario, incluso parece que hay necesidad de cuidarse más de lo que se pronuncia, que cuando se discute con alguien de una postura más alejada e incluso contraria. El ejemplo que cuando hay que excusar de antemano por lo que se dirá, y aclarar el respeto sentido por quien fuera a sentirse objetado u ofendido.

capital con base en la expropiación de la producción a favor de los menos.

Esto es, si pensamos desde la perspectiva del Estado, puede parecer suficiente con la definición de nuevas unidades sociopolíticas reconocidas en la institucionalidad estatal y adecuadas a las formaciones sociales, ejemplos de estas unidades son los organismos ciudadanos y las organizaciones no gubernamentales, como mediaciones gestoras, en su momento fueron los sindicatos, los partidos políticos y organizaciones gremiales y sectoriales, así como la redefinición de la división del país en unidades político-administrativas como los municipios, los estados y la federación, aunando las regiones económicamente hablando⁶⁷; sin embargo, hay una imperiosa necesidad de ir más allá para crear formas de institución que enmarquen y generen las condiciones para el despliegue de la fuerza creativa y productora de historia contenida en las comunidades, las que ya existen y las que tendrán que surgir.

Dos acotaciones, por comunidad entendamos esa forma intersubjetiva encarnada por sujetos a partir de relacionarse con base en lo común, y esto común es la sobrevivencia, pero más que eso es la reproducción de la vida en condiciones dignas para todos. Con R. Esposito diremos que lo común es un don en el sentido de no ser una propiedad o cualidad inherente a nuestra condición de ser humanos, sino algo que agregamos a ésta, una deuda contraída con nuestra fabricación social, como personas que pertenecemos a esta sociedad a la que debemos contribuir a su reproducción; hablaría de un intercambio comprometido de dones.⁶⁸

⁶⁷ En esta perspectiva, la máxima expresión de la democracia, recuperando el sentido histórico-cultural de la distribución de la población mexicana, sería la existencia de un estado maya, de uno purépecha, entre otros relativos a los pueblos indios. Pero también habría necesidad de otro tipo de unidades sociopolíticas relativas a otros sujetos sociales, pues cada uno en su sustantiva heterogeneidad exige condiciones específicas para su desarrollo.

⁶⁸ Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

Pero también, en tanto institución, con Floriberto Díaz Gómez diremos que comunidad significaría lo que comuna a sus integrantes de modo que les da una organización propia en cuya constitución incluso las opiniones disidentes en sus aportaciones son complementarias del acuerdo comunitario; en el pueblo mixe la comunidad es constituida por las personas con su historia, en su concreción, espiritualidad, relación con la naturaleza en su carácter existencial, ético, ideológico, jurídico; por lo tanto, se delimita a partir de la tierra como territorio y madre, el consenso de la Asamblea, la función de la autoridad como servicio gratuito, el trabajo colectivo como actos de recreación, el don comunal expresado en los ritos y ceremonias. Sin embargo, en el caso de otros sujetos surge la cuestión de cómo pensar lo que comuna, esta es parte de las tareas sociopolíticas pendientes de pensar.⁶⁹

Es relevante, porque con el reconocimiento de la base comunitaria de la fuerza social, ésta creadora de procesos que empujan nuestra realidad, se afirmaría entonces la autonomía organizativa y su lugar sociopolítico en la participación en los asuntos del orden de lo común (las cuestiones políticas que hoy recaen exclusivamente en los políticos profesionales y por ello se tornan una imposición de orden social, proyecto de sociedad), siendo esta la exigencia del movimiento de resistencia anticapitalista: hacer efectivo el principio de autonomía en el plano político para los individuos y comunidades.

Hasta aquí algunas referencias básicas, otra de ellas tiene que ver con algunas interrogantes que resurgen de entre las líneas y reflexiones: ¿no será que hay necesidad también de detenerse a pensar qué sea crear institución?, ¿qué nos significa crear comunidad, además de lo obvio, la apuesta política de muchos sujetos? No es algo en lo que vaya a detenerme ahora, pero si lo retomo para introducir parte del pensamiento de Iván

⁶⁹ Floriberto Díaz Gómez, *Comunalidad. Energía viva del pensamiento Mixe. Ayuujktsënää'yën-ayuujuwënmää'ny-ayuujuj mëk'äjtën*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

Illich, quien plantearía que al imperativo de invertir la lógica de la institución postindustrial, porque solo esto es lo que hará posible revertir su movimiento, uno que tiende hacia el apocalipsis tecnocrático.⁷⁰ Entonces, ¿no se trata de crear una institución nueva sino de invertir y revertir lógicas? Este es un punto de discutir con respecto de la manera de abordar la cuestión en la obra de Iván Illich, pues invertir lógicas, ¿qué estaría significando en relación con las condiciones históricas en que ha tenido lugar la vida de las mujeres, de los pueblos indios, de los pobres...?

Sigo con el planteamiento de Illich, este invertir y revertir dotaría a la actividad humana de eficacia en el impedimento de que otros modos de producción fueran eliminados, nos dice, y respecto del propósito de asegurar la defensa de la vida y el trabajo, el derecho de las personas a utilizar su energía de forma creativa. En fin, se trataría de invertir las instituciones (¿otra vuelta de cabeza al estilo marxista?), porque si es así, por ejemplo, enfrentar las invasiones y despojo de territorios a través de procesos jurídicos representa una forma de lucha política, cuando no lo es, es un falso planteamiento que sea posible enfrentar al Estado y reconstituir una comunidad con la herramienta del derecho, ya que ésta es y ha sido el instrumento del dominio, con el derecho (con el entramado jurídico) se renueva el despojo de la capacidad de acción y deliberación de los sujetos; por tanto, no veo de qué manera el derecho como tal pueda ser usado como una herramienta convivial, si ésta es a la vez medio de control y elemento transformador de energía, la energía creativa es lo que absorbe y difumina una confrontación en el plano de lo jurídico.

Para Illich, una herramienta puede ser un lápiz, un desarmador, una institución, las formas de producción, sean de bienes

⁷⁰ Todas las referencias a Iván Illich hechas en esta ponencia están basadas y extraídas de *La convivencialidad*. Barcelona: Virus Editorial, 2011. La primer versión del documento fue trabajada con la colaboración de Valentina Borremans en 1971, se reelaboraría el documento posteriormente, siendo esta segunda versión la que circula en la Internet.

o de servicios, como la escuela, el sistema de salud, los medios de comunicación, las leyes. Entonces, "la categoría herramienta engloba todos los instrumentos razonados de la acción humana, la máquina y su modo de empleo, el código y su operador", y es inherente a la relación social.

La herramienta ha de ser convivial en tanto los sujetos puedan hacer uso de ella sin dificultad, cada que quiera y de acuerdo con el fin que quiera, en tanto no invada la libertad de otro sujeto de hacer lo mismo; es convivencial en tanto maximice la libertad del individuo, no que la restrinja. Entonces, las herramientas conviviales (cualquier medio o instrumento), aquellas que dejan mayor margen de modificación del mundo en la medida de la necesidad y urgencia e intención del sujeto, permitirían instrumentar una forma de sociedad distinta con base en contratos sociales (garantes del mayor y más libre acceso a las herramientas de la comunidad, nuevamente, de acuerdo con la necesidad y urgencia). Estos contratos sociales decantan en la redefinición del bien, moldeada por la capacidad de cada uno, a su vez, de moldear la imagen de su porvenir. Al respecto habría que discutir, como saben, las palabras nunca son pronunciadas inocentemente, tienen cargas socioculturales que debemos considerar cuando las escuchamos. En este sentido, llamo la atención en el uso de "contratos sociales".

Los valores esenciales con los que se asocia a la herramienta convivial con la sobrevivencia, la equidad, la autonomía creadora, serían, nos dice Illich, el fundamento de toda estructura convivial; los criterios (matemáticos) viabilidad, curva de distribución, curva de control. Volveré respecto de la herramienta convivial al final en relación con dos casos, la Cátedra Jorge Alonso y el Seminario sobre Movimientos de Resistencia, Sujetos y Prácticas, para señalar un solo punto.

El hacer de los colectivos puede ser una herramienta convivial, desde mi punto de vista eso lo demuestra la actividad sociopolítica de la Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez" (que en esta ocasión ha participado en el Seminario

Interno de la Cátedra Jorge Alonso), pues da cuenta de tal posibilidad lo que representan como parte de esa formación social anticapitalista que tiene lugar en México desde hace algunas décadas; dicha viabilidad, distribución de energía de la que Illich nos habla, en realidad tiene que ver con hacerse cargo de su proceso, asumir a cabalidad el compromiso de un hacer político con alguien, en su caso las trabajadoras sexuales. No abundaré en ello, baste señalar que han hecho de aquello que encuentran en el medio y contexto del trabajo sexual una herramienta potenciadora de la energía creativa, y lo que les toca enfrentar es transformado también en este tipo de energía antes que en un desvío de los propósitos que se han dado. También está el caso de la experiencia del Colectivo Rebelión Cotidiana⁷¹, una familia que hace de los vínculos intercomunitarios el medio y el fin de la autonomía singular.

De su caso resalto dos líneas desde las cuales es posible prefigurar el carácter comunitario del hacer del Colectivo Rebelión Cotidiana, que si bien no ha sido sino hasta recientemente que se identifican como colectivo, le precede una historia de cooperativas, trabajo de base, etcétera, que a partir de la situación de desempleo (y a la incorporación al Seminario sobre Movimientos de Resistencia, Sujetos y Prácticas), la resolución de la sobrevivencia se conjuntó con la experiencia de redes solidarias; esto es, se politizó el espacio público-privado de una familia. Una de las líneas está enfocada a establecer algunas aristas desde las cuales leer el vínculo de lo cotidiano y la política, la otra línea, reviste el tema de la reflexividad y la capacidad de ésta para potenciar iniciativas, además de la lectura crítica del contexto.

⁷¹ La espacialidad comunitaria tiene un fuerte potencial en el Sur de Jalisco, de donde es este colectivo, pues el experimento social y político al que se han lanzado desde hace un par de años, al mismo tiempo se encuentra con una historia de articulación entre agrupaciones de índole local que vienen de la influencia del catolicismo social de base. Lo que se refiere en esta ponencia en relación con la experiencia del Colectivo Rebelión Cotidiana está basado en *El trabajo a favor de la autonomía, elaboración de experiencia y afirmación anticapitalista*, tesis de doctorado, Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara, agosto de 2013.

El potencial anticapitalista viene del impulso del tejido comunitario, que ha procurado al Colectivo Rebelión Cotidiana percatarse de que es posible imprimir una lógica no instrumental al hacer social. Este colectivo a partir de un ejercicio de autorreflexividad, enfatizando la observación de su hacer cotidiano, las maneras de resolver la sobrevivencia, de interactuar en la escuela de los hijos, con el resto de la familia e integrantes de la comunidad, deciden asumirse como un colectivo, al considerar que estaban en resistencia desde el ámbito más inmediato, el del desenvolvimiento del día a día que los lleva incluso a vincularse con otros habitantes de las poblaciones cercanas.⁷² Esto es, a partir de participar en actividades de índole social y en apariencia sin connotaciones políticas empieza a re-dibujarse un sentido de lo comunitario que se encontraba anestesiado debido al cambio en las dinámicas de trabajo, este cambio sobrevino con la llegada de fuentes de trabajo que por su naturaleza conducen a determinar la organización tanto familiar como comunitaria.⁷³

Este colectivo, que para los integrantes no ha sido evidente su forma, aunque en manera latente ya existía (en tanto colectivo familiar), había tratado de consolidar y profundizar sus vínculos con su entorno, a partir de un intercambio o trueque de trabajo, participación en la organización de las fiestas del pueblo y la circulación en las redes de cooperativas.⁷⁴ Pero ha sido el modo de funcionar que rompe con la idea de una familia institucional jerárquico-patriarcal. Recorrer en términos físicos pero también la historia específica del llamado sur de Jalisco, permite reconocer que ha habido y hay resistencia; dadas las limitaciones del texto, eludo a ella a partir de la siguiente imagen de la temporalidad constituida a partir de diferentes

⁷² Martín González con base en las notas de la sesión del Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas del 28 de marzo de 2009.

⁷³ *Op. cit.*

⁷⁴ Martín González, en Mónica Gallegos Ramírez, Notas de la sesión del Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas de septiembre de 2010.

procesos, cuya índole es asimétrica, de ahí uno de los valores sobresalientes⁷⁵:

- 1980- a la fecha: Movimiento de práctica y reivindicación de la medicina tradicional indígena y la medicina popular;
- 1980-1990: Lucha por la tierra: recuperación, restitución o dotación;
- 1982-2008: Movimiento por la vivienda a bajo costo,
- 1985-2003: reubicación y lucha contra la instalación de gasolineras;
- 1985-2008: Cooperativas de construcción, ahorro, producción y crédito;
- 1986-a la fecha: defensa de los derechos humanos;
- 1988-2008: participación cívico-política;
- 1990-a la fecha: Movimiento de la agricultura orgánica y el consumo sin intermediarios;
- 1995- a la fecha: contracultura frente a la violencia del poder político;
- 2000-2008: contra la construcción de presas;
- 2001 a la fecha: lucha por la reconstitución de las comunidades indígenas de Ayotitlán y Tuxpan;
- 2006 (mayo/octubre-diciembre): contra la instalación de gasolinera y por la reubicación de porquerizas, etcétera.

Más allá de la apariencia de apaciguamiento, lo cierto es que en el sur de Jalisco no han dejado de darse movilizaciones locales, cuyo alcance intercomunitario aún está por descubrirse y valorarse, pero es posible ver la persistencia de un comportamiento intercomunitario, pues en estos diferentes momentos siempre han sucedido con la participación de al menos dos comunidades, por

⁷⁵ Temporalidad establecida de acuerdo con la delimitación hecha entre Martín González y Colectivo del 85, como un ejercicio para ubicar organizaciones y movimientos presentes en el sur jaliscienses. Cf. Martín González (s/f), *Del sismo al movimiento*. Zapotlán el Grande.

ejemplo, entre 1988 y 2008 en la participación cívico-política se involucraron grupos de Ciudad Guzmán, Tuxpan, Zapotitlán, Atemajac de Brizuela, Sayula, Usmajac, Valle de Juárez, Zacoalco, Mazamitla, Amacueca, Tapalpa y San Gabriel. Las cooperativas de vivienda, con intercambio de trabajo han estado presentes desde 1982 a la fecha en Ciudad Guzmán, Tuxpan, Amacueca, Atoyac, Zapotitlán, Sayula y Atoyac.⁷⁶

La participación en procesos sociales inició en su forma más elemental y contundente, una de sus tareas fue preparar el desayuno para ancianos que se habían quedado sin vivienda, para Martín González, entre 1983 y 1985, el escenario social era la escuela, pero en septiembre de 1985, después de los sismos se da un proceso de reconstrucción organizada, que le significó sí la inmersión en los problemas de la gente, pero vistos como campos separados.⁷⁷

Podría dar otros elementos, sirva lo anterior como indicador de la base comunitaria que es propia del sujeto específico, que advierte con su “caer en cuenta” que sobrevivir a la vorágine capitalista significa de alguna manera vivir para defenderse del capital, para mantenerse en la resistencia, y en el contexto reciente, se traduce en estar siempre negado lo que nos niega. Y en este marco, el problema es cómo hacer coincidir con otros sin arriesgar la sobrevivencia, así como lidiar con las formalidades que presenta el contexto, desde las cuestiones escolares de los hijos, el pago de impuestos al municipio, etcétera. Con todo, es posible si se percibe una veta de organización que existe al margen de lo eclesial y lo municipal, pues hay una red de compadrazgos⁷⁸ surgida de la organización para

⁷⁶ Martín González y Colectivo del 85, “1. El sur de Jalisco. Organizaciones y movimientos sociales”, exposición en el marco del Seminario sobre Movimientos Sociales, Sujetos y Prácticas, 29 de agosto de 2008; Rocío Salcido, Notas de la sesión del Seminario del 29 de agosto de 2008.

⁷⁷ Martín González y Colectivo del 85, *El sur de Jalisco... Op. cit.*

⁷⁸ Por compadrazgo no entendamos la relación política entre dos o más personas cómplices en actividades de despojo u otras, sino el vínculo que se va arraigando entre quienes participan en la organización de festividades y celebraciones de la

distintas actividades sociales y culturales, como las danzas y la enrosos.⁷⁹

El Colectivo Rebelión Cotidiana, al emplazar un sentido de ruptura con las formas jerárquico-patriarcales, se torna un sujeto antagónico, en cuanto manifiesta una forma de hacer sociopolítica de carácter transversal al integrar pequeños, minúsculos espacios de acción solidaria, que a su vez conforman espacios de intercambio más amplios por la contribución con trabajo, opinión, apoyo de alguna índole (material, afectivo, simbólico, declarativo); constituyendo así una forma de resonancia sociopolítica que irrumpe la inercia de la mediatización de las organizaciones bien delimitadas.

Entonces, antes de un uso creativo de la energía, como nos dice Illich, el uso del tiempo es clave para entender la potencialidad de las formas de resistencia en el espacio de la recreación de los vínculos entre colectivos y personas. A diferencia del criterio del trabajo, el cual definía tiempos y espacios para cumplir con el ordenamiento social. Es ese momento bisagra donde el dominio se confirma al mismo tiempo que es interrumpido, lo que también nos indica la persistencia de la comunidad como histórico-social. Esto sirva para ilustrar que una de las tareas pendientes para los sujetos del movimiento de resistencia también está en la economía del tiempo, porque el ritmo capitalista hace que sea el tiempo del trabajo abstracto la referencia para organizar la vida.

La autorreflexividad desde la perspectiva del sujeto

El espacio de lo comunitario es una grieta en el capitalismo, éste no tiene cabida para formas no fragmentarias, es un espacio

comunidad, vínculos con base en la filiación, empatía y cercanía. *Op. cit.*

⁷⁹ En los meses de octubre tiene lugar la actividad del corte de la flor de cempasúchil, conocida como el enroso, fiesta patronal para divertirse pero también para aprender. Con el propósito de que los hijos participen se pide permiso a la escuela para que puedan ausentarse, de tal manera que la organización de su tiempo no está sujeta al calendario escolar sino en parte al de las festividades de la comunidad. *ibid.*

donde se restituye el flujo de la vida, por donde circulan saberes sin estar sujetos a la vigilancia y el control, pues ahí se hacen las cosas para los colectivos, las familias, las personas y por ellos mismos. Es el tiempo y el espacio de los sujetos que se cuele entre los intersticios del dominio, donde es factible desplegar prácticas comunitarias, no reproductoras de la racionalidad capitalista, aun con nuestras contradicciones. A ello se le ha reconocido como la condición de negatividad, en el marco capitalista. Es la potencialidad de la negación, por ejemplo, no se es ciudadano sino un colectivo, una comunidad. Los colectivos del movimiento de resistencia, situados en los márgenes dibujados entre lo moderno-fragmentado y lo comunitario deteriorado, emprenden acciones instituyentes, al revisar su historia social y política; abriéndose de esta forma a la necesidad de transformación social.

El tejido de relaciones intersubjetivas es lo que considero como lo comunitario donde ciertas actitudes de solidaridad pueden manifestarse, en materia de salud, educación, vivienda y las tareas más diversas. La disposición a participar en la construcción de la casa de otro es una forma de ese tejido social, puede ser más o menos formal, desde un trueque de trabajo, hasta un mero acto de apoyo al otro, es la realización de actividades comunitarias gratuitas en la construcción de vivienda, las cooperativas como experiencias no mercantilistas.⁸⁰

Entonces la pluralidad de sujetos de los que hablamos son los portadores de una subjetividad reflexiva, capaz de hacerse parte de manera negativa de los procesos sociopolíticos de resistencia. Este es un sujeto situado entre un por ser y que está siendo, en tanto instancia colectiva, que *reflexiona, decide* y actúa para intervenir de una u otra manera. Muestra de ello es que hasta hace algunos años ni siquiera se planteaba que ser de izquierda fuera una forma cercana al liberalismo y capitalismo,

⁸⁰ Martín González, entrevista con Rocío Salcido, *Op. cit.*

más recientemente, es posible e incluso necesario pensarlas de manera separada.

La necesidad de discutir algo en apariencia más del orden de las definiciones ideológicas radica en la implicación respecto de los términos de los vínculos entre colectivos, aún más, cuando prevalece una mirada y preocupación de lo comunitario; la prioridad en este caso es la solidaridad y el cuidado propio y de los otros.⁸¹ El sujeto en clave comunitaria significa pregunta y proyecto, auspiciada por la reflexión en aras de incitar el arraigo del impuso transformador y conservador, o sea lo comunitario actualizado por los propios sujetos que encarnan la comunidad. Respecto de los movimientos de resistencia, el sujeto es una posibilidad abstracta porque es una creación histórica y creación cuya historia puede seguirse, porque es la historia de la emergencia, despliegue y arraigo de la reflexividad, tanto como la voluntad de estar juntos de otros modos entre sujetos anti-capitalistas, lo que encaminar el impulso hacia la autodeterminación, cuya base no puede ser más que el cuestionamiento, la interrogación crítica de cuanto se impone y cuanto se propone.

Resaltaré el elemento de la autorreflexividad a partir de la incorporación del Colectivo Rebelión Cotidiana a la iniciativa del Seminario sobre Movimientos de Resistencia, Sujetos y Prácticas, la singularidad de la relación establecida es que se participó sin otro motivo que reflexionar en común en relación a cuatro ejes: la autonomía frente al poder estatal y la democracia liberal, los movimientos sociales ante los gobiernos progresistas, el reconocimiento del hacia dónde y cómo se hace la resistencia y se lucha contra el capitalismo, el gran problema de las formas de hacer política y la manera de dar cuenta de los movimientos desde quienes los hacen posibles.

En el mencionado Seminario concurren Colectivo Mezcala, Colectivo Sacco y Vanzetti, Colectivo Salva Bosque

⁸¹ Martín González, *La fuerza...*, *Op. cit.*, p. 3.

Tigre II, Cuadernos de la Resistencia, Brigada Callejera, Un Salto de Vida, Colectivo Estudiantil en Lucha, Colectivo Semilla, Pueblos de la Barranca-Ixcatan, Colectivo Rebelión Cotidiana; Jorge Alonso de Ciesas Occidente, Mónica Gallegos, Jorge Regalado y quien esto escribe de la Universidad de Guadalajara, Jorge Rocha y Carlos Peralta de Iteso; los periodistas Raúl Torres y Rubén Martín, que entonces eran parte de *La Jornada Jalisco* y *Público Milenio*, respectivamente. Cabe señalar que la iniciativa fue pensada e incitada por Rafael Sandoval a partir de la iniciativa de La Otra Campaña y, en particular, por la tarea de contribuir a la elaboración del Programa Nacional de Lucha emplazado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

De la actividad de converger mensualmente es un espacio para discutir, intercambiar, confrontar puntos de vista se produjeron, de acuerdo con las necesidades de los colectivos, iniciativas y documentos de acción relativos a las siguientes líneas temáticas:

- La alternativa la representan los colectivos respecto de la forma de hacer política, dada la situación de la política institucional.
- Hacer política al margen del Estado y las organizaciones partidarias significa encaminarse a formas de autonomía.
- Un reto para los colectivos es la articulación entre sujetos anticapitalistas no sea instrumental ni pragmática.
- La autonomía y el anticapitalismo tienen que ver con pensar desde los espacios cotidianos de los colectivos, desde sus necesidades y proyectos.
- Es un reto plantear proyectos de autonomía congruentes con la perspectiva de sociedad prefigurada en las aspiraciones de transformación social de los movimientos de resistencia.
- La experiencia de resistencia de pueblos, comunidades y barrios es un elemento a recuperar y potenciar en perspectiva política.
- En el espíritu del zapatismo, la consideración de la pluralidad de sujetos, sus capacidades, disposiciones, modos de

trabajar son el medio por excelencia para potenciar la lucha anticapitalista.

En el Seminario, la reflexión acerca del trabajo político de los colectivos integrantes generaba la resonancia a partir de textos propuestos o elaborados exprofeso, de modo que se permitiera mostrar el quehacer de los sujetos que han participado en la generación del movimiento de resistencia. Se presentaron también los casos de otros colectivos que forman parte de organizaciones y movimientos en Estados distintos a Jalisco. Del mismo modo se elaboraron documentos para trabajar el significado en torno a la implicación epistémica y metodológica *desde la perspectiva del sujeto*, la cual se proponía como distinta a una perspectiva *junto con y sobre* el sujeto.⁸²

De cierto modo, la dinámica expuesta ha sido una forma singular del flujo social desplegado con el principio del *caminar preguntando* zapatista, el cual implica escuchar a los otros, tomar decisiones con los demás no por ellos; actuar de acuerdo con el sentir de la gente con la que comparten su lucha; reflexionar en relación con los tiempos y modos de lucha, además de respetar la voluntad de la gente y no forzar actividades y procesos. De tal manera que la prioridad de los colectivos respecto del movimiento de resistencia es caminar a modo de vincular y resonar entre sujetos.⁸³ En este sentido, una de las prioridades del Seminario siempre fue la formación de los sujetos, de modo que el hacer social y político se torne lúcido respecto de sus pretensiones, alcances y posibilidades, pues se ha insistido en que es un espacio para estudiar y reflexionar.

⁸² De todo ello da cuenta la producción escrita que como colectivos se editó y que desde la cooperativa Grietas Editores, sustentada por el Colectivo Cuadernos de la Resistencia, se produjeron folletos y al menos cinco libros, entre ellos *Hacer política para un porvenir más allá del capitalismo* y *Prácticas libertarias y movimientos anticapitalistas*. Guadalajara, Grietas Editores, 2012.

⁸³ Rafael Sandoval, *Caminar preguntando para vincular, enlazar y resonar entre sujetos (sin articular para dirigir ni hegemonizar)* [documento de discusión], noviembre de 2012.

El Seminario se propuso desplegar iniciativas propicias para generar resonancia de la posición política anticapitalista. Este es el alcance de dicha instancia conformada durante poco más de cinco años, de tal manera que confirma su carácter político-académico. Remite también a una tensión cuyo funcionamiento como analizador en distintos momentos del Seminario dio pie a la clarificación de las efectivas posiciones asumidas por los distintos sujetos que participamos del espacio, a decir de la tensión surgida por una persistente distinción entre el hacer militante-reflexivo y el hacer académico-práctico.

El Seminario representa una experiencia de hacer autónomo, porque rompió con una separación tanto discursiva como práctica del hacer militante y el hacer académico. No necesariamente ello significó la erradicación de la actitud subordinante que mutuamente puede aplicarse, y que de hecho persistió de alguna manera en la insistencia en que los colectivos marcan el paso/la línea de lo que habría de discutirse. Los colectivos significan los activistas o militantes del zapatismo, a diferencia de la posición académica que no milita o es activista, por cuya razón, se habría de suponer, no estaban en posibilidades de proponer qué hacer con un sentido militante.

De acuerdo con la postura que se intenta encarnar, sólo entonces, la solidaridad o el apoyo mutuo puede significar algo distinto a un mero acompañamiento, ya que hace de sí mismo aquello que se reflexiona, como lo hacemos de los otros y de lo otro, donde la autorreflexión conlleva la posibilidad de la escisión, de oposición respecto de sí mismos. En este caso, estoy planteando la reflexividad como condición del sujeto anticapitalista, porque se requiere de que la propia actividad derive en objeto de constantes revisiones críticas, de tal manera que propicie tanto la afirmación como la relativización del sujeto conformado por los colectivos pero éstos de manera singular también; para mí esto significa la práctica de la autorreflexión crítica, como una manera de actualizar al sujeto.

Esa actualización, en el marco del movimiento de resistencia, considerando la necesidad de recuperar la historicidad de la resistencia tanto como la del dominio desde la perspectiva de los dominados, es posible en la medida en que los otros lleguen a ser considerados sujetos con un proyecto singular; sólo después del reconocimiento de éste, entonces sí pensar en la posibilidad de establecer vínculos de acción en conjunto, conformar un espacio de acción. Porque el reconocimiento no debemos condicionarlo a la identificación, este es un modo de actualizar el sentido de lo comunitario. No se pierda de vista que en este apartado hablo de comunidad en relación con grupos sociales no indígenas, la cuestión cambia diametralmente cuando de éstos hablamos, pero no es el caso en este momento. Asimismo, la posibilidad de la acción política a través de los espacios abiertos y creados por los colectivos y personas, pasa por entender que las formas de hacer política se traducen en la generación de temporalidades y espacios propios de intercambio entre colectivos y personas, la politización de los espacios de vida, organizarse sin generar estructura ni instituir liderazgos, entre otros. Lo que definitivamente repercute en la forma en que puede entenderse la comunidad, así como la manera en que se construye ésta.

De igual forma, la recuperación de los saberes comunitarios es expresión de la reflexividad, así como la elaboración de discursos nuevos y la puesta sobre la mesa de la experiencia adquirida para que los otros puedan observarla, criticarla, apropiarse de ella, hasta ahora se ha planteado, en la perspectiva singular del sujeto de la resistencia anticapitalista narrado en esta investigación, como una alternativa de sustento de las relaciones sociales que establecemos, alternativa a aquellas con base en la delegación, la sustitución, la representación, la separación instrumental, la competencia y la hegemonía-subalternidad.

En el movimiento de resistencia ha de ser una alternativa si los colectivos que están en relación con otros espacios de interacción, su convergencia se convierte en una resonancia

que a todos implica, hacen efectivo el principio de intercambio de conocimiento y saberes; de tal manera que su organización ha de volcarse a generar servicios de salud, acceso a medicamentos, así como la educación sexual para la prevención del contagio de enfermedades de transmisión sexual, contra la explotación sexual; aun cuando se haga desde el despojo del territorio, la explotación de sus recursos y el patrimonio cultural e histórico, es una forma de lo comunitario, actualizado a la sazón de la experiencia reciente de reconstitución del sujeto de la transformación social.

La negatividad de una rebelión en lo cotidiano significa una ruptura por la fuerza de insubordinación de un colectivo familiar no interesado en entrar en las disputas por el reconocimiento de su hacer, no interesa ser visibilizados, sin embargo, el deseo de saberse al menos un poco al margen de las condiciones de esclavitud moderna, de la explotación y en disposición de resistir alienta el experimento de liberarse de las formas alienadas. Porque si se van a reproducir las tradiciones de la región, por ejemplo, una diferencia sustantiva es hacerlo porque se quiere, no porque se tenga que hacer para pertenecer. En ello radica la potencia autonómica y la posibilidad de reflexionar respecto de la experiencia de la Rebelión Cotidiana.

En fin. A partir del seguimiento de la reflexión escrita y de la observación de la participación de los colectivos en el Seminario, donde la autorreflexividad fue la constante, se hizo posible afirmar la conformación de la autonomía anticapitalista en su aspecto de experiencia, en la que los colectivos han sido capaces de significar algo más que ser consecuentes con enfrentar las políticas neoliberales, es decir un aspecto exclusivamente negativo. La propia constitución como sujetos sociopolíticamente situados ha sido uno de los aspectos positivos. Sí, cuestionan el orden de dominio, la explotación y el despojo, pero al hacerlo potencian las condiciones de resubjetivación propias y ajenas; este es uno de los alcances e impactos del Seminario, de modo que también conlleva un aspecto creador de ideas y prácticas.

La comprensión de este proceso, que es de des-subjetivación y re-subjetivación, del que he sido parte, ha implicado reconocer el influjo del zapatismo para el despliegue de la opción autonomista, lo mismo que el reconocimiento de la limitación de la opción organización representativo-delegativa u organización partidaria.⁸⁴ Por tanto, nos plantea la consideración de la relación entre sujetos desde la lógica de las potencialidades de la transformación social prefiguradas en el hacer sociopolítico de los colectivos anticapitalistas.

A modo de conclusión

Para cerrar siguen algunas ideas deshilvanadas. Estos colectivos y otros, tan distintos entre sí, son expresión de la aspiración de investirse de la autonomía como valor, cada uno son expresión singular de la afirmación de esa aspiración, pero también significa desinvertirse de valores y prácticas propias del modo capitalista, p. e., competencia, desarrollo ejemplar de la trayectoria individual, prestigio..., así como el elemento estructurante: las relaciones sociales instrumentales y de dominio (contrato social me remite a relación instrumental, vínculo forzado a partir del intercambio).

De acuerdo con Illich, la herramienta convivial ofrece la posibilidad de una acción más autónoma y creativa. Como bien señala es sólo un medio. ¿Cuáles son los fines? ¿La redefinición del bien común? Creo que la cuestión apunta en otro sentido, éste tiene que ver con el anticapitalismo y la autonomía. De acuerdo con lo que nos muestran la experiencia del Colectivo

⁸⁴ Por organización representativo-delegativa y partidaria entendamos un conjunto de individuos nucleados en torno de una estructura expresada a través de un programa político, normas, intereses, definición de la orientación ideológica, etcétera, y que se proponen lograr el control del gobierno para llevar a cabo sus objetivos, éstos presentados como expresión de la organización de los intereses de los ciudadanos o de sus representados.

Rebelión Cotidiana, la brigada callejera, el Seminario, no es la inversión institucional hacia lo que está orientando el hacer, el flujo social del hacer, sino a potenciar un proceso instituyente, un proceso de sólo destitución sino de creación de social.

Por otro lado, también habría que detenerse a pensar: ¿cómo pensar la emancipación? Esta es la interrogante, no qué pensar de ésta. Cómo pensarla sin recurrir a la afirmación identitaria de los sujetos, o al condicionamiento que el dominio ejerce en nuestro hacer. La historicidad es el problema y el obstáculo es la atemporalidad.

En una perspectiva del dominio, lo que constatamos es la voluntad de colocar, de situar fuera del tiempo político las luchas sociales, las resistencias. Lo político-electoral sería un ejemplo de ello. Este no es el enfoque más afortunado, tiene como centro y motor la heterosocialidad.

También habrá que decir que en el marco de la sociedad mexicana se ha postergado pensar y reconocer la contradicción que surge de que estas luchas y resistencias estén en el discurso de "tiene derecho a"... demandar tal cosa, a exigir aquello, pero no pasa de ahí, es decir, no se hace efectiva la implicación de las mismas. Aún más grave, se ha postergado pensar y reconocer en toda su contundencia al sujeto de los procesos sociopolíticos.

Una sospecha. Se ha tratado de pensar las luchas y resistencias por restituir, conservar e incluso crear comunidad pero como fenómenos, más desagradable, como objetos de estudio, como sujetos sin historia y fuera del resguardo institucional. Esta es una forma de negación. Pero más recientemente, se encuentran con discursos y prácticas que dicen abordar la cuestión en clave positiva y constructiva. Dos cosas suceden, entonces, habían sido ignorados, pero ahora con la intermediación interpretativa-traductora ya pueden ser oídos, ¡ah! Entonces ya podrán ser parte de la historia; pero su temporalidad es pura actualidad. La sospecha radica en que la renuncia a reconocer esa historia prevalece porque si se reconociera habría que admitir dos cosas, su transformación y que las formas de dominio cambian, y si es

así, quiere decir que no se trata de una omnipresente dominación, de un omnipotente monstruo invencible. ¡Oh sorpresa!, las cosas no han sido como se pensaba, es decir, siempre relaciones de dominio, interacciones de subordinación, sujeción. El cambio, la transformación, la creación de sociedad ha sido posible.

Dejo a modo de pregunta para pensar y discutir si la Cátedra Jorge Alonso, ¿puede ser tomada como una herramienta convivial?, y, ¿quién hace un uso de ella?⁸⁵ Esto me remite a la participación de Jorge Alonso Sánchez, en nombre de quien se creó la cátedra que lleva su nombre, en el Seminario sobre Movimientos de Resistencia, Sujetos y Prácticas, a partir de ahí un proceso de reconocimiento crítico aconteció, de ahí derivó una autocrítica a estas alturas, más o menos conocida, en la que se advierte la equivocación cometida al pensar las luchas sociales a partir de los parámetros de la democracia electoral. Y en ese espíritu de generar espacios diferentes, se sitúa la propuesta primera de la Cátedra Jorge Alonso, la cual pretende enfatizar el anticapitalismo, los movimientos de resistencia. En ese camino anda; no obstante, pendiente está que posibilite la inversión institucional de la que nos habla Illich, pero lo cierto es que guarda potencial en ese sentido al empecinarse en la centralidad de los colectivos anticapitalistas, no siempre lo logra, aunque suele salvar la situación cuando una voz o voces rompen con la tendencia a la repetición institucional; p. e., en espacios académicos la irrupción de la Brigada Callejera, que siempre suele ser subversiva cuando ahí hay cerrazón y comportamientos negligentes ante las evidentes críticas y exigencias de los colectivos y las luchas sociales. En este sentido diré que los colectivos anticapitalistas no son nuestros principales interlocutores, sino que son los que interpelan brutalmente nuestro hacer académico y

⁸⁵ La pregunta tiene que ver con un elemento de la convocatoria, el legado de la herramienta convivial de Illich, a lo que diré: primero habría que hacer propias las ideas de este autor militante para después hablar de legado, porque no creo que heredarlas haya sido la intención de quien las escribió.

posicionamiento político. Y eso suele pasarse por alto, lo otro es limitado...

Finalmente, como consecuencia, un corolario: a lo posible regularmente se le opone con toda su contundencia el principio de realidad, invistiéndole de impotencia... eso nos deja en el plano de la sobrevivencia, la sociedad mexicana se ha vuelto experta en ello, históricamente prevalece escondido un tejido social sólido basado en ello; por eso, en realidad la lucha sociopolítica tiene que ver con lo deseable y lo que se quiere ser (como sociedad), de otro modo no podremos ir más allá de lo que ha sido.

Convivialidad y agroecología⁸⁶

Omar Felipe Giraldo⁸⁷

Illich rechazaba el progreso. Cuestionaba la arraigada creencia según la cual el camino hacia una sociedad cada vez más modernizada llevaría a los pueblos a estadios civilizatorios cada vez mayores. Criticaba el optimismo desarrollista y la certeza de que la creciente industrialización en curso podría mejorar la vida de las personas. Sospechaba de aquella confianza moderna que sostiene que todo futuro será siempre superior al presente y que, por tanto, se puede tener la fe en que las sociedades transcurren en una ruta civilizatoria que va siempre de menos a más. De una manera totalmente opuesta al imaginario hegemónico del progreso, auguró la catástrofe a la que conduciría una hiperindustrialización expandiéndose sin conmiseración por todas las regiones de la geografía planetaria. “Rechazo el progreso —aseguraba Illich (2012: 266)—, pero lo rechazo sugiriendo que el rechazo sólo podrá ser efectivo si entendemos claramente el carácter de la acción social que resulta de ese rechazo”.

⁸⁶ El presente texto hace parte del proyecto colectivo de investigación “Masificación de la agroecología para los sistemas alimentarios sustentables”.

⁸⁷ Investigador de Cátedras Conacyt adscrito a El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). Autor del libro derivado de su tesis doctoral: *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir* (Itaca, 2014), la cual recibió la Mención honorífica del Premio Cátedra Jorge Alonso, 2014.

Con estas palabras, Illich enseñaba que la crítica a la civilización industrial moderna cobra significado cuando en el germen de la crítica surgen los cimientos de las alternativas que vendrían a remplazarla. De ahí que el cuestionamiento de la herramienta industrial, es útil en la medida en que en ese mismo cuestionamiento encontremos las claves para la conformación de herramientas conviviales. El ejercicio es el siguiente: si decimos que en las sociedades industriales la herramienta convierte a los hombres y las mujeres en sus esclavos, castra su creatividad, aumenta su dependencia y produce uniformización, podemos deducir que unas herramientas deseables deberían ser controlables por las personas, potenciar la invención social, sacar el mejor partido de la imaginación personal, incrementar la autonomía y mejorar los lazos de convivencia.

Es lo que Illich (2006) llamaba una sociedad convivial. Es decir, una sociedad en donde se abra la posibilidad de ejercitar las potencialidades creativas de la persona integrada a la colectividad, de modo que se ejerza la libertad individual, sin que se imponga jamás al otro un conocimiento, un consumo o un trabajo obligatorio. Illich creía, en oposición a la civilización industrial, en una sociedad en la que exista libre acceso a las herramientas de la comunidad, de modo que se dé rienda suelta a la espontaneidad de los individuos que las manejen. Pensaba en una sociedad guiada por el principio de la autonomía, en donde reine la pluralidad de modos de producción y consumo acoplados al orden de la naturaleza, y “en equilibrio entre el trabajo de la cabeza y el trabajo de las manos” (Burkhart, 2012: 52), en la cual los problemas y necesidades sean solventados mediante la ayuda mutua y la convivencia cotidiana.

Sin duda, Illich (2006) se anticipó a la crisis, pero no le bastó con ello: encontró ahí, en el origen de la hecatombe, las claves de las alternativas de transformación que defenderían los pueblos frente a la ruina que generaría el sistema industrializado. La crisis la previó como la violación de ciertos umbrales, los cuales definió como aquellos límites que una vez que se traspasan,

terminan volviéndose contra su fin, amenazando la integridad y la existencia misma de los seres humanos. Pero visibilizó también la solución a la crisis, enunciándola como la búsqueda de herramientas sencillas pero eficientes, controlables por los seres humanos, de manera que no degraden nunca la autonomía y la creatividad personal, y más bien fomenten la imaginación colectiva y la cooperación.

Justamente lo que quiero mostrar es la manera en que la reflexión teórica de Illich es absolutamente pertinente para comprender no sólo la crisis a que nos ha conllevado la industrialización de la agricultura, sino también cómo las alternativas agroecológicas que están poniendo en marcha varios movimientos sociales en distintas partes del mundo, se asemejan de manera asombrosa a las pistas enunciadas por el pensador vienés. En la primera parte del capítulo, se discutirá cómo el agroextractivismo ha ocasionado una crisis estructural en múltiples frentes, para luego ilustrar el tipo de repuestas que los pueblos están llevando a cabo, y la manera en que esas reacciones pueden interpretarse desde la óptica de la construcción de una sociedad postindustrial.

Agroindustrialización y crisis agroalimentaria

Para comenzar, valdrá la pena cuantificar las fatales consecuencias que el agroextractivismo ha generado en términos de injusticia distributiva, depredación ambiental, insalubridad alimentaria, hambre y desnutrición, desplazamiento de poblaciones campesinas a las ciudades y creciente proletarianización de habitantes rurales, lo cual, es importante aclarar, se ha agudizado con particular fuerza desde los inicios del milenio.

Según los datos consolidados por Observatorio Global LandMatrix (2015), desde el año 2000, inversores extranjeros han efectuado compras, arrendamientos y concesiones de tierras en el Sur global que equivalen a 38,5 millones de hectáreas —una superficie equivalente a 1,5 veces el territorio de Ecuador—, las

cuales están siendo utilizadas, principalmente, para la siembra de lo que algunos autores han llamado “cultivos comodín” (Borras *et ál.*, 2011), es decir, sembradíos plurifuncionales que pueden ser usados para alimentación humana, alimentación animal, agroenergía, o material industrial, como la soya, la palma aceitera, el maíz y la caña de azúcar. A pesar de lo escandaloso que pueda sonar de esa cifra, la concentración es aún mucho peor, pues en el seguimiento de tierras acaparadas sólo se incluyen transacciones legales mayores a 200 hectáreas y realizadas por extranjeros, lo que deja por fuera aquellas adquisiciones menores y efectuadas por inversores originarios del mismo país. Se trata de un fenómeno que continuará empeorando, a medida que se intensifique la presión sobre los cuerpos naturales para sostener el modo de vida de una sociedad cada vez más industrializada que triplicará su crecimiento económico y llegará a albergar 9.000 millones de personas en el año 2050. El Banco Mundial (2011) estima que ya para el 2030 deberían haberse integrado a la agricultura industrializada más de 70 millones de hectáreas, de las cuales dos tercios corresponderían a tierras de África Subsahariana y América Latina.

Los problemas derivados por la acumulación de tierras no sólo se reflejan en injusticia distributiva, sino también en la ingente degradación ecológica derivada del hecho de haber deforestado la tercera parte de las tierras acaparadas. A lo anterior debe añadirse el hecho de que el modelo agrario implantado no sólo en los campos atesorados, sino en general, en todos los terrenos transformados por los inversores capitalistas, ha generado serios efectos en términos de erosión, compactación y esterilización de los suelos; contaminación ambiental originada por el uso de fertilizantes químicos y agrotóxicos; además de que ha provocado un serio aumento de plagas y enfermedades a consecuencia de la simplificación ecosistémica y debido al incremento de la resistencia a los plaguicidas (LVC, 2010). Pero además, el modelo de producción agroindustrial que se propaga por el mundo, genera entre un 11 y un 15 por ciento del total de las

emisiones globales que producen el calentamiento global. Aunque si además a esa cifra le incluimos la deforestación por la ampliación de la frontera agrícola, y la producción y distribución del total de la cadena alimentaria —se calcula que la comida viaja en promedio unos 5 mil kilómetros desde el campo hasta el plato—, su responsabilidad podría representar cerca de la mitad de las emisiones de gases con efecto invernadero (Grain, 2013).

Ello sin contar la producción de alimentos cada vez menos saludables y los riesgos inherentes para la salud de agricultores y consumidores por el ingente uso de agrotóxicos. Por si fuera poco es un sistema en donde se desperdicia la tercera parte de los alimentos —un total de 1.300 millones de toneladas— (Montagut y Gascón 2014); ha reducido el 75% de la diversidad agrícola y alimentaria (FAO, 2010); y ha mostrado su incapacidad para alimentar a la población del planeta, pues a pesar de que la agricultura industrial ocupa el 75% de las tierras de la mejor calidad, sólo provee el 20% de los alimentos que se consumen a nivel mundial (Grain, 2014), lo que acontece al mismo tiempo que todos los días se acuestan con hambre y subnutrición crónica 842 millones de personas —alrededor de la octava parte de todos los seres humanos— (FAO, 2014).

Sin duda se trata de un sistema que se ha vuelto en contra sí mismo, y cada vez se hace más evidente la necesidad de impedir que se siga expandiendo. En efecto, y sólo por citar una consecuencia, existen estimaciones que sostienen que en el eventual caso que los agronegóxicos llegaran a suplir entre el 25 y el 30 por ciento de la demanda de energía, se tendrían que expulsar de sus tierras a por lo menos 60 millones de campesinos (Houtart, 2011). De hecho, ya el acaparamiento de la tierra ha generado el desplazamiento forzoso de cientos de miles comunidades, en la medida en que aproximadamente el 45% de las adquisiciones se han realizado sobre tierras de cultivos y pastoreo de ganado a pequeña escala (Oxfam, 2012).

En términos tecnológicos, la revolución verde, iniciada en la década de 1960, es la que ha hecho posible toda esta

catástrofe. Aquella “revolución” consistió en un paquete de tecnologías que incluyó la introducción de variedades vegetales de alto rendimiento, el riego o el abastecimiento controlado del agua, el uso de fertilizantes químicos y plaguicidas, el empleo masivo de maquinaria agrícola, así como el “mejoramiento” de la genética, la nutrición y la salud animal (FAO, 1996). Hoy no cabe duda de que la aparente eficacia y utilidad de esos paquetes tecnológicos ha terminado por trastocarse en su antítesis: la devastación de la tierra, la desertización de las fuerzas vitales y el progresivo derrumbamiento de las condiciones ecológicas que necesitamos para continuar subsistiendo. Pero también ha logrado, como muy bien lo anticipó Illich, la alienación completa del ser humano al haber sido sustituido por la megamáquina agroindustrial, pues parece que en esta configuración industrial no hay cupo para muchos de los agricultores originarios, quienes han tenido que migrar, mientras el gran capital instala en sus antiguos territorios, plurifuncionales cultivos que se destinan bien para cebar animales estabulados, malnutrir seres humanos o alimentar automóviles.

La herramienta agroindustrial ha cambiado los paisajes naturales por enormes plantaciones de monocultivos; ha transformado bosques en extensos pastizales; y ha convertido a los animales domésticos en máquinas de producción que se confinan en enormes establos, galpones y porquerizas (Giraldo, 2013). La pasmosa biodiversidad de una tierra generosa ha sido disciplinada mediante un ordenamiento regulado de seres vivos, cuyo operar selecciona lo útil para el negocio agroextractivo y elimina para la valorización del capital (Ceceña, 2013). Pero además de divorciar y desplazar especies, así como devastar las interacciones ecosistémicas, la herramienta industrial ha intervenido y manipulado los genes con el propósito de privatizar las cadenas nucleótidas y convertirlas en una vulgar mercancía.

Aquel imperio agroindustrial que le impone el patrón de la fábrica como modelo de la naturaleza (Shiva, 2007), que ejerce

poder sobre la vida, y que acapara tierras para transfigurarla de acuerdo a su racionalidad económica, pretende también uniformar todas las formas de existencia de los pueblos en un modelo homogéneo basado en monocultivos con semillas genéticamente modificadas, uso intensivo de plaguicidas y fertilizantes de síntesis química. Porque no todas las comunidades le estorban al negocio agroindustrial, sino que hay otras que le resultan útiles, y en tal escenario, han emergido múltiples dispositivos para incorporar a las poblaciones locales a los circuitos globales de acumulación de capital. A fin de legitimar el acaparamiento de la tierra, la nueva geopolítica del desarrollo agrícola está buscando que las enormes inversiones invasoras de los campos del Sur global no desplacen a las comunidades campesinas. Por el contrario, el objetivo consiste en incluirlas a las cadenas productivas de la industria agroextractiva.

El imperativo de subsunción consiste en que los nuevos "campesinos empresarios", de la mano de las empresas agroindustriales, asuman todo el paquete tecnológico, sustituyendo la recuperación de semillas aprendida por siglos de la ciclicidad de la naturaleza por la compra de semillas transgénicas, y la adopción de labores asociadas con la extracción y fumigación con agroquímicos como parte de la lógica de la competitividad y negación de la complementariedad aprendida por siglos del policultivo (Giraldo, 2015b). Sin duda se trata de prácticas plenamente acopladas a los dualismos modernos, que necesitan desestructurar los modos de vida, economías y saberes de las comunidades campesinas, indígenas y afro-descendientes, para insertarlas servilmente a las lógicas del deshabitarse de las plantaciones agroindustriales.

Y es que a fin de poseer y controlar tierra, no siempre es necesario despojar y desplazar a la vieja usanza de la acumulación originaria. También es importante controlar los discursos y las prácticas de toda la población, para lo cual es indispensable reproducir ciertos conocimientos y raciocinios, al mismo tiempo que se excluyen todos aquellos saberes y haceres que le son

inútiles al régimen de verdad del desarrollo agrícola de cuño extractivista (Giraldo, 2015a).

Y esos conocimientos que le interesan a la agrotecnología consisten en una repetición mecánica de ciertas herramientas industriales que terminan por enseñorearse sobre el agricultor. Lo anterior ocurre porque en una economía de mercado, la sociedad acaba por ser ordenada, regida y ordenada de acuerdo a las leyes del mercado. En lugar de que la economía esté incrustada en las relaciones socioambientales, son las relaciones socioambientales las que se obligan a quedar encasilladas al interior del totalitarismo económico (Polanyi, 2003). Y este imperio gobernado por las leyes de la oferta y la demanda, establece que bienes iguales deben venderse a precios iguales, lo cual sólo es posible cuando se utilizan tecnologías iguales. El problema de la uniformización agrotecnológica es que atenta contra el orden ecosistémico y contra la diversidad cultural, pues la agricultura únicamente puede sostenerse en el mundo de la diversidad, donde impera la heterogeneidad natural y cultural, y no la homogenización y la estandarización tecno-económica. La lógica del agronegocio y los patrones de acumulación del capital son totalmente incompatibles con la reproducción sicionatural, pues las leyes mercantiles ordenan la homogenización de los seres humanos y la uniformización de la naturaleza, mientras que la reproducción humana y el ritmo cíclico de la naturaleza funcionan de acuerdo al lenguaje de la variedad, la pluralidad y la diferencia (Bartra, 2008). Las condiciones de reproducción de las tramas vitales y la diversidad cultural de los pueblos son arrasadas por la intensiva y monótona tecnología de la herramienta agroindustrial, la cual pretende igualar las acciones de todos los seres humanos, al mismo tiempo que intenta emparejar la naturaleza.

El agrocorporativismo asociado a aquella creencia del progreso que Illich rechazaba, sostiene que existirá más desarrollo entre más avance su tecnología, e inversamente, cuanto más simples y sencillas sean las técnicas del proceso económico, más

subdesarrollo, atraso y pobreza habrá de sufrir una sociedad. Hoy esa manera de comprensión de la realidad puede sostenerse cada vez menos, pues como sugería Marx hace siglo y medio, mientras la tecnología moderna encuentra cada vez más maneras de sofisticarse para que el capital se incremente a sí mismo, socava en la misma medida el substrato terrestre y humano del que depende para existir.

La agrotecnología no incentiva la creatividad de los pueblos para que mediante su ingenio, sus capacidades de innovación, experimentación e inteligencia colectiva se inscriban en la naturaleza. Por el contrario, las constriñe ajustarse a los manuales de usuario propios de la estandarización tecnológica que promueve una economía regida por las leyes del mercado. La tecnología de la industria avícola o los paquetes agrotecnológicos de la revolución verde, son claros ejemplos de cómo la tecnología opera de una manera mecánica, totalmente aislada de los contextos donde se ponen en práctica. La biotecnología del agronegocio se idea *ex situ* y obliga a la naturaleza y a las culturas que habitan *in situ*, a insertarse a su molde productivista (Giraldo, 2015c).

El saber que le es útil al régimen de verdad del sistema agroextractivo no es la habilidad imaginativa y la destreza para que los pueblos ingenien la manera de acoplarse autónomamente a las características específicas de los lugares habitados. Consiste, más bien, en la fiel adopción de herramientas industriales, y la ejecución de recetas que funcionan independientemente de las diferencias ecológicas y culturales de los lugares donde se ponen en marcha. Se trata de un tipo de conocimiento repetitivo que puede reproducirse en diferentes espacios sin atender las características distintivas de cada territorio. La agrotecnología, desarrollada en los laboratorios al servicio del capital corporativo, surge aislada del mundo vivido de los pueblos y de sus entornos ecológicos, y los agricultores que la reproducen en sus ámbitos domésticos y laborales, terminan dominados por una herramienta industrial, una vez las agroempresas determinan su

demanda, rigen sus rutinas cotidianas, y reducen todo el margen de libertad sobre sus propias vidas al convertirlos en simples operarios mecánicos.

No cabe duda que desde hace tiempo la industrialización de la agricultura ha traspasado todos los umbrales, volviéndose contra su fin y amenazando a los seres humanos. Como aseguraba Illich (2006): "El incremento de la instrumentación, pasados los umbrales críticos, produce siempre más uniformización reglamentada, mayor dependencia, explotación e impotencia". Sin embargo, recordemos, en la crisis derivada por la profundización del sistema industrial se encuentran los elementos de las alternativas que vendrían a remplazar a ese sistema. "Allí donde está el peligro, nace también lo que salva", decía el poeta Hölderlin, y decía bien, pues ahí, en el inmenso peligro que supone haber traspasado todos los umbrales, es donde hoy empiezan a surgir las alternativas para la construcción de una sociedad postindustrial.

Agroecología y convivialidad

La agroecología es una herramienta convivial que pretende remplazar aquella herramienta agroindustrial cuyo sentido civilizatorio está convirtiendo a los seres humanos en sus esclavos. Lo que buscan las iniciativas agroecológicas es cambiar los sistemas alimentarios basados en el uso de combustibles fósiles y orientados a la agroexportación y agrocombustibles, por un paradigma alternativo, centrado en la agricultura campesina a partir de la innovación local y el uso de la energía solar. El objetivo de la agroecología consiste en que las familias campesinas tengan una mínima dependencia de agroquímicos e insumos de energía, y para lo cual es necesario la diversificación agrícola (Altieri y Toledo, 2011) y el acoplamiento de la producción a los ciclos de los ecosistemas (Giraldo, 2015c).

Es importante recordar que la herramienta industrial ha construido su engranaje de manera independiente a las

condiciones de regeneración de la naturaleza, por lo que cualquier herramienta convivial deseosa de ser realmente alternativa, tendría que fundarse sobre la base del sustrato que hace posible la vida en el planeta. Precisamente, la agroecología se pregunta por las diversas formas en que es posible transformar los ecosistemas para la producción agrícola, pero de tal forma que no deprede el sustrato ecológico del cual depende el agro-sistema para continuar existiendo. De hecho, múltiples pueblos a lo largo y lo ancho de la faz de la Tierra, han sabido hacerlo durante siglos, mediante el método de la prueba y el error, compatibilizando así sus maneras de habitación con el lenguaje de la naturaleza. Ejemplo de ello son los arreglos agroforestales, las milpas y las chinampas mesoamericanas, las terrazas andinas, los huertos familiares, o los sistemas agrosilvopastoriles. Estos agroecosistemas son una pequeña muestra de la manera en que distintas comunidades campesinas e indígenas, han puesto en práctica el reciclaje de materiales y energía útil a fin de adecuar sus modos de existencia con la biodiversidad y los bucles ecosistémicos (Giraldo, 2015c).

El trabajo de la agroecología, por un lado, consiste en recuperar y compartir aquellos saberes construidos por los pueblos en sus procesos milenarios de transformación ecosistémica, los cuales están siendo ahogados por la sobreagroindustrialización hegemónica en curso, al mismo tiempo que se fundan nuevos conocimientos mediante el diálogo y la creación de espacios conviviales para compartir experiencias y conocimientos. La agroecología parte de la idea que las experiencias, cosmovisiones y maneras de conocer de cada pueblo son específicas al territorio, y por tanto, históricamente diferentes. Por eso el diálogo entre diferentes visiones da lugar a la co-creación de significados colectivos, así como a la revalorización y actualización de los saberes, los cuales constituyen el sostén para la emergencia de nuevos procesos (Martínez y Rosset, 2014).

La difusión de la agroecología se hace con la participación permanente de comunidades campesinas e indígenas

quienes comparten entre sí sus conocimientos, pero sin ánimo de constituir técnicas repetitivas, monótonas y universalizables. El objetivo, en cambio, es el de establecer un espacio propicio para imaginar y crear diversas maneras de habitar acoplando los distintos mundos de vida de los campesinos con las condiciones ecológicas de sus territorios. A diferencia de la herramienta industrial, la agroecología es específica al lugar, y por tanto, requiere un profundo conocimiento de los ecosistemas, para fomentar en los agricultores su capacidad imaginativa para transformar el agrosistema, acoplando las innovaciones técnicas que ellos mismos ingenian con las particularidades de los lugares habitados.

Lo anterior implica que la agroecología no practique un extensionismo de especialistas que transfieren tecnología —como ocurre en la educación industrial—, sino que enfatiza la capacidad de las mismas comunidades de experimentar, innovar, evaluar y ampliar su acervo de conocimientos y aptitudes de innovación. De hecho la creatividad agroecológica surge en las propias parcelas campesinas, y se caracteriza porque se trata de técnicas no estandarizadas que puedan replicarse como recetas de aplicación universal, sino que más bien está asentada en principios técnicos flexibles que tengan la capacidad de responder y adaptarse a cada situación particular (Altieri y Toledo, 2011).

La metodología Campesino a Campesino ha sido, con seguridad, la mejor manera de expansión de la agroecología, y se ha convertido en la base de un movimiento que avanza de manera impresionante en Centroamérica, Cuba, India y Brasil. Se trata de un proceso de intercambio de conocimiento e información, por medio del cual pequeños agricultores conforman redes informales de innovación y experimentación en sus propias parcelas. La agroecología, como movimiento social, emergió cuando campesinos de Guatemala y México, empezaron a cambiar sus sistemas productivos, como resultado de los profundos deterioros ambientales que habían resultado de la adopción de

los paquetes tecnológicos de la revolución verde (Holt-Gimenez, 2008).

Hay que recordar que, desde los años setenta, programas como el Desarrollo Rural Integrado, buscaron la modernización de las prácticas campesinas y su especialización productiva, mediante políticas de extensión agropecuaria y asistencia técnica, crédito agrícola, dotación de infraestructura, reforma agraria, capacitación empresarial y apoyo a la comercialización. El desarrollo rural implicó, desde sus orígenes, una lógica de crecimiento, inyección de capital y transferencia de la naciente tecnología de revolución verde, a fin de expandir el agroextractivismo y el surgimiento de un sistema alimentario industrializado de notable uniformidad. El propósito era que las poblaciones "atrasadas" salieran de su pasado letárgico y se embarcaran en el tren de la modernización. La intervención provocó que estos pueblos comenzaran a concebirse a sí mismos como inferiores, subdesarrollados e ignorantes, y empezaran a dudar del valor de sus propios saberes y culturas (Escobar, 2007).

No se sabe con certeza cuántos campesinos en el mundo adoptaron el paquete tecnológico de la revolución verde, pero hay quienes creen que podría pensarse que la mitad de la población rural en algún momento se insertó de algún modo al sistema agroindustrial. El modelo convirtió a muchas de esas personas en sujetos altamente dependientes, vulnerables a fluctuaciones macroeconómicas como la devaluación, el incremento de los derivados del petróleo, o la caída de precios de los productos agrícolas. Produjo serios efectos ambientales por la instauración de monocultivos, como plagas y enfermedades hasta antes desconocidas en sus parcelas, así como erosión, pérdida de la fertilidad, y fragilidad de los agroecosistemas a los desastres naturales. Implicó, simultáneamente, una pérdida de conocimientos tradicionales, una crisis de identidad y un desprecio por los saberes autóctonos. Además originó un marcado deterioro en la salud, como resultado de la intoxicación por agro tóxicos y enfermedades crónicas asociadas a una

dieta altamente industrializada. En términos sociales, todos estos efectos se tradujeron en una creciente proletarización y un aumento inusitado de la migración para buscar mercados de trabajo no agrícolas.

El surgimiento del movimiento agroecológico de Campesino a Campesino puede interpretarse como una respuesta a esta crisis. El proceso surge en algunas ocasiones por el rechazo a la dependencia y la búsqueda de la autonomía, con una clara visión para transitar por un camino alternativo, pero en la mayoría de los casos ocurre más bien como un mecanismo de autoprotección frente a las desgracias provocadas por la herramienta industrial (Rosset, 2015). En cualquiera de los casos, el proceso ha generado la revalorización y el redescubrimiento de conocimientos tradicionales y la conformación de nuevos saberes, la construcción de mercados alternativos y, en varias ocasiones, la creación de nuevos discursos y disputas por el sentido con respecto al modelo de desarrollo hegemónico. Para ello, fue muy importante el establecimiento de sinergias con instituciones aliadas, como ONG, organizaciones sociales, academia y organizaciones religiosas, las cuales ayudaron a construir metodologías basadas en la pedagogía de Paulo Freire y la investigación “acción participativa” de Orlando Fals Borda. De ese modo se fueron conformando redes de conocimiento centradas en los campesinos, haciendo uso de metodologías participativas y promoviendo aquella educación no institucionalizada y desescolarizada que Iván Illich defendía.

La experiencia de los campesinos de Guatemala y México dio inicio a un movimiento que comenzó con fuerza en la Nicaragua sandinista. En ese país se ideó la figura del promotor campesino, el cual, a la postre, resultaría clave en el escalamiento de la propuesta agroecológica. El promotor es un agricultor o agricultora que aplica exitosamente algunas técnicas en su propio predio, y posteriormente promueve y estimula a otros campesinos a que la adopten en sus parcelas. Estos promotores son los impulsores de un proceso de difusión de

conocimientos agroecológicos con sus vecinos, pues con su ejemplo los incentivan a experimentar e innovar creativamente. La metodología inicia cuando campesinos y campesinas de distintas comunidades visitan la finca de algún promotor; luego regresan a sus unidades productivas y empiezan a experimentar o a implementar algún aspecto que les haya interesado durante la visita. Así, se van creando nuevos conocimientos que se van intercambiando con otras familias, expandiendo la transformación de fincas dependientes de insumos externos y sembradas con monocultivos, a parcelas relativamente autónomas y diversificadas. Es importante tener en cuenta que debido al hecho de que muchos de esos agricultores tenían niveles de productividad extremadamente bajos y su economía estaba fuertemente limitada por la degradación del ambiente, la recuperación del agrosistema provocó con frecuencia el aumento en la producción de 100 a 200 por ciento, lo cual explica en parte el éxito de la multiplicación de las prácticas agroecológicas (Holt-Gimenez, 2008). El proceso fue expandiéndose rápidamente, hasta el punto que en el año 2002, 1,918 promotores estaban intercambiando conocimientos con 15,000 familias campesinas en todo el país (Vásquez y Rivas, 2006).

Pero el crecimiento más impresionante de la agroecología en Latinoamérica no ocurrió en Nicaragua, sino en Cuba. La isla se había especializado en la producción de caña de azúcar y era dependiente de la importación de alimentos, maquinaria e insumos como fertilizantes, pesticidas y herbicidas del bloque socialista. Con la caída de la Unión Soviética, el país se sumió en una profunda crisis alimentaria, debido a la imposibilidad de importar alimentos y materiales necesarios para la agroindustria. La necesidad los obligó a lograr la autosuficiencia alimentaria mediante la agroecología en áreas rurales y urbanas, para lo cual siguió el ejemplo centroamericano basado en la metodología de Campesino a Campesino. En gran medida, gracias a la difusión de los métodos agroecológicos —tracción animal, policultivos, control biológico de plagas, biofertilizantes, huertos urbanos—,

entre agricultor y agricultor fue posible superar el periodo crítico de escasez, pues estos campesinos llegaron a producir el 65% de los alimentos del país, con tan sólo el 25% de la tierra. Únicamente en 8 años, el movimiento llegó abarcar 100,000 familias: cerca de la tercera parte de las familias campesinas de la isla (Machín et ál, 2010). Hoy se estima que 200,000 familias cultivan sus tierras con métodos agroecológicos.

El caso de la India ha sido también ilustrador de las respuestas que los pueblos han realizado frente a la crisis producida por la herramienta industrial. La siembra de monocultivos con semilla transgénica de la transnacional Monsanto aunada a los créditos y la implantación de todo un modelo de revolución verde, originó una epidemia de suicidios sin precedentes, como resultado del desespero producido por la imposibilidad de pagar los créditos contraídos. Desde 1995 hasta el momento, se estima que cerca de 290,000 agricultores se han suicidado. Este fenómeno dio piso fértil para conformar un movimiento denominado Agricultura Natural de Presupuesto Cero⁸⁸, liderado por Subhas Palekar, un gurú quien, por medio de masivos talleres, enseña principios agroecológicos basados en biofertilizantes, cobertura vegetal, integración con ganado cebú, lombrices locales, manejo ecológico de plagas, y asociación entre plantas. Las técnicas se funden con un discurso basado en la no violencia de Ghandi, la espiritualidad, el respeto a la Madre Tierra y la simbología religiosa hindú (Khadse, 2015).

El movimiento comenzó en el año 2002 en el Estado de Karnataka, pero hoy se estima que abarca a casi 4 millones de personas en todo el país. La difusión se basa en voluntarios —una figura parecida al promotor latinoamericano—, quienes surgen espontáneamente, y practican el interconocimiento basado en Campesino a Campesino, implantando el cambio en su

⁸⁸ La información del caso de la India está tomada de los avances de la Tesis de Maestría de Ashlesha Khadse, en El Colegio de la Frontera Sur, titulada: "Movimientos Campesinos y Escalamiento de la Agroecología".

propia finca, e invitando a los vecinos a visitar su experiencia. El modelo varía, y depende de los líderes locales, pero frecuentemente los vecinos se reúnen en la casa de un campesino para analizar su finca y su plan de trabajo, e intercambiar experiencias. En realidad las técnicas de Palekar no son una receta, sino que cada campesino hace adecuaciones en su predio, y él éxito se basa en su creatividad y su capacidad de innovación. El diálogo de saberes se complementa con el uso de redes sociales, WhatsApp, además de radios comunitarias y televisión local (Khadse, 2015).

Estos ejemplos nos muestran que el paquete tecnológico rígido, homogéneo y vertical —clásico de la herramienta industrial—, puede llegar a ser menos fuerte que el poder social de una agricultura basada en la participación masiva y la creatividad colectiva. A pesar de lo que podría creerse, la dictadura tecnológica de la revolución verde resulta más débil en comparación con la innovación abierta de técnicas flexibles que pueden adaptarse imaginativamente a las condiciones particulares del lugar habitado. El movimiento de Campesino a Campesino es una prueba de las potencialidades que tienen la circulación de ideas mediante una arquitectura fluida de redes auto-organizadas, y la producción de conocimiento por medio de la hibridación, diálogo, recombinación de la información y aprendizaje colectivo (Escobar, 2005).

Comienzos simples, y con frecuencia centralizados, basados en orden, jerarquía —como el del gurú Palekar— y planeación activa —como en el caso cubano y nicaragüense—, conducen a entidades complejas, en donde múltiples actores interactúan dinámicamente y siguen reglas locales en vez de órdenes de arriba-abajo (Escobar, 2005). Estos ejemplos, como lo pensaba Illich (2006), nos muestran cómo es posible potenciar la creatividad social y fortalecer los lazos de convivencia, una vez que inteligencias distribuidas horizontalmente son capaces de lograr que la herramienta esté al servicio de las personas integradas a la colectividad, y no al servicio de un cuerpo

de especialistas. La agroecología difundida por Campesino a Campesino nos muestra que el poder social puede crecer en direcciones no planeadas. En realidad, la herramienta convivial es impredecible, pues sabemos en dónde comienza, pero no podemos prever a ciencia cierta en dónde termina. El efecto mariposa enseña que pequeñas perturbaciones pueden generar cambios espectaculares, como los muestra el crecimiento exponencial del movimiento agroecológico en Nicaragua, Cuba y la India.

En realidad, los movimientos de escalamiento de la agroecología pueden explicarse como procesos en donde existe una mezcla de componentes jerárquicos y componentes tipo red, pues no puede desconocerse que la planificación es muy importante en los casos de Nicaragua y de Cuba. En estos países existen organizaciones nacionales encargadas de estructurar el proceso con un equipo técnico que a distintas escalas realiza una organización bien planificada. Sin embargo, cuando los promotores voluntarios se apropian de la herramienta convivial, empieza a marchar la dinámica de expansión de una manera más espontánea, hasta el punto que la gran mayoría de las acciones van surgiendo sin que medie una planeación activa. De ese modo empieza a emerger un movimiento policéntrico, ampliamente distribuido, que rápidamente se va extendiendo impredeciblemente. Lo que resulta más interesante es que una vez que el movimiento se auto-organiza flexiblemente de manera horizontal, los componentes tipo red terminan imperando sobre el control central y la verticalidad con la que comienza el escalamiento agroecológico, de modo que el crecimiento se establece de una manera caótica y difícilmente controlable.

El diseño que se va conformando en las redes de experimentación e intercambio de información del movimiento Campesino a Campesino, es un entramado complejo en donde se van creando redes expansivas y descentralizadas. Se trata de un entramado de redes e inter-redes que se forman gracias al potencial epistémico del intercambio, mezcla y reutilización de conocimiento localizado (Escobar y Osterweil, 2009).

Los tres ejemplos enseñan que el diálogo de saberes de aquellas prácticas agroecológicas que se construyen a escala local, puede impactar profundamente en otro nivel. Así, el encuentro entre algunos pocos campesinos de México y Guatemala, dio inicio a un proceso de expansión que se irradió primero a Nicaragua y luego de forma espectacular en Cuba; o el proceso en la India ya está teniendo incidencia en otras latitudes asiáticas. La diferencia radical entre el modelo rígido de comunicación de arriba hacia abajo —tan común en las prácticas del desarrollo y el extensionismo de la revolución verde— y el modelo dialógico de la agroecología, es que en lugar de que las personas sean solo receptoras pasivas de información, todos los receptores son a su vez emisores y creadores de producción de conocimiento local (Escobar y Osterweil, 2009).

Vale la pena mencionar que la agroecología está sirviendo de base a movimientos mundiales como la Vía Campesina. En una declaración realizada en El Foro Internacional de Agroecología en Malí durante febrero de 2015, el movimiento aseguró: “Hemos desarrollado nuestros sistemas de producción ancestrales a lo largo de milenios, definidos con el término de agroecología en los últimos 30-40 años. Nuestra agroecología incluye prácticas exitosas y productivas, procesos de campesino a campesino y territoriales, escuelas de formación y sofisticadas formulaciones teóricas, técnicas y políticas”. Como predecía Illich cuando vislumbró la hecatombe a la que nos llevaría la herramienta industrial y la necesidad de cambiarla por una herramienta convivial, la Vía Campesina (2015) continúa: “La agroecología ofrece la respuesta a cómo transformar y corregir nuestras realidades en un sistema alimentario y un mundo rural devastados por la producción alimentaria industrial y sus llamadas Revoluciones Verde y Azul”.

Los pueblos organizados alrededor del mundo están defendiendo la agroecología como una herramienta que no se deduce a una “propuesta de tecnologías o prácticas de producción”, ni que puede generar uniformización o dependencia,

como lo aseguraba Illich. Por eso la agroecología “no puede aplicarse de la misma manera en todos los territorios. Se basa por el contrario en principios que, si bien puedan compartir similitudes en la diversidad de nuestros territorios, se practican de muchas formas diferentes en las que cada sector contribuye con los colores de su realidad local y cultura respetando siempre la Madre Tierra y nuestros valores comunes y compartidos” (LVC, 2015).

Múltiples comunidades, rurales y urbanas, están increpando la herramienta industrial, y están proponiendo en cambio herramientas conviviales como lo es la agroecología:

La sobreproducción de alimentos del modelo corporativo nos envenena, destruye la fertilidad del suelo, es responsable de la deforestación de las áreas rurales, la contaminación del agua, la acidificación de los océanos y el agotamiento de los caladeros de pesca. Los recursos naturales esenciales han sido mercantilizados y los costos de producción en aumento nos están expulsando de nuestras tierras. Las semillas campesinas son robadas, revendidas a los propios campesinos a precios desorbitados, ya en forma de variedades seleccionadas para depender de agrotóxicos costosos y contaminantes. El sistema alimentario industrial es un potenciador clave de las múltiples crisis del clima, alimentaria, medioambiental, de salud pública y otras. El libre comercio y los acuerdos corporativos de inversión, de resolución de controversias entre Estados e inversores, y las falsas soluciones como los mercados de carbono y la creciente financiarización de la tierra y los alimentos, etc., contribuyen en su conjunto a agravar aún más estas crisis. La agroecología en un marco de soberanía alimentaria nos ofrece transitar una senda colectiva para salir de estas crisis... Entendemos (la agroecología) como la alternativa esencial a ese modelo y como el medio de transformar la manera en que producimos y consumimos los alimentos en algo mejor para la humanidad y nuestra Madre Tierra (LVC, 2015).

No cabe duda que la crisis del modelo agroindustrial y los procesos de transformación agroecológica que empiezan a crecer

a escala planetaria reflejan de manera sorprendente la crisis anunciada por Iván Illich cuatro décadas atrás. Hoy se están defendiendo herramientas sencillas pero eficientes, al alcance de todas las personas, de modo que puedan usarse sin dificultad, tan frecuentemente como se desee, y para los fines que ellos mismos determinen (Kaller, 2012), de modo que no degradan la autonomía ni la creatividad personales, sino que más bien expanden la convivencia y el intercambio comunitario (Illich, 2006).

Decía Illich (2006) que “una sociedad convivial es la que ofrece al hombre la posibilidad de ejercer la acción más autónoma y más creativa, con ayuda de las herramientas menos controlables por los otros”. Creo que la agroecología nos está dando una excelente ejemplo de cómo este anhelo se está convirtiendo en un anhelo colectivo, que en conjunto con la crisis civilizatoria, empieza a expandirse y a expandirse por el mundo.

Bibliografía

- Altieri, M., y Toledo, V.M. (2011). “The agroecological revolution of Latin America: rescuing nature, securing food sovereignty and empowering peasants”, *The Journal of Peasant Studies* 38 (3): 587–612.
- Banco Mundial (2011). *Rising global interest in farmland: can it yield sustainable and equitable benefits?*, Washington, D.C.
- Bartra, A. (2008). *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*, Ciudad de México, Editorial Itaca.
- Borras, S.; Franco, J.; Gómez, S.; Kay, C.; y Spoor, M. (2012). “Land grabbing in Latin America and the Caribbean”. *Journal of Peasant Studies*. 39(3-4), 845-872.
- Burkhart, E. (2012). “De la economía a la amistad”, Esteva, G. (comp.). *Repensar el mundo con Iván Illich*, Guadalajara, Taller editorial La Casa del Mago.

- Ceceña, A.E. (2013). "Dominar la naturaleza o vivir bien: disyuntiva sistémica", Ornelas, R. (comp.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana.
- Escobar, A., y Osterweil, M. (2009). "Movimientos sociales y la política de lo virtual. Estrategias deleuzianas", *Tabula Rasa* (10): 123-161.
- FAO (1996). *Enseñanzas de la revolución verde: hacia una nueva revolución verde. Documentos técnicos de referencia*, Roma, [en línea] <http://www.fao.org/docrep/003/w2612s/w2612s06.htm> [consulta: 19 de abril de 2015]
- FAO (2010). *El segundo informe sobre el estado de los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura*, Roma.
- FAO (2014). *El estado mundial de la agricultura y la alimentación 2014*. Roma.
- Giraldo, O.F. (2013). "Hacia una ontología de la Agri-Cultura en perspectiva del pensamiento ambiental", *Polis Revista Latinoamericana*, 34: 95-115.
- Giraldo, O.F. (2015a). "Geopoéticas de la agri-cultura y el agroextractivismo industrial: la pregunta por el habitar", *Geograficidade* (en prensa).
- Giraldo, O.F. (2015b). "Agroextractivismo y acaparamiento de tierras en América Latina: una lectura desde la ecología política", *Revista Mexicana de Sociología*, 77 (4): 637-662.
- Giraldo, O.F. (2015c). "Agroecología y complejidad. Acoplamiento de la técnica a la organización ecosistémica", *Polis Revista Latinoamericana*, 41.

- Grain (2013). "Commentary IV: Food, Climate Change and Healthy Soils: The Forgotten Link", *Trade and environment review 2013. Wake up before it is too late*, Genova, UNCTAD.
- Grain (2014). *Informe hambrientos de tierra*, Barcelona.
- Holt-Gimenez, E. (2008). *Campesino a campesino. Voces de Latinoamérica. Movimiento Campesino a Campesino para la agricultura sustentable*, Managua: SIMAS.
- Houtart, F. (2011). *El escándalo de los agrocombustibles para el sur*, Quito, Ediciones La Tierra - Ruth Casa Editorial.
- Illich, I. (2006). "La convivencialidad", *Obras Reunidas I*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Illich, I. (2012). "El mapa de las ideas. Iván Illich en conversación con Douglas Lummis", Esteva, G. (comp.). *Repensar el mundo con Iván Illich*, Guadalajara, Taller editorial La Casa del Mago.
- Kaller, M. (2012). "Quehaceres ante la crisis", Esteva, G. (comp.). *Repensar el mundo con Iván Illich*, Guadalajara, Taller editorial La Casa del Mago.
- Khadse, A. (2015). *Movimientos Campesinos y Escalamiento de la Agroecología*, Tesis de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, San Cristóbal de las Casas, El Colegio de la Frontera Sur (en Curso).
- LVC (2010). "Documento de posición de La Vía Campesina sobre la agroecología", *Seminario Internacional La contribución de los enfoques agroecológicos para satisfacer las necesidades alimentarias globales del 2050*, Naciones Unidas, Bruselas, Junio 21-22, 2010.
- LVC (2015). Declaración Foro Internacional de Agroecología [en línea]: <http://viacampesina.org/es/index.php/temas-principales-mainmenu-27/agricultura-campesina-sostenible-mainmenu-42/2354-declaracion-del-foro-internacional-de-agroecologia> [consulta: 5 de junio de 2015]
- Machín, B., Roque, A.M., Ávila, D.R. y Rosset, P. M. (2010). *Revolución agroecológica. El movimiento campesino a campesino*

- de la ANAP en Cuba*, Bogotá, Asociación Nacional de Agricultores Pequeños, La Vía Campesina.
- Martínez, M.E., y Rosset, P.M. (2014). "Diálogo de saberes in La Vía Campesina: food sovereignty and agroecology", *The Journal of Peasant Studies*, 41(6): 979-997.
- Montagut, X., y Gascón, J. (2014). *Alimentos desperdiciados. Un análisis del derroche alimentario desde la soberanía alimentaria*, Barcelona, Editorial Icaria.
- Observatorio Global de LandMatrix (2015): [en línea] www.landmatrix.org [consulta: 8 de marzo de 2015]
- Oxfam (2012). *Nuestra tierra, nuestras vidas*. Oxford: Oxfam internacional.
- Polanyi, K. (2003). *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Rosset, P. (2015). "Construcción de espacios autonómicos en el agro genera alternativas para las familias campesinas", *La Jornada Zacatecas*: [en línea] <http://ljz.mx/2015/09/07/construccion-de-espacios-autonomicos-en-el-agro-genera-alternativas-para-las-familias-campesinas/> [consulta: 14 de septiembre de 2015]
- Shiva, V. (2007). *Los monocultivos de la mente*. Editorial Fineo, Monterrey.
- Vásquez, J.I., y Rivas, A. (2006). *De campesino a campesino. Nicaragua*, Managua, Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos.

Un diálogo de la ecosofía con Iván Illich

Astrid Maribel Pinto Durán

La imaginación es un tragaluz que ilumina otras posibilidades de ordenamiento. La imaginación es siempre ampliación de sí y del mundo, es deseo de algo mejor, un querer saber más.⁸⁹ Es justo en la utopía donde se requiere mayor despliegue de imaginación. Concebir la utopía como una forma radical de imaginación no implica una despolitización del término ni una postergación de las acciones de transformación. Al proponer alternativas de ordenamiento del mundo que inevitablemente conllevan la pretensión de destruir el orden existente, la utopía se mueve en el ámbito de las luchas por la legitimidad y el cambio, como señala Paul Ricoeur. Es una variante del poder porque en la utopía se manifiesta el malestar de una época y se establece una relación de crítica con su respectiva realidad sociocultural. La des-institucionalización es según este autor, la tarea esencial de las utopías:

La utopía es el modo según repensamos radicalmente lo que son la familia, el consumo, el gobierno, la religión, etcétera. De *ningún lugar* brota el más formidable cuestionamiento de lo que es. La utopía aparece así, en su núcleo primitivo, como la

⁸⁹ Retomo en este texto la potencia que Ernst Bloch otorgó, en su texto *Principio esperanza* (1977), a la imaginación y la utopía como motores de transformación individual y social.

contrapartida exacta de nuestro primer concepto de ideología como función de la integración social. La utopía, en contrapunto, es la función de la subversión social (Ricoeur, 2002: 214).

Karl Mannheim (2004) llegó a plantear la desaparición de las utopías en la fase avanzada del desarrollo de nuestra civilización. Esta desaparición tendría que ver con el triunfo de una actitud práctica y positiva; con la ausencia de perspectivas totales, es decir, con la incapacidad para situar todos los conflictos dentro de un cuadro total; y, por ende, con la pérdida de una orientación general, de una meta. Frente a esta visión del mundo sin utopías, todo parece indicar que es a causa del fracaso de esa actitud práctica y positiva, del reconocimiento de que la ciencia y la técnica pueden ser ellas mismas ideológicas, por lo que vuelven a abrirse en la actualidad las puertas a la utopía (Ricoeur, 1991).

En estas líneas me interesa destacar la dimensión utópica de *La Convivencialidad* de Iván Illich e insertar su obra en un movimiento amplio y heterogéneo llamado ecosofía. Mi argumento es que en la actualidad, un malestar de época está generando utopías ecosóficas que compiten e intentan imponerse para inaugurar nuevos mundos. Entendida la utopía en su bella acepción de ruptura epistemológica, de actividad social creadora, propongo que toda ecosofía es una utopía, es decir, una forma radical de imaginación. El propósito es destacar la utopía ecosófica y presentista de Iván Illich vertida en su texto *La convivencialidad*⁹⁰ para seguir líneas de fuga que han adquirido algunas de sus preocupaciones centrales. Mi argumento es que ciertos temas medulares de su utopía forman parte de una red rizomática de pensamiento y acción, en algunos casos, con fugas hacia la espiritualidad. No pretendo demostrar que las ideas de Illich hayan sido el centro o el tronco que dio origen a múltiples utopías, sino

⁹⁰ La versión que cito en este texto de *La Convivencialidad*, publicada originalmente en 1973, es la de Iván Illich. *Obras Reunidas*, publicada en 2008, por FCE.

que su pensamiento fue y sigue siendo parte de un trabajo de imaginación rizomático, en el sentido que se ha ido tramando y abrevando de distintas fuentes, presentando bifurcaciones, fugas y sus propias subjetivaciones y maquinaciones, retomando las expresiones de Félix Guattari y Giles Deleuze (2006). La ecosofía no es definible en una sola acepción, ni atribuible a alguien precisamente porque "cual modelo rizomático, cualquier elemento puede incidir en los otros elementos de la estructura, como la estructura de algunas plantas cuyos brotes pueden ramificarse en cualquier punto, así como engrosarse y transformarse en un bulbo o tubérculo (Deleuze & Guattari, 2006: 35).

Atenderé con detenimiento a la ecosofía, o quizá sea más propio decir, a algunas ecosofías, las cuales se plantean, desde varias disciplinas y artes, pero también como elaboraciones sociales espontáneas, un cambio en la relación del hombre con el mundo. Un cambio que frene el proceso de deterioro de la naturaleza y las relaciones humanas, que se corresponde con las formas de vida capitalistas y con el antropocentrismo.

Iván Illich otorgó una atención especial no sólo al deterioro de la naturaleza sino que compartió una premisa en "común" con algunos de sus contemporáneos filósofos, académicos o activistas sociales: el sufrimiento humano, la pérdida del arte de vivir y la crisis ecológica son parte de un mismo complejo civilizatorio caracterizado por un impulso de desarrollo sin límites, en el cual se encuentra la clave de la crítica avasalladora de Illich, hacia nuestras instituciones. Aunque no tengo noticias si Arne Naess e Iván Illich llegaron a conocer sus mutuos trabajos, ambos autores construyeron una plataforma para el cuestionamiento de nuestra sociedad, cuyo telón de fondo era precisamente la preocupación por el devenir no sólo de la humanidad sino de todos los seres vivos y recursos del planeta. Esta preocupación, que tomó fuerza en los años 70, ha devenido en la actualidad en un aglutinador de pensadores y activistas contemporáneos, entre quienes sobresale Félix Guattari. Según él, un cambio civilizatorio implicaría el reordenamiento de tres

ecologías: la social, la mental y la ambiental, con la primacía de una ética-estética ecosófica (Guattari, 1996a).

Comenzaré desplegando algunas pistas utópicas en *La convivencialidad*, de Iván Illich.

Una duda inicial

Fue para mí una fortuna descubrir a Iván Illich, su pensamiento y su humanidad, en un momento en que la actual etapa de la era industrial, como él mismo lo profetizó, muestra toda su voracidad e insensatez. Su extraordinaria calidad humana, su trato amistoso, su puesta en práctica de una ciencia radical, el profundo cariño con el que sus colegas se refieren a él, su propia propuesta utópica de una sociedad convivencial, han despertado en mí no sólo un hondo respeto por sus reflexiones, sino el germen de la esperanza. La esperanza de que este monstruo que parece imbatible, este orden civilizatorio, puede ser revertido si cada uno de nosotros activa su imaginación.

Tras la lectura de sus textos retengo una enseñanza primordial: para transformar este mundo es ineludible el trabajo de la imaginación. Desde su imaginado mundo convivencial, Illich genera una ruptura epistemológica para mostrarnos cómo el desarrollo, como premisa económica obligatoria y sistemática de las sociedades industrializadas, amenaza la supervivencia de la humanidad. Sorprende su capacidad visionaria para dar cuenta de la perversión de nuestras instituciones y de la esclavitud que hemos generado con respecto a las herramientas, del carácter destructor del imperialismo político, económico, técnico, sobre todos los órdenes de la vida. Al asomarme a estas imágenes llanas y asertivas con las cuales Iván Illich muestran las paradojas de la escuela, la medicina, el automóvil, nuestros sistemas políticos, la ciencia, el derecho; así como al despliegue de su imaginación para proponer otras posibilidades de estar juntos, de generar algo en "común", una pregunta se fue imponiendo en mi lectura: siendo la suya una propuesta de transformación tan

potente y habiendo ejercido tanta resonancia entre intelectuales, académicos y activistas de una época, ¿cómo entender ahora su aliento esperanzador para crear sociedades convivenciales, teniendo como lazo de lo común, la amistad no sólo entre humanos sino entre éstos y la naturaleza?

Imaginar es transformar

Iván Illich otorgó a la imaginación un lugar central en su proyecto de transformación. Cuando analiza la ciencia y la escuela, llega a decir que "en una sociedad que se define por el consumo del saber, la creatividad se mutila y la imaginación se atrofia" (458). Más adelante agrega: "El modo de producción industrial establece su dominio no sólo sobre los recursos y la instrumentación sino también sobre la imaginación y los deseos de un número creciente de individuos" (Illich, 2008: 461). Con sus propias reflexiones puso el ejemplo de cómo había que imaginar y ver los problemas del capitalismo con un lente distinto al marxista que prevalecía en esos años, cuando él mismo tenía una audiencia significativa. Propuso que al quitar los candados de la imaginación era posible pensar en otras alternativas de organización social, económica, política, porque el comunismo, utopía marxista, no era sino el reverso de la misma moneda de una sociedad industrializada, con los mismos valores sustentados en el desarrollo y el crecimiento ilimitado. Propuso su propia utopía: una sociedad convivencial. Para él, la convivencialidad era ante todo una vida austera, humilde, pero alegre y amistosa. Esta sociedad imaginada bellamente por Illich, debía ser un proyecto conjunto pero con muchas maneras de llevarla a cabo, con muchas experiencias sociales y de producción puestas en práctica, guiadas por la creatividad.

Iván Illich fue un promotor de la esperanza. Aunque su crítica arrolladora hacía todo lo que nos parece evidente e incuestionable, y pareciera de un extremo pesimismo, Illich fue un alentador del entusiasmo y la imaginación como motores de

transformación. Supo ver en las sociedades industrializadas el peligro de un enclaustramiento del pensamiento crítico, creativo. Su impulso reflexivo, su invitación para crear una sociedad convivencial es justamente, ante mis ojos, un destello utópico, la creación de un “no lugar” para cuestionar nuestras caducas instituciones y, como lo plantea Ricoeur, para repensar nuestra condición humana.

La utopía y la esperanza son las fuerzas para las convulsiones sociales, sugirió Ernst Bloch, porque la esperanza, ese “(...) anti-afecto de la espera frente al miedo y el temor, es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y solo accesible a los hombres, y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes. La esperanza se corresponde a aquel apetito en el ánimo que el sujeto no solo posee, sino en el que él consiste esencialmente, como ser insatisfecho” (Bloch, 1977: 56).

Iván Illich supo el valor de la ensoñación y, al igual que Bloch, nos enseñó que la esperanza, la imaginación, aguas cristalinas de donde bebe la utopía, no pueden darse si no reaprendemos a soñar despiertos. Los sueños diurnos son guías importantes en momentos de profundas crisis civilizatorias, vienen de la falta de algo, intentan buscar soluciones, son sueños de una vida mejor. “Anticipaciones e intensificaciones referidas a personas, utópico-sociales y vinculadas a la belleza, sólo se dan en el sueño diurno. El interés revolucionario, que sabe cuán defectuoso es el mundo y que conoce cuánto mejor podría ser, precisa del sueño despierto del perfeccionamiento del mundo; más aún, se aferra a él en la teoría y en la práctica, y no sólo de modo instrumental, sino de manera absolutamente objetiva” (Bloch, 1977: 71).

Iván Illich encaró la decepción, más que nunca compartida, sobre nuestras instituciones. “Las instituciones crean certezas y, cuando se las toma en serio, las certezas amortecen el corazón y encadenan la imaginación” (Illich, 2008: 51). Nos hizo ver con extraordinaria lucidez que aquello que nos

parecía evidente como el uso del automóvil, los servicios que nos ofrecen instituciones como la escuela, el derecho, la medicina, la política, eran paradójicos y absurdos; y puso, con ello, en tela de juicio la cordura de nuestras sociedades industriales introduciendo dudas clave de cómo vivimos ahora, de nuestra pérdida de los sentidos, de nuestro arte de vivir,

Su sueño creador lo llevó a imaginar una sociedad donde “la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta” (Illich, 2008: 354). Es lo inverso de la sociedad industrial, de la herramienta esclavizante⁹¹. Se requiere de la espontaneidad del don, de la acción de cada uno para la creación de la vida social. “Trasladarse de la productividad a la convivencialidad es sustituir un valor técnico por un valor ético, un valor material por un valor realizado. La convivencialidad es la libertad individual, realizada dentro del proceso de producción, en el seno de una sociedad equipada con herramientas eficaces” (Illich, 2008: 384-385). En este mundo convivencial se frena el superpoder, se renuncia a él tanto en servicio de los demás como de sí mismo, se restituye la preocupación por el prójimo. Frente a la sobreabundancia, se cultiva la humildad y

⁹¹ Illich define las herramientas como sigue: “Claramente, yo empleo el término *herramienta* en el sentido más amplio posible, como instrumento o como medio, independientemente de que haya nacido de la actividad fabricadora, organizadora o racionalizante del hombre o que simplemente, como es el caso del sílexprehistórico, la mano del hombre se lo haya apropiado para realizar una tarea específica, es decir, para ponerlo al servicio de una intencionalidad. Una escoba, un bolígrafo, un destornillador, una jeringa, un ladrillo, un motor, son herramientas, a igual título que un automóvil o un televisor. Una fábrica de empanadas o una central eléctrica, como instituciones productoras de bienes, entran también en la categoría de la herramienta. Dentro del herramental, hay que ordenar también las instituciones productoras de servicios, como son la escuela, la institución médica, la investigación, los medios de comunicación o los centros de planificación. Las leyes sobre el matrimonio o los programas escolares conforman la vida social del mismo modo que las redes de carreteras. La categoría de la herramienta engloba todos los instrumentos razonados de la acción humana, la máquina y su modo de empleo, el código y su operador, el pan y el circo” (Illich, 2008: 395-396).

la austeridad en lugar de ser esclavo de la energía y la burocracia suprema, aquí el hombre tiene la posibilidad de ejercer una acción más autónoma y creativa. La productividad en las sociedades industrializadas se conjuga, según Illich, con tener. En una sociedad convivencial, la producción está al servicio del ser, de la autonomía y la creatividad humana. La ciencia, al igual que las otras instituciones, es aquí desmitificada, pues como él mismo lo dice, actualmente es una agencia que produce un supuesto mejor saber al servicio de la sociedad industrial. El daño que hace es mayor que el de la mercantilización de la educación, de la medicina o de la energía. "La institucionalización del saber conduce a una degradación global más profunda, pues determina la estructura común de los otros productos. En una sociedad que se define por el consumo del saber, la creatividad se mutila y la imaginación se atrofia" (Illich, 2008: 458).

La ciencia debe generar investigaciones radicales que muestren la relación del hombre y la herramienta, así como la degradación y los peligros que establece la sobrevivencia. "La investigación radical detecta las categorías de población más amenazadas y les ayuda a discernir la amenaza. Hace tomar conciencia a los individuos o grupos, hasta entonces divididos, de que sobre sus libertades fundamentales pesan las mismas amenazas. Muestra que la exigencia de libertad real, formulada por quien sea, sirve siempre al interés de la mayoría" (Illich, 2008: 454).

En las reflexiones de Iván Illich reaparece una y otra vez su preocupación ecológica, que lleva a constituir la en una ecofilosofía. "La antropogénesis es evolución dentro de un nicho cósmico. La Tierra es nuestra morada y he aquí que el hombre la amenaza". El crecimiento desenfrenado que es inherente a las sociedades industrializadas, la sobreexplotación de los recursos naturales, la contaminación extendida al aire, agua y tierra están rompiendo un equilibrio entre el hombre y la biósfera, y amenazan con reducir al planeta a un cadáver, amenazan la supervivencia de la humanidad. La convivencialidad implica que

cada uno defina su relación con los otros y el medio ambiente. Por ello la sociedad convivencial debe resguardar el equilibrio en varios niveles, porque la sociedad hiperindustrial:

Amenaza el equilibrio de la *vida*, amenaza el equilibrio de la *energía*, amenaza el equilibrio del *saber*, amenaza el equilibrio del *poder*, en fin, amenaza el derecho a la historia. La perversión de la herramienta amenaza con saquear el medio físico. El monopolio radical amenaza con congelar la creatividad. La super programación amenaza con transformar el planeta en una vasta zona de servicios. La polarización amenaza con instituir un despotismo estructural e irreversible. Finalmente, lo obsoleto amenaza con desarraigar a la especie humana. En cada uno de estos circuitos, y cada vez según una dimensión diferente, la herramienta supereficiente afecta la relación del hombre con su ambiente: amenaza con provocar un cortocircuito fatal (Illich, 2008: 448-449).

Su propuesta de una sociedad convivencial entraña una postura ecofilosófica, en cuanto contiene las premisas básicas para el cuidado ecológico que va mucho más allá que una preocupación medioambiental. Illich observó que las tradiciones vernáculas podían enseñarnos cómo construir otras formas de socialización y producción, y nos hizo ver que la expansión del crecimiento ilimitado y el desarrollo como proyecto estaba desmembrando estas tradiciones y sus mitos.

Iván Illich propuso que para cambiar el actual estado de cosas, en cada uno debía arraigarse un interés y que debía darse a ese interés una forma política. Esta acción política implicaba discernir abiertamente sobre la relación hombre-herramienta; y el surgimiento de nuevas élites capaces de reformular los valores y reevaluar los intereses.

Se necesitará de grupos capaces de analizar con coherencia la catástrofe y de expresarla en lenguaje común. Deberán saber

abogar por la causa de una sociedad que establece cercos y hacerlo en términos concretos, comprensibles para todos, deseables en general y aplicables inmediatamente. El sacrificio es el rescate de la elección, precio inevitable a pagar para obtener lo que se quiere o, por lo menos, para liberarse de lo intolerable. (Illich, 2008: 476).

A grandes pinceladas he trazado una imagen de esa sociedad convivencial soñada por Iván Illich, sólo para destacar algunos de sus utopemas que considero clave para comprender su propuesta y para subrayar que algunos de estos temas son en la actualidad "aire de época", un conocimiento que alude a múltiples mundos y, en este caso, a múltiples y heterogénicas redes.

Las ideas de Illich, su pensamiento, fueron y siguen siendo parte de un trabajo de imaginación utópica, rizomática y heterogénica, llevando lejos la metáfora de Guattari y Deleuze y aplicándola no sólo a la construcción de conocimiento sino al mundo social.

Premisas ecosóficas de Iván Illich

Algunos de los grandes y nodales temas de la utopía de Illich no sólo siguen siendo actuales sino que han tomado fuerza en algunas redes que he observado como antropóloga y que coinciden con su propuesta ecosófica. En forma muy resumida he detectado los siguientes temas utópicos de su invitación para una sociedad convivencial:

1. La imaginación y la creatividad como vértices del cambio.
2. La amistad, la humildad y la austeridad como principios éticos para fundar nuevas formas de organización social y productiva.
3. La posibilidad de conformar una sociedad cuya organización de la producción y sus herramientas estuvieran al servicio del ser y la creatividad humana.

4. La ciencia como generadora de investigaciones radicales y la necesidad de revisar sus principios epistemológicos, así como una puesta en duda del valor absoluto de la razón.
5. Preocupación por el desastre ecológico inherente al modo actual de producción y consumo.
6. Las tradiciones vernáculas como fuente de aprendizaje para construir otras posibilidades de socialización y producción.
7. La renuncia al súper-poder y el aprendizaje de nuevas formas de convivencia que permitan la preocupación por el otro, el ejercicio de la humildad y la austeridad.
8. Para cambiar el actual estado de cosas, en cada uno debía arraigarse un interés político. Esta acción política implicaba discernir abiertamente sobre la relación hombre-herramienta; y el surgimiento de nuevas élites capaces de reformular los valores y reevaluar los intereses comunes.

Estas premisas estarían en la base de su propuesta ecosófica. Serían los principios desde los cuales Illich analiza y señala el debacle ecológico que incluye no sólo el deterioro de la naturaleza, sino el menoscabo de nuestras formas de habitar, de nuestro arte de vivir y de nuestra pérdida de los sentidos.

El arte de habitar y de vivir en ámbitos de comunidad

“En la medida en que perdemos la capacidad de vivir, dependemos más de los objetos que consumimos”, señala Illich. Una ecosofía, entonces, es más, mucho más profunda que una preocupación por el deterioro ambiental. En apartados anteriores he pretendido dar pistas de lo que implicaría para Iván Illich una sociedad convivencial, en la que la dignidad del hombre es tema central y donde lo natural no queda excluido como parte de nuestro “común”, un común que es el mundo, lo común que nos permite el arte de vivir juntos, de tener intereses en común y que obliga a un espacio de relación.

Ese ámbito de comunidad, donde es posible cooperar, comunicar y regocijarse de un espacio de lo común está, para Illich, amenazado por el afán de desarrollo que destruye o transforma el entorno en su afán de más crecimiento y consumo, de un incremento innecesario de necesidades y dependencias que pulverizan al arte de vivir. Para Illich, “la ecología sigue operando como un auxiliar, si no es que como una gemela, de la economía. La economía política sólo se volverá radical y eficiente a condición de que reconozca que la destrucción de los ámbitos de comunidad acarreada por su transformación en recursos económicos es el factor del entorno que paraliza el arte de habitar” (Illich, 2008: 468).

El arte de habitar fue para Illich una pareja con el arte de vivir en ámbitos de comunidad, “que nuestro mundo se haya vuelto inhabitable es una consecuencia manifiesta de la destrucción de los ámbitos de comunidad” (Illich, 2008: 468). En varios escritos, Illich describe su concepción de los ámbitos de comunidad que él relaciona con la sobrevivencia de la comunidad, con el derecho al silencio, con los *commons* o los ámbitos de comunidad, “esas partes del entorno a las cuales el derecho consuetudinario imponía formas particulares de respeto comunitario” (Illich, 2008: 45). El capitalismo ha transformado paulatinamente estos ámbitos de comunidad en recursos y obligó al cercado a marcar lindes de propiedad:

El cercado de los ámbitos de comunidad crea un nuevo orden ecológico. No llevó a cabo simplemente una transferencia material del control de los pastizales, que pasó de los campesinos a los señores. Marcó un cambio radical en las actitudes de la sociedad hacia el entorno. Antes, en todos los sistemas jurídicos, la mayor parte del entorno se consideraba como ámbitos de comunidad de donde la gente podía sacar la mayor parte de su subsistencia sin tener que recurrir al mercado. Después del cercado, el entorno se volvió esencialmente un recurso al servicio de las “empresas” que, al organizar el trabajo asalariado, transformaron la naturaleza en bienes

y servicios de los que depende la satisfacción de las necesidades fundamentales de "consumidores" (Illich, 2008: 460).

Iván Illich señaló, como otra de las calamidades de las sociedades hiperindustrializadas, la pérdida de los sentidos que tan profundamente lamenta en esta carta que escribe poco antes de su muerte:

La adhesión háptica al mundo no yace enterrada bajo capas de escombros en las profundidades del suelo. Desapareció, como una línea borrada de la computadora. Por eso, nosotros los setentones somos testigos únicos que guardamos en memoria, no sólo nombres, sino también modos de percibir que ya nadie conoce. Sin embargo, muchos de aquellos que vivieron la ruptura fueron quebrados ellos mismos. Conozco a algunos que han roto voluntariamente el hilo que los enlazaba a la existencia de antes de la bomba atómica, de Auschwitz y del SIDA. A medio camino de su existencia, se han transformado hasta el tuétano en viejos verdes que se comportan como si aún pudiera haber "padres" en un "Sistema" a punto de volverse un show realizable. Lo que en el Tercer Reich era todavía propaganda y podía ser arañado por el rumor público, se vende hoy como menú de computadora o como seguro, como consulta a los estudiantes, trabajo de luto, terapias anticancerosas o terapia de grupo para los que quedan. Nosotros los viejos pertenecemos a la generación de los pioneros de este sinsentido. Somos los sobrevivientes de la generación por culpa de la cual el Desarrollo, la Comunicación y los Servicios se han vuelto necesidades universales. La desencarnación enajenante, la pérdida de los sentidos que es pérdida del mundo y la impotencia programada que hemos propagado son abominaciones. Rebasan en profundidad y en altura las masas de desechos que las nuevas generaciones acumulan en las entrañas de la tierra y lanzan a la atmósfera (Illich, 2002).

Pero Iván Illich no se limitó sólo a señalar la caducidad de nuestras instituciones e ideas. Su grandeza fue justamente el despliegue de su imaginación utópica que lo llevó a proponer la diversidad de caminos como métodos para transformar este

estado de cosas. El suyo, el que él propuso fue el de la convivencialidad. Una propuesta que conjuga razón y espiritualidad, es decir, una postura ecosófica, cuyas premisas fundamentales eran la amistad como lazo social y la recuperación del arte de vivir. Ese arte de vivir que Illich lo encuentra en lo vernáculo, en aquello que se confeccionó en casa y que para él constituye la alteridad de las sociedades de la escasez. Estas culturas vernáculas son fuente de reaprendizaje de modos de habitar y convivir en común, no sólo con colectividades humanas, sino de éstas en una simbiosis con el entorno. Frente a una sociedad hiperindustrializada, donde asumimos sumisamente apartamentos, autopistas, hospitales, escuelas o servicios, Illich propone una sociedad convivencial que vuelve los ojos a la naturaleza y recupera, junto con ella, su dignidad.

1. La ecosofía: una propuesta estética, ética, política

En 1984, Iván Illich publicó un libro cuyo título fue *Ecofilosofías*. Quizá estaba en el ambiente pero unos años antes, Arne Naess acuña el concepto de ecosofía, habla de ecofilosofía y ecología profunda; y Murray Bookchin, uno entre tantos continuadores y críticos del pensamiento de Naess, contrapropuso, en 1974, el medioambientalismo a la ecología social. Este autor

(...) define el medio ambientalismo como una percepción mecanicista e instrumental que ve la naturaleza como un hábitat pasivo compuesto de "objetos" tales como animales, plantas y minerales y que sólo merecen ser en tanto en cuanto constituyen un servicio al ser humano. Tal planteamiento, en consecuencia, promueve el dominio del hombre sobre la naturaleza. La alternativa de Bookchin recibe el nombre de Ecología Social y, según él, por contraste con la anterior, es la visión que descansa en los principios ecológicos de unidad en la diversidad y de espontaneidad, así como en la naturaleza no jerárquica de las comunidades ecológicas, lo que Bookchin utiliza como punto de apoyo en su propuesta para tratar de "superar las divisiones entre

sociedad y naturaleza, mente y cuerpo y pensamiento y realidad, que marcan la imagen occidental del mundo" (García, 2005; 100).⁹²

Bookchin reclamaba un componente social y político enérgico, pues toda ecología necesariamente debía cuestionar las relaciones sociales de poder. Tanto en Illich como en Naess y Bookchin, la cuestión ecológica va más allá de una preocupación por el medio ambiente, más bien se convierte en un eje trasversal para analizar nuestros grandes problemas civilizatorios y en propuestas para un reordenamiento del mundo y de nuestra relación con la naturaleza. En los tres apreciamos destellos utópicos, el cuestionamiento de nuestras instituciones, el anhelo de un mundo más justo y un reclamo de cordura a nuestra civilización.

La ecosofía toma variados tintes personales pero tienen algo en común: critican el antropocentrismo, son sistemas de pensamiento no antropocéntricos, biocéntricos (centrados en la vida) o ecocéntricos (centrados en los ecosistemas):

La evolución del pensamiento filosófico que se vuelve hacia la *nueva* relación entre el hombre-naturaleza, dio lugar al nacimiento de una nueva rama en filosofía denominada ecofilosofía, una de cuyas versiones es, precisamente, la ecología profunda. Este *nuevo* pensamiento ecofilosófico adquirió gran vigor entre mediados y finales de los años 70 y adquirió su estatus como fuerza institucionalizada en filosofía contemporánea, en 1979, con la creación de la revista *Environmental Ethics* (Ética Medioambiental), que fue la primera publicación académica exclusivamente dedicada a los aspectos filosóficos y éticos de los problemas medioambientales (García, 2005: 93).

En una conferencia introductoria, *Third World Future Research Conference*, pronunciada en Rumanía, en 1972, Arne Naess acuñó el término 'ecología Profunda'.

⁹² Por su gran calidad, para mis reflexiones sobre la ecosofía y la ecología profunda me he apoyado en la tesis doctoral de Margarita García Notorio, quien realiza una revisión acuciosa sobre estos temas.

En el momento en que Naess presentó esta ponencia, varios filósofos contemporáneos ya habían dado el salto a la "realidad relacional" que conllevó el abandono progresivo del modelo moderno (dualista), basado en opuestos o en alternativas excluyentes, y que dio la bienvenida a otro apoyado en elementos complementarios o en alternativas incluyentes. Este giro modificó la concepción del mundo, del hombre y de la relación entre ambos y asestó un vigoroso golpe a la tradición antropocéntrica que colocaba al hombre en el centro del Universo, en una relación o puesto superior a todo lo demás, y con el derecho adquirido de dominar *lo otro*, y de usarlo ilimitadamente para el propio beneficio (García, 2005: 99).

La ecología profunda, según Naess, va en contra de una ecología superficial que intenta poner fin a los daños del "entorno" a partir de medidas tecnológicas, que sólo resuelven el problema a medias. La ecología profunda requiere de una búsqueda de causas y consecuencias, de una filosofía o de principios religiosos para constituir una ecosofía, capaz de proveer de herramientas de análisis para llegar al fondo de los problemas:

Los movimientos ecológicos merecen nuestra atención en tanto ellos sean *ecofilosóficos* más que científico-ecológicos. La ecología es una ciencia *limitada* que utiliza métodos científicos. La filosofía es el foro de debate más general sobre fundamentos, tanto descriptivos como prescriptivos, y la filosofía política constituye una de sus subsecciones. Por una *ecosofía* me refiero a una filosofía de armonía ecológica o equilibrio ecológico. Una filosofía es un tipo de *sophia* o sabiduría, es abiertamente normativa y ella contiene *ambos*: (1) normas, reglas, postulados, enunciados de prioridades valóricas, y (2) hipótesis acerca de la naturaleza de nuestro universo. La sabiduría incluye la prescripción y la política, no solo la descripción y la predicción científica. Los detalles de una ecosofía exhibirán muchas variaciones debidas a diferencias significativas relativas no sólo a "hechos" de la contaminación, los recursos, la población, etc., sino también a prioridades de valores (Naess, 1973: 100-101).

Lo que caracteriza a la ecología profunda es una necesaria variedad de ecosofías, portadoras de religiones y filosofías tan diversas como la diversidad cultural. Las ecosofías son premisas que sirven como guías para la reflexión-acción de la ecología profunda y pueden estar basadas en textos sagrados, doctrinas, tradiciones o filosofías (García, 2005). Las respuestas a la crisis ecológica, desde este punto de vista, eran necesariamente múltiples y cada una requería una ecosofía y una puesta en marcha, un plan de acción, precedido de un cuestionamiento profundo de nuestras premisas.

Si hay algo que distinguió a Iván Illich fue precisamente esta actitud de cuestionamiento no sólo hacia nuestro lenguaje, nuestras ideas, sino hacia nuestras prácticas más cotidianas y aparentemente evidentes. El uso del agua, por ejemplo, o el uso del automóvil y las creencias que ello implica. Al igual que los defensores de una ecología profunda, Iván Illich ponderaba la diversidad de caminos, de posibilidades de asociación y soluciones. El título de ese libro, al cual aún no logro acceder y que él coordinó, estaba en la misma sintonía: el plural de *ecofilosofías* es un detalle de suma importancia para todos aquellos que se sumaron a este debate encendido de aquellos años. Indicaba precisamente la multiplicidad de filosofías, religiones o principios que podían alimentar no sólo la reflexión sino la acción ecológica.

Paulatinamente el término de ecofilosofía fue cediendo paso a la palabra ecosofía, pero en sustancia es lo mismo. La ecología social y el ecofeminismo constituyen vértices para la reflexión ecosofías, pero también lo que Guattari nombró como las tres ecologías: ecología-ambiental, ecología-social y ecología-mental. Guattari, como fundador de esta otra vertiente de la ecosofía, cuestiona lo que él llama el Capitalismo Mundial Integrado cuya distinción es la degradación integral del medio ambiente; los profundos problemas políticos, económicos y de desigualdad social, en un contexto de racionalidad tecnócrata y del imperio de la ciencia y la técnica como dispositivos políticos.

Ante este panorama, la propuesta ecosófica de Guattari parte de una triada estética-ética-política. Frente al cientificismo, propone transformar la vida en una obra de arte, una estética de la existencia relacionada con la vida diaria y el quehacer político, lo que implica el despliegue de la creatividad para generar nuevas subjetivaciones, nuevas experiencias en la forma de vivir, para romper con la marcha absurda de una racionalidad productiva, un consumismo enfermizo:

La crisis ecológica remite a una crisis más general de lo social, lo político y lo existencial. El problema aquí planteado es el de una suerte de revolución de las mentalidades para que cesen de avalar un cierto tipo de desarrollo basado en un productivismo que ha perdido toda finalidad humana. Entonces, lancinante, retorna la pregunta: ¿cómo modificar las mentalidades, cómo reinventar prácticas sociales que devuelvan a la humanidad -si alguna vez lo tuvo- el sentido de las responsabilidades, no sólo respecto de su propia supervivencia sino igualmente del futuro de cualquier vida en este planeta, la de las especies animales y vegetales como la de las especies incorpóreas, como la música, las artes, el cine, la relación con el tiempo, el amor y la compasión por el otro, el sentimiento de fusión en el seno del cosmos? (Guattari, 1996b: 146).

Para Guattari no habrá una verdadera solución a los problemas ecológicos mientras no se produzca una interacción entre las tres ecologías. A esta interacción es a lo que Guattari llama ecosofía. Es decir, la ecosofía implica transformaciones ambientales sólo a condición de que se den transformaciones en los otros dos niveles: el mental, que tendría que ver con una reinención de las subjetividades, con nuevas subjetivaciones; el social, que implica reconstruir las modalidades de ser en grupo, mediante mutaciones existenciales que permitan nuevas experiencias microsociales a partir de la maquinación de un nuevo paradigma estético con implicaciones ético políticas, y cuando dice estético se refiere a nuestra capacidad creativa para transformar los esquemas establecidos:

Salta a la luz que el arte no tiene el monopolio de la creación, pero lleva a su punto extremo una capacidad mutante de invención de coordenadas, de engendramiento de cualidades de ser inauditas, jamás vistas, jamás pensadas. El umbral decisivo de constitución de este nuevo paradigma estético reside en la aptitud de estos procesos de creación para autoafirmarse como foco existencial, como máquina autopoietica (Guattari, 1996: 130).

(...) la ecosofía obrará como ciencia de los ecosistemas, como apuesta de regeneración política, pero también como compromiso ético, estético, analítico. Tenderá a crear nuevos sistemas de valoración, un nuevo gusto por la vida, una nueva ternura entre los sexos, los grupos de edad, las etnias, las razas (Guattari, 1996b: 113).

He retomado estas pistas en la propuesta de Guattari para mostrar ahora, con dos ejemplos de creatividad social, cómo este paradigma estético está siendo creado desde la experiencia social misma. El regreso a la naturaleza, la preocupación ecológica, la transformación de sí mismo, toman un aura de espiritualidad en estas propuestas.

Para la ecosofía en todas sus variantes, la propuesta del regreso a la naturaleza y su sacralización se convierte en el tema prioritario. En algunos momentos, para Iván Illich la transformación social tenía que ser producto de una racionalidad, de un actuar político dirigido por la razón. Sin embargo, un valor fundamental debía guiar la formación de sociedades convivenciales: el de la amistad. En la tendencia ecosófica que estoy observando como antropóloga, esa transformación se concibe como una renuncia al antropocentrismo, como un trabajo colectivo rizomático y requiere de la invención de nuevas subjetividades, de una reinención de lo social que pasa por una reinención de sí mismo, lo que implica el despliegue de una dimensión espiritual.

La espiritualidad en este caso no hace referencia forzosamente a la religión, ni cómo lo señaló tan acertadamente el Dalai Lama, a algo mágico o misterioso. "Es una reorientación radical, más allá de nuestras preocupaciones egoístas habituales

en beneficio de la comunidad que es la nuestra, de una conducta que toma en cuenta no sólo nuestros propios intereses, sino los intereses de los otros". Y para la ecosofía o sabiduría para habitar nuestra casa, no sólo compartimos algo en común como comunidades humanas, sino como partes de una red de vida que incluye, además, a la tierra y a todos los seres vivos y a los elementos como un gran sistema vivo del cual formamos parte.

1. Guerreros de Luz y su propuesta ecosófica

El primero de ellos se trata de Los Guerreros de Luz, una red de espiritualidad que comparte la idea, afín a múltiples grupos o asociaciones espirituales, de que presenciamos los albores de una nueva era. El trabajo de la imaginación utópica de Los Guerreros de Luz recupera y reelabora algunas tradiciones, critica y evalúa el estado político, ético, económico o ecológico actual de nuestro planeta. Se considera que a ellos ha sido encomendada la misión de realizar una revolución pacífica, para lograr la unificación del ser humano consigo mismo y con todo cuanto existe en el universo.

Ser espiritual, para Los Guerreros de Luz, es reaprender a soñar para sacar fuerzas de transformación. Señalan que estamos atrapados por el sistema, por un orden basado en el consumo que no sólo está afuera en las estructuras económicas, sociales, políticas o institucionales. El orden está inscrito en nuestro ser con los diferentes cuerpos que lo componen. Hay que sacarlo de nuestro cuerpo emocional, energético, físico, espiritual y desde ahí iniciar el movimiento de cambio de este mundo creado por nosotros y donde toda transformación parece inalcanzable por las vías institucionales. Proponen el reencuentro con la naturaleza y las tradiciones consideradas como fuentes de sabiduría humana.

Debido a la idea de unidad, cada ser, cada creación constituye un correlato del cosmos. Cada individuo es en sí mismo humanidad entera, universo. Cada cuerpo narra al cosmos. De ahí que el cuerpo mismo se constituya también como

la galaxia, en *no lugar*, paradójicamente terreno donde habitan nuestras instituciones, sitio desde el cual se juzga, se valora el orden actual planetario. Para Los Guerreros de Luz es desde el cuerpo que hay que iniciar la transformación. Para ello se dan fuerza con una espiritualidad construida desde alguna tradición. Este imaginario excluye la posibilidad de un debate en la arena política, deslegítima, sobre todo, nuestras instituciones políticas como vía para resolver los estragos de un sistema mundo que amenaza no sólo con exterminar toda posibilidad de vida en el planeta, sino que atenta contra el ser, el alma de humanos y no humanos. Ser espiritual es un proceso social, no tiene sentido si se queda en un movimiento autárctico, conlleva el sueño de alcanzar un mundo mejor, no sólo para la humanidad, pues incluye a los tres reinos: vegetal, animal y mineral; además de la sanación de todos los elementos: agua, tierra, viento, fuego⁹³.

Para esta tendencia utópica no es la razón, sino la espiritualidad la que potencializa los anhelos de transformación. Pugna por la sacralización de la naturaleza, de la vida, del cosmos, del ser. Es una propuesta más que ecológica, ecosófica. Las tradiciones son socorridas precisamente porque enseñan no sólo, como lo señaló Illich, formas de socialización y producción, sino que nos proveen de técnicas y rituales para la reconexión del ser con la naturaleza, con la sacralidad.

2. El movimiento maya guatemalteco

La otra propuesta ecosófica a la que voy a referirme es la del movimiento maya guatemalteco. Algunas poblaciones indígenas de Chiapas y Guatemala han comenzado a asumirse como “mayas” en parte como habilidad de legitimación y vehículo de

⁹³ Estos párrafos sobre Los Guerreros de Luz los extraje de mi libro: *Guerreros de Luz, Enseñanzas de don Lauro para una red cósmica de espiritualidad*, CONACULTA, 2003, México.

supervivencia cultural, pero con claras estrategias. Una de estas estrategias ha sido el fuego y el sacerdocio maya, promovido por el Movimiento Maya guatemalteco, que ha dado lugar a una reincorporación de simbología, como la cruz cósmica, los colores, el círculo y el cuadrado maya, además de una postura y un contenido políticos. No se trata de un grupo, ni siquiera es un "caso" numeroso, pareciera más bien un flujo que tiende a expandirse más allá de las fronteras políticas y a tomar fuerza de unificación étnica si consideramos que la ritualidad propuesta por el Movimiento de espiritualidad maya quiere ser incluyente y abrazar a diversas tradiciones, a diversos mundos.

La espiritualidad maya fomenta el recurso de la tradición y una intensa ritualidad que conlleva tintes políticos y favorece la unificación comunitaria, pero también de los pueblos asumidos actualmente como "mayas". Esta propuesta de espiritualidad no sólo anhela una transformación para los pueblos indígenas sino que trabaja arduamente para relaciones de género más justas, para sistemas jurídicos y de medicina surgidos de los propios sistemas simbólicos indígenas; para la unificación de todos los pueblos indígenas de la región, incluidos los de Chiapas, en una gran etnia maya, y para la generación de una ritualidad común para fomentar esta unificación identitaria. Un ejemplo de esta ritualidad es lo que ha dado en llamarse la ceremonia de fuego maya. La ceremonia de fuego maya permite múltiples ritos de sanación, de eliminación de infortunio, de resolución de problemas personales o comunitarios, por poner algunos ejemplos. Es un rito de raigambre indígena guatemalteco pero que se ha expandido no sólo en el mismo país de Guatemala, sino entre redes extensas de espiritualidad de México y otros países.

Quienes participan del ritual de fuego buscan no sólo la transmutación, el cambio en varios niveles de su existencia, incluida la transformación del orden establecido. En las peticiones que se hacen al fuego, en las oraciones de los participantes se percibe un hartazgo, un deseo de salir del estancamiento de las relaciones personales, de los procesos íntimos individuales,

de los sinsentidos de la existencia, del desatino de un orden civilizatorio. Al orar frente al fuego se pide por la unión de los pueblos indígenas mayas, por la unión de diversas tradiciones, por la eliminación de las fronteras, por el freno al maltrato de la tierra, de los animales, por la toma de conciencia de lo que implica la explotación minera no sólo para los pueblos sino para el medio ambiente.

El lazo que une a quienes participan en él es político-ecológico, semi-coma; las interpretaciones y las voces que participan de este rito comparten esquemas interconectados. Ser maya, asumirse como tal, implica admitir que se dejan de lado las particularidades étnicas para asumir una categoría de adscripción más amplia y potente en términos políticos.

Si en la antigüedad no sólo maya, sino mesoamericana, se construyeron gracias al fuego sutiles sistemas simbólicos que le otorgaban un poder tanto para la continuidad de la vida, como para la transmutación, la Ceremonia de fuego maya se está constituyendo en un catalizador político, en elemento de una naciente identidad maya regional y en un rito inspirador para muchos de los actores de la extensa red de espiritualidad, incluidos algunos indígenas de Chiapas, que buscan en la tradición un punto de anclaje para renacer a algo nuevo.

En el mundo maya clásico, las fiestas del fuego sellaban el comienzo y el final de diferentes etapas, en la actualidad la sacralización y la ritualización del fuego está alimentado por el gran mito del cambio de era, de la transmutación de un orden civilizatorio asfixiante, del sueño de una humanidad más consciente y justa no sólo consigo misma, sino con los animales, las plantas, los elementos.

El sacerdote maya juega un papel importante como intérprete del fuego y como impulsor de un imaginario ecosófico entre quienes realizan el ritual, es un ensoñador y su propuesta es ecosófica: la humanidad es natural, debe regresar a la naturaleza y reconocerse como parte del cosmos, del todo. Y esta propuesta ecosófica se presenta aquí como inventiva social,

no como una preocupación epistemológica que hizo parir el término.

Reunidos en torno a una hoguera sacralizada, un ensueño colectivo se produce: el ensueño de la transmutación. Cada participante hace su rezo, se comunica a través del fuego con la sacralidad y hace sus peticiones: pasar de la enfermedad a la salud, de la guerra a la paz, del conflicto a la reconciliación, de un orden planetario a otro, del maltrato al respeto por la naturaleza, del odio al amor.

Frente a una llama que rumorea y sufre, el *ajq'ij* (El *ajq'ij* es quien conoce y ejercita cotidianamente el Cholq'ij o calendario sagrado maya. En idioma k'iche', la etimología de este término es: *aj* prefijo de un oficio; *q'ij*, el sol-día. Puede traducirse como "el contador de los días". El plural de *Ajq'ij* es: *ajq'ijab'* conocidos como sacerdotes mayas o guías espirituales), promueve la íntima relación del fuego con aquel que necesita asistencia, lo ayuda a imaginar, a escuchar los velados murmullos y gemidos de la lumbre, a ver en las entrañas de la llama los presagios, las tempestades de la luz y las tinieblas, el movimiento de su propio espíritu ígneo. Quien guía la ceremonia impulsa a los presentes a transformarse a sí mismos con un acto simple: entregar al fuego lo que ya no se quiere de sí mismo. Cada uno debe reconocer, proyectando su imagen en el fuego, lo que debe cambiar para estar mejor en el mundo y quemarlo en una hoguera que arde en un movimiento ascendente.

Detrás de este rito, un mito se impone: podemos trascendernos como seres humanos, elevarnos por encima de nuestras propias miserias, en un acto de imaginación ecosófica creadora, un proyecto que vislumbra una realidad deseada. En este caso es la producción de un sueño, de universos de deseos, de imaginación liberadora. Es el mito del eterno retorno, con un rostro ecosófico: la renovación del tiempo, el advenimiento de una nueva era más amorosa y gentil con la naturaleza, con nuestras relaciones, con nosotros mismos. El fuego ayuda a recordar la potencia de la naturaleza, su armonía y su belleza. Permite

contactarnos con nosotros mismos y con el universo por ser una productora y receptora de nuestras propias imágenes.

La razón del éxito internacional de la espiritualidad maya quizá se deba a que responde a una tendencia y a una demanda de estas utopías: es espiritual, ecosófica, más compleja que una postura ecológica. Las distintas facetas que adquiere el especialista del fuego, el sacerdote maya, le permite interactuar en distintos mundos que por su labor quedan interconectados a través del mensaje de que “todos los humanos de todas las culturas debemos retomar el origen, los principios y valores sagrados del verdadero sentido del ser frente a la amenaza de la vida en todas sus dimensiones”.

Si el ritual de fuego maya permite una gran variedad de usos interesados del símbolo, también es cierto que promueve, entre muchos de los integrantes de esta red de espiritualidad, el reencuentro consigo mismo pero al mismo tiempo impulsa la unificación del individuo con la colectividad, con el universo. Para estos actores de esta red rizomática, se trata de una ecosofía social que no se contenta con promover una relación justa y armoniosa con la naturaleza, sino que quiere generar nuevas subjetividades, nuevas mentalidades en un impulso de autoafirmación ontológica y autopoietica. Permite como acto performativo diversas interpretaciones y la presencia de mundos coexistiendo de distintos lenguajes que confluyen en un interés: volver a la naturaleza como un proyecto social de reconstrucción de mundos, de restauración de sí.

Conclusiones

Más que conclusiones teóricas o hallazgos de investigación, quisiera verter en estas líneas lo que podemos retener de estas propuestas, como impulso de transformación.

Iván Illich compartió en su momento, con otros contemporáneos, una preocupación por el destino no sólo de la humanidad, sino del planeta. Al igual que Naess o el mismo

Guattari, propuso como salida este aparente callejón sin salida, el trabajo de la imaginación, de la creatividad personal y social, para construir otras posibilidades de realidad. Su propuesta de un mundo convivencial conlleva un tinte espiritual, al proponer la humildad y la austeridad como principios éticos de una relación convival, amistosa, amorosa consigo mismo, con el otro, con la naturaleza, con el planeta. Esta sociedad convivencial implicaba grandes transformaciones no sólo de las instituciones y nuestro uso de las herramientas, sino una transformación interna profunda, de una transformación de sí. Aunque Illich imaginó esta transformación como un trabajo racional, analítico, llevado a cabo por ciertas elites, el mundo convivencial que imaginó tenía un aura espiritual. Desde su sueño transformador realizó, al igual que Guattari, que Naess y muchas otras ecosofías, una lúcida develación de nuestro desorden civilizatorio, de nuestras voraces y caducas instituciones. La humanidad es concebida como parte de un todo, de la naturaleza a la cual se voltea la vista con otra calidad en la mirada, una mirada respetuosa con un destello de sacralidad.

El regreso a sí mismo, este reconocimiento de sí tiene una doble tirada: transformarse, recrearse pero sin quedarse en un movimiento autárquico. Es indispensable transformar su propia subjetividad para generar nuevas colectividades y reconocerse como parte del todo. Es esta una premisa básica de cualquier ecosofía.

La ecosofía general pugna por una ciencia que voltee los ojos hacia sí misma para cuestionar sus propios supuestos, para trascender sus enunciados como un ejercicio epistémico pero también ontológico comprometido con la vida y a la transformación. Illich imaginó que la ciencia debía abocarse a investigaciones radicales, que ayudaran a hacer conciencia de nuestras dependencias con respecto a las herramientas, y que fueran capaces de generar nuevos valores con el poder de sustituir a los que subyacen en el consumismo y la productividad industrial.

Guattari al igual que Illich y Naess cuestiona la caducidad de nuestra ciencia y propone una salida estética ecosófica, que consiste en reinventar nuestra existencia. Los casos que expone de inventiva social espontánea parecen darnos muestra de que este sentir, estas preocupaciones están en el orden del día y algunos responden creativamente ante la crisis. En ambos casos de creatividad social, pero también en Illich, en Guattari, en Naess y en general en las diversas ecosofías, se reconoce a las tradiciones vernáculas como fuente de inspiración para generar no sólo otras formas de estar sobre este planeta, sino que están siendo socorridas como fuente de espiritualidad, como punta de lanza para construir algo nuevo. Como el mismo Iván Illich lo indicó, el peligro que corremos no es sólo el de la contaminación y la destrucción sino el de quedarnos sin mitos. "La especie humana puede ser envenenada por la contaminación. Puede también desvanecerse y desaparecer por falta de lenguaje, de derecho o de mito" (Illich, 2008: 449).

No sé hasta qué punto los científicos hemos podido o querido asumir ese rol que nos indicó Illich, de hacer evidente la hipertrofia de la relación hombre-herramienta, pero sí estoy observando que otros lo están haciendo, soñando, imaginando, rompiendo los candados impuestos a la realidad y generando sus propias convivencialidades. Y esto me parece de suma importancia: lo están intentando como colectividades rizomáticas.

El rizoma, una forma de sobrevivencia natural, es quizá una clave para repensar nuestros trabajos colectivos y, sobre todo, una forma de darnos fuerza de transformación. Solemos pensar lo común y lo comunitario centrado en un espacio y encerrado en un grupo. El propio desarrollo del pensamiento ecosófico, tanto en su versión intelectual como en su puesta en práctica por las mismas colectividades, nos señala un camino importante: la fuerza de las *común*-idades rizomáticas. Quizá nos toque como académicos o activistas sociales aprender de estas experiencias ecosóficas a sacar fuerza de una organización donde los lazos sociales son más fluidos y, más que nada, de la esperanza.

Bibliografía

- Bloch, Ernst (1977). *El principio esperanza*. Tomos I y II, Biblioteca filosófica, Aguilar, Madrid.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, España.
- Guattari, Félix (1996a). *Las tres ecologías*, Pre-Textos, España.
- Guattari, Félix (1996b). *Caosmosis*, Manantial, Argentina.
- García Notorio, Margarita (2005). "Ecología profunda y educación", Memoria presentada para obtener el grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Educación, Departamento de Teoría e Historia de la Educación, Madrid.
- Illich, Iván (2002). *La pérdida del mundo y de la carne*, Carta a su amigo Hellmut Becker, Bremen, Alemania.
- Illich, Iván (2008). *Obras reunidas*. Tomos I y II, FCE, México.
- Mannheim, Karl (2004). *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, F.C.E. México.
- Naess, Arne (2007). "Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen" en *Revista Ambiente y Desarrollo de CIPMA*, 23 (1), Santiago de Chile.
- Ricoeur, Paul (1991). *Ideología y Utopía*, Gedisa, México.
- Ricoeur, Paul (2002). *Del texto a la acción*, F.C.E., México.
- Sac Coyoy, Audelino (2007). *El Calendario Sagrado Maya*, Método para el cómputo del tiempo, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

La ética convivial del encuentro: un referente experiencial de esperanza para la RedIDyT

Susan Street

“Si hay algo que tiene esta tormenta, esta ‘hidra’ (del capitalismo), es un carácter absolutamente pragmático, materialista y absolutamente desacralizado. Para esta lógica depredadora, el mundo no es una imagen del cosmos, no es un universo sagrado que hay que cuidar, sino una resistencia que hay que vencer, utilizar y explotar. Entonces, si no nos recomponemos desde una hondura espíritu para volver a mirarnos en esa profundidad y volver a mirar el mundo, pues se va a destruir la vida misma. Esta hidra es la expresión del mal”.

Javier Sicilia⁹⁴

Introducción

La afirmación implícita en el título es un punto de llegada personal a la vez que profesional en este 2015, sabiendo, claro está, que este arribo fue producido colectivamente, de manera colaborativa e inter-institucional, por muchas personas que decidieron formalizar el vínculo afectivo en una red de producción de conocimiento bautizada con el nombre de la categoría central que llegó a ser nuestra razón de ser, *La investigación dialógica y transdisciplinaria (IDyT)*⁹⁵. Ahora retomo la frase que expresa

⁹⁴ Renzo D’Alessandro, “Entrevista con Javier Sicilia”, *La Jornada Semanal*, #1055, 24 de mayo de 2015, p. 7.

⁹⁵ La Red de La Investigación Dialógica y Transdisciplina, RedIDyT, fue conformada en agosto de 2014 por las personas que se asociaron al Proyecto FOMIX-CIDYT del CIESAS (2011-2014), ya sea como estudiantes becarios y de servicio social, ya sea como investigadores de nivel maestría o de nivel doctorado reconocidos por FOMIX Jalisco como investigadores asociados de tiempo completo, o como estudiantes del ITESO y del CUCSH, CUCEA, CUNORTE, CUSUR, CUCSUR de la Universidad de Guadalajara

el impulso vital de la IDyT —*ética convivial del encuentro*— en un momento preciso, idóneo para elucidar el sentido de la frase que nos ofrece un imaginario esperanzador para nuestras vidas, ante el desasosiego cotidiano del México contemporáneo.

El título refleja una particular postura política desde la cual enfrento, replanteo y reivindico la necesidad urgente del activismo, como una parte inseparable de la investigación desde las ciencias sociales, ante las injusticias del mundo de hoy, ante las amenazas a la humanidad por *la crisis civilizatoria* señalada por *el cambio climático* y evidenciada por las luchas anti-capitalistas globalizadas a favor de la democracia radical. Este futuro se nos anuncia como un devenir incierto e injusto, y que desde hace un año ha sido representado, trágicamente, en el reclamo generalizado de Ayotzinapa: *Vivos los llevaron, vivos los queremos*.

Pero resulta que toda mi trayectoria de investigación se ha caracterizado por un abordaje abiertamente político, donde las formas de activismo han cambiado a la par de las rupturas epistemológicas que han marcado las transformaciones en mis miradas teórico-metodológicas hacia los sujetos y los objetos de estudio.⁹⁶ Tan es así que decir que la investigación sea política resulta poco interesante; afirmar que ser activista desde las concepciones asumidas en prácticas de trabajo de campo, o en planteamientos conceptuales, se antoja poco relevante si solamente notamos *lo político*. Hace falta, creo, contar la historia y

que participaron en los procesos de investigación de campo en espacios locales de diferentes colonias de Zapopan, en zonas boscosas de la Zona Metropolitana de Guadalajara (La Primavera, el Nixticuil, el Río Santiago y la Barranca de Huentitán), o en el Municipio de Autlán, Jalisco. Conozca la RedIDyT en Facebook: <https://www.facebook.com/pages/Fomix-CidyT/1432681620284717>

⁹⁶ Ver el archivo en línea "Maestros en movimiento" para una periodización de mis publicaciones relacionadas al movimiento democrático mexicano, así como la última etapa incluida sobre mi investigación auto-etnográfica. Para la investigación publicada del periodo de 1983 a 2003, ver la liga en mi página personal de CIESAS-Occidente: <http://cierasoccidente.edu.mx/maestros-en-movimiento/> Para una periodización comentada de toda la trayectoria realizada *a posteriori* del Proyecto FOMIX-CIDYT del CIESAS, ver mi capítulo intitulado "La vida como ruptura epistemológica; tránsitos en el devenir hacia el CIDYT" en Street, 2015.

desarrollar los relatos y los testimonios en una narrativa donde lo personal se deviene político en la medida de su acontecer social, donde las aspiraciones y las frustraciones se plasman en quehaceres y en búsquedas por esclarecer nuestra acción-en-movimiento como fenómenos sociales emergentes desde la historicidad reconfigurada tras el correr del tiempo/espacio.

Y esta historia comienza en la confluencia de procesos personales, institucionales y políticos en el México de 1973. En ese año, el primero de enero viajé por vez primera a México, específicamente a Cuernavaca, Morelos, para asistir por un mes a la escuela de lenguas del CIDOC⁹⁷ de Iván Illich. En ese año de 1973, Iván Illich publicó su ensayo *Tools for Conviviality* (después traducido al español como *La convivencialidad*⁹⁸) que formó parte de una etapa de escritura y de activismo realizada desde el CIDOC llamada “Los panfletos de Cuernavaca”, escritos posteriormente reunidos en el volumen *Call to Awareness*. Y en este año 1973, varios antropólogos coincidieron en fundar el CIS-INAH que a los pocos años se convertiría en el CIESAS al que yo conocería en 1990, la misma institución que reconoció el concurso público que me dio la plaza definitiva en el año 1991.

Claro que en ese 1973 —y a mis 21 años por cumplir en mayo de ese año, siendo estudiante *de intercambio extranjero*

⁹⁷ Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), ver el apéndice “Los tiempos del CIDOC” por Palapa Editorial El Rebozo en Gustavo Esteva, coord. *Repensar el mundo con Iván Illich*, Taller Editorial La Casa del Mago, 2012, pp. 285-295.

⁹⁸ Gustavo Esteva (2012) dice en la nota 2 de las páginas 239-240 que ignora por qué los traductores del libro de Illich utilizaron el término de *convivencialidad* en lugar del término *convivialidad* que prefería Illich. Esteva dice: “Según Jean Pierre Corbeau (Wikipedia), Brillat Savarin creó el neologismo para designar ‘el placer de vivir juntos, de buscar los equilibrios necesarios para establecer una buena comunicación, un intercambio sincero y amigable alrededor de una mesa. La convivialidad corresponde al proceso por el cual se desarrolla y asume el papel de convidado, siempre asociado a la compartencia alimentaria, superponiéndose a la comensalidad”. En el texto de estas páginas, Esteva argumenta que “(...) Illich cargó de nuevo sentido a la palabra, que desde él designa un nuevo marco de referencia, un nuevo tipo de sociedad. La convivialidad es ahora la libertad personal ejercida en una sociedad tecnológicamente madura que puede llamarse posindustrial”.

de tercer año en St. Olaf College⁹⁹—, yo no sabía quién era Iván Illich e ignoraba la misión política que subyacía las acciones del CIDOC como importante centro formativo en el pensamiento latinoamericano, cuya noción de *interculturalidad* descansaba en (y ocultaba) una intencionalidad política de frenar la expansión de la religión católica hacia Latinoamérica, en mancuerna con *La Alianza del Progreso* encabezado por el Gobierno Federal de John F. Kennedy. Mi conciencia expresamente política estaba *en pañales*, pues al llegar a la universidad en 1970, el movimiento estudiantil de 1968 en Estados Unidos había sido controlado, y salvo algunas actividades en contra de la Guerra de Vietnam, mis años universitarios transcurrieron como años de estudio encerrados en la biblioteca y en el aula desde una academia despolitizada. O por lo menos mis recuerdos así los marcan, hasta la experiencia de los seis meses que pasé en México y hasta el día 11 de septiembre de 1973 cuando las fuerzas militares del dictador Pinochet asesinaron al Presidente chileno Salvador Allende y a tantos militantes y simpatizantes de su gobierno socialista. Tengo pocas referencias explícitas que me podrían instruir sobre mi estado de conciencia o el grado de politización manifiesta en él; hasta ahora solamente el dato aislado en el Diario Personal¹⁰⁰ que encontré recientemente, con el que señalo con letras grandes de molde en la entrada del día 23 de enero de 1973: *END OF WAR!!!!*¹⁰¹

Pero este trabajo no pretende rescatar mi historia personal de politización o mi formación política desde aquellos primeros meses de estudiante en el CIDOC y posteriormente en la Universidad Iberoamericana en el Distrito Federal. Estas

⁹⁹ Universidad privada de *Liberal Arts* situada en Northfield, Minnesota, institución fundada en 1874 donde haré una Estancia Sabática como *Visiting Scholar* durante el año académico de 2016.

¹⁰⁰ Escrita a mano y cronológicamente organizada desde el primero de enero hasta el 16 de junio de 1973, acompañada por una Agenda de 1973 con anotaciones sintéticas de las actividades diarias, y por un álbum de las fotografías que tomé durante este tiempo; esto constituye un archivo personal que está por revisarse.

¹⁰¹ Día que el Presidente Nixon anunció el final de la Guerra de Vietnam.

coincidencias del año 1973 se tornaron relevantes —volvieron a ser recordados y re-articulados— últimamente porque mi intencionalidad auto-etnográfica me llevó a reflexionar sobre los grandes *para qué* subyacentes a mi trayectoria profesional como *investigador-profesor* en una institución ahora reconocida como un centro público de investigación del CONACYT. Y este afán me llevó a re-encontrarme con un postulado de Iván Illich —el de la sociedad convivial que podría surgir de las luchas sociales por trascender la sociedad posindustrial basada en el modo de producción capitalista— y a plantear su pertinencia para orientar un esfuerzo colectivo por arraigar *la investigación dialógica y transdisciplinaria* en procesos de autogestión comunitaria en espacios barriales locales del Municipio de Zapopan, es decir, en una región de influencia del CIESAS-Occidente.

Este escrito, entonces, es el pretexto para seguir dialogando con Iván Illich, no porque nuestra particular construcción colectiva de *la ética convivial del encuentro* haya sido una representación de sus ideas formuladas hace cuarenta años, tampoco aspiramos a actualizar su visión aplicando su pensamiento como si fuera una estrategia política. Más bien, me es significativo recrear las formas en que su pensamiento ferozmente crítico de los arreglos institucionales modernos de la sociedad industrial (que siguen con nosotros hasta la actualidad) expresaba la necesidad de identificar los límites naturales a los fenómenos creados por las dinámicas y las lógicas del modo de producción capitalista. Aun cuando el mismo Illich reconocía que el origen 'panfletario' de *la sociedad convivial* que postulaba valía la pena construir, es la relevancia actual de la idea de que la creatividad social debe regir nuestra socialidad, en lugar de la ganancia privada del *mercado libre*, lo que caló hondo en el ánimo y los corazones de las personas que la relacionaron con su propia experiencia en los barrios urbanos, quienes pasando el tiempo del proyecto, pasarían a conformar la RedIDyT.

En este trabajo quiero reflexionar sobre las maneras en que la noción de *convivencialidad* se convirtió en el centro de mi

pensar/hacer personal, institucional y político desde hace varios años, sobre todo al emprender un proyecto colectivo particular desde mi centro de trabajo, en CIESAS-Occidente. Abordar los procesos de interrogación al usar teórico y prácticamente el concepto trabajado por Iván Illich en *Tools for Conviviality* durante la concepción, gestión y el desarrollo del Proyecto FOMIX-CIDYT del CIESAS¹⁰² en el contexto de la publicación del *Repensar el mundo con Iván Illich* coordinado por Gustavo Esteva (2012) y de la realización de este Seminario Anual 2015 de la Cátedra Jorge Alonso, me permitirá sopesar, no solamente la potencialidad a futuro de la traducción que realizamos desde la praxis del Equipo de Trabajo del Proyecto, sino aclarar y proyectar el aporte a la discusión que enarbolamos en los dos días de encuentro entre colectivos. Para calificar el sentido más valioso para mí, hago mía la frase con la que Ramón Vera-Herrera concluye su breve texto “Dialogar con Iván Illich” en *La Jornada Semanal* del 5 de agosto de 2012¹⁰³:

“(Nuestras luchas) (...) obtiene(n) de la lectura de Illich un espejo diferente a los usuales, un reloj que marca muchos tiempos diversos y hasta dispares. Un acicate para buscar ámbitos de reflexión común y entendimiento mutuo, donde ejerzamos relaciones directas que

¹⁰² Fui la “Responsable Técnico” de este proyecto institucional del CIESAS ante el Fondo Mixto de Jalisco (Gobierno de Jalisco y CONACYT), proyecto que duró oficialmente desde agosto de 2012 hasta octubre de 2014, aunque desde finales de 2009, cuando empecé mi segundo periodo como Directora Regional en la Unidad Occidente del CIESAS, comenzaron los trabajos de concepción y gestión de la idea para un nuevo tipo de institución centrada en “la vinculación”, que yo promovía como un “Espacio Transdisciplinario”, por construirse en el predio “El Tigre” donado al CIESAS por el Ayuntamiento de Zapopan en 2006. Los primeros escritos sobre esta idea pueden consultarse en <http://ciesas.edu.mx/proyectos/fomix-cidytdisenos.html>, página donde se almacena la documentación entregada para el Informe Parcial a FOMIXJal a finales de abril de 2013. El anteproyecto de investigación de mi autoría para la propuesta del CIESAS a la Convocatoria del FOMIXJal (de agosto de 2011) para “un nuevo centro de infraestructura social” se encuentra en <http://ciesas.edu.mx/proyectos/fomix-cidytdconvocatoria.html>

¹⁰³ Ver el texto complementario al artículo en *La Jornada Semanal* en Ramón Vera Herrera, “La construcción colectiva del saber” en el libro de Esteva (2012) ya citado, pp. 77-98.

cortocircuiten las mediaciones, restablezcan lazos dignos, significativos, y promuevan la creatividad social: esa autogestión radical de larga tradición libertaria.

La ética convivial del encuentro contextualizada

Como Coordinadora del Proyecto FOMIX-CIDYT del CIESAS, me tocó dirigir procesos organizativos centrados en los nexos entre la formación del Equipo de Trabajo¹⁰⁴, la paulatina conversión de este Equipo en un Colectivo capaz de constelar determinados procesos de investigación-acción “en campo” en diferentes sitios comunitarios y municipales de Zapopan¹⁰⁵ y la reflexión sobre los vínculos y las prácticas encausados hacia la reconfiguración comunitaria y relacional *in situ*.¹⁰⁶ Todo ello abordado conceptualmente¹⁰⁷ en momentos específicos (de manera

¹⁰⁴ Los recursos del FOMIX permitieron conformar un grupo de diferentes disciplinas de las ciencias sociales y naturales, y básicamente de tres instituciones (CIESAS, Universidad de Guadalajara, ITESO): dos investigadores a nivel doctorado; cuatro investigadores a nivel maestría (dos tiempo completo y dos medio tiempo); tres becarios pasantes de maestría; nueve becarios pasantes de licenciatura; dos estudiantes de maestría voluntarios; cinco estudiantes pasantes de licenciatura de la Universidad de Guadalajara con su Servicio Social en CIESAS asociados al Proyecto.

¹⁰⁵ La formación del Equipo se piensa en dos grandes etapas: el primer año estudiamos las experiencias de otros investigadores relacionadas a los cuatro conceptos básicos iniciales (transdisciplina, dialógica, complejidad, convivencialidad) a la vez que generamos diferentes prácticas consistentes con nuestra discusión colectiva en el Seminario Formativo de *La Investigación Dialógica y Transdisciplinaria (IDyT)*; el segundo año nos diferenciamos temáticamente al desarrollar vínculos y procesos con una diversidad de actores en diferentes sitios alrededor de la Zona Metropolitana de Guadalajara y en el Municipio de Autlán, Jalisco, ya agrupados los miembros del Equipo en tres Ejes Temáticos: Convivencias Creativas, Paisajes Culturales, Red Reconfiguración Agro-ecológica y Alimentaria, coordinados respectivamente por Susan Street, José de Jesús Hernández López y Humberto González Chávez, todos investigadores de CIESAS-Occidente.

¹⁰⁶ La reflexión colectiva tuvo la forma de 30 narrativas personales ahora publicados en línea por el CRIM de la UNAM: Susan Street, coordinadora, *Trayectos y vínculos de La Investigación Dialógica y Transdisciplinaria; Narrativas de una experiencia*, 2015. <http://www.crim.unam.mx/drupal/?q=node/1576>

¹⁰⁷ Muchos integrantes del Equipo FOMIX-CIDYT fuimos afortunados al participar en los seminarios preparativos de cada uno de los cuatro Conferencistas Magistrales de la Cátedra Jorge Alonso, pues la Cátedra y el Proyecto corrieron en paralelo desde 2012. Esta retroalimentación recíproca nos favoreció al poder incorporar

emergente) para enriquecer nuestro entendimiento de la nueva categoría que surgió del Proyecto FOMIX-CIDYT, *La Investigación Dialógica y Transdisciplinaria (IDyT)*.

La IDyT es producto tanto de la *experiencia formativa* de los miembros del Equipo de Trabajo del FOMIX-CIDYT como de la *experiencia productiva* de una gran variedad de *Procesos de IDyT* en diferentes regiones del Estado de Jalisco.¹⁰⁸ Mejor dicho, la IDyT es necesariamente un conjunto de nuevos *aprendizajes sociales* que impactan la formación profesional de quienes la hayan realizado en territorios sociales particulares, ya que la IDyT se hace praxis en procesos que *reconfiguran las dinámicas vinculares* presentes y activadas en espacios/tiempos locales específicos. Es importante recalcar el carácter *experiential* de la base epistemológica subyacente a los procesos formativos: la IDyT se centra en la identificación de *las dialógicas* generadas entre los co-productores de la IDyT al interactuar con los mundos de vida cotidiana.¹⁰⁹ La IDyT procura manifestar y cuidar lo siguiente:

discusiones y análisis sobre conceptos como 'la intervención social' de Boaventura de Souza Santos, 'el nosotros' de John Holloway, las redes de Manuel Castells, y 'los movimientos anti-sistémicos' de Raul Zibechi.

¹⁰⁸ Para conocer en detalle estos procesos en campo de la IDyT, que se agruparon en cuatro pequeños redes llamadas *constelaciones*, favor de consultar el Informe Final Técnico-Académico del Proyecto FOMIX-CIDYT en la liga en <http://ciesasoccidente.edu.mx/investigacion/dra-susan-street/>

¹⁰⁹ Vale esta cita del libro *Ethical Know-how; action wisdom and cognition* escrito por el chileno Francisco J. Varela (1999: 17) para recordar la postura de base de este Proyecto FOMIX-CIDYT. "Cognitive science is waking up to the full importance of the realization that perception does not consist in the recovery of a pre-given world, but rather in the perceptual guidance of action in a world that is inseparable from our sensorimotor capacities, and that 'higher' cognitive structures also emerge from recurrent patterns of perceptually guided action. Thus cognition consists not of representations but of embodied actions. Thus we can say that the world we know is not pre-given; it is, rather, enacted through our history of structural coupling, and the temporal hinges that articulate enaction are rooted in the number of alternative microworlds that are activated in every situation. These alternatives are the source of both common sense and creativity in cognition... knowledge appears more and more as being built from small domains composed of microworlds and microidentities".

- a) situar la discusión sobre la experiencia relevante de las personas, aquella que permite construir puentes de entendimiento y comprensión que faciliten la comunicación entre tipos de agentes;
- b) romper la lógica dicotómica de las categorías de *yo* y *ustedes*, y permite construir un *nosotros* diverso en su unidad;
- c) replantear los vacíos, abismos y zonas prohibidas de los espacios de frontera —de los espacios *entre*—, y hacerlos accesibles a *la co-habitación* entre identificaciones normalmente excluyentes (lo inter-institucional, lo inter-sectorial, lo inter-disciplinario, etc.);
- d) transformar la inter-acción entre distintos agentes aislados entre sí (por estar inmersos en diferentes mundos de vida y trabajo institucionales) en una *intra-acción de agenciamientos entramados*¹¹⁰ cuyas conexiones y dinámicas vinculares se realicen en la forma de reconfiguraciones pequeñas que impactan al potenciar nuevos aprendizajes, posturas y acciones o nuevos ciclos de espirales formativas.

Abordaré a continuación algunos elementos constitutivos de *la ética convivial del encuentro* como una especie de introducción para facilitar a los lectores la comprensión del contexto procesual del Proyecto en el tiempo y el espacio. *La convivencialidad* de Iván Illich (1978) fue la segunda lectura que analizamos como equipo en el seno del Seminario Formativo del Proyecto Fomix-CIDyT, seminario que comenzó en marzo de 2012.¹¹¹ La mayoría

¹¹⁰ Karen Barad, *Meeting the universe half-way: quantum physics and the entanglement of matter and meaning* (London: Duke University Press), 2007.

¹¹¹ La primera había sido la Carta de Transdisciplinariedad firmada por Basarab Nicolescu y Edgar Morin (entre otros) en 1994, en donde rescatamos el Artículo 13 como uno de nuestros postulados más importantes: "La ética transdisciplinaria rechaza cualquier postura que niegue el diálogo y la discusión, sin importar si el origen de esta postura es ideológico, científico, religioso, económico, político o filosófico. El conocimiento compartido debe llevar a un entendimiento compartido basado en un respeto absoluto de la otredad colectiva e individual unida por nuestra vida en común en una sola Tierra".

de las personas invitadas a formar parte del equipo llevaban a este foro sus reflexiones sobre varias experiencias en colonias populares donde *la pérdida de espacios de convivencia* aparecía como uno de los sentidos compartidos y teorizados al encarar juntos la tarea de dar sentido a los cuatro conceptos que iríamos articulando a lo largo de los casi tres años siguientes: transdisciplina, dialógicas, complejidad y convivencialidad. Ciertamente es que la concepción sencilla de *convivencia* permeaba el sentido común del grupo, pero al discutir entre nosotros el texto de Illich, y mantener el sentido Illichiano de *la sociedad convivial* presente a la hora de encarnar una praxis transdisciplinaria en un territorio concreto (que llamábamos El Tigre)¹¹², pudimos ir objetivando la convivencia como una mirada que nos dirigía hacia las personas y los grupos que conformaban horizontes positivos de acción y reflexión.

La atención en el Seminario Formativo a *compartir experiencias* entre todos los participantes (los miembros del Equipo de Trabajo del Proyecto FOMIX-CIDYT) permitió crear un ambiente caracterizado por la horizontalidad y la convivencia. Buscamos convertir a los miembros del Equipo, respetando las escolaridades y las trayectorias profesionales e institucionales (CIESAS, ITESO, UdeG), en *interlocutores pro-activos* con apertura hacia la exploración de las discusiones intelectuales centradas en cada uno de los conceptos de la IDyT. Cada miembro del Equipo iba reflexionando sobre las categorías de su formación profesional a la vez que realizaba una *práctica etnográfica sistemática de observación participativa* en los eventos públicos de su interés. Todo ello pretendía objetivar conceptos y categorías con valor de uso para los actores de la sociedad

¹¹² Esta coordinación del Proyecto FOMIX-CIDYT enfatizaba la importancia de acercar los aprendizajes del Seminario Formativo a las realidades apreciadas en las colonias alrededor del predio del CIESAS, que colinda con el Bosque de Nixticuil, una zona de 10 colonias que abarcamos inicialmente con un Diagnóstico Social Participativo coordinado por Alma Leticia Flores al frente de un grupo de 30 alumnos de la Licenciatura de Trabajo Social del CUCSH de la Universidad de Guadalajara.

civil, para los científicos, los universitarios, los gubernamentales sobre todo operativos en contacto con los habitantes, y los sectores productivos, en relación a temas de actualidad expresados en las plataformas ciudadanas y las políticas gubernamentales. Nos vinculamos con redes sociales específicas a la vez que analizábamos las dimensiones dialógicas de las prácticas observadas. Cada miembro del Equipo de Trabajo iba reflexionando su interés y afinando sus miradas a cierto tipo de prácticas (i.e. las eco-fiestas, los talleres de Escuela Campesina, las huertas urbanas, las mesas de diálogo sobre el Bosque de la Primavera, un proyecto internacional para el Lago de Chapala, las *performance* de grupos culturales, el activismo de mujeres indígenas, etc.).

Para los miembros del Equipo de Trabajo, la lectura y discusión del abordaje epistemológico ampliamente desarrollado en el libro de Denise Najmanovich, *Mirar con nuevos ojos; nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*¹¹³, fue fundamental para dar solidez teórica a la relación que empezamos a esbozar entre los cuatro conceptos básicos de la IDyT. Gracias a Najmanovich pudimos acceder a una interpretación elegantemente comprensible de muchos autores de la *frontera del conocimiento*, quienes participan en los debates sobre la Modernidad y la Pos-modernidad desde la óptica de la teoría de la complejidad. Le debemos a Najmanovich muchos de los términos (*dinámicas vinculares; modos del hacer colaborativo; re-configuraciones*) que finalmente adoptamos y adaptamos para ir afinando un discurso y un lenguaje en común. Gracias a la apropiación (diferencial al interior del Equipo) de la manera de abordar la complejidad desde la crítica a la idea universal e infalible del método científico, producto de la Modernidad, pudimos, en palabras de Najmanovich (2008; 31),

¹¹³ Además de los muchos escritos disponibles en su página web <http://www.denisenajmanovich.com.ar/>

(...) estar en condiciones de explorar nuevas formas de indagación (...) (y) de producción de sentido y creación de mundo. Es preciso un cambio en el tratamiento global del conocimiento. Este cambio no implica meramente la invención de nuevos modelos y conceptos; implica una profunda transformación de los valores y de las actitudes, de la estética cognitiva, de las emociones y de los modos relacionales. La complejidad (...) es una reconfiguración global de las formas de producir, validar y compartir el conocimiento.

La transformación sustantiva de la IDyT se debió a la disolución del Seminario Formativo como un foco concentrador que posibilitaba intercambios estrechos de tipo académico (en torno al modelo conceptual interrogado desde sitios empíricos locales) y en su lugar se dio una desconcentración y re-territorialización de los procesos de IDyT —que llamamos *constelaciones*— que manifestaba un funcionamiento como redes de producción de conocimiento y articulación de saberes.

La ética convivial del encuentro en tres momentos de expresión escrita

Para ir desentrañando los significados de *la ética convivial del encuentro*, presentaré aquí sinopsis de tres momentos importantes en su conformación como un horizonte común que profundizaría nuestros vínculos solidarios y que nos guiaría hacia procesos más maduros de la IDyT en múltiples sitios de la zona del Bosque de Nixticuil de Zapopan, Jalisco. Sobre todo busco comunicar los sentidos apropiados en colectivo cuya puesta por escrito los haya grabado en la memoria colectiva del Equipo de Trabajo en-proceso-formativo-hacia un Colectivo: los tres momentos son el inicial, a medio camino, y al concluir los trabajos del Proyecto y al conformar la RedIDyT. Para representar aquí el momento inicial, presento un documento elaborado para el Informe Parcial que se entregó al Fondo Mixto Jalisco a finales

de abril de 2013, después de ocho meses de formarnos en el Seminario Formativo de la IDyT.¹¹⁴

La MISIÓN y VISIÓN del CIDYT encuentran sus múltiples sentidos en dos grandes macroconceptos sumamente entramados en sus diversas dimensiones: Transdisciplina y Convivencialidad.

Transdisciplina:

La transdisciplina es una postura política que emerge de un ejercicio interdisciplinario de comprensión de la realidad social. Así, la interacción entre distintos marcos interpretativos deviene en una co-responsabilidad de no sólo diagnosticar y/o investigar contextos sociales, sino de dialogar con todos los actores implicados para modificar la dinámica social.

(Edgar Morin [1984; 362, 367]: “**Es preciso pensar de forma dialógica** y mediante macroconceptos, que unan de forma complementaria nociones eventualmente antagonistas [...] El pensamiento es aquello que es capaz de transformar las condiciones del pensamiento, es decir, de superar una alternativa insuperable, no esquivándola, sino situándola en un contexto más rico en el que deja lugar a una nueva alternativa, la aptitud de envolver y articular lo anti en lo meta. Es no dejarse disociar por la contradicción y el antagonismo, disociación que evidentemente suprime la contradicción, sino, por el contrario, **integrarla en un conjunto en el que continúe fermentando**, en el que, sin perder su potencialidad destructiva, adquiera también una posibilidad constructiva”).

Convivencialidad:

No se trata de convivencia en su sentido común de compartir vivencias alegres, sino que es noción de “vivir para” que parte de la necesidad de re-conocer a la actividad creativa como una capacidad

¹¹⁴ El Informe Parcial se entregó en forma de una página web que organiza el material de la Primera Etapa del Proyecto FOMIX-CIDYT; este documento llamado “Notas” está en la liga <http://ciesas.edu.mx/proyectos/fomix-cidyf/logo.html>

inherente a los sujetos, eso es, la creación como una forma de empoderamiento de las personas.

(Iván Illich [1978] "El paso de la productividad a la convivencialidad es el paso de la repetición de la falta a la espontaneidad del don. La relación industrial es reflejo condicionado, una respuesta estereotipada del individuo a los mensajes emitidos por otro usuario a quien jamás conocerá a no ser por un medio artificial que jamás comprenderá. **La relación convivencial, en cambio siempre nueva, es acción de personas que participan en la creación de la vida social.** Trasladarse de la productividad a la convivencialidad es sustituir un valor técnico por un valor ético, un valor material por un valor realizado").

¿Por qué somos importantes? ¿Cuál es la originalidad del CIDYT en el contexto mexicano y latinoamericano?

El CIDYT es una ruptura no arbitraria sino consciente de que todo conocimiento supone una forma de construir al mismo, y por tanto abarca pero al mismo tiempo ensombrece otras formas (ahí emergen sus tremendos dilemas). La postura transdisciplinaria parte de saber que el conocimiento NO es una representación de la realidad, sino una "intervención" en la realidad.

(Boaventura de Souza Santos [2009; 53]: "Para una ecología de saberes, **el conocimiento-como-intervención-en-la-realidad es la medida de realismo**, no el conocimiento-como-una-representación-de-la-realidad [...]. Es una ecología porque está basado en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento").

La transdisciplina es la respuesta a la crítica hecha hacia las ciencias sociales que dice que sólo sirven para "escribir libros"; nuestra postura revira desde el planteamiento de que la realidad no está dada sino que es flujo y se accede a ella desde "puntos de acceso", no de jerarquías.

(Denise Najmanovich [2008; 29]: “El tránsito hacia un pensamiento complejo no implica meramente un cambio de paradigmas, sino **una transformación global de nuestra forma de experimentar el mundo, de co-construirlo en las interacciones**, de concebir y vivir nuestra participación en él, de producir, compartir y validar el conocimiento. Necesitamos nuevas cartografías, y sobre todo nuevas formas de cartografiar: debemos buscar otros instrumentos conceptuales y crear nuevas herramientas que nos permitan movernos sobre territorios fluidos”).

Tanto la praxis transdisciplinaria como visión convivencial del CIDYT constituyen un “horizonte ético”: el futuro es habitable sólo desde lo imaginario, si se ha “colonizado” ha sido desde una noción de bienestar social sólo posible a partir de la seguridad institucional. La visión del CIDYT emerge a partir de una concepción interdisciplinaria de la realidad social en la que se asume que si el Presente se reconfigura (desde nuestra postura política) el futuro, nuevamente, será posible.

(Jorge Rivas Díaz [2009; 230]: “[...] más que pensar en *la* educación como un universal que hay que implantar en la región, necesitamos aprender juntos a volvernos capaces de crear mundos ecoviables. El sentido de la capacitación no es habilitarnos para integrarnos a un desarrollo sustentable único, sino generar en nosotros los saberes para ser capaces de poder crear ‘buenas vidas’ ecoviables [...]. Una cooperación Sur-Sur en la búsqueda de rescatar y recrear nuestros saberes sobre la vida saludable, de crear economías alternativas, **de solucionar los problemas del convivir y de la calidad de la vida interior**, de reafirmar creativamente nuestras culturas y modos de ser, de conocer nuestros territorios y nuestro lugar en la vida, de crear la seguridad alimentaria posible a nivel local, de reinventar la democracia y de construir un poder popular democrático capaz de conservar y sostener una sensatez, una sobriedad, una voluntad sana de sobrevivir y de vivir contentos y tranquilos, eco-viablemente seguros y prósperos: con dignidad humana”).

Esta primera postura político-ética resultó de una articulación interesante entre los cuatro conceptos del marco conceptual

emergente llamado la IDyT. La categoría de la convivencialidad no podía pensarse de manera aislada de las otras tres categorías. Aun así, en esos momentos iniciales del Proyecto, visualizábamos que la convivencialidad permitía afirmar la preocupación Illichiana por la manera de generar procesos cotidianos que daban soporte estructural a la producción social de la creatividad en las personas. En la articulación lograda al ejemplificar nuestro posicionamiento con la utilización de los teóricos latinoamericanos, buscábamos subrayar la necesidad de indagar, no solamente en metodologías sociales, sino sobre todo la importancia de explorar nuevas epistemologías participativas que pudieran des-academizar las relaciones subyacentes en los vínculos entre los actores sociales. Al privilegiar la creatividad de las personas en la agencia social, Illich nos permitió experimentar procesos de reconfiguración social desde las perspectivas múltiples de las personas con las que interactuamos a través de acciones vecinales apreciadas como relevantes para sus vidas. Y también nos apoyamos en activistas y teóricos quienes privilegiaban el sentido cooperativo presente en las agencias comunitarias; simplemente la no-presencia de la convivialidad era un motivo para no profundizar los vínculos, hasta que se dieran mayores dosis de confianza, por ejemplo.

Represento aquí el segundo momento a medio camino con la primera descripción formal de la postura ética de la IDyT, visto desde fuera de sus procesos constitutivos, apreciación que hizo un especialista en complejidad organizacional e investigación-acción. Paul Roberts presentó en seminario lo que él aprendió de las personas del equipo después de una semana (en enero de 2014) en intensa interacción con nosotros, entonces auto-organizados en *constelaciones de IDyT* (que duraron un año en diversos espacios locales del municipio de Zapopan)¹¹⁵.

¹¹⁵ Adoptamos el término 'constelación' para referir a los procesos de la IDyT que surgieron al interactuar los miembros del equipo de trabajo con los vecinos y las organizaciones vecinales de diferentes colonias de la zona de contención del Bosque

Al mes de la exposición a viva voz, Roberts escribió lo siguiente en su blog¹¹⁶:

(...) el CIESAS, al albergar el Proyecto FOMIX-CIDYT en particular, en verdad está tratando de resolver la cuestión de lo que significa involucrarse activamente en cambiar los sistemas sociales al generar acciones y conocimiento nuevos en cambiantes contextos intelectuales, sociales y ecológicos. A través del uso de múltiples perspectivas que abordan la complejidad en el trabajo transdisciplinario, se busca encarar de forma holística problemas como la violencia y la degradación ambiental, y superar las limitaciones creadas por disciplinas separadas y encerradas en sí mismas. Todo esto implica trabajar con herramientas y metodologías que promuevan el diálogo, bajo el entendimiento que el nuevo conocimiento y las nuevas soluciones para los problemas son generados por individuos, grupos y colectivos que colaboran, pensando juntos.

Una vez que disloquemos el mito de la objetividad, como se puede observar en la obra de uno de los principales contribuyentes en los seminarios, la epistemóloga argentina Denise Najmanovich, nos vemos forzados a reconocer que toda investigación está basada en valores. Esto significa que toda investigación conlleva, algunas veces de forma velada, su propia ética. En una sesión de los seminarios empezaron a surgir algunos aspectos importantes de esta nueva ética. Este suceso fue, en sí mismo, ilustrativo de cómo se incorporó una idea generada en el estudio de los complejos sistemas adaptativos vivos en todos los niveles, desde las neuronas hasta el universo: de que la vida evoluciona y la creatividad es algo que sucede, mediante procesos sin límite de tiempo, no planificados y organizados por sí mismos. La

de Nixticuil en Zapopan. Los títulos de las cuatro constelaciones, que formaron redes entre sí que seguirían vigentes a la conformación de la RedIDyT, dan cuenta de las metodologías en uso y también del tipo de *agenciamiento entramado* efectuado: Diagnósticos Participativos; Protocolos Artísticos; Red de Asociaciones Vecinales y Políticas Públicas en Zapopan y Organizaciones Sociales y el Bosque del Nixticuil.

¹¹⁶ Contenido que después fue publicado como una narrativa personal intitulada "Hacia una nueva ética: las ciencias sociales que no te tocan el corazón, no valen la pena", en Street, 2015, pp. 249-254.

intención explícita del seminario no fue desentrañar esta ética; ésta emergió de una forma inesperada por medio de la interacción de forma tal que nos mostró la utilidad del diálogo como un método para la generación de nuevas perspectivas.

Los aspectos más notorios de esta nueva ética son los siguientes.

Participación: el camino para entender y transformar situaciones sociales es mediante la participación y el compromiso con las personas y no a la distancia. Desde esta perspectiva las nociones convencionales de la observación desapegada es una defensa contra el involucramiento.

Compromiso: involucrarse con las personas para enfrentar cualquier problema social o medioambiental importante implica compromiso.

Mutualidad: en tanto que creamos relaciones de compromiso, contraemos obligaciones y expectativas comunes, lo que el teólogo Buber llama relaciones yo-usted, en lugar de yo-eso.

Convivencialidad: este término fue acuñado en un principio por el filósofo y cura católico Iván Illich en sus visionarias críticas de las instituciones occidentales de salud y educación para describir la necesidad de desarrollar herramientas para que el ser humano floreciera en lugar de hacerse dependiente tal como caracterizan las relaciones personales en los sistemas sociales mecanicistas. La palabra en español *convivir*, que coloquialmente podría traducirse como “pasar un rato juntos” es un aspecto importante en la cultura mexicana. Esta dimensión, por tanto, es muy congruente culturalmente.

El cultivo del cuidado: un aspecto clave de mutua obligación en el que uno se involucra en la atención o consideración del Otro, de otras personas o comunidades y su entorno.

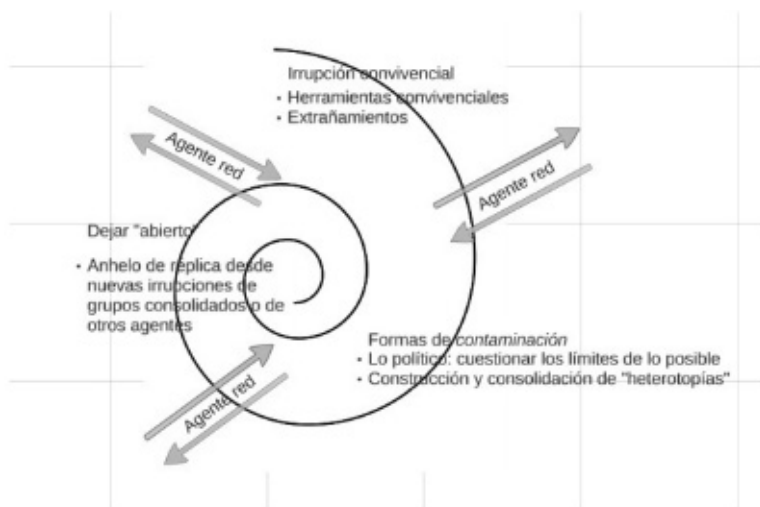
Permeabilidad: tenemos que darnos la oportunidad de que los otros influyan en nosotros cuando nos comprometemos con ellos...

Intimidad: al permitir que los otros nos influyan, y conforme nos desplazamos del mundo mecanicista al afectivo, establecemos relaciones íntimas de afecto.

Ahora compartiré las conclusiones elaboradas por los cuatro miembros de la Constelación Protocolos Artísticos al reflexionar sobre el momento de cierre de sus tres procesos en campo¹¹⁷ en junio de 2014. Cada uno implicó desarrollar autónomamente el proceso fuertemente inductivo en una relación directa y cercana con los agentes vecinales, en un espacio local muy definido y fijo (en un parque de la Colonia Colina de los Robles; en un parque de la Colonia Villas de Nuevo México; en un parque de la Colonia Vicente Guerrero). Este espacio fue paulatinamente apropiado por los participantes de cada grupo al ir co-creando e inventando su propio proceso, lo que llevó a la Constelación a teorizar *la emergencia social* en función de una co-producción de sí mismo. Gracias a la relación entre estos *agentes red* y cada grupo local, se pudieron configurar pequeños colectivos juveniles comunitarios y generar productos cuyo proceso creativo motivó y reforzó la intensidad de los afectos. Estos sujetos emergentes se fueron reconfigurando en función de producciones materialmente específicas de tipo cultural (obras de teatro, cortometrajes, libros de cuentos escritos de manera colectiva, materiales didácticos y lúdicos para juegos de mesa). Es útil reproducir aquí una parte del escrito mencionado para acercarnos más a esta teorización colectiva, para ejemplificar *la ética convivial del encuentro* como una expresión específica —aquí en su momento más maduro— que aclara el uso teórico que dimos a nuestra apropiación colectiva del concepto illichiano.

¹¹⁷ Estos procesos fueron sistematizados en cuatro Informes técnicos por sus coordinadores, miembros del Equipo de Trabajo FOMIX-CIDYT: "La poesía colectiva y el encuentro afectivo. Villas de Nuevo México, Zapopan, Jalisco", Olivia Penilla Nuñez; "Poiesis cotidiana: transdisciplina y convivencialidad", Víctor Hugo Abrego Molina; "Creación colectiva de expresión infantil: un espacio de escucha y evocación al diálogo transdisciplinario", Hassibe Hernández Vega; "Nuevos latidos en la calle Cedros", Brenda Covarrubias.

Espiral Convivencial



La constelación que ahora renombramos *Actos de expresión disruptiva*, nodo de la IDyT, se concibe como un movimiento espiral conformado por tres momentos vitales.

1. El acercamiento a nuestros ambientes de investigación se da a partir de una *irrupción convivencial*, es decir, un ejercicio que suponga una forma de interrumpir —o "perforar"— la linealidad de lo cotidiano.
2. A partir del diálogo —también afectivo— con el entorno, propiciamos espacios de encuentro convivencial que contaminen lógicas excluyentes (de competitividad, de jerarquía y de fijeza de lo real) de lo cotidiano, esto supone un proceso de *creación y consolidación de espacios-otros, o heterotopías*, de interacción con los otros y con lo otro. Desde esta lógica, pensamos a la *política* como una dimensión de cuestionamiento a las decisiones que trazan los límites de lo posible.
3. El tercer elemento vital de la constelación es una predeterminación a la *apertura*, ya que en la medida en que nuestros procesos no se piensan agotados en los plazos institucionales

ni en los “productos” materiales y académicos, se construye un *anhelo de réplica o permanencia* en los procesos de contaminación-reconfiguración, a partir de agentes red con los que ya hemos creado y consolidado un espacio, y/o con otros agentes del entorno, que sigan generando movimiento en la espiral.

Conceptos clave

Convivencialidad: inaprensible desde Illich, ya que él se refirió a las “herramientas convivenciales” como algo concreto, desde donde el sujeto puede afirmarse a sí mismo y vincularse con su entorno a través de la creatividad, y a la “sociedad convivencial” como una dimensión abstracta, como un ideal utópico. Este concepto supone, entonces, un horizonte referencial al que no se puede llegar, sin embargo, a lo que sí podemos llegar es a una ética-práctica de la IDyT cifrada en la dinámica de la “espiral convivencial”.

Agente red: sujetos, colectivos, instituciones y/o grupos con los que podemos intra-actuar en cualquier etapa de la espiral convivencial.

Lo rizomático: lógica activada por agentes red (nosotros incluidos) en la creación y el uso de herramientas convivenciales (*in situ*), capaces de crear conexiones donde no las hay.

Experiencia rizomática: flexibilización del protagonismo de los nodos con los que está conectado un agente red en un momento específico, la cual permite que ante una “ruptura” (o desajuste de lo esperado) se *abra* y potencie un *devenir-otra* conexión en otro espacio, con alguien más, o con los mismos, pero de otra forma (ya que el espacio será descolocado, y acaso se convierta en una *heterotopía*).

Heterotopías: *lugares-otros*, con posibilidades de actuar con uno mismo, con los otros y con lo otro, de otra manera: no institucional, sin competencia, sin imposición,

con posibilidades de autoafirmación, de vinculación, lúdicas, creativas, etc.

La apertura: cifrada en la oportunidad de propiciar o continuar con la restitución de la capacidad de producción simbólica de los sujetos, y orientada hacia la expansión de la posibilidad de construir otras expectativas de vida en el corto, mediano y largo plazo.

Los resultados intangibles. El pensamiento mítico

La experiencia lograda hasta ahora con los grupos de niños y jóvenes en nuestros nodos en la zona de El Tigre, arrojan como una de las primeras reconfiguraciones-contaminaciones cotidianas, una vez creadas y apropiadas las herramientas convivenciales y las heterotopías, la posibilidad de articular de manera colectiva narraciones que, dada su complejidad, parecen dar cuenta (en algunos de los relatos de nuestros grupos) de un pensamiento mítico, entendido éste como una condensación de la condición humana no sólo racional, sino compleja (situada, afectiva, onírica, concurrente, complementaria y antagónica). Lo mítico da cuenta de un ordenamiento (en su aparente caos) determinado por un estar-en-el-mundo en un momento civilizatorio específico, a través de metáforas —*desbordantes*— del entorno, que de igual modo constituyen una forma de codificación simbólica de la experiencia subjetiva de estos sujetos. Lo mítico, así, como tipo de experiencia *productora* y no sólo reproductora de lo real, se muestra como una posibilidad tanto de la lógica de afirmación creativa personal y colectiva, como de los vínculos de intra-acción con otras personas y con el resto del entorno, es decir, como una posibilidad de la espiral convivencial.

Al hablar de convivencialidad se está apelando a un concepto que desborda a la más común "convivencia". Para Iván Illich (1978) es a través de "herramientas

convivenciales” que los sujetos han de desarrollar su dominio creativo para vincularse con los otros:

“La relación convivencial (...) es acción de personas que participan en la creación de la vida social. Trasladarse de la productividad a la convivencialidad es sustituir un valor técnico por un valor ético (...) la convivencialidad es la libertad individual (...) en el seno de una sociedad equipada con herramientas eficaces” (Illich, 1978).

Se trata, pues, de concebir a la actividad creadora inherente a los sujetos (en tanto que dicho hacer creativo activa de manera explícita la dimensión simbólica del Hombre, es decir, su capacidad de construir cultura) como un conjunto de habilidades despojadas en diversos contextos y a través de diversos mecanismos históricos, como elementos que impulsan o potencian la afirmación de sí por parte de sujetos concretos; y a todo aquello que potencia o sirve como condición para la afirmación del sujeto y como vínculo con *el* otro y con *lo* otro, como herramienta convivencial. Esto con el fin no de que todo mundo sea un artista sino de que la capacidad de asimilación de la acción propia en el mundo como *productora* y no sólo como reproductora de la realidad social genere, tentativamente, escenarios de empoderamiento personal, de vinculación comunitaria y de apropiación del entorno, es decir, procesos o protocolos que *contaminen* el paradigma de pensamiento moderno, no productos estáticos.¹¹⁸

Reflexiones finales

Muchos autores del libro de Gustavo Esteva (2012) se refieren a la convivialidad como una práctica de la amistad como el

¹¹⁸ Los últimos tres párrafos vienen del texto que elaboró Víctor Hugo Abrego para su Informe Técnico “Poiésis cotidiana: transdisciplinariedad y convivencialidad”, agosto de 2014.

entendimiento que más profundamente afectaba a Iván Illich en su vivir cotidiano. Gracias justamente a las reflexiones y remembranzas de estos autores, podemos apreciar la profundidad de la convivialidad Illichiana como experiencia vital que imbuye *los ámbitos de comunidad* que Gustavo Esteva (2012; 251) pone en el centro del pensamiento illichiano sobre *la sociedad convivial* y las luchas por llegar a ella. Jorge Ishisawa (2012; 108-117) explora la cosmología andina en los sentidos de 'reciprocidad', de 'resplandor de mutualidad', de 'ganas de dar' y 'gusto por compartir' antes de retomar la escritura de Illich (que reproduce David Cayley, 2005, en *The rivers north of the future*) para destacar el sentido en que la amistad expresaba la forma de compartir el vínculo comunitario.

Iván Illich planteó la necesidad de redefinir las herramientas que creamos y que usamos para potenciar la creatividad social y los lazos de convivencia. Las primeras lecturas que dimos a su texto *La Convivencialidad* nos reforzaron la convicción inicial de que lo que buscábamos no implicaba simplemente rescatar o crear más y mejores *espacios de convivencia* (que muchos de nosotros buscábamos desde experiencias anteriores), sino más bien esa lectura reflexionada del Illich de la etapa del CIDOC nos fue llevando a proceder de manera más radical para modificar la naturaleza de la relación entre la ciencia y la sociedad. Rehusamos construir una relación jerárquica y unilateral para en su lugar generar esquemas horizontales más colaborativos y de acompañamiento a los grupos y colectivos que se movilizan por trascender la sociedad industrial al cuestionar no solamente al capitalismo salvaje como un *enclosure* tras otro, sino también rechazar la visión mecanicista de la racionalidad moderna.

Aprendimos a re-constituírnos en los encuentros con los Otros de tal manera que nuestros vínculos giraran por los afectos y las emociones compartidos en procesos de reconocimiento mutuo que nos fueron implicando en modalidades y lógicas comunitarias emergentes, capaces de mediar múltiples dinámicas institucionales. Nuestra conversión en agentes red

fue posible gracias a que no nos pensamos como los medios idóneos para la resolución de los problemas, tampoco nos pensamos como transmisores de conocimientos técnicos en procesos de ilustración guiada. Aspiramos a ser *fuerza instituyente* (a la Castoriadis) de la *sociedad convivial* (a la Illich), pues la IDyT parte no del 'problema a resolver' sino del reconocimiento de las semillas de convivialidad existentes o bien potenciales, que muchas veces requieren visibilizarse para luego aventurarse a imaginar otras historias. En este sentido, aprecio la conceptualización trabajada por Gustavo Esteva (2012; 247) al insistir en

(...) realizar un esfuerzo teórico de ordenamiento que muestre, en toda su riqueza, los rasgos diferenciales y en ocasiones convergentes de la variada experiencia humana de creación y mantenimiento de espacios de libertad. Hace falta saber todo lo posible sobre espacios que están fuera del umbral de lo privado pero que no se definen como públicos. (...) (los ámbitos de comunidad) son entresijos de hombres y mujeres en que el libre encuentro de maneras de hacer las cosas, de hablarlas y de vivirlas —arte, *tecné*— es expresión de una cultura al mismo tiempo que oportunidad de creación cultural.

Como ya es sentido común para las y los que reivindicamos el pensamiento illichiano, y como lo expresa Esteva (2012; 254), "Se trata de poner todas las herramientas, todos los sistemas, bajo control de la gente, como expresión de libertad". La cuestión está en el cómo y ahí, gracias al rescate que hizo Illich del concepto de convivialidad (al vivirlo desde la práctica de la amistad), nos dimos cuenta de la cantidad de espejos reflejados y refractados por los vínculos enarbolados en procesos de reconocimiento recíprocos con muchos Otros. Nos sorprendimos al notar que estos vínculos (en trayectos diferenciales y múltiples) giraban en espiral al tomar conciencia desde la reflexividad que alimentaba nuestro papel de generar y narrar nuevos ámbitos de comunidad convocados desde una epistemología participativa. Gracias a esta aventura colectiva del Proyecto FOMIX-CIDYT del

CIESAS y de la RedIDyT, podemos afirmar con Esteva (2012; 255) que "Se están practicando ya, por la propia gente, las aboliciones racionales y políticas que se requieren en la construcción de una sociedad convivial".

Referencias adicionales

- De Souza Santos, Boaventura (2009). "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes" en *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CLACSO y Abuela del Diablo Editores.
- Iván Illich (1978). *La convivencialidad*. Ocotepéc, Morelos, México.
- Morín, Edgar (1984). *Ciencia con consciencia*. Barcelona: ANTHROPOS.
- Najmanovich, Denise (2008). *Mirar con nuevos ojos; nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Buenos Aires: Editorial Biblos, Colección SIN FRONTERAS.
- Rivas Díaz, Jorge (2011). "Ocupa tu lugar en la red viva. Volviendo a crear el arte educativo a partir de nosotros y del desajuste ambiental inducido", en Reyes Ruiz, Javier y Castro Rosales, Elba, coord., *Contornos educativos y sustentabilidad*. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Biológicas y Agropecuarias, Maestría en Educación Ambiental.
- Varela, Francisco J. (1999). *Ethical Know-how; action, wisdom and cognition*. Palo Alto: Stanford University Press.

Segunda parte

**Reflexividad desde la multiplicidad
de sentidos y la polifonía de voces
atravesando la Cátedra Jorge Alonso
en tres modalidades**



Resistencias de mujeres triquis desplazadas de San Juan Copala ante la violencia, el despojo y la impunidad en Oaxaca

Natalia De Marinis

"Ya se nos fue el miedo de que somos mujeres y no lo podemos hacer o que nada más la opinión de los hombres cuenta, se nos olvidó eso"

Reyna Martínez, mujer desplazada

Más de treinta asesinados, incluyendo tres mujeres y un niño de ocho años, violaciones sexuales y plagio de mujeres, cerca de 600 personas forzosamente desplazadas fue el saldo del ataque paramilitar al centro ceremonial y político de la triqui baja del estado de Oaxaca¹¹⁹ que se dio entre noviembre de 2009 y octubre de 2010 cuando la última persona logró salir con vida del cerco armado. El fin de los ataques fue el control del pueblo, centro de disputa de las organizaciones políticas históricas de la región.

Por primera vez en la historia de violencia en la región triqui se daba un ataque de tal magnitud, esta vez hacia aquellos que en 2007 habían declarado a San Juan Copala como Municipio Autónomo. Más de diez comunidades, a raíz de la participación en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca en

¹¹⁹ La región triqui se encuentra ubicada en el noroeste del Estado de Oaxaca en la región mixteca. Se divide en la triqui "alta", cuyo centro es Chicahuaxtla, la triqui "media", cuyo centro es Itunyoso, y la triqui "baja", cuyo centro es San Juan Copala. Su población de cerca de 13,000 habitantes, se distribuye en más de 30 comunidades. El porcentaje de migración de los triquis es de un 37% (según un conteo realizado por la autora a partir de datos del Instituto Nacional de Estadísticas y Geografías y de cálculos de migrantes en Estados Unidos consultados en la página www.triquidecopala.com).

2006, conformaron el movimiento por la autonomía denunciando los lazos partidistas de las dos organizaciones políticas más importantes: la Unidad de Bienestar Social de la Región Triqui (Ubisort), formada en 1994 con recursos del Partido Revolucionario Institucional (PRI); y la histórica organización de izquierda, el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT), formada en 1981 contra el despojo de tierras, los dominios caciquiles en el comercio del café y la política electoral priista que se había hecho presente desde la década de los setenta. Esta organización sufrió tal descabezamiento mediante el exilio, asesinato y aprehensiones arbitrarias de sus principales dirigentes, que terminó conformándose como partido político en 2003, Partido de Unidad Popular (PUP), virando sus lineamientos iniciales y reproduciendo las lógicas de dominio contra las que luchaban en un comienzo. Fue en el exilio de muchos de sus dirigentes que en 1995 se formó en la Ciudad de México el Movimiento de Artesanos Zapatistas Indígenas (MAIZ), denunciando la violencia en su región y formando a otros dirigentes que, en el retorno a la región durante la década del año 2000, propusieron cambios políticos que dieron origen a la conformación del movimiento autónomo en la región triqui.

La declaración y reivindicación del derecho a la autonomía tenía un fuerte sustento en la construcción de seguridad propia y en la búsqueda de la pacificación de la región mediante una nueva forma de pensar el ejercicio político y de liderazgo en las comunidades. En sus declaraciones públicas establecieron la necesidad de poner fin a los vínculos con partidos políticos, a la vez que denunciaban el abuso militar y policial, así como el control caciquil que allí operaba. Otros de los rasgos significativos de esta nueva experiencia fue la apertura de espacios para la participación de mujeres, invisibilizadas en tantos años de conflicto armado entre las comunidades por las divisiones políticas conformadas desde la década de los setenta durante la incorporación de la región a las contiendas electorales del Estado. Sin embargo, su participación incipiente durante el proyecto

de autonomía no tuvo el impacto que alcanzó en la lucha por justicia y seguridad que encararon en el desplazamiento forzado de 2010. Es en este momento donde me enfocaré, analizando la manera en que la participación de mujeres triquis fue crucial para denunciar el racismo, la impunidad y el despojo histórico que han vivido los y las triquis.

San Juan Copala, 30 de noviembre de 2009

El 30 de noviembre de 2009 se montó el escenario del ataque paramilitar en la región triqui. Un grupo de hombres, pertenecientes a la histórica organización priista Ubisort, instalaron unos palos en la ruta de acceso y salida del pueblo. Fuertemente armados, estos hombres negaron la entrada de integrantes del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra de San Salvador Atenco que se dirigían a San Juan Copala para un encuentro sobre seguridad y autonomía. Plantearon a la Prensa que se trataba de injerencias de “externos” a los triquis y que ellos “se entendían en lengua y costumbres” (*La Jornada*, 30 de noviembre de 2009).

La comitiva del Frente, así como otros triquis de otras comunidades pertenecientes al movimiento por la autonomía que venían acompañándolos, tuvieron que regresarse. A las pocas horas comenzó un ataque al pueblo asesinando a un niño de ocho años mientras caminaba por la calle principal de Copala. A partir de ese día, los ataques armados continuaron por cerca de diez meses. Las embestidas continuas llevaron a que la Ubisort, en alianza con el MULT, tomaran el control del pueblo dejando como saldo más de 30 personas asesinadas, entre ellas tres mujeres y un niño, y más de 600 personas desplazadas del pueblo, muchas de ellas gravemente heridas. Se documentaron en diversos momentos violaciones sexuales y plagio de mujeres. En mayo de 2010, asesinaron al líder por la autonomía Timoteo Ramírez.

Dos caravanas con ayuda humanitaria intentaron llegar al pueblo durante este tiempo. La primera fue emboscada,

siendo asesinados los activistas Beatriz Cariño y Jiry Jaakola en abril de 2010. La segunda caravana con cerca de 400 personas se dirigió al pueblo en junio de ese mismo año. Tampoco pudo ingresar. Fue interceptada por militares que plantearon que sus vidas corrían peligro porque allí se encontraban hombres armados. La gente del pueblo se fue desplazando de a poco, a medida que la resistencia ya no era posible. No tenían agua, luz, nada que comer. Muchas de las personas que resultaban heridas, no podían salir por días. Tampoco tenían manera de saber quiénes quedaban en el pueblo y quiénes seguían siendo aliados en la resistencia o habían “pactado” con el grupo atacante a fin de poder continuar viviendo en el pueblo. El terror había construido una serie de líneas arbitrarias que no era posible definir en esas circunstancias de desconcierto e incertidumbre.

Los testimonios que relatan el terror vivido en San Juan Copala manifestaban que diariamente había balazos desde los montes y desde el batallón militar abandonado, en la punta de uno de los cerros. No podían salir en búsqueda de alimentos sin correr el riesgo de ser asesinados. Estaban todo el día encerrados en sus casas, muchas veces sin comida. Hasta cocinar se volvía un riesgo porque el humo se convertía en un indicio de vida en esa casa, vida que había que eliminar para lograr el control político del centro ceremonial, para instalar el terror de tal manera que, o se iban o se sometían al mando del grupo armado que intentaba controlar San Juan Copala. Durante ese año, se fue dando el desplazamiento lentamente. El límite era el fin de la “resistencia” que algunos podían tolerar. “Resistencia”, palabra que ellos utilizaron para describir el dolor soportado, que era más difícil de lograr en casos de familias sin figuras masculinas que pudieran defender a la familia de los ataques, o que simplemente con un balazo al aire pudieran demostrar a los atacantes que en esa casa tenían con qué protegerse. Las familias conformadas sólo por mujeres y niños fueron las primeras en abandonar su pueblo.

¿Ausencia de Estado?

Lo desconcertante, para muchos, era que los atacantes eran conocidos por todos. “No es gente que viene de lejos. No, son los mismos que están ahí. Casi se podría decir que son los vecinos, los familiares” (Victoria, ciudad de Oaxaca, noviembre de 2010). Los ataques fueron perpetrados principalmente por integrantes de la Ubisort que, en 2007, habían apoyado el proyecto de autonomía ante la ausencia de líderes históricos y por su pérdida de vínculos con el gobierno. Desde 2008, cuando finalizaba mi trabajo de campo de maestría, se hacía presente en San Juan Copala Roberto, líder priista que había migrado a los Estados Unidos por tres años. Martina, una mujer desplazada de 35 años, me comentó cómo fue que este líder logró re-establecer antiguas lealtades con la gente de su pueblo:

Roberto fue cuando ganó las personas que están con el fue que (...), primero hizo por las despensas y después ya fue a pedir viviendas. Llevó una vivienda para ellos. Así, poco a poco fue ganando a las personas pero solamente con esas cosas, a través de la despensa, a través de las viviendas. No fue porque quisieran estar con él. Nomás por esas cosas. Eso fue lo que hizo para separar a las personas del pueblo. “Aquí están las despensas de ustedes, si quieren estar conmigo aquí vamos a hacer nuestro equipo. Ya no con los autónomos porque ellos no les dan nada. Aquí con nosotros vamos a conseguir pollitos, que vamos a montar para cocina”. Poco a poco que nos iba a mandar. Él nos quiere comprar nomás, pero las personas por necesidad que fueron cayendo con él. Tenían miedo que las cosas que les regalaba, tenían miedo que se las quitaran. Por eso se quedaron con él. No es porque quieren estar con él, sino por miedo. Como él lo está comprando. Los que no quieren, no quieren su despensa, es porque no quiere que él sea su líder (Testimonio Martina, Ciudad de Oaxaca, diciembre de 2010).

Si bien las prácticas clientelares de ciertos líderes con vínculos partidistas, así como del MULT, son ejercicios de poder frecuentes

como veremos más adelante, lo que distingue este cerco de las prácticas históricas fueron los niveles de violencia registrados a partir de esa fecha, cuestión no prevista por los propios líderes de la autonomía y por las familias del pueblo. Según Luz, representante de las familias desplazadas en la ciudad de Oaxaca, este líder recibió financiamiento del gobierno. “*El presidente de Juxtlahuaca les mandaba radios, les mandaba armas, les mandaba todo lo que ellos necesitaban para poder atacar a nuestro municipio autónomo*” (Testimonio Luz, ciudad de Oaxaca, septiembre de 2010).

El grupo atacante reconocido desde el primer momento fue la Ubisort. Mientras el MULT aparecía ausente en los primeros testimonios, la alianza que se habría realizado entre la Ubisort y el MULT saltó a la vista poco tiempo después. Una alianza inesperada para los dirigentes del proyecto de autonomía por la histórica enemistad de ambos grupos, no obstante las conexiones entre el MULT y el gobierno priista de Ulises Ruiz en la represión en la APPO habían sido denunciadas en su momento.¹²⁰ Una foto que recorrió las redes sociales de Internet en 2013 también mostró estas alianzas donde asumían las nuevas autoridades en San Juan Copala. La asunción de dichas autoridades en esta agencia municipal, se dio con una gran bandera del MULT de fondo, aunque nunca manifestó públicamente su presencia en el pueblo.

Las explicaciones sobre lo que acontecía en la región triqui versaban sobre una suerte de “ausencia de Estado”. Se sumaban declaraciones como las dadas por algunos medios periódicos que plantearon un “vacío de poder” en San Juan Copala.¹²¹ En una entrevista que la Revista *Proceso* realizó con la por

¹²⁰ El periodista John Gibler relata la utilización del MULT en la represión a militantes de la APPO. No sólo a los participantes por parte del MULT-I, sino también en la represión en la capital del Estado, donde se acusa a Faustino Alvarado Martínez, miembro del MULT, del asesinato de José Jiménez Colmenares (Gibler, 2009: 226. Ver también Osorno, 2007: 97).

¹²¹ *La Jornada*, “Copala: Violencia y vacío de poder”, 10 de junio de 2010. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/06/10/index.php?section=opinion&article=002a1edi>. Último acceso: junio de 2013.

entonces Procuradora de Justicia del Estado de Oaxaca, María Luz Candelaria Chiñaz, ésta manifestó: "Ahí hay gente renuente, necia con sus usos y costumbres, belicosa y beligerante"¹²². En resumen, las declaraciones del gobierno estatal manifestaban su "imposibilidad" de acción en una guerra "intra-étnica" por el control territorial que llevaba más de cuarenta años en la región. En otras declaraciones oficiales, la negación de las muertes y la violencia, se sumaba a las múltiples contradicciones que versaban en las mismas.¹²³ Al igual que las versiones oficiales sobre la masacre de Acteal en Chiapas en 1997, se construyó un discurso sobre la génesis "cultural" de la violencia, y con ello la irresponsabilidad en los hechos y en la garantía de derechos (Olivera, 2008).¹²⁴

La violencia tiene su efecto central en el desplome de las categorías que dan certeza y sentido a los sujetos en su vida diaria y, por ende, en la percepción de riesgo y seguridad. El "amigo", "pariente", "vecino" puede dejar de serlo de un

¹²² Revista *Proceso*, "Ulises Ruiz se desentiende de caravana que viaja a Copala", 7 de junio de 2011. Disponible en <http://hemeroteca.proceso.com.mx/?p=104749>. Último acceso: junio de 2013. Galo Samario, Agustín (2010). "En Copala, ni muertos ni paramilitares: Ulises Ruiz", *La Jornada*, 26 de septiembre. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/26/index.php?section=politica&article=020n1p0l>. Último acceso: junio de 2013.

¹²³ *La Jornada* (2010). "La paz en la región triqui depende de los indígenas, no de nosotros", 24 de agosto. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2010/08/24/politica/013n1pol>. Último acceso: junio de 2013.

¹²⁴ También en Oaxaca, el caso del desplazamiento forzado en Loxicha desde 1996 que se dio por las embestidas policiales y militares en el pueblo que llevaron a más de 150 detenidos de la comunidad y al desplazamiento forzado de muchos de sus pobladores (Stephen, 1999: 828-829). Los familiares de los detenidos sostuvieron un plantón por cuatro años y medio en las puertas del Palacio de Gobierno de Oaxaca, sin respuesta alguna. Se habla en este caso también de la presencia de paramilitares, así como de la relación entre este conflicto y las exploraciones mineras que continuaron luego por parte de la empresa canadiense Kennecott (Victorio Cervantes, 2006: 443-444). Recientemente, Gilberto López y Rivas realizó un análisis sobre la presencia de grupos armados (pistoleros, halcones, Brigada Blanca) vinculados al Estado-PRI en represiones a movimientos y manifestaciones de izquierda, con los sucesos más recientes de organización de civiles armados que se plantean en el Manual de Guerra Irregular de la Secretaría de Defensa Nacional (SEDENA) publicado como documento interno en 1995. Allí se plantea que el uso "de la población civil" se justifica en el ataque al adversario (López y Rivas, 2013: 22).

momento a otro. El espacio se delimita a partir de una serie de líneas arbitrarias donde atravesarlas podría significar la muerte. ¿Cómo verlas? Así como en medio del asedio, los sujetos no tuvieron manera de definir las claramente y todo se volvió ambiguo y confuso, como una zona gris, así visualizo el ejercicio estatal en la zona: donde lo legal, lo ilegal, lo que es Estado, de lo que no lo es, se presentan difusos analíticamente y en la práctica, con líneas arbitrarias delimitadas principalmente por la ausencia de ley y por la impunidad con la operaron los atacantes. La presencia de pistoleros del PRI en la década de 1970, así como el descabezamiento del MULT y su conformación como partido político de 2003 con conexiones con el PRI, nos hablan más que de una novedad, de una continuidad histórica en el ejercicio de la violencia política en la región triqui, pero también en el resto de Oaxaca y México. Como plantea Taussig (2003), la complejidad radica principalmente en que los paramilitares son parte del Estado y están fuera de él.

Testimonio de mujeres triquis: del silencio a la agencia

El desplazamiento forzado se dio gradualmente durante el tiempo que duró el asedio. Muchas familias lo hicieron inmediatamente se instaló el cerco, yéndose a vivir con familiares de comunidades vecinas; otras se quedaron resistiendo por sus casas. En estas familias, eran las mujeres las que salían en búsqueda de alimentos. Cruzaban el monte caminando, lo que les llevaba dos horas, y cuando llegaban a una comunidad vecina, cuna del movimiento por la autonomía, se movían a la ciudad más cercana en búsqueda de víveres. En estas salidas, muchas de ellas eran atacadas, heridas y/o violadas sexualmente, razón por la cual algunas decidían no regresar. Muchas de ellas, para sostener económicamente al resto de sus familias, se fueron a la ciudad de Oaxaca donde comenzaron a trabajar en la reventa de artesanías. Fue allí y con la colaboración de organizaciones sociales, muchas de ellas provenientes de la APPO, que instalaron en agosto de

2010 un plantón en las puertas del palacio de gobierno, luego de una marcha por justicia y seguridad.

Durante los primeros meses sólo estaban allí alrededor de 15 mujeres, número que fue creciendo a medida que el movimiento perdía el control del pueblo y las familias huían como podían de la comunidad. Carla, una de las primeras mujeres que llegó al plantón, narró cómo salió de San Juan Copala y la manera en que ese espacio se había convertido en una posibilidad de lograr cierta “libertad”.

Íbamos en una reunión [con autoridades del movimiento por la autonomía] porque de día no podíamos salir mucho, entonces salimos de noche y en eso que íbamos saliendo que empezaron a disparar. Nos tocó bala a mí y a ella, en el brazo. Estuvimos toda la noche ahí sentadas, nos aguantamos el dolor y la sangre y todo. Y después nos mandaron a Juxtlahuaca pero fuimos por el monte y en el hospital nos dejaron tres días internadas y de ahí nos fuimos para nuestro pueblo, pero las balaceras seguían y nos dijeron que estaba el plantón en el zócalo [...] Pero hay compañeras que las agarran y las golpean y se las van a llevar para matarlas. Pero ahora no, las casas están todas abandonadas, las casas están todas cerradas. Nomás hay perros y pollos, y las cosas de los que ya salieron. Y es muy difícil porque hay gente que tiene más familia y más hijos y ya no pueden cargar cosas [...] Hay muchos muertos, muchos heridos. Las mujeres fueron las que más... algunas violadas, otras heridas. [...] aquí, en parte uno se siente libre porque puede andar de acá pa' allá, estás más tranquila, echas relajo y está más tranquilo, pero en el corazón estás... Es preocupación porque los demás se quedaron. Estamos bien, pero preocupadas, tristes. No tratamos mucho que se note, pero a veces en el alma sí lo siente uno.

Carla fue la única que se atrevió a hablar de su herida. La gran mayoría de casos de mujeres heridas y/o violadas sexualmente se rehusaron a dar su testimonio o, si lo hicieron, no hablaron directamente sino que se refirieron a la situación de otras mujeres. La sensación de “libertad” que me expresó, tenía que

ver con el espacio de la ciudad, alejada del asedio que vivían en su pueblo, pero también con la organización colectiva que representaba el plantón. El compartir el trauma permitía a las mujeres entender el propio como un ataque hacia un cuerpo colectivo y no sólo individual. Aún así, los primeros momentos no fueron fáciles para ellas. Tiempo después, la principal lideresa del plantón me contó que el silencio inicial de las mujeres se debía a que no sabían qué hacer, ni qué decir. Las mujeres manifestaban que llegaba la prensa y tenían miedo a hablar. En primer lugar, el miedo por el asesinato de aquellos que lo habían hecho; en segundo lugar, porque por su exclusión histórica de la actividad política no “sabían hablar de política”. Tal como fue analizado para otras experiencias de posconflicto y comisiones de verdad, las mujeres enfrentan muchas barreras por las limitaciones que enfrentan al querer plantearlo en formas discursivas específicas, la impunidad y el descreimiento, la falta de protección y la cercanía con los agresores, así como la vergüenza a las que son expuestas (Ross, 2010; Crosby y Lykes, 2011; Theidon, 2009).

El silencio que había imperado en el plantón y que se buscaba desde las declaraciones del gobierno, se rompió lentamente a medida que la desesperación de las mujeres se acrecentaba por la falta de respuesta estatal a lo que les acontecía y por la continuidad de los asesinatos de sus familiares y el ataque a mujeres. Las mujeres realizaron varias denuncias en las instancias de justicia oficiales. Sin embargo, las limitaciones fueron muchas. En primer lugar, por no poder plantear el desplazamiento forzado como un agravio colectivo en tanto en México no existe una legalidad que lo reconozca; en segundo lugar, por la falta de protección a los y las testigos de los diferentes homicidios cometidos llevando en muchos casos a ataques directos a las mujeres que realizaron denuncias en su regreso a la región; por último, el fuerte racismo del que fueron objeto en estas instancias. Reyna me comentó tiempo después que les llegaron a decir: “no hay nada para hacer porque esto viene de sangre de

los triquis" (Entrevista Reyna, mujer desplazada, ciudad de Oaxaca, abril de 2011).

Ante la impunidad reinante y la desesperación por su situación y la de sus familias, comenzaron a dar sus testimonios ante la prensa y en el trabajo de recopilación testimonial que comencé con ellas, muchos de los cuales fueron llevados a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, que en octubre de 2010 emitió medidas cautelares para todas las familias desplazadas. Las mujeres poco a poco sintieron la necesidad de hablar sobre la situación que, por vergüenza y/o humillación, las mantenía en silencio con el sesgo de individualidad y culpabilización que conlleva el trauma. Con sus testimonios comenzaron a darse cuenta que su situación era compartida por todas, que no se trataba de un ataque hacia ellas por una culpabilización individual, sino que se trataba de un ataque al colectivo, un ataque político y la resistencia a través de sus cuerpos.

Varios meses después, Carla se enteró que su madre había sido atacada en el pueblo. A diferencia de su testimonio inicial, donde su herida no la había ubicado como un ataque a su agencia política, el de su madre sí lo ubicó como una agresión por su participación en el plantón:

Dice ella que ya habían avisado en la agencia por el aparato, que cualquier persona que sea que saliera le iban a disparar, y entonces ella no creyó que lo iban a hacer y en eso que le toca. Es que estaban amenazando de muerte. Como nosotras estábamos en el plantón, si salíamos o una de nosotras íbamos con los policías o íbamos entrando al pueblo, decían que iban a matarnos. Como ya se acercaba el día en que nos íbamos a ir [a rescatar a las familias en el pueblo], entonces ella fue a preguntar y al salir empezaron los balazos y entonces fue donde le tocó. Nadie la pudo sacar del pueblo porque a ella la hirieron el día trece y fue hasta el día quince que nos enteramos. La habían herido a ella y a otra abuelita y a otra señora, eran tres señoras.

La narración inicial que las mantenía en silencio sobre lo que les había acontecido, se movía hacia una interpretación de la violencia como un elemento central de las prácticas contrain-surgentes hacia ellas. Las mujeres pudieron plantear la violencia de otra manera a través de la relación de este caso junto con otros y de las luchas por justicia dentro y fuera de las fronteras nacionales.¹²⁵ La lideresa me comentó tiempo después que la importancia que adquirió la lucha de las mujeres tenía que ver con la experiencia colectiva del plantón: *“nosotras entendimos más bien cómo estaba el problema y supimos defender lo que es de todos”*. También me manifestó que, a raíz de la lucha que encararon por verdad y justicia, el ataque se centró casi exclusivamente en las mujeres que aún seguían en el pueblo o que volvían con sus familias luego de pasar unos días en el plantón.

Esto nos habla, por un lado, de la asociación de la vivencia de trauma personal en un colectivo y de entender su caso como un ataque político a través de su cuerpo, ubicando los ataques dentro de un agravio por su agencia política y no sólo por su condición de mujeres. Sus acciones de resistencia política durante el asedio las ubicaba como actores referentes en la lucha de su pueblo. Por su rol en la reproducción de las familias a ser desplazadas y por su importante rol en la resistencia mediante la circulación de información, como nos muestra el siguiente testimonio:

Cuando empezaron las balaceras atacaron mi casa, pero ni había hombres, quién sabe por qué hicieron eso, qué intención tenía. Le pegaban a la puerta de mi casa y a las ventanas también, se quebraron todos los vidrios. De noche nos escondimos debajo de la cama y nos quedamos todos ahí, todos juntos durmiendo. Los perros se murieron

¹²⁵ El 7 de octubre de 2010, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos otorgó medidas cautelares para 135 personas desplazadas de San Juan Copala. Su resolución MS197/10 trató sobre el desplazamiento violento de muchas personas de San Juan Copala. También recomendó al gobierno proteger a estas personas e investigar las causas de esta violencia. Disponible en <http://www.cidh.oas.org/medidas/2010.sp.htm> (consultada en junio de 2015).

en balazos, los pollitos también, gallinas [...] Nos comunicamos con nuestros compañeros, buscábamos la comunicación. Salíamos escondidas, una escapadita a ver qué íbamos a hacer, qué estaba pasando y nuestros compañeros nos decían que hay que resistir porque era nuestra casa, es nuestro lugar donde nacimos, que tenemos que resistir, eso siempre nos decían y ahí estábamos, pues.

Por otro lado, un aspecto interesante de los testimonios de las mujeres es que casi todos planteaban como prioridad el daño a sus familias y a la comunidad. Evitaban, en la mayoría de los casos, hablar del daño sobre su cuerpo como mujeres. Si bien esto fue planteado por Crosby y Lykes (2011) como una manera de silenciar el trauma que viven como mujeres por la vergüenza que experimentan, también agregaría que para el caso de las mujeres triquis, hablar de las pérdidas en general y del sufrimiento colectivo era una forma de ubicar su trauma en el contexto estructural y relacional violento. Una manera de plantear su trauma dentro del trauma colectivo del despojo, construyendo el agravio de desplazamiento forzado y ubicando sus testimonios y acciones dentro de una lucha política más amplia. Finalmente, la búsqueda de las comisiones de la verdad de apuntar a la victimización individual no es algo "neutral", en tanto en esta invisibilización del contexto se refuerza la vergüenza, la individualidad del trauma y la victimización de los sujetos, a la vez que los fines políticos del despojo (Ross, 2010; Crosby y Like, 2011; Das, 2008). Me interesa plantear en un siguiente punto la manera en que los testimonios realizaron este recorrido, entre el trauma individual y los hilos de dominio político en la región, así como entre los sucesos actuales y las tramas históricas de violencia, control territorial y despojo.

Nombrar la violencia de Estado

"A mi marido lo mataron por querer ser libre", me planteó Teresa al narrar la emboscada en la que su marido, junto con dos hombres

más de sus comunidades, fueron asesinados en una carretera en agosto de 2010. Su testimonio se remontó al pasado de la comunidad, parte del Movimiento por la Autonomía, en la que un grupo decidió ser independiente de la política partidaria:

El problema empezó en el 2006 cuando Agua fría era MULT (...) Pues a ellos no les parecía cómo trabajaba, cómo hacía, no les parecía, entonces ellos se quisieron salir, ser independientes, solos. Y ahí fue el problema, de que ellos no les pareció, de "por qué se salían" y ahí empezó el problema.

Como plantea Lynn Stephen, en su trabajo con testimonios audiovisuales de los sucesos de la APPO, el testimonio abre la posibilidad del repertorio de voces que de otra manera no serían escuchadas, ampliando la participación de los sujetos en la construcción de una memoria social compartida (Stephen, 2013). A su vez, el testimonio permite tejer puentes de temporalidades, volviéndose una herramienta que, mientras apela al pasado dibuja horizontes compartidos y luchas comunes. Los trabajos de memorias en estas situaciones se han vuelto fundamentales para muchos colectivos en pos de denunciar pero también de tejer narrativas comunes y hacer frente a los efectos del terror sobre sus cuerpos individuales y su cuerpo como colectivo. Para los pueblos indígenas, estas memorias han sido parte fundamental de sus procesos colectivos en el contexto de movilizaciones indígenas, pero también como fuente de recuperación personal y colectiva en contextos de terror.

Me interesa en este punto ver la manera en que la organización del plantón, la participación política de las mujeres triquis y todo el proceso de documentación colaborativa, permitió ubicar lo sucedido en un contexto de terror estatal, lo que puso en evidencia diferentes hilos de dominio político, ubicando las agresiones individuales dentro de un ataque a su proyecto de autonomía. A la vez que los testimonios ubicaron la violencia como una forma de ataque a un colectivo, también

tejieron puentes con las formas históricas en que la misma funcionó como una forma de dominio político en la región.

Una de las cuestiones centrales para las mujeres era el ubicar los ataques dentro de la formación paramilitar en la región y los fines del control político partidario.

Porque éstos eran financiados por el gobierno, porque ellos tenían un enlace que es la próxima población que tenemos como municipio, el distrito de Juxtlahuaca. Ellos, el presidente de Juxtlahuaca les mandaba radios, les mandaba armas, les mandaba todo lo que ellos necesitaban para poder atacar a nuestro municipio autónomo (Entrevista Reyna, octubre de 2010).

Este testimonio, así como aquel que escribí en puntos anteriores sobre la manera en cómo operó la conformación del grupo mediante dinero y recursos, reflejan dos cuestiones centrales de la historia de construcción de Estado en la región triqui: en primer lugar, el miedo de la gente a estos líderes priistas y las lealtades hacia ellos mediante la utilización de recursos estatales en el contexto de alta marginalidad económica que se vive en la región y en la búsqueda de protección; en segundo lugar, la organización armada del segundo testimonio, el cual denuncia el origen de las armas, las radios y los recursos estatales con los que “ganaron” la lealtad del grupo atacante.

Finalmente, las denuncias que expresaban estas mujeres en sus testimonios sobre el origen de los recursos y el silencio y omisión estatal que respaldó los ataques, nos hablan, más que de una “ausencia de Estado”, de una organización en el ataque y el despojo, y de la amenaza al *status quo* que estaba representando la autonomía indígena, más allá de los múltiples y amplios reconocimientos legales a la autodeterminación indígena en el estado de Oaxaca.¹²⁶ Pero también, nos lleva al análisis sobre la

¹²⁶ En el caso de las reformas multiculturales de Oaxaca, las reformas a la constitución del Estado fueron promovidas inicialmente por el gobernador del PRI, Heladio

manera en que la política partidista y los hilos “invisibles” del Estado se han movido históricamente en zonas marginales. Los testimonios registrados nos hablan de estas lealtades de las que han sido objeto y de la violencia histórica que se remonta desde la década de 1940 en la región.

Hay intereses externos que tienen metidas sus manos en la región, porque entre hermanos platicamos la misma lengua, tenemos las mismas costumbres, nada más que hay personas externas que meten las manos y dividen a los compañeros [que] están presionados para estar con “x” grupo. Eso es lo que ya no queremos dentro del pueblo de Copala. Que exista libertad para todos, que es la autonomía realmente [...] El territorio triqui es muy grande, es muy rico en recursos naturales, en costumbres y tradiciones. A Copala anteriormente se le conocía como nación triqui, pero prácticamente lo querían desaparecer (Testimonio Julio, desplazado, noviembre de 2010).

Este testimonio nos remonta a 1949, año en el que el gobierno destituyó la categoría municipal de San Juan Copala y el pueblo comenzó a depender de la cabecera municipal mestiza de Juxtahuaca, quedando todas las comunidades de la región divididas administrativamente en un vértice de dominio de las cabeceras municipales. En estos municipios se asentaban las principales familias mestizas que monopolizaban el cultivo y el comercio de café de la región triqui, pero también la venta de alcohol y armas. Los triquis comenzaron a ver afectada su autonomía

Ramírez (1986-1992), en 1990. Al final de su mandato, Ramírez promovió una reforma del Código Electoral con base en los “usos y costumbres”, que se terminó en 1995. Entre 1995 y 1997, el nuevo gobernador del PRI, Diódoro Carrasco, continuó promoviendo modificaciones a la Constitución y al Código Electoral estatales. Algunas reformas adicionales incluyeron al Código Penal, Código de Procedimientos Penales, a la Ley Estatal de Educación, y la creación de la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca. Fue considerada como una de las más amplias en el reconocimiento del derecho indígena en el país, sin embargo, ampliamente criticada por considerarse un instrumento electoral del PRI que históricamente había “tolerado” cierta autonomía de facto para ejercer el poder político en uno de los Estados con mayores índices de población indígena.

como pueblo a partir de esta división administrativa que implicó, principalmente, la intervención de agentes externos en su sistema político, a la par de injerencias militares en su región. Estas intervenciones de caciques en su sistema político y económico llevaron a la organización de grupos independientes en la región, formándose disputas entre aquellas comunidades controladas por los caciques y los que se rehusaban a tal dominio. Las fuerzas militares del Estado en la región, que apoyaban al grupo bajo el dominio de estos caciques, llevaron al recrudecimiento del conflicto por medio de arrestos y asesinatos.

Las políticas de “desarrollo” fueron más bien políticas partidistas que administraba el grupo priista que se formó en la región y que contaba con la protección armada de las fuerzas públicas. Las escuelas, planes de vivienda y centros de salud, se construyeron de la mano de una sede del PRI y del batallón de infantería 98 que estuvo en el pueblo hasta 1991. Durante las décadas de 1980 y 1990 se vivió una nueva territorialidad en el conflicto con la consolidación de organizaciones políticas enfrentadas: el MULT (Movimiento de Unificación y Lucha Triqui) como organización que defendía la autodeterminación del pueblo triqui y se oponía a la intervención partidista, y la Ubisort (Unidad de Bienestar de la Región Triqui), aliada al PRI, como administradora de los recursos estatales que llegaba a la región. La disputa por control territorial y político de estas organizaciones que lideraron un conflicto armado, llevaron a una situación de violencia tal que transformó el ejercicio político en las comunidades. Los liderazgos se jerarquizaron y las organizaciones en disputa se convirtieron con los años en paraguas de protección donde su ejercicio político se fortalecía por la marginalidad económica que hacía que las familias, despojadas de sus territorios y por la imposibilidad de sembrar sus tierras por el conflicto, dependieran exclusivamente de los recursos económicos que manejaban estas organizaciones.

Por otro lado, los testimonios abordaban denuncias sobre la violencia política, tanto estatal como interna en las

comunidades a través del ejercicio de liderazgos violentos en las organizaciones políticas. Una de las cuestiones que reiteraban las mujeres era que el desplazamiento no había sido sólo una respuesta a la violencia ejercida contra ellas y sus familias, una respuesta inmediata al miedo causado por el terror impuesto, sino también una proyección a futuro como mujeres si se quedaban en el pueblo bajo el mando de los líderes que finalmente lo tomaron. El desplazamiento implicó el rechazo a las prácticas de los líderes que estaban atacando el pueblo con respecto al trato con las mujeres.

La forma que ellos tienen es obligar a las mujeres que se casen con señores grandes, o con ellos, las muchachas no son libres de escoger a sus novios. Cuando ellos ven a la pareja juntos los castiga, castiga a la muchacha, la obligan a casarse con un señor grande, o con un señor que es casado. Eso es lo que no me gusta y es lo que están haciendo los líderes allá, tienen tres, cuatro mujeres y son obligadas las niñas pues, como de doce o catorce años. El padre y la mamá tienen miedo porque son asesinos, ellos tienen miedo de que les pase algo, los amenazan, no puede ser uno libre, ellos son los que mandan, tiene que hacer uno lo que digan ellos [...] Hay varios líderes, no porque el pueblo los escogió, nada más que son asesinos y la gente les tiene miedo y ahí quedan como líderes. Cobran multa a las personas que no les gusta a ellos, cobran de veinte o treinta mil pesos. Las mujeres tienen derecho a ser libres, pues, y ellos no dejan ser libres a las mujeres, ellos piensan que las personas son ignorantes, es que como las tienen amenazadas nada más por eso tienen miedo, sí pueden defenderse, pero nada más por la amenaza tienen miedo de abrir la boca, de hablar, se quedan calladas [...] Si unos hacen cosas que nos les gusta piden multa. Si no tienen dinero te meten a la cárcel, te encierran unos días y dejan a tu familia que se vayan a buscar el dinero a algún lado, a fuerza tienen que ir a buscar eso porque si no te castigan (Testimonio Victoria, octubre de 2010).

La libertad que sintieron como mujeres durante el proyecto de autonomía es algo que muchas subrayaron al momento de dar

sus testimonios. Cuando planteaban el querer ser “libres” o el sentirse “libre” con la autonomía, se referían no sólo a las ataduras partidarias de la región, no sólo a una libertad colectiva, sino también y en consecuencia a una libertad como mujeres dentro de las relaciones de poder comunitarias. La autonomía había brindado la posibilidad de romper con estas dependencias que ciertos líderes tenían en el dominio de las comunidades, poder centralizado y altamente negativo para ellas, sobre todo denunciaban los matrimonios forzados, las penalidades que incluían castigos físicos para las mujeres, la violencia doméstica que no podía denunciarse en el ámbito comunitario y las pocas libertades que sentían en la medida en que el hombre armado, protector y guerrero ocupaba un lugar central en la seguridad y la distribución de recursos.

Reflexiones finales

En este capítulo describí una situación de despojo y violencia que vivió el pueblo triqui, y que muestra las maneras en que los procesos de reivindicaciones autonómicas enfrentan numerosos límites en el contexto actual de violencia y despojo que se vive en México. En Oaxaca, esta situación se traduce en un entramado complejo de poder donde las redes de dominio partidario se han vuelto una pieza fundamental en la construcción de Estado y ejercicio de soberanía sobre los territorios y cuerpos de un Estado que históricamente ha mantenido cierta “tolerancia” a la autonomía de facto de los más de 16 grupos indígenas que lo conforman.

En esta situación de violencia estatal histórica, que en la región triqui de Copala ha sido denunciada a través de las organizaciones independientes surgidas desde la década de los 70, fue descubierta a través de los testimonios de las mujeres desplazadas. Sus memorias ocultas emergieron ante una situación de terror y violencia extrema que vivieron por buscar un ejercicio autonómico distinto que rebasaba los límites de la

“autonomía permitida” en el Estado. Sus memorias recuperaban un sentido de autonomía que no implicaba sólo una independencia de los vínculos partidarios y un ejercicio de soberanía sobre el territorio, sino —y como una consecuencia de esto— una posibilidad de lograr un ejercicio de poder distinto dentro de las comunidades. El Estado no era planteado como una entidad ajena, sino como una construcción que permeó sus construcciones de poder locales basadas en un tipo de poder masculino altamente negativo para ellas y su colectivo, ampliando los sentidos de libertad y autonomía, y visibilizando los enormes límites que enfrentan aquellos que buscan poner fin a las lógicas de poder político basadas en el despojo de territorios e identidades a través del dominio partidario de regiones indígenas.

Bibliografía

- Crosby, Alison y Brinton, Lykes (2011). “Mayan Women Survivors Speak: The Gendered Relations of Truth Telling in Postwar Guatemala”, *The International Journal of Transitional Justice*, octubre, pp. 1-21.
- Gibler, John (2009). *Mexico unconquered. Chronicles of power and revolt*, San Francisco, City Lights Books.
- López y Rivas, L. Giberto (2013). “Paramilitarismo y contrainsurgencia en México, una historia necesaria”, *Revista En el Volcán*, Corriente Crítica de los Trabajadores de la Cultura en el Estado de Morelos, Núm. 18, pp. 20-28.
- Olivera, Mercedes (2008). “Acteal: Los efectos de la Guerra de Baja Intensidad”, en Hernández Castillo, Aída (coord.) *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, segunda edición, primera reimpresión, México: CIESAS-IWGIA, pp. 114-124.
- Osorno, Diego (2007). *Oaxaca sitiada. La primera insurrección del siglo XXI*. México: Random House Mondadori / Griljalbo.
- Ross, Fionna (2010). “An Acknowledged Failure: Women, Voice, Violence and the South African Truth and Reconciliation

- Commision" en Shaw, R. And L. Waldorf (eds.). *Localizing Transitional Justice*, California: Stanford University Press.
- Stephen, Lynn (1999). "The Construction of Indigenous Suspects: Militarization and the Gendered and Ethnic Dynamics of Human Rights Abuses in Southern Mexico", *American Ethnologist*, American Ethnologist Society, vol. 26, Núm. 4, pp. 822-842.
- (2013) *We are the face of Oaxaca: Testimony and Social Movements*, Durham NC: Duke University Press.
- Taussig, Michael (2003). *Law in Lawless land. Diary of a limpieza in Colombia*, New York: New Press.
- Theidon, Kimberley (2009). "La teta asustada: una teoría sobre la violencia de la memoria", *Ideele*. Revista del Instituto de defensa legal, Núm. 191, pp. 56-63.
- Victorio Cervantes, José Luis (2006). "La tortura en México", en Cerutti Guldberg, Horacio y Mondragón González, Carlos (eds.). *Resistencia Popular y Ciudadanía Restringida: política, economía y sociedad en América Latina y el Caribe*, UNAM, pp. 437-458.



“Haciendo un poco de memoria...”.
A más de 25 años de activismo comunitario
de Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer,
Elisa Martínez

Elvira Madrid Romero, Jaime Montejo y Rosa Icela Madrid

Las siguientes líneas retoman algunos planteamientos hechos por Raúl Zibechi en su libro *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, de 2007; así como otras discusiones formuladas por la Brigada Callejera, fruto de la revisión de algunos libros escritos por nuestra organización, como son: *Sustentabilidad en la lucha contra el Sida*, de 2004. *El Color de la sangre*, escrito en el año 2007. *La otra campaña y la lucha de clases de las trabajadoras sexuales en México*, de 2009. *Crónicas periodísticas de Brigada Callejera*, de 2008. *Incitación al odio*, de 2013. Y el caso presentado ante el Tribunal Permanente de los Pueblos, en el año 2014. También están presentes las reflexiones de Raúl Páramo Ortega en torno al “Sentimiento de culpa y el prestigio revolucionario”¹²⁷ y no pocos mensajes del EZLN, que ya incluimos en nuestra propia práctica y debate cotidianos.

Voy a hablar de las características de los movimientos sociales señaladas en el libro de Zibechi, los dilemas presentados por el autor, las dificultades que atraviesan dichos movimientos, algunas características de su acción política y un

¹²⁷ Para leer el ensayo del doctor Páramo, ir a la siguiente liga, páginas 1 a 28: <http://es.scribd.com/doc/103913421/Sentimiento-de-culpa-y-prestigio-revolucionario-Raul-Paramo-Ortega#scribd>

corolario a modo de conclusión. Todo ello a partir del análisis retrospectivo de más de 20 años de existencia de la organización de la cual soy fundadora, que es la Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer, “Elisa Martínez”, A. C., que desde la formación de su primer núcleo, se dedica a la promoción del auto-cuidado de la salud entre trabajadoras sexuales ante el VIH, SIDA e ITS, a la defensa de los derechos humanos de este sector social y a la movilización comunitaria ante la trata de personas.

Características

Raúl Zibechi¹²⁸ señala seis características de los movimientos sociales de los últimos veinte años (hasta el 2007).

** El arraigo a un territorio como forma y ocupación de espacios.*

Los territorios que la Brigada Callejera ha recorrido, son los territorios de la calle en los barrios donde se ganan la vida y a veces también la muerte, mismos que las trabajadoras sexuales han defendido del despojo disfrazado de lucha contra la trata de personas, que sólo busca beneficiar a proyectos inmobiliarios y turísticos que encubren sus verdaderas intenciones de limpieza social como la realizada en la Merced, Ciudad de México, entre 2007 y 2014, año en el que la organización ganó un Juicio de Amparo donde el Poder Judicial de la Federación obligó al Gobierno del Distrito Federal (GDF), a reconocer a trabajadoras sexuales de la vía pública, como trabajadoras no asalariadas.¹²⁹

¹²⁸ *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento.* Raúl Zibechi. Fondo Editorial de la facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Programa Democracia y Transformación Global. Lima, Perú. 2007.

¹²⁹ Liga con sentencia 112/2013 del PJP: http://sncedj.ijf.cjf.gob.mx/Doctos/NuevoJuicioAmparo_Act/Docs/Tema1/112.2013.pdf

** La búsqueda de autonomía material y simbólica.*

Que en nuestro caso, se ha traducido en la formación de colectivos, cooperativas y asociaciones civiles integradas por trabajadoras sexuales, así como otros espacios, todos ellos donde se discuten diferentes asuntos y se toman decisiones. Espacios y “organizaciones”, que aparecen y desaparecen, según las necesidades de quienes impulsaron su creación.

Las trabajadoras sexuales con las que ha caminado la Brigada Callejera en estos últimos 20 años, son mujeres que luchan por su autonomía frente a padrotes, madrotas, dueños y encargados de negocios donde ellas han laborado. Autonomía con respecto de partidos y activistas políticos, vengan de donde vengan. Autonomía ante funcionarios públicos, crimen organizado, iglesias y medios informativos.

Por ello, desde el primer encuentro nacional de trabajadoras sexuales llevado a cabo en el año 1997 en la Merced, se nombraron a sí mismas “independientes”. Que luego un sector de la llamada izquierda partidista haya pretendido usurpar dicho mote, es otra cosa.

** La revaloración de su cultura y afirmación de la identidad de sus pueblos y sectores sociales.*

Entre trabajadoras sexuales, se ha valorado el “show travesti”¹³⁰ y la recuperación de la historia oral de muchos grupos que trabajan en lugares emblemáticos como San Juan de Dios en Guadalajara, Jalisco, donde la participación de más de 300 mujeres detuvieron el avance del proyecto de “Villas Panamericanas” en el año 2011.¹³¹

¹³⁰ Ver *El Color de la sangre*, Rosa Icela Madrid, Jaime Montejo, Brizna, Miriam, Elvira Madrid, Red Mexicana de Trabajo Sexual, México, 2007. Págs. 77 a 84.

¹³¹ Ver “Que construyan 100 villas panamericanas, qué nos importa, no trabajamos para ellos”. Raúl Torres, 29 de julio de 2007. *La Jornada*, Jalisco. <http://www1.lajornadaguerrero.com.mx/2007/07/29/index.php?section=sociedad&article=005n1soc>

Se valora la identidad, haciendo uso de “el turno”, institución milenaria de nuestros pueblos originarios, que permite la participación de todas y cada una de las trabajadoras sexuales, en diferentes momentos, garantizándose así que todas hagan su aporte individual a la lucha colectiva de su gente.

Otro aspecto donde se resalta la identidad entre trabajadoras sexuales, es valorando esa forma de nombrarse, ya que le da un carácter de clase a sus diferentes luchas emprendidas, pese a que iniciativas públicas, privadas y sociales, han llegado a considerar que es una violencia de género, nombrarles o nombrarse de esa forma, ya que según el discurso abolicionista de la prostitución, promovido por George Bush padre, se “normaliza” la violencia patriarcal que prevalece en esta institución social.

** La capacidad para formar sus propios intelectuales y el hecho de tomar la educación y formación de sus dirigentes, como un punto estratégico de su quehacer.*

En el caso de las trabajadoras sexuales independientes de empresarios, partidos y funcionarios de cualquier nivel, durante dos décadas de encuentros nacionales, foros, talleres, marchas, plantones, ruedas de prensa, ha formado a varias generaciones de mujeres libres, varias de ellas coautoras de varias de las publicaciones de nuestra organización.

Nuestra escuela de promotoras de salud, ha hecho que eso sea posible y más adelante, el taller de periodismo “Aguiles Baeza”, coordinado con la periodista y compañera Gloria Muñoz, columnista del diario *La Jornada* y directora de la revista barrial *Desinformémonos*, que se ha desarrollado en la Ciudad de México, Guadalajara, Jalisco, y Tapachula, Chiapas.

Otro espacio de formación han sido las jornadas de salud como las implementadas en San Juan de Dios, Guadalajara,

Jalisco¹³², donde en la práctica no pocas trabajadoras sexuales aprenden sobre salud y acceso solidario a un mayor bienestar físico, psíquico y social.

Otro espacio de formación de trabajadoras sexuales de Brigada Callejera, es la participación en actividades de resistencia política, junto a otros sectores populares y movimientos sociales diferentes al suyo, como el Congreso Nacional Indígena (CNI), la Policía Comunitaria del Estado de Guerrero, estudiantes y profesores de la Unión Popular José María Morelos y Pavón de Ecatepec, Estado de México, entre otros más.

** El nuevo papel de las mujeres y las familias como espacios de lucha y reproducción de nuevas formas de organización del trabajo, que muestra la feminización de las diferentes luchas sociales y las nuevas relaciones de género entre hombres y mujeres.*

La Red Mexicana de Trabajo Sexual es un espacio de deliberación y toma de decisiones, impulsado por Brigada Callejera y otras organizaciones. Ambas iniciativas son espacios de lucha, mayoritaria y hegemonícamente conformados por mujeres trabajadoras sexuales, sobrevivientes de trata de personas y en menor número otras mujeres solidarias, formadas en luchas barriales, estudiantiles y sindicales, entre otras más.

Con el tiempo se sumaron mujeres que incursionaron en la lucha por el acceso gratuito al aborto y otras en un marco mayor de promoción de derechos sexuales y reproductivos de las mujeres de todas las edades.

Ahora, el hecho de haber desarrollado ampliamente toda una tecnología de negociación del uso del condón y otros comportamientos sexuales saludables, nos hizo modificar la forma en la que muchas mujeres que se acercaron a nuestra

¹³² Ver: "Brigada Callejera inicia campaña de salud para trabajadoras sexuales de la ZMG". Anay S. Nuño. La Jornada, Jalisco. 5 de diciembre de 2010. <http://www1.lajornadaguerrero.com.mx/2010/12/05/index.php?section=politica&article=007n1pol>

organización, empezaron a relacionarse con sus parejas varones, desde una visión de una mayor igualdad entre unas y otros.

Al respecto, contamos con un manual que incluye el manejo de 74 objeciones al uso del condón y más de 30 técnicas básicas de negociación sexual titulado *El Encanto irresistible del condón*¹³³, que nació en Jalisco, después de visitar más de 30 municipios para promover el uso del condón.

** La preocupación y organización del trabajo y su relación con la naturaleza.*

Uno de los aspectos que impulsa a nuestra organización y a las que forman parte de la Red o que se acercan a ella para que sus luchas tengan una mayor cobertura, es la organización del trabajo sexual, al margen de la patronal y del Estado, en formaciones cooperativistas informales, que permiten combatir la extorsión policíaca y la explotación sexual. Con respecto al cuidado de la naturaleza, se ha empezado por promover el reciclaje de desechos y el consumo informado y responsable de alimentos y otros productos.

Así mismo, nos hemos hermanado con luchas “ambientalistas” como las de El Comité Salvabosque Tigre II en torno al Nixtiquil o Un Salto de Vida, ambas luchas reconocidas por nosotras en Jalisco.

Más adelante, Zibechi nos habla de una séptima peculiaridad.

** Se refiere a las formas no tayloristas de la división del trabajo en sus organizaciones y formas de acción autoafirmativas, no instrumentales.*

Entre trabajadoras sexuales, promover esas formas no tayloristas de la división del trabajo sexual, hoy día permite sortear la

¹³³ *El Encanto irresistible del condón. Guía práctica de mercadeo social entre trabajadoras/es sexuales, sus parejas y clientes.* Brigada Callejera. Coesida, Jalisco. 2000.

criminalización de sus formas de organización, al incentivar que nadie gane un solo peso de lo que ellas generan con su trabajo cotidiano.

Ahora, una modalidad autoafirmativa es congregarse bajo los principios del cooperativismo internacional para defender sus derechos humanos y proveerse de un poco de la seguridad que la policía no les facilita.¹³⁴

Hemos conocido experiencias donde trabajadoras sexuales autogestionaron hoteles, casas de cita y otros negocios donde se ganaban la vida de una forma diferente a la que el patriarcado y el capital les han enseñado. Estamos hablando de sueños hechos realidad en Irapuato, Guanajuato, hace más de 15 años, de Jiutepec, Morelos, hace más de 20 años y de otros lugares más.

En esos años, las acusaciones eran de "lenocinio", equivalente a administrar un burdel, facilitar condiciones para que alguien se prostituya y/o sacar provecho económico de la prostitución ajena.

Hoy en día, las acusaciones son por delitos relativos a la trata de personas, que son imprescriptibles y cuyas condenas pueden ser superiores a las de otros delitos graves como asesinato.

Dilemas

Zibechi también plantea algunos dilemas actuales de los movimientos sociales.

** Éstos son la organización centralizada o formas difusas y discontinuas. El debate sobre el Estado se profundiza al ocupar fuerzas progresistas gobiernos nacionales. La lucha por la educación, también es por el reconocimiento de los derechos de los pueblos y un espacio*

¹³⁴ Ver *La otra campaña y la lucha de clases de las trabajadoras sexuales en México*. Rosa Icela Madrid, Jaime Montejo, Elvira Madrid. México, 2009. Páginas 56 a 91. <http://es.calameo.com/read/000137394d82f8109b5ea>

de construcción de los movimientos y, además, un lugar esencial de la vida cotidiana donde se reproducen las diferentes luchas en donde la comunidad y el Estado se disputan el territorio.

En el caso de Brigada Callejera y la Red Mexicana de Trabajo Sexual, se gobiernan a partir del centralismo democrático y de asambleas horizontales, respectivamente. Aunque ya en la práctica, cada quien en la Brigada Callejera, incursiona en las actividades que más le agradan donde se pierde dicha centralidad del poder y en el caso de la Red, se actúa en no pocas ocasiones de manera vertical.

Eso representa una gran contradicción, pero es un hecho y nos ha permitido avanzar en materia de incidencia política y de resistencia ante el despojo de las fuentes laborales, la represión policiaca, la explotación obrero-patronal, incluida la sexual y el desprecio, traducido en discriminación, en violencia simbólica como pretender que todas las mujeres que venden servicios sexuales son víctimas de trata de personas y la más extrema, el feminicidio, cuya práctica aumentó exponencialmente durante el gobierno de Calderón y continuó en el de Peña, crímenes de odio de género que hemos denunciado públicamente.¹³⁵

** Los movimientos sociales también son espacios donde las comunidades gestan programas de salud y escuelas de promotores de salud.*

Desde el año 1997, comenzamos una iniciativa de salud con trabajadoras sexuales, ya que al núcleo de la Cooperativa Mujeres Libres SCL, le fueron negados los servicios de salud del Hospital Gregorio Salas, donde eran atendidas en la Ciudad de México.

Dicho programa de salud cuenta hoy con una clínica dental, una clínica de displasias, aplica pruebas rápidas de VIH, SIDA y sífilis, comercializa condones y lubricantes solubles al agua a precio accesible y calidad, cuenta con equipo de ultrasonido, rayos

¹³⁵ Cfr. cómic Incitación al odio: <http://es.calameo.com/read/000137394c1c106139c8c>

láser, consejería en enfermedades de transmisión sexual y servicios médicos para sobrevivientes de trata y sus hijos.

Así mismo, apoya a algunas trabajadoras sexuales que fallecen en la indigencia o de escasos recursos económicos, en los servicios funerales.

Brigada Callejera ha llevado campañas de salud al Estado de México, Morelos, Jalisco, Guerrero, Chiapas y otros Estados de la República y no sólo a trabajadoras sexuales.

** Dichos movimientos convierten sus espacios de lucha, reivindicación y resistencia, en alternativas al sistema dominante, donde se sobrevive, se realiza acción sociopolítica y se construyen relaciones sociales no capitalistas.*

El hecho de que haya habido experiencias donde organizaciones de trabajadoras sexuales administraban hoteles, casas de cita y otros establecimientos mercantiles, al margen de empresarios, madrotas, padrotes y funcionarios públicos, es un ejemplo de ello.

En esos espacios donde ellas se ganan la vida de forma digna y decorosa, se capacita a promotoras de salud y se organizaban acciones directas contra la represión, la discriminación, el despojo y la extorsión.

Es así como trabajadoras sexuales independientes transforman la esquina donde esperan contactar a sus clientes, en espacios de resistencia contra proyectos inmobiliarios, rescates de centros históricos y estrategias racistas de limpieza social, escudados en la lucha contra la trata de personas.

** Estos movimientos cuidan la salud y la sacan de la dinámica que las farmacéuticas le han impreso. Autoeducan y no sólo enseñan maestros, sino todos los integrantes de la comunidad, producen sus alimentos y los distribuyen, en una lógica que no reproduce necesariamente el patrón capitalista del mercado. Se nota la tensión para ir más allá del capitalismo.*

El hecho de contar con un programa de mercadeo social de condones y toda una línea de productos para practicar el sexo seguro y el sexo protegido, son una muestra, donde las instructoras son ellas y algunas compañeras solidarias que no trabajamos en el sexo.

Las trabajadoras sexuales de Brigada Callejera no producen sus alimentos ni los distribuyen, pero produjeron una marca de condones que comercializan mano a mano y que tratan de no hacerlo bajo una lógica mercantil, sin embargo, la contradicción está presente todo el tiempo.

Otra expresión que va más allá de la lógica que reproduce el trabajo material e intelectual, es el hecho de que trabajadoras sexuales dotadas de material educativo elaborado con su participación, "educan" a sus compañeras en la prevención del VIH, SIDA como una práctica de la libertad y, a su vez, dichas "maestras", son educadas por el público al cual se dirigen.

Otra pregunta que se hace este autor es:

** ¿Cómo fue posible crear "islas" no capitalistas? Y la respuesta es, gracias a los movimientos sociales que abrieron brechas en el sistema de dominación.*

Ahora, ¿de dónde se nutre el carácter anticapitalista de Brigada Callejera y de la Red Mexicana de Trabajo Sexual? Pues de la experiencia zapatista, en materia de salud.

En lo que respecta a la promoción de sistemas de seguridad comunitarios ante la trata de personas o ante la extorsión de trabajadoras sexuales, de la Policía comunitaria de Guerrero (CRAC – PC).

El programa de mercadeo social de condones se "inspira", dirían algunos, en aspectos del llamado "comercio justo", sin el rostro caritativo de por medio. Además, esta práctica comercial, basada en la comunidad, permite que nuestra organización obtenga hasta el 75% de los recursos económicos que requiere para operar cada año y no depender de financiamientos externos

que busquen modificar la agenda de trabajo que hemos construido desde hace más de 20 años.

Este programa de mercadeo social es uno de los pilares materiales de nuestra autonomía, que no terminamos de construir todavía y que aun después de dos décadas, tiene mucha madeja para cortar.

En lo que respecta a la salud, se procura que el médico no esté separado de la comunidad, como un poder por encima de ella, como ocurre por lo general. Se busca que cada miembro de la comunidad se reapropie los saberes expropiados por el saber médico, el Estado y el capital.

Entre trabajadoras sexuales, se ha buscado que algunas doctoras y médicos no actúen como un poder por encima de ellas, como ocurre en los sistemas de control sanitario del VIH, SIDA, de municipios y gobiernos estatales. Es así como cada trabajadora sexual se apropia de conocimientos médicos, en las diferentes escuelas de promotoras de salud y en las publicaciones respectivas que ha hecho la Brigada Callejera, entre manuales, folletos, cómics educativos y ensayos.

La Brigada Callejera cuenta además con un programa editorial que ha llevado a la imprenta más de 10 libros, la serie "La trata no es cuento. Cómics contra la trata", que cuenta con 14 títulos y sus respectivos audio cuentos, así como una serie de historietas educativas sobre sexualidad para jóvenes y adolescentes y más de una decena de caricaturas sobre VIH, SIDA, otras infecciones de transmisión sexual y derechos humanos dirigidos a trabajadoras sexuales.

Programa editorial que ha aprendido algunas cosas muy importantes del Colectivo "Cuadernos de la Resistencia" y del Seminario de Sujetos y Movimientos Sociales, al que fuimos invitados por Rafael Sandoval, entrañable compañero, maestro y dizque catedrático.

La lógica de este programa editorial ni siquiera es la venta a bajo costo, más bien es garantizar el acceso de dicho material de manera gratuita entre trabajadoras sexuales, jóvenes

y adolescentes, y otros sujetos sociales de luchas hermanadas a la nuestra. Sin embargo, están a la venta a precios accesibles algunos materiales que trajimos a la Cátedra Jorge Alonso.

** El anticapitalismo no sólo viene del lugar que se ocupa en la sociedad como obrero, campesino o indígena, ni del "Programa" del movimiento del cual se forma parte; sino también de este tipo de prácticas educativas, salubristas o culturales, entre muchas otras.*

Entre trabajadoras sexuales, el anticapitalismo no se da al denunciar la extorsión de la mayoría de representantes de este sector, al buscar formas diferentes de organización del trabajo sin empresarios ni tratantes a cargo de los negocios; sino al buscar la abolición de todo tipo de explotación de las y los trabajadores mexicanos, incluyendo la explotación sexual.

También es una expresión anticapitalista promover el acceso a la salud, al conocimiento, a otras opciones laborales diferentes al comercio sexual, sin que medie el pago de servicios o productos, o los "costos" del mercado que la industria farmacéutica nos impone a toda la gente.

Otra expresión antisistémica es la opinión de muchas trabajadoras sexuales con respecto a las pasadas elecciones del 7 de junio del año en curso:

"¿Votar? ¿Para qué? Nada más prometen pendejadas y no cumplen", "Todos los años es la misma chingadera, vienen y nos prometen cosas y seguimos igual", "Vamos a seguir en la misma mierda, prefiero agarrar un cliente que perder el tiempo yendo a votar".¹³⁶

Por supuesto que algunas "líderes", en realidad verdaderas empresarias del sexo o gerentes de alguna asociación civil conver-

¹³⁶ "Las chavas de La Meche prefirieron no votar". Pavel M. Gaona. Revista Chilango. 7 de junio de 2015. <http://www.chilango.com/general/nota/2015/06/07/las-chavas-de-la-meche-no-fueron-a-votar>

tida en micro-empresa ciudadana, optaron por promover el voto a favor del PRI, PRD, Morena o partido Verde, en el norte, centro y sureste del país.

** Con frecuencia se plantea desde la izquierda, que la falta de articulación y dispersión, evita que algunos procesos sociales derriben al régimen que nos gobierna. Zibechi plantea que la fragmentación y la dispersión también derriban gobiernos, y si no se ha logrado hacerlo en muchos países, es por otras razones.*

Ambas posturas pueden ser necesarias en diferentes coyunturas, al menos para nuestra organización, así ha ocurrido. Cuando la Red Mexicana de Trabajo sexual tuvo una mesa directiva con presidenta, secretaria, tesorera y vocales, el secretario de salud federal, Julio Frenk, pretendió cooptarla, después de una impugnación pública hecha en el VIII Congreso Nacional de Sida, realizado en el Puerto de Veracruz, en diciembre de 2002.

Por esa y otras razones se disolvió dicha forma de organización autoritaria y se promovió el asambleísmo horizontal, de manera tal que cuando una persona fuera “comprada” o “desmovilizada” por el Estado o el capital proxeneta, no se llevara “sus bases” y desequilibrara la lucha de esta iniciativa social.¹³⁷

Zibechi nos recuerda que la centralización y unificación de movimientos permitió al Estado y al capital neutralizarles y domesticarles. Nuestra experiencia ratifica dicha expresión.

Dificultades

** La “excesiva visibilidad”¹³⁸ les hace dependientes de la agenda del sistema y hace que los movimientos se vean con los ojos de los amos.*

¹³⁷ Ver *Sustentabilidad en la lucha contra el SIDA*, Elvira Madrid Romero, Jaime Montejó, Rosa Icela Madrid. Brigada Callejera. México. 2004. <http://es.calameo.com/read/000137394faab0172d253>

¹³⁸ Ver *Crónicas periodísticas de brigada Callejera*. <http://es.calameo.com/read/0001373943614711f7497>

En este tema, disentimos de Zibechi, ya que la presencia en medios informativos nos ha permitido literalmente seguir con vida y ha reducido el número de asesinato de nuestras activistas.

Eso sí, durante el sexenio de Calderón¹³⁹, nuestra presencia en Radio, Televisión y Prensa escrita no pudo evitar que seis trabajadoras sexuales, capacitadas como “cuadros” de la Red Mexicana de Trabajo Sexual, fueran víctimas de crímenes de odio misógino en la Ciudad de México, Veracruz y Jalisco; delitos cometidos al amparo de la respuesta dominante contra la trata de personas.

En la Ciudad de México, fueron privadas de su vida tres mujeres que se oponían al despojo de sus fuentes de trabajo en calzada de Tlalpan y que se estaban organizando en una cooperativa constituida legalmente. En Orizaba, Veracruz, dos fueron abatidas por denunciar prostitución infantil en hoteles, que luego se enteraron estaban sometidos al control de un cartel de narcotraficantes y en Guadalajara, Jalisco, fue asesinada una activista porque el grupo del que formaba parte se negó a pagar derecho de piso al crimen organizado.

El exceso de exhibiciones en medios informativos puede ser el lucimiento innecesario y la búsqueda de “prestigio revolucionario” o filantrópico, según se trate de revolucionarios o damas de la caridad.

Además, Zibechi plantea que:

** Organizar las rebeldías es una contradicción y la inexistencia total de articulación, un gran problema.*

En ello coincidimos con Raúl. Es una contradicción bajo la cual hay que movilizarse constantemente y saber diferenciar en qué momento es necesaria cuál de las dos estrategias para no dejar

¹³⁹ Ver el caso presentado ante el Tribunal Permanente de los Pueblos, capítulo México. <http://es.calameo.com/read/00013739411e9c64023e7>

que la historia pase ante nuestros ojos y sólo seamos dóciles espectadores.

Hay ocasiones, como la que vivimos en la Merced en el año 2012, donde solitas las trabajadoras sexuales se hablaron unas a otras, se juntaron y protestaron contra los operativos anti-trata de Mancera.

Así tal cual está ocurriendo en la capital de Puebla, pese a que algunas personas notables han tratado de descalificar dichas movilizaciones callejeras, señalando que son los tratantes los que obligan a las mujeres a marchar.

La realidad es otra. En esa ciudad y en este momento, a proxenetas y tratantes no les interesa que las trabajadoras sexuales marchen porque se pueden salir de sus manos al darse cuenta que tienen el poder para terminar con los abusos, donde quiera que estos se presenten.

Características de la acción política

** Se promueve la auto-conciencia, que permite orientar procesos y adquirir una visión del papel de ese colectivo en el mundo. Para ello, la educación popular permite comprender y nombrar lo que se está haciendo.*

Por ello Brigada Callejera cuenta con círculos de estudios en materia de salud, leyes sobre prostitución y trata de personas, derechos humanos, alfabetización, primaria, secundaria, acreditación del nivel medio superior, acceso a la universidad y un programa de becas para hijos e hijas de trabajadoras sexuales.

Así mismo, la organización ha elaborado planes de trabajo a 6 años, que no se corresponden con los sexenios presidenciales y posteriormente a 25 años, utilizando un formato de enfoque de marco lógico, usado en la respuesta contra el VIH, SIDA y después en toda la industria filantrópica.

Dicho plan a 25 años, incluye la lucha por el reconocimiento de las trabajadoras sexuales como trabajadoras no

asalariadas, obtenido 8 años después de que se elaboró este plan tan ambicioso.

El “plan” incluye expropiar los medios de producción del sexo comercial y derrocar al régimen por vías civiles y pacíficas.

La expropiación silenciosa por la vía de los hechos se puede estar gestando en este momento, al calor de los operativos policiacos contra la trata de personas, que no aplicaron para los jornaleros de San Quintín, podría decirse porque están involucrados presuntamente familiares del expresidente Vicente Fox.

Terminar con el régimen, está por verse todavía.

** Sin auto-formación, no es posible superar la dependencia. Pensar que los excluidos “no pueden”, es pensar como lo hacen los partidos políticos, la academia y el Estado.*

Por ello, nuestro programa de educación popular continúa y no cesa de promover la educación formal e informal, utilizando incluso nuevas tecnologías como los cómics y los audio-cuentos en formato de radionovela y produciendo notas informativas por parte de trabajadoras sexuales y quienes nos identificamos con sus reivindicaciones.

** Hay una crisis de representación o presencia activa de representatividad.*

Con las incursiones del narco en las zonas de comercio sexual y con la cruzada nacional contra la trata de personas que emprendió Calderón en el sexenio pasado y a la que se le ha dado continuidad con Peña Nieto, se ha descabezado al movimiento amplio de trabajadoras sexuales.

En México empezamos a ver lo que en países como Tailandia, India y Bangladesh, ya ocurrió: organizaciones de trabajadoras sexuales que negociaban con proxenetas mejores condiciones laborales, han desaparecido, y aquéllas que se mostraban independientes al capital proxeneta, están en vías

de desaparición por la represión vivida con el pretexto de combate frontal a la trata de personas.

Como el dinero de la llamada "cooperación internacional" ya no se dirige a las trabajadoras sexuales, muchas líderes de organizaciones integradas por ellas, han optado por la abolición de la prostitución y ahora "maman recursos" de la industria del rescate, que promueve a la industria carcelaria, la cual en el marco de la globalización se está privatizando y convirtiendo la criminalización del mayor número de conductas humanas en delitos, que permitan castigar y obtener subvenciones cuantiosas de lo que queda del Estado nacional. Es lo que *Elizabeth Bernstein (2012)* denomina el 'giro carcelario' de la política neoliberal¹⁴⁰, respaldada por un sector hegemónico del feminismo.

** La no estatalidad de los movimientos sociales. No sólo se rechaza la forma-Estado, sino que adquiere formación no estatal. Al no dotarse de formas institucionalizadas, se debilita la forma-Estado en el mundo de los oprimidos.*

Entre trabajadoras sexuales independientes, se cuestiona todo el tiempo la forma-Estado, aunque no se sepa que así se llama. Contar con la flexibilidad para organizar estructuras de resistencia o disolverlas, cuando la situación lo amerite, es uno de los atributos de las trabajadoras sexuales en México.

En el fondo, las trabajadoras sexuales cuestionan todo tipo de relación social que se fundamente en el agandalle de los demás y el aprovechamiento personal a costa de los otros sujetos sociales.

Cuando se promovió una de las marchas más importantes de la Merced, Ciudad de México, en el año 2010, todo el mundo salió a la calle, incluyendo a madrotas y tratantes que

¹⁴⁰ Cita hecha por Marta Lamas en su columna de la revista *Proceso* del 1 de septiembre de 2014, titulada "¿Prostitución, trata o trabajo?." <http://www.nexos.com.mx/?p=22354>

iban encapuchados para que no fueran reconocidos por la "autoridad competente".

Una de nuestras compañeras se puso muy mala al ver que la gente contra la que habíamos luchado toda la vida, se infiltraba en el movimiento para sacar provecho de él. A otros integrantes de Brigada Callejera, no nos sorprendió, ya que si en la última ofensiva sandinista contra el dictador, se colgaron exsomocistas y burgueses, por qué en un movimiento de no más de 3 mil personas, no se iban a colar indeseables.

¿Qué hacer en este momento? La solución la dieron las mismas trabajadoras sexuales, no quienes veníamos de la universidad y de otros movimientos sociales mejor vistos por la gente.

Una de ellas dijo: "Rosita, no te preocupes, que las chicas de cada hotel hagan una bolita para que hagan su asamblea y elijan quiénes van a ir a discutir el pliego petitorio, sin que tengan facultades para tomar ninguna decisión y donde vengan 2 o 3, que *chinguen a su madre, porque esas o son madrotas o aspiran a serlo y si las mujeres no llegaron, es porque alguna lana les han de haber pagado*".

** Hay una defensa y afirmación de las diferencias y la agenda oculta o subterránea de muchos de estos movimientos sociales, es construir un mundo nuevo, desde el lugar que cada quien ocupa.*

En espacios donde confluyen mujeres, obreros, gays, personas que viven con VIH, solicitantes de vivienda y otros sujetos sociales, es importante que las trabajadoras sexuales señalen que ellas lo son y cuáles son las aspiraciones que las incitan a luchar por la defensa de su derecho al trabajo, libre de todo tipo de opresión y también, por qué no decirlo, para ser felices sin hacerle daño a nadie.

Hay una pelea casada con quienes les llaman de forma despectiva prostitutas o víctimas de trata. Ambas formas de nombrarles, les resta capacidad como individuos, les quita "ciudadanía" y las reduce a ser objeto de caridad y misericordia

divina, cuando lo que ellas buscan es respeto y toma de decisiones con conocimiento informado y libertad.

Las trabajadoras sexuales buscan construir un mundo nuevo donde nadie tenga que vender su fuerza de trabajo, sexual o no, para sobrevivir.

Corolario

Para Zibechi:

** La forma de caminar es el verdadero camino. Pese a que hay caminos que parecen no llegar a ninguna parte y a que no existe un caminar permanente, aunque sí haya un fluir permanente. Los movimientos sociales han aprendido a comunicarse sin hablar, a caminar sin nombrarse y a luchar sin luchar.*

La autonomía es el camino, no un destino manifiesto, decimos en Brigada Callejera. Esto significa que nadie nace para puta, ni para redimir víctimas, a cambio de prestigio y no faltaba más, a cambio de recursos económicos cuantiosos, constantes y sonantes.

Después de que el narco se tomó por sorpresa varios hoteles donde laboraban integrantes de la Red Mexicana de Trabajo Sexual, optamos por el silencio y por no recorrer las calles del talón donde dimos tantas batallas desde el año 1999. Caminar silencioso, le llaman los y las zapatistas del sureste mexicano.

Haber obtenido la acreditación como trabajadoras sexuales no asalariadas en el Ciudad de México, con el apoyo de la abogada Bárbara Zamora y Santos García del bufete Tierra y Libertad, A.C., no nos está llevando a ningún lado, más que a un reconocimiento simbólico por parte de dos instituciones del Estado mexicano: el Poder Judicial de la Federación y el GDF.

Así mismo, emprendimos la retirada de varias ciudades, por razones de seguridad, no tanto de Brigada Callejera, sino de las mismas trabajadoras sexuales, que siguen en contacto permanente con nosotras.

Diciembre de 2012 nos marcó profundamente a integrantes de la Brigada Callejera, compañeras entrañables de subordinación y plantón, así como trabajadoras sexuales. Estuvimos en la zona donde se han instalado las chicas para trabajar, huyendo de la violencia de la zona de tolerancia "Plaza 21", porque ese es el número de kilómetros a los que se encontraba de la zona céntrica de la ciudad.

La visita fue todo un chiasco, ya que un grupo de sicarios nos cortó cartucho y amenazó con matarnos a todas. Afuera de la casa, nos esperaban compañeros que no se habían dado color de lo que estaba pasando. Nada pudimos hacer en torno a los asesinatos de trabajadoras sexuales que se negaban a pagar el derecho de piso a estos cabrones.

El 23 de septiembre estaba en Bangkok, Tailandia, en el Congreso Internacional de Miembros de la GAATW, de la cual formamos parte. Es el día internacional contra la trata de personas. Ese día, ese mismo grupo de la delincuencia organizada, quemó vivas a las trabajadoras sexuales, que buscaban laborar de forma independiente unas, de forma tradicional, otras más. Todo esto ocurrió bajo la mirada cómplice de policías municipales, estatales y federales.

Me pregunto dónde estaban esas mujeres que presumen de rescatar a víctimas de trata. Todas ellas fueron enteradas y nadie hizo nada. Tampoco lo hicieron reporteros vinculados con la tira, ni Brigada Callejera.

Son tiempos difíciles donde el único camino que queda para enfrentarse a la delincuencia organizada, es el uso de la legítima defensa, como las autodefensas y guardias indígenas o rondas de Michoacán y la Policía Comunitaria de Guerrero.

Los pueblos indígenas y la construcción de otro mundo

Hugo Blanco

A los pueblos indígenas hay quienes nos llaman primitivos, dicen que nuestro pensamiento pertenece al pasado; es cierto, como veremos adelante, mantenemos los principios de horizontalidad, de solidaridad, de amor por la naturaleza que originalmente tuvo toda la humanidad, antes del verticalismo y del egoísmo instituidos por las sociedades de castas y de clases. También nos llaman pueblos salvajes. Yo creo que eso tampoco es ofensivo, porque salvaje es lo no domesticado, lo silvestre, y nosotros no estamos domesticados. Por eso, por ejemplo, se habla de animales salvajes los que no son animales domésticos; somos salvajes, no somos domesticados. Lo que está mal, me parece, es decir neoliberalismo salvaje. No, el neoliberalismo es lo más domesticado que hay, por lo tanto no puede ser salvaje.

¿Cuáles son las características de los pueblos indígenas? En primer lugar, es la colectividad la que manda, no el individuo. En segundo lugar, la gran solidaridad entre las personas, entre la gente. Por ejemplo, cuando un indígena amazónico caza un animal grande, no lo sala para conservarlo. Llama a todos los vecinos y entre todos comen. Otra característica nuestra es el gran amor por la naturaleza y el respeto a la naturaleza de la cual nos sentimos parte. Otra, que la felicidad no la da el dinero, sino el vivir bien, el vivir satisfactoriamente. Esas son las características de los pueblos indígenas.

Por ejemplo, en África, un antropólogo puso dulces y frutas al pie de un árbol y a los niños les dijo: "A ver, corran ustedes y el primero que llegue se queda con toda la fruta y con todos los dulces". Los niños se tomaron de la mano, corrieron en conjunto y todos comieron. Entonces, el antropólogo dijo: "¿Pero por qué hacen eso? Si uno de ustedes que llegaba primero ha podido quedarse con todo". Ellos le dijeron: "Si uno de nosotros se quedaba sin fruta y sin dulces, todos habiéramos sufrido". O sea, allí no hay *bullying*. El *bullying* está en esta sociedad. En la sociedad en que "tú piensa en ti y en nadie más que en ti". Y si puedes quitarle la herencia de tu hermano, quítasela. Y cuanto más antes se mueran tus padres, mejor, para que te dejen la herencia. Esa es la educación que recibimos ahora. Eso es lo que crea el *bullying*, porque allí en África no lo hay; hay *ubuntu*, que es un principio filosófico de fraternidad.

En las últimas décadas están resurgiendo los pueblos indígenas y llaman la atención de la gente. por ejemplo, a mí me invitaron para que diera una gira por la Gran Bretaña: por Escocia, por Inglaterra y por el país de Gales, hablando sobre los pueblos indígenas del mundo. Y ahí a la gente le pareció bien. Me decían: "Sus palabras son muy inspiradoras". Yo les decía: "No son mis palabras, es la realidad de los pueblos indígenas. Que a ustedes y a nosotros nos han enseñado a mirarnos como inferiores, como una filosofía del pasado y todo eso, pero en realidad somos lo que estamos mostrando". Y últimamente, como digo, está resurgiendo el respeto por los pueblos indígenas, cada vez mayores sectores los respetan. ¿Por qué? Porque hay un fuerte ataque del neoliberalismo contra la naturaleza. Y los pueblos indígenas más que nadie, como se sienten ligados a la naturaleza, combaten en defensa de la naturaleza. Por ejemplo, "*Idle no more*" (no más pasividad) de Canadá está a la vanguardia de la lucha por el medio ambiente en Canadá. En Estados Unidos también, los indígenas son parte de la vanguardia de la lucha contra el *fracking* y contra las arenas bituminosas llevadas de Canadá, que están contaminando a los Estados Unidos.

Acá en México, no es casual que sean los pueblos indígenas quienes están construyendo una nueva sociedad, en Chiapas. En el Cauca, Colombia, hay una coordinadora regional indígena que me invitó a su 40 aniversario, ellos están orgullosos de ser indígenas. Y así, en todas partes. Lo que sucede es que los sectores ecologistas se van dando cuenta de la importancia de la lucha de los pueblos indígenas en defensa de la naturaleza y por eso nos respetan cada vez más. Esa es la razón por la que ahora hay un resurgimiento del respeto a los pueblos indígenas.

Cuando vinieron los europeos, encontraron dos tipos de poblaciones en América: los pueblos salvajes y dos civilizaciones grandes, la azteca y la inca. Las que cayeron más fácilmente fueron las dos civilizaciones, los aztecas y los incas. ¿Por qué? Porque como oprimían a otros pueblos, esos pueblos colaboraron con los europeos para vencer y para derrumbar esos dos que no sé por qué llamaron imperios, porque allá estaban acostumbrados a que un gran territorio dominado por una casta era imperio. Los dos cayeron rápidamente.

Se juzga incorrectamente a alguna gente. Por ejemplo, acá hay un adjetivo, que es el malinchismo. El malinchismo se toma como sirviente del colonialismo. Pero yo creo que es falso calificar mal a Malinche, porque el pueblo de Tlaxcala era oprimido por los aztecas, vinieron los españoles y lucharon contra los aztecas. El enemigo de mi enemigo es mi amigo, y ella estaba en contra de los aztecas. En el Perú igual. Allá se dice: "Mira, este es un Felipillo", porque Felipillo fue un traductor de los españoles. Pero también allí el pueblo de Felipillo estaba oprimido por los incas. Por eso él ayudaba a los españoles traduciendo. Actuaba contra los incas.

Las poblaciones primitivas, salvajes, no fueron rápidamente vencidas. En Estados Unidos han luchado hasta muy recientemente, dando tema a las películas de cowboys. En Argentina lucharon hasta la época republicana. Sarmiento, llamado "el gran maestro de América", es el que dio el puntillazo final a los pueblos indígenas de La Pampa. En Cuba tuvieron

que exterminar a todos los indígenas. En Panamá existe un pueblo que no llegó a ser dominado ni por los españoles, ni por los holandeses que después vinieron, por nadie. Hasta ahora existe ese pueblo que ha conquistado cierta autonomía frente al gobierno panameño: los kunas. La constitución panameña reconoce la relativa autonomía de los kunas. Tuvieron que reconocer eso por el levantamiento kuna que hubo, en 1925. Fue un levantamiento armado; su bandera era la esvástica al revés, el dios pulpo. La relativa autonomía se practica hasta ahora. El año pasado, un juez tuvo que advertirle al gobierno panameño: "Cuidado con dar alguna concesión a una empresa en territorio kuna sin consentimiento de los kunas, eso sería anticonstitucional".

Esos son los pueblos indígenas. Los mapuches siguen luchando hasta ahora en Chile y Argentina. Ellos dicen: "Contuvimos a los incas en el río Maule. Después vinieron los españoles, nosotros les hicimos resistencia hasta que firmamos un tratado que más o menos respetaron. Los que han venido a arrebatarnos la tierra son los chilenos". Cuando uno le pregunta a un mapuche: "¿Tú eres chileno?". "No, yo soy mapuche, yo no soy chileno", responde, porque el estado chileno es su enemigo. Y hasta ahora siguen luchando por la autonomía, por eso el 21 de febrero fue calificado como el Día de las Lenguas Indígenas y allí hubo una gran concentración exigiendo que fuera lengua oficial la lengua mapuche. Hay resistencia de los pueblos indígenas. Y esto tiene que ver con el gran ataque a la naturaleza.

El capitalismo tiene una finalidad: ganar más dinero. Ganar la mayor cantidad de dinero posible en el menor tiempo posible, ese es el lema, ese es el mandamiento de todas las empresas. Y actualmente el mundo está dirigido por las empresas transnacionales. Los presidentes no son más que sirvientes de estas empresas: Obama, Peña Nieto u Ollanta Humala, son sirvientes de estas grandes empresas transnacionales. Y también las mayorías parlamentarias, los jueces, los fiscales, el ejército, la policía, la gran prensa, están al servicio de estas empresas. Y esas empresas están atacando tremendamente al medio

ambiente. El principal ataque es el calentamiento global, que es producido por la emisión de gases de efecto invernadero, que son el anhídrido carbónico, el metano, los óxidos de nitrógeno y otros gases más, los que son emitidos por los dueños del mundo, por eso cada vez hay más carros, más carros que emiten anhídrido carbónico; las fábricas que emiten anhídrido carbónico. Y eso está calentando terriblemente, los gases de efecto invernadero. ¿Por qué se llaman de efecto invernadero? La tierra recibe el calor del sol. Tiene que quedarse con una parte y la otra parte devolverla a la atmósfera. Pero los gases de efecto invernadero impiden que devuelva la parte que debe devolver al ambiente exterior. Entonces el ambiente está cada vez más cálido, y eso tiene muchos efectos nocivos. Uno de ellos es el derretimiento de los cascos polares y de las nieves de las cordilleras. Cada día hay menos manantiales en las cordilleras. Para ir del Cusco, que es la capital de mi departamento, a mi pueblo, yo tenía que pasar por varios arroyos, había lugares muy hermosos, también tenía que pasar por un puente, pues había un río caudaloso abajo. Ahora ya no hay puente, pero ya no se necesita, porque uno puede pasar caminando por el río. Cada vez hay menos manantiales, en el Perú y en todo el mundo, y los ríos están cada vez más delgados por el derretimiento de las nieves de las cordilleras. También hay derretimiento de los cascos polares, en el polo norte están amenazados los osos polares y otra parte de la fauna por ese derretimiento del casco polar. Además, el derretimiento del polo norte es producto del calentamiento global, pero a su vez es causa de mayor calentamiento. ¿Por qué? Porque es el espejo que refracta, no solamente la luz, sino el calor del sol. Ahora, al no haber ese efecto, es mayor el calentamiento. Y además hay el peligro de que bajo el polo norte hay metano, que es un gas que tiene mucho mayor efecto invernadero que el anhídrido carbónico. Y si escapa ese metano se va a calentar más el ambiente. Está subiendo el nivel del mar. Ya se tragó dos islas, junto a la India, y ha provocado el surgimiento de otra isla separándola de la Antártida. El calentamiento global

produce inviernos más fríos y veranos más calientes. Por ejemplo, últimamente la prensa norteamericana hablaba que sí, que mucho frío, que si esto, que lo otro, nieve. A una periodista norteamericana le dije: "Pues mira, la verdad, no publiquen tanto de la nieve y el frío, digan que es el cambio climático, el calentamiento global, porque es producto del calentamiento global esto del excesivo frío o del excesivo calor". Produce lluvias cuando no es temporada de lluvias, y produce inundaciones. En mi tierra, el Cusco, tres poblaciones quedaron bajo el agua. Por otra población pasó durante más de 1 semana un río de barro, que dejaba solamente los techos de las casas visibles. Todo eso es producto del calentamiento global. El huracán Katrina que asoló Nueva Orleans, fue producto del calentamiento global. El huracán Sandy, que afectó a Centroamérica y Norteamérica, también. Las sequías que han matado a muchos africanos por falta de alimento, también fueron producto del calentamiento global. Y como ya es innegable el calentamiento global, las Naciones Unidas llaman a una reunión anual para tratar sobre el calentamiento global. En la última que se acordó rebajar algo la emisión de gases efecto invernadero fue en la reunión de Kioto. Pero ni siquiera se cumplió, porque los más grandes calentadores del mundo, Estados Unidos y China, se negaron a firmar eso. Después de eso, en todas las reuniones anuales no se acuerda rebajar nada del calentamiento global, de la emisión de gases de efecto invernadero. La COP20 se realizó en Lima, en la capital peruana. Ahí se reunieron los gobiernos de distintos países para acordar el borrador para llevar a la COP21 que se va a realizar en París sobre la rebaja del calentamiento global, pero no se acordó nada. Porque semanas antes de eso se habían reunido China y Estados Unidos, y dijeron: "Sí, para el 2035 nos comprometemos a rebajar la emisión de gases de efecto invernadero". Como ya entre ellos acordaron, ya no quisieron discutir eso con los otros asistentes a la COP20. Pero también eso está despertando el rechazo del pueblo. Desgraciadamente hay movimientos contra la minería a cielo abierto, contra la contaminación del petróleo,

hasta en Oaxaca contra las aspas para la energía eólica. Contra el agronegocio, etc. Pero no hay movimientos contra el calentamiento global, porque las víctimas no sienten que la causa de sus desgracias es el calentamiento global. Por ejemplo, ahora, Norteamérica, debería estar movilizándose contra el calentamiento global por ese invierno tremendo que están sufriendo en los Estados Unidos, pero no hay eso. Sin embargo, afortunadamente, en Nueva York ya hubo una reunión cuando se trató el calentamiento global donde estuvieron varios países del mundo presentes. En las calles se protestó contra el neoliberalismo que impulsa el calentamiento global. Y últimamente en octubre, en Lima, han estado indígenas de África, de Oceanía, protestando contra el calentamiento global producido por las grandes empresas. Y ahí también se aprovechó para hacer un tribunal de la Madre Tierra donde hubo denuncias de las acciones del neoliberalismo contra el medio ambiente. Hubo una gran marcha, también internacional, el 10 de octubre. Está comenzando a haber conciencia acerca del calentamiento global, que es la peor amenaza que hay. Con sólo el calentamiento global, sin ningún otro ataque, suficiente para que la humanidad deje de existir por lo mucho dentro de 100 años. Los capitalistas saben eso. Pero detener la emisión de gases de invernadero va contra su mandamiento sagrado, que es cómo ganar más dinero en el menor tiempo posible. Además, hay otra lógica en el capitalismo. Al Gore es un exvicepresidente de los Estados Unidos que se preocupa mucho por el calentamiento global. Claro, es un burgués pero se preocupa mucho por el calentamiento global. Y un amigo de él, un capitalista británico, estaba también contra el calentamiento global y ofreció millones de dólares a quien descubriera algo para frenar el calentamiento global. Le dijeron: "Pero si usted contribuye al calentamiento global con la línea aérea que tiene". Él dio una respuesta que me parece muy sabia: "Sí, es cierto que contribuyo al calentamiento global con la línea aérea que tengo. ¿Pero qué quiere que haga? Si dejo de tener esa empresa, ese lugar es ocupado por la British Airways". O sea, si yo

tengo una fábrica que agujerea la capa de ozono, emite muchos gases de invernadero y por amor a mis nietos, porque quiero tener nietos y biznietos, y cierro la fábrica, viene otro capitalista y la pone. Esto muestra que ni siquiera depende ya de la cultura o del sentido humanitario del capitalista individual. Lo que hay que matar es el sistema. El sistema que hace que sean los grandes capitales quienes gobiernen el mundo. Como digo, con solo el calentamiento global ya nuestra especie no va a existir dentro de 100 años. "Pero bueno, es un subproducto lamentable, pero desgraciadamente nosotros tenemos que cumplir con nuestra tarea que es cómo ganar más dinero en el menor tiempo posible". Cualquier adelanto de la ciencia o de la técnica ahora ya no sirve a la humanidad; sirve al gran capital para ganar más dinero. Pero no es sólo el calentamiento global, hay muchas otras formas de ataque. Otro ataque es la minería a cielo abierto. Antes había vetas, en época de los aztecas, de los incas, había vetas de oro, vetas de plata, hacían un túnel, sacaban la veta de oro, la veta de plata, la calentaban, la fundían y la usaban. Eso no hacía daño a nadie. Pero ahora que ya no existen vetas, existen pequeñas partículas de oro en las rocas y tienen que volar 4 toneladas de roca y usar mucha agua con cianuro para separar el oro. ¿Eso qué hace? En primer lugar, volar 4 toneladas de roca en cualquier parte es malo. Pero muchas veces lo hacen en la cabecera de cuenca, o sea, en los lugares de donde viene el agua para regar a la pequeña agricultura. Por ejemplo, en el Perú, la mina Conga va a matar 40 lagunas que hay en altura, que dan nacimiento a 600 manantiales que hay abajo, usados por los campesinos para beber agua, para el uso doméstico y para la agricultura y la ganadería, va a matar todo eso. Además, van a hacer un dique en el río Marañón que queda abajo, de donde van a desalojar también a los campesinos para hacer una hidroeléctrica que dará electricidad a la mina. Ese es un ataque a la naturaleza, y por eso la gente en el Perú lucha contra esa minería. Y eso también es una desgracia en México, la minería a cielo abierto. La minería a cielo abierto o a tajo abierto, es un gran ataque a la

naturaleza. Usa mucha agua, envenenando esa agua con cianuro para separar el oro. Ese es un fuerte ataque a la naturaleza que hay en México, en Perú, en Colombia, en varios países, inclusive en el norte de Suecia; como digo, los Samis de allá, los pastores de renos, están luchando contra una mina que quieren poner en su territorio.

Otro gran ataque a la naturaleza es la extracción de petróleo, que en el Perú envenena los ríos amazónicos, mata a los peces con los que se alimenta la gente, y además contamina y mata a la gente también. Ya no tienen agua para beber. Los gobiernos se ponen al servicio de las grandes empresas. Hace poco mataron a un joven que estaba protestando contra la contaminación petrolera. "Pero no pasa nada", como la policía está al servicio de las grandes empresas, "no pasa nada". Ese es otro gran ataque que hay, la extracción de hidrocarburos. Como digo, cualquier avance de la técnica o de la ciencia ahora va a favor ya no de la humanidad, va a favor de las grandes empresas. Por ejemplo el *fracking*, que es el último grito de la moda en la extracción de gas y petróleo. Consiste en meter agua con sustancias químicas al agua subterránea para que de ahí salgan el gas y el petróleo, eso contamina las aguas que va a beber la gente. Ese ataque está sufriendo la población de Estados Unidos, eso fue lo que denunciaron en el tribunal de la Madre Tierra que se hizo en Lima antes de la COP20. Denunciamos... "Nosotros también estamos sufriendo ya". Es decir, la población norteamericana también está sufriendo este envenenamiento por el *fracking*.

La genética. La mayor parte de las variedades y especies que hay han sido creadas por el campesinado mundial, que ha creado especies y variedades de vegetales al servicio de la población consumidora. Por ejemplo, en el Perú, hay papas que sirven para un tipo de comida y papas que sirven para otro tipo de comida. Hay papas que son resistentes a determinada plaga, hay papas que son buenas para tal o cual clima.

La papa es un ejemplo, maíz y cualquier otro producto también, las múltiples variedades que hay han sido creación no

de los genetistas, sino fundamentalmente de los campesinos del mundo. Ahora ha hecho un gran salto la genética. ¿Por qué? Porque ya manipula las células de la herencia para crear nuevas especies. Pero eso ya no está al servicio del consumidor, sino del productor, son los transgénicos. Los transgénicos, que no se sabe para qué son buenos, no se saben los efectos que tienen, pero que nos envenenan. Y han conseguido que la ley no les obligue a poner que son productos transgénicos. Acá, por ejemplo, el maíz transgénico. El maíz, que es un producto mexicano, está siendo desplazado por el maíz transgénico. La ciencia ya no avanza en función de los intereses del consumidor, sino en función de los intereses de ganar más dinero, de la avaricia de dinero de los capitalistas, los transgénicos. Ahora, la medicina también está a favor de los grandes laboratorios, los que sacan medicinas que te curan de una cosa y te enferman de otra. Además, el neoliberalismo también plantea la privatización de la educación, privatización de la electricidad, privatización de todos los servicios públicos. Y eso también, por supuesto, afecta a la población.

Otro ataque a la naturaleza que hay son los agronegocios. El pequeño campesino o producción familiar o pequeña producción agrícola, hace rotación de cultivos. Por ejemplo, en mi tierra un año siembran papa y al año siguiente siembran habas y al año siguiente vuelven a sembrar papa. ¿Para qué? El haba, que es una leguminosa, ingiere el nitrógeno del aire, lo lleva a la tierra y eso es aprovechado por la papa al año siguiente. También practican los cultivos asociados, o sea, maíz con frijoles con calabazas... mezclado. Eso también es imitar a la naturaleza y es correcto. En cambio, el monocultivo produce la especie más productiva en su variedad más productiva, año tras año lo mismo. Eso por supuesto es un paraíso para los parásitos. Y también empobrece la tierra; para el empobrecimiento de la tierra usan fertilizantes químicos. Para matar a los parásitos, insecticidas químicos, herbicidas químicos. Con todo eso están matando la tierra. Matan la tierra en 10 años, pero no les importa, porque después de matar la tierra acá se van al África

o a Oceanía a seguir matando la tierra. En cambio, el pequeño campesino que desde sus abuelos ha trabajado en esa tierra, cuida la tierra. Entonces el agronegocio es otro gran ataque a la naturaleza. Además, los aviones que fumigan a las plantaciones también envenenan, no solamente envenenan a los trabajadores que están fumigando en el suelo, sino también, con los aviones, se envenena toda la población cercana. Por lo tanto, el agronegocio es otro enemigo.

Cuando me invitaron a la costa oriental de Brasil, me tocó volar de Lima, y vi con pena cómo la selva brasileña parece una clase de geometría, porque hay círculos, trapecios, trapezoides... de plantaciones. ¿Plantaciones de qué? De soya, de caña de azúcar, de palma aceitera, los biocombustibles, alimento para los carros. En eso se está convirtiendo la selva amazónica, da pena y el Amazonas es la selva más grande del mundo, es el pulmón del mundo. La defensa del Amazonas es la defensa de la humanidad. El Amazonas está siendo asesinado por el agronegocio.

Paraguay está en manos de soyeros que vienen de Brasil o de Argentina o de cualquier parte, de grandes empresas y la población paraguaya, que es fundamentalmente campesina e indígena, está siendo desplazada de sus tierras por esto. Por eso le hicieron el golpe de Estado a Lugo, porque Lugo no era sirviente de las transnacionales, era intermedio, no cumplió su promesa de hacer reforma agraria, por eso la gente no se levantó a defenderlo.

Era un gobierno un poco democrático. Por eso lo derrocaron y ahora Paraguay está gobernado por sirvientes de las transnacionales soyeras. Los soyeros han tenido la sinvergüencería de decir "la República sojera" porque ocupa territorios de Argentina, de Brasil, de Paraguay, etc., esa es la gran república sojera. Por lo tanto, el agronegocio también es otro ataque a la naturaleza.

Otro ataque a la naturaleza es la extracción de hidrocarburos petróleo y gas. Recordemos que el Golfo de México fue envenenado por el petróleo. En la costa peruana han aparecido

muchos delfines muertos. ¿Por qué? Porque la prospección de petróleo submarino que hacen las empresas produce mucho ruido, y como los delfines tienen el oído muy fino, mueren por el ruido.

Hay infinidad de otros ataques. La energía atómica para fines pacíficos, que como sabemos en Fujiyama ha causado un desastre. Hay muchos ataques a la naturaleza de parte del gran capital que cada vez son peores.

La única forma de detenerlos es que deje de gobernar el gran capital. Y eso no se logra con posiciones intermedias. Se logra construyendo otro poder. El Subcomandante Marcos decía: "No se trata de tomar el poder, se trata de construirlo". Eso es lo que tenemos que hacer en todas partes. Construir ese otro poder. Hay muchas formas de construcción de poder. Por supuesto, la mejor forma es lo que van haciendo los zapatistas o la de Kobane, donde hace pocas semanas triunfaron los kurdos en el norte de Siria, cerca de la frontera con Turquía, derrotando al Estado Islámico. Fueron un ejército de varones y un ejército de mujeres los que lo derrocaron. Tienen una organización democrática. Es la base la que gobierna, la colectividad.

Esa es, por supuesto, la forma más notoria. Pero también hay otras formas de construir poder. Por ejemplo, en Argentina, de acuerdo a las leyes del capitalismo, hay obreros que se han hecho dueños de la fábrica y administran su propia fábrica, en beneficio ya no de los patrones, sino de ellos mismos, en forma democrática, donde manda la asamblea. Digo que apoyados en las leyes capitalistas porque como los capitalistas dejaron de darles salarios por mucho tiempo, ellos se hicieron pago con la maquinaria de ahí. Claro que en medio mucha trampa, y en los juicios y todo eso, pero luchando contra todo eso hay muchas fábricas de Argentina que están en manos de sus trabajadores. Y también en otros países. Esa es una forma de construcción de poder. Otra forma de construcción de poder son los que se llaman criadores de semillas, que frente a la privatización de las semillas que ha impuesto la Monsanto, no solamente patentan

los productos transgénicos que ellos producen, sino que patentan semillas silvestres, semillas nativas silvestres y prohíben que el agricultor las use si no le ha pagado al "propietario". En Colombia, una de las causas de la lucha campesina fue esa, porque les prohibieron que sembrasen determinado arroz, ya que estaba patentada la semilla. Contra eso, hay gente que colecciona semillas naturales, las canjea, las difunde... Eso también es una forma de resistencia. Otra forma de resistencia es la educación alternativa, por ejemplo, las conversaciones que hay en esta Cátedra. Otra forma de resistencia es la práctica de la medicina alternativa. Otra forma de resistencia es la que han hecho en Guerrero los comuneros, que ante la incapacidad del gobierno de defenderlos de las mafias que hay, han organizado la autodefensa comunal, han conseguido una legislación a nivel de Guerrero de que pueden portar arma. Es la autodefensa organizada por las mismas comunidades. Claro que a veces hay deformaciones de eso, pero esas son formas de construcción de poder.

Lo que tenemos que hacer es construir un nuevo poder, el poder democrático del pueblo organizado, y desenmascarar a los sirvientes del poder de las transnacionales. En el Perú acaba de haber una gran marcha contra la televisión basura, de protesta contra la televisión basura. Todas esas son luchas que nosotros debemos impulsar y, por supuesto, solidaridad con quienes están haciendo esto mejor que nadie, que como digo, no es una casualidad que sean indígenas, la construcción del poder que han mostrado en las escuelas zapatistas, que ellos están construyendo. No reciben ni un centavo del Estado mexicano para la salud ni para la educación, lo único que reciben son bandas paramilitares que van a provocarles, o a tratar de sobornarles para que dejen de ser zapatistas. Y ellos allá se alimentan de los productos sanos que producen, construyen escuelas, tienen parteras, parteros, hueseras, hueseros, yerberas, yerberos, pero como no tienen prejuicios contra la otra medicina también tienen clínicas, en ellas cualquier zapatista se atiende gratuitamente, porque es su trabajo; también reciben a los no zapatistas pero

pagando una módica suma por las medicinas. Eso es construcción de poder, y tenemos que fortalecer. Acá en México hay varias comunidades que se han declarado libres de minería a cielo abierto, eso es construcción de poder. Luchar por la defensa del agua, luchar por la defensa de la vida, es construir poder.

Lo de los kurdos de Kobane muestra que también se puede triunfar con una organización horizontal. Allá, como digo, hay un ejército de varones y un ejército de mujeres, ambos tienen su propia jefatura y están coordinados, también eso reafirma la liberación de la mujer. Por eso las de Kobane dicen: "Sí, nosotras luchamos por los derechos de las mujeres de Turquía, pero también de New Jersey, para mostrar que están luchando por las mujeres de todo el mundo". Porque la opresión de las mujeres es una opresión del sistema capitalista, que le conviene que la mujer esté discriminada para que el obrero no pida aumento de salario para pagar lavandera, para pagar a quien cuide a sus hijos, para pagar a quien le cocine, porque se sobrentiende que eso lo tiene que hacer su mujer. El machismo también es otra de las formas de opresión, contra la que también tenemos que luchar para liberar a la humanidad del machismo, del racismo. El racismo también es una forma de opresión, porque se sobrentiende que el indio gana menos. Por eso en Lima hay mujeres quechuas que van a trabajar; cuando uno les habla en quechua, dicen: "Yo no hablo la quechua, yo hablo la castellano no más". Bueno, ¿por qué? Porque saben que si hablan quechua les van a pagar menos.

El racismo que impera en Estados Unidos y en todos nuestros países es otra de las formas de opresión contra las cuales hay que luchar. También la discriminación a los homosexuales, otra forma de discriminación que hay.

Todas las discriminaciones para considerar inferiores a otra persona son una forma del dominio del gran capital, le convienen al gran capital. Por eso hay que luchar contra todas ellas. Luchar contra una no está en contraposición de luchar contra otra de las discriminaciones.

Esa será la única forma en que logremos liberarnos y de que continúe existiendo la humanidad. Por eso yo digo que antes luchaba por la igualdad social. Ahora hay un motivo más importante para luchar, que es la supervivencia de mi especie. Espero que mi especie continúe existiendo más allá de los 100 años. La única forma de lograr eso es quitando el poder de las transnacionales y que ese poder pase a la colectividad mundial.



Crisis, resistencia y autonomía: debates desde el quehacer implicado

Cindy McCulligh

Hoy, el asunto no es si el capitalismo podrá sobrevivir o no a esta crisis terminal. Si en poco tiempo no logramos poner freno a esta maquinaria de destrucción sistemática, lo que está en juego es la supervivencia de la humanidad frente al colapso final del capitalismo.

Edgardo Lander (2015: 31)

Señales de crisis están a la vista, desde las crecientes desigualdades sociales, la terrible cotidianeidad de la violencia provocada por el crimen organizado en colusión con el Estado y la contaminación y degradación de los ecosistemas que sostienen la vida en el planeta. Ante este panorama, surgen no sólo preguntas sobre las alternativas para ser parte de la creación de un mundo más justo, sino un sinfín de acciones de colectivos y comunidades que buscan su sustento y autonomía. Al ser tema de discusión en las mesas del Seminario Anual 2015 de la Cátedra Jorge Alonso, se dibujaba un horizonte a la vez preocupante y esperanzador.

Los procesos de despojo continúan y se profundizan; se busca mercantilizar los comunes y las culturas; y se vislumbra una crisis terminal del sistema capitalista. En contraparte, brotan los procesos de búsqueda de la autonomía. Por un lado, los pueblos indígenas son ejemplo de otras maneras de vivir en el mundo y concebir el bienestar, la educación y, por supuesto, la convivialidad. Por el otro, aun en las metrópolis mexicanas existen esfuerzos, quizás incipientes, por construir autonomía, con todos los retos y limitaciones que puede implicar intentar crear

estos espacios en contextos urbanos. Más aun, desde cualquier ámbito, predominan los interrogantes sobre cómo tomar acción y enfrentar las crisis actuales. Más que atreverse a alguna respuesta, en las siguientes secciones espero recuperar algunas de las preguntas principales lanzadas durante la discusión.

El ánimo de este capítulo es recoger los debates surgidos en la primera mesa del seminario, en donde se reunieron experiencias desde la investigación académica, así como de la participación en movimientos sociales y colectivos ciudadanos, tanto en contextos urbanos como con comunidades indígenas. Asimismo, en esta mesa se compartieron reflexiones más amplias que, sin enfocarse en una experiencia particular de un territorio dado, buscaban examinar la crisis civilizatoria actual y las posibilidades de la acción colectiva. La mesa contemplaba cuatro intervenciones y dos rondas de debate para discutir dos de las presentaciones. Por lo tanto, este texto está dividido en dos secciones, cada una de las cuales rescata y problematiza las rondas de discusión en torno a dos ponencias. Las secciones empiezan con breves bosquejos de las presentaciones individuales para después resaltar las líneas de debate principales que, a mi juicio, despertaron las intervenciones.

Cultura, crisis civilizatoria y deshabilitación

La primera mesa del seminario arrancó con las reflexiones y propuestas de Ramón Vera-Herrera, con una intervención titulada *Cada rincón es un centro; nueva salida a la noche estrellada*. Ante un contexto en el que el crimen y el gobierno se confunden, con un sistema capitalista que obliga a la obediencia y la esclavitud y que genera explotación y cosificación, Vera-Herrera resaltó cómo el caminar de los pueblos de abajo nos muestra nuestra responsabilidad de cuidar la vida y el mundo. Ante el panorama actual, planteó cinco puntos. Primero, destacó que siguen vigentes los procesos de despojo y son cada vez más brutales. Esto genera una "deshabilitación", en donde el capitalismo cada vez

más resta de las personas nuestra capacidad de resolver cosas por nosotros mismos como, por ejemplo, el poder cultivar nuestros propios alimentos. Segundo, retomó la idea de que “cada rincón es un centro”, para decir que cada uno/a somos el centro de nuestro tejido de relaciones, de una historia. De allí, preguntó, ¿cómo podemos entender y resonar con los otros para ser cada uno centro de lo que el otro es —ponerse en sus zapatos y entender el centro de qué constelación es?— ¿Cómo hacer juntos, resonar, implicarnos?

El tercer punto destacado por Vera fue de las contradicciones que imperan en la actualidad entre dos racionalidades. Entre, por un lado, sojuzgar, *versus* buscar, por el otro, revertir la deshabilitación y empujar la construcción colectiva del saber. Esto llevaría a, de allí, empezar la producción no enajenada, que subsane la subsistencia, y procurar comer con medios propios. En seguida, resaltó la necesidad tanto de informar en las comunidades de lo que realmente sucede en la actualidad como de difundir los procesos auto-gestionarios, ejemplos de la creatividad social, y de abrir espacios de diálogo y defensa contra el despojo del territorio, para detener la degradación y hacer surgir un enamoramiento social. Finalmente, Vera cerró su exposición con una llamada a reconstituírnos como sujetos colectivos. Como ha afirmado Vera-Herrera en otra ocasión: “Los saberes no son cosas, son tejidos de relaciones”. De esta manera,

(...) si reivindicamos con fuerza comunitaria los saberes y estrategias que construimos colectivamente, la visión que vamos compartiendo más y más, el trabajo común, desde nuestros rincones que son centros será más probable defender la vida con toda su esperanza (2012: 32).

Su llamado en el seminario se enfocó en convocarnos a poner en común nuestro sentido de responsabilidad y a someternos al escrutinio de otros y otras.

A partir de su trabajo con el pueblo rarámuri, Víctor Manuel Ojeda Chávez compartió su ponencia, *Reflexiones y experiencias desde Tarahumara. Aportes del pueblo rarámuri y construcción de complementariedades ante la crisis civilizatoria*. Con su grupo de trabajo, indicó, desde hace dos años han recurrido al trabajo de Illich para reflexionar sobre sus vivencias en Tarahumara y viceversa. Subrayó que para entender lo que sucede en la Tarahumara, hay que tomar en cuenta dos elementos contextuales. Primero, que existe una negación histórica del otro; esto es, una total incapacidad de encontrarnos con el otro, que se observa en políticas públicas, la Iglesia y otros espacios. A raíz de esto es que se desconocen las ideas de tiempo, bienestar, justicia, ética, moral, etc., de los rarámuris, quienes son usados sólo desde la lógica del capital. Segundo, existe un rompimiento de lazos históricos con el lugar, tanto en actividades extractivistas como post extractivistas. Mientras para los rarámuris todo en el lugar tiene significados, ahora son agredidos y debilitados. Lo preocupante, consideró Ojeda, es que esto ha llevado a que se desdibujen las relaciones comunitarias. Existe una mercantilización de la vida: se vende el territorio, el idioma, las danzas, los paisajes. En síntesis, todo está por vender y comprar.

En la segunda parte de su intervención, Ojeda contrastó dos grandes “pecados” de la sociedad Occidental con lecciones que se pueden aprender de los rarámuris. El primer pecado, dijo, es el de la universalización, y el creernos punta de lanza del pensamiento, en donde el distinto sólo se ve en su grado de atraso comparado con nosotros. El segundo es el pensamiento dicotómico, en donde existe un abismo entre lo que dice la ciencia y lo que experimentamos en la vida. Esto nos ha llevado, consideró, a una guerra contra el planeta, una guerra contra la esperanza y la imaginación.

En contraste, afirmó Ojeda, los rarámuris presentan una propuesta vigente, no sin agresiones, pero con un sistema de solidaridad comunitaria, además de sistemas de crianza, de formación humana y comunitaria, de salud como cuidado comunitario,

de justicia, ritmos y tiempos. Parece que los rarámuris constantemente danzan, narró, por los ritmos de su vida y la visión circular de la historia. Rarámuri, aseveró Ojeda, es más una categoría ética que étnica. Lo que se requiere, entonces, es superar las dicotomías construyendo complementariedades, no desde la monocultura, sino generando nuevos tejidos diversificados: texturas, colores, niveles, funciones. Existen tres condiciones para poder realizar este trabajo o traducción al estilo de Boaventura de Sousa Santos, argumentó Ojeda. Estas son, primero, trabajar sobre un reto común, no sobre las culturas del otro. Segundo, dar prioridad a las prácticas, en donde se entiende al discurso como un elemento práctico. Y, finalmente, dar prioridad a los pueblos históricamente negados. Lo que se busca es generar complementariedades entre academia y base, entre lo local y lo global, y diluir la idea de lo global como un abstracto.

En la discusión motivada por estas intervenciones, los debates se centraron en tres temas principales: la noción de cultura y su transformación; el concepto de la deshabilitación y el significado de la crisis civilizatoria actual. En torno al concepto y la práctica de la cultura, se advirtió sobre el riesgo de reproducir una idea romántica que no reconoce que todas las culturas y comunidades se transforman. Se afirmó que se trata de resistir pero también de autodefinirse. Entonces, ¿cómo crear comunidad sin caer en esencialismos? Ante un Estado que ha retomado el concepto de lo intercultural, ¿cómo problematizar las agencias interculturales y la auto-definición? Se abogó por pensar en la memoria para la reinención y pensar la tradición como una actualización del sentido. Desde Tarahumara, aseveró Ojeda, la preocupación no es tanto que la cultura cambie, sino el hecho de que se están dejando formas de vida. Al reconocer que las comunidades tienen que construir nuevas síntesis, aun así Ojeda precisaba que la tradición debe cambiar “tradicionalmente”.

Otro aspecto cuestionado en el tema de la cultura fue la idea en sí de la sociedad Occidental. Se planteó la necesidad de problematizar la idea de la sociedad Occidental, argumentando

que suele ser representada desde el dominio y eso no refleja que no todos participan de maneras iguales en la sociedad Occidental. Sin embargo, se reviró que es importante mantener el concepto, y usarlo como punto de partida para el diálogo intercultural, en el entendido de que tal diálogo tiene que partir de un trabajo de auto-reflexión, de reflexionar desde donde uno está hablando.

Ante la provocadora idea de Vera de la deshabilitación, se cuestionó, ¿de qué estamos deshabilitados? Vera explicaba, entonces, que la deshabilitación se refiere a una idea expresada también por Frantz Fanon en el sentido de que el crimen más atroz que se puede cometer contra un grupo de personas es hacer sentir al otro incapaz. Por ejemplo, con la revolución verde lo que se hizo fue hacer a las personas pensar que su manera tradicional de cultivar no era válida ni productiva.

Un último tema debatido fue el sentido de la crisis civilizatoria que enfrentamos y cómo tomar acción ante ella. Si, por lo menos entre los asistentes al seminario, todos se expresaban convencidos de la crisis civilizatoria, entonces habría que pensar si es una crisis coyuntural o más bien terminal. La pregunta por enfrentar, se argumentó, es: ¿cómo hacemos para desencantarnos que no son crisis coyunturales, para entender radicalmente que tenemos que construir una sociedad post industrial y convivial? Eso implica que “desencantemos” del discurso del progreso, desarrollo y la negación de la otredad. Para Ojeda, al asumir que la crisis actual es irreversible, la postura ha de ser de acentuar la crisis para que se acabe. De allí, se requiere de la construcción de alternativas radicalmente nuevas.

Lo común, lo público y las lógicas de la acción colectiva

La segunda mitad de la Mesa 1 buscó recuperar y reflexionar sobre dos procesos distintos en espacios urbanos. Desde su participación en Jóvenes en Resistencia Alternativa (JRA) en la Ciudad de México, Mina Lorena Navarro inició con una

intervención titulada *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía urbana*. El JRA se formó en 2002 y es un colectivo animado por el horizonte de la autonomía. Las acciones del JRA incluyen un proyecto editorial, un proyecto de educación popular y un proyecto barrial, y forman parte de la Red de Resistencias Autónomas Anticapitalistas. Navarro inició lanzando preguntas provocadoras e invitando a la autocrítica: ¿Cuáles son las posibilidades de creación de lo común en contextos urbanos? ¿Hay posibilidades de construir alternativas en las ciudades? ¿Cuáles son los desafíos? ¿Estas alternativas pueden sostenerse en comunidades (como forma de reproducción de la vida) en contextos urbanos? Expresaba Navarro la intención de reflexionar sobre estos interrogantes en diálogo con Zibechi y procurar ver los límites y las contradicciones desde dentro de las luchas mismas. Comentó que ha compartido preguntas y preocupaciones con integrantes de otros colectivos de Puebla y la Ciudad de México, y que se centra en la pregunta de cómo encontrar salidas y fortalecer alternativas y lógicas comunitarias.

Navarro habló de la idea de lo común, no sólo en su dimensión material, sino como relación social, y las formas de reproducción de la vida. Cuestionaba, asimismo, cómo desde la fragilidad de la vida hay entramados comunitarios para resistir al capitalismo y gestionar la sobrevivencia, resaltando lo importante del concepto de la fragilidad, para hacernos recordar en las condiciones de precariedad en las ciudades que la vida es posible sólo en común y en condiciones de interdependencia. Hizo hincapié, además, en cómo las lógicas del capital se van reproduciendo en las propias ciudades, citando a De Angelis (véase por ejemplo De Angelis, 2001) para destacar que los procesos de despojo son continuos. En las ciudades, afirmó Navarro, ese despojo no se debe entender sólo como la separación de los medios de producción, sino como el despojo de los medios de existencia, de la reproducción simbólica; el despojo de lo político y la expropiación de nuestras capacidades.

El capitalismo nos hace ver desde la economía liberal, aseveró Navarro, desde donde se niega la interdependencia; pero, al mismo tiempo, el capital depende de nosotros y de nuestro trabajo cooperativo. Argumentó que hay una paradoja importante, en donde en la escala macro la interdependencia existe, mientras en pequeñas escalas lo vivimos como fragmentación, con la percepción de que no existe nada que nos une. ¿Cómo lidiamos, entonces, con esa interdependencia y cómo hacemos ese hacer social? Según Navarro, existen dos claves para pensar esas transformaciones. Primero, resaltó lo intersticial. Siguiendo a Holloway, llamó a pensar en los sustratos de lo común; en las hendiduras, los intersticios, que son importantes para la reproducción de la vida, aun sin estar politizados, al afirmar que es desde estas hendiduras donde se está jugando la revolución y donde existen sentidos nuevos de la revolución (véase por ejemplo Holloway, 2006). Segundo, consideró clave ver la intermitencia en las luchas sociales, los patrones de despliegue y repliegue, y pensar el tiempo no como lineal, homogéneo y vacío, sino como cíclico. La intermitencia, enfatizó, es un concepto que ha trabajado Raquel Gutiérrez (2008), a partir de su investigación sobre el proceso de insubordinación en Bolivia. Lo intermitente se refiere a los flujos del antagonismo social, para poder entender las discontinuidades y ver los patrones de regularidad en las luchas sociales. Cerró Navarro su intervención con algunas preguntas abiertas, entre ellas: ¿cómo reconocer la dimensión común en las diferentes luchas? Y, ¿cómo contactar, vincular y politizar a estos haceres comunes, muchas veces fragmentados en la ciudad?

De la Ciudad de México se brincó después al norte de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG), con una exposición a cargo de José de Jesús Hernández y Eduardo Almaguer, titulada: *Y esta vez los montes parieron movimientos*. Hernández relató de su experiencia de acompañar durante dos años a los colectivos activos en la zona de Huentitán, al norte de la ZMG, en donde habitan alrededor de 85,000 personas y en donde se impulsan una

serie de proyectos, incluyendo la construcción de instalaciones para las *Fiestas de octubre*, y hasta 3,000 viviendas verticales. Ante esto, los vecinos sintieron la necesidad de organizarse para proteger las áreas verdes. Surgió una diversidad de colectivos en la zona que logró después conformar un gran movimiento que ha podido posicionarse ante los interlocutores. Con relación a esos interlocutores, señaló Hernández, al principio los integrantes del movimiento no ubicaban claramente quién era el “enemigo”: el Estado, los inversionistas, la especulación inmobiliaria o aun la ausencia de sentido social y ecológico. Conforme avanzaba el proceso, empezó a surgir una conciencia ecológica entre los activistas, narró Hernández, en donde vieron que su calidad de vida depende de la naturaleza donde viven.

Hernández consideró que estos colectivos son la punta de lanza para detener los planes parciales de la ZMG. Lo que los une tampoco es el pragmatismo puro, sino que existen elementos de una ética con la naturaleza, una conciencia de la salud del bosque y su relación con la salud propia, así como una identificación como afectados y de los afectadores. El movimiento ha sido exitoso, afirmó, en el sentido de que ha sido capaz de incluir a nuevos miembros y de enfrentar conflictos internos. La organización no es rígida, es flexible, y también capaz de organizarse con los recursos a su alcance. El principal desgaste identificado por Hernández fue el reto de tener que interpelar a líderes e incluso dejarlos atrás, especialmente durante las coyunturas electorales. ¿Qué es lo que une a estos colectivos? Hernández considera que es el hecho de vivir allí, de ser conscientes del despojo, así como la convivencia y el diálogo en el propio movimiento. Hay despojo en la zona, explicó, pero también hay convivencialidad.

Desde una óptica un poco distinta, Almaguer compartió cómo participa en un colectivo que trabaja en pro de la Barranca de Huentitán, aunque sus integrantes no son de la zona. Escogieron trabajar en la zona dada la riqueza biológica de la barranca, y el hecho de que ha sido de alguna manera olvidada

por la ciudad. Desde hace dos años y medio, el colectivo busca incentivar la participación ciudadana, fomentando las visitas a la barranca que se redujeron tras el impulso de la Presa de Arcediano al fondo de la barranca. Otras de sus actividades incluyen campañas de limpieza en la barranca y consultas públicas para promover la transparencia, así como denuncias por un parque controlado por el sindicato del ayuntamiento de Guadalajara y que no está abierto al público.

Al reflexionar en conjunto acerca de estas experiencias de acción colectiva en el CDMX y la ZMG, uno de los temas discutidos fue la idea de lo común, rescatado como un aporte importante, especialmente dado que en espacios urbanos se suele hablar de lo público mas no de lo común. En este sentido, Navarro advirtió que entiende lo común como parte de un horizonte de la emancipación. Dado que la noción de lo público está ligado al Estado, y de un Estado que niega nuestra capacidad de auto-determinarnos, lo común es una categoría crítica, de rechazo a la reproducción de lo estatal. Se discutió, asimismo, las lógicas que animan en ambos casos la acción colectiva. Para Navarro, hay que reconocer que el capital es una lógica, una forma de producción de sí mismo, que entiende la vida como un medio para la acumulación; también es una lógica que está en crisis, dado que hay una contradicción capital-vida. Para los integrantes del JRA, puntualizó, lo que anima a las luchas es la vida misma. En el caso de los colectivos que conforman el movimiento en Huentitán, en la ZMG, Hernández aseveró que la lógica de la acción colectiva ha sido no lineal, evolucionando con el transcurso del tiempo y el proceso de la lucha. Desde una de oposición a la acción del ayuntamiento, del gobierno estatal y de los empresarios, se ha transformado en una lógica propositiva y de construcción de la ciudadanía.

Una última polémica se dio en torno a lo pertinente de trabajar fuera de la zona donde uno vive. En concreto, a los que participan en Huentitán sin ser de allí, se les preguntó: ¿cómo para tejer y encontrar es que van a otro lugar? Y, ¿qué

hacen en su propio barrio? Sin que se agotara esta polémica, Hernández sugirió que esto se liga a un problema epistemológico Occidental, y de la necesidad de construir una epistemología del compromiso. Relacionado a esto, en la discusión, Jorge Regalado expresó la preocupación de que como académicos nos seguimos viendo al margen de los problemas. Entonces, hay que cuestionar cómo nos posicionamos epistémicamente ante los problemas. A pesar de que es complicado porque la ciudad es el reino donde nos hemos fragmentado de la madre tierra y no nos creemos como parte de ella, aseveró que hay que asumirnos como parte de los problemas y, por tanto, responsables.

Reflexiones finales

Al reflexionar sobre las sugerentes discusiones de la autonomía, las crisis, la resistencia y la acción colectiva que tuvieron lugar en esta mesa del seminario, una de las preguntas más pertinentes para mí resulta ser la relacionada con cómo nos posicionamos epistémicamente las y los académicos ante los problemas, si nos ubicamos al margen de ellos o como también responsables de los mismos. El asumirnos como responsables nos llama, además, a reconocer nuestras múltiples implicaciones y las limitaciones de nuestras acciones y, a final de cuentas, de nuestra coherencia.

Vale la pena, en este sentido, retomar el ejemplo que ofreció Jorge Regalado en el mismo seminario, de la contaminación del río Santiago en torno a la ZMG. Al hablar de la fragmentación que existe, Regalado enfatizó que

(...) cuando hablamos de la contaminación del río Santiago, lo decimos así, '*la contaminación*', como si nosotros tampoco lo estuviéramos contaminando, por un lado. Y, por otro lado, como si fuera el problema de allá, de los compañeros que viven en El Salto, que viven en Juanacatlán y los pueblos de la barranca.

Destaco este ejemplo, además, porque mi propia investigación doctoral gira en torno a *la contaminación* del río Santiago, tema que trabajé anteriormente desde una organización no gubernamental de la ZMG. Al llegar al doctorado, enfrenté en lo personal el reto de pensar cómo podía enfocar mi trabajo de tal manera que podía servir de aliada de las organizaciones locales. Esto me llevó, en mi caso, a cuestionar cualquier enfoque centrado en analizar como tal al movimiento en pro del rescate del río Santiago. ¿Iba a analizar a los activistas locales de El Salto y Juanaacatlán para evaluar sus estrategias y los resultados de las mismas? Recordaba las declaraciones de miembros de la Agrupación “Un Salto de Vida” de El Salto, ante el interés de diversos investigadores en el tema del río Santiago, externando su rechazo a convertirse en “objetos” de la investigación académica. Añadido a esta preocupación válida, estaba mi propia percepción de que el enfoque en el movimiento social o el conflicto social como tal no me llevaría a aportar elementos para entender las causas de la contaminación del río, y que a mi juicio podrían fortalecer las demandas de su saneamiento y eventual restauración como lugar de vida e incluso recreación.

Ver mi propia implicación en este problema, además, me lleva a analizar cómo mis hábitos de consumo me vinculan a la degradación ambiental y al consumismo capitalista, y también a reconocer algunas de las limitaciones inherentes a vivir en un contexto urbano. Considero que esta búsqueda de la coherencia requiere de una importante dosis de humildad y la voluntad de la auto-crítica constante. Al mismo tiempo, el implicarse en el problema y responsabilizarse de ello, puede abrir la puerta a buscar maneras alternativas de vivir, consumir y desechar en espacios urbanos, caminos que, quizás, lleven a mitigar problemas que desde la lógica capitalista son imposibles de resarcir. Más importante aún, y como destacaron muchos en sus intervenciones en la mesa, puede llevar a otras maneras de relacionarnos en la horizontalidad y desde el reconocimiento de lo que Santos llama la “incompletud de todos los saberes”, un principio que

subraya como una "condición de la posibilidad de diálogo y debate epistemológicos entre diferentes formas de conocimiento" (2009: 115). De alguna manera, el ánimo de la mesa era emprender el debate desde ese reconocimiento.

Bibliografía

- De Angelis, Massimo (2001). "Marx and primitive accumulation: The continuous character of capital's 'enclosures'", en *The Commoner*, Núm. 2, septiembre 2001, pp. 1-22.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008). *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Holloway, John (2006). "¿Qué es revolución? Un millón de picaduras de abeja, un millón de dignidades", *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, VII, Núm. 13, junio 2006, pp. 7-9.
- Lander, Edgardo (2015). "Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia", en *Estudios Latinoamericanos, Nueva época*, Núm. 36, julio-diciembre, 2015, pp. 29-58.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento*, México, CLACSO.
- Vera-Herrera, Ramón (2012). "El descuartizado resucita", en *Tamoanchan, Revista de Ciencias y Humanidades*, Núm. 2, 2012, pp.- 1-34.
- Zibechi, Raúl (2006). "Dispersar el poder", Taller Editorial La Casa del Mago, Guadalajara, México.



Habitar la ontonomía

Georgina Vega Fregoso

La sustancia del neoliberalismo consiste en situar el “yo” por encima del “nosotros”. Esto se logra después de “un proceso de despolitización y desideologización” que comienza en los años 70, se prolonga durante décadas y culmina en un triunfo cultural. El neoliberalismo genera “la idea del esfuerzo personal, independiente, castrador, de un individuo que se autoexplota y deprime según triunfe o fracase”... Justamente lo contrario de un proyecto democrático y colectivo basado en el “nosotros” (Llopis Eric, 2015).
Entrevista al sociólogo Marcos Roitman en *Rebelión*

Al leer el libro *Repensar el mundo con Iván Illich* que Gustavo Esteva coordinó, encontramos a Epimeteo. Inspirados en este mito, advertimos los objetivos del Seminario Anual en el marco de la Cátedra Jorge Alonso 2015 que nos invitan a reflexionar sobre el legado de Illich, Castells, Holloway, de Sousa Santos y Zibechi para las luchas sociales contemporáneas, poniendo en común las perspectivas de encauzar, problematizar y teorizar la praxis con los colectivos e individualidades que nos reunimos.

El texto que se presenta se avizó a partir de elaborar las relatorías del evento, lo cual nos permite “la salvaguarda de la historia oral circulante” (Street, 2015). Expongo en las páginas siguientes una discusión personal sobre algunas ideas y posiciones que me parecieron relevantes, entretejidas con mis preocupaciones vitales. Agradecemos la posibilidad de escribir mirando atrás, extendiendo además un descargo anticipado, pues para dar cuerpo a este apartado hemos tomado ideas y emociones surgidas dentro de los trabajos del Seminario para sumar nuestra voz, por tanto, los participantes encontrarán su propia palabra en él; aspiramos a que el encuentro sea afortunado.

Estado, Género y Activismo Comunitario¹⁴¹

En Jalisco tenemos desde 2008 un Código Electoral y de Participación Ciudadana en sintonía con las reformas legales en materia electoral efectuadas por el Congreso Federal (2007), que en opinión del legislador recogió las demandas e inconformidades surgidas durante el proceso electoral 2006. Sin embargo, resultaron insuficientes en la práctica, pues el proceso electoral 2012 fue tildado de “más sucio”¹⁴² que el anterior, dando como resultado que llegara a la Presidencia de México un hombre que asumió públicamente en conjunto con Vicente Fox Quezada¹⁴³ la autoría y responsabilidad de los trágicos sucesos ocurridos el 4 de mayo de 2006 en San Salvador Atenco. En 2004, el Congreso de la Unión había emitido el Decreto por el que se expedía la Ley Federal de Fomento a las Actividades Realizadas por Organizaciones de la Sociedad Civil.

Diez años más tarde, en 2014, el pleno del Congreso de Jalisco avaló la creación de la Ley para el Fomento y Participación de las Organizaciones de la Sociedad Civil e institucionalizó el Comité para el Fomento y Participación de las Organizaciones de la Sociedad Civil, normalizando así el tipo de injerencia de los ciudadanos sobre los asuntos de interés público.

Tras esta breve cronología nos permitimos llamar la atención sobre algunos aspectos: tales ordenamientos jurídicos contribuyen a detallar y establecer los mecanismos idóneos para participar, las características y categorías que deben tener

¹⁴¹ Segunda Mesa. De 16.00 a 18.30 Hrs. Ronda de ponencias: “Despojo, racismo e impunidad en Oaxaca: Resistencias de mujeres triquis desplazadas de San Juan Copala, Oaxaca”. Por Natalia De Marinis.

“Haciendo un poco de memoria... A más de 25 años de activismo comunitario de Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer, Elisa Martínez”. Elvira Madrid Romero, Jaime Montejo y Rosa Icela Madrid

¹⁴² Notas y crónicas de prensa.

¹⁴³ Adolfo Gilly (9 de junio de 2012). Memorias de una infamia. Antenco no se olvida, *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2012/06/09/opinion/013a1pol>

los que se organizan para recibir fondos, así como los mecanismos a los que se deben ajustar los que deseen cuestionar o incidir en asuntos públicos, pero por el otro lado, “el empuje inusitado” burocratiza un proceso que vuelve a beneficiar a una pequeña parte del diversísimo cromo de las organizaciones de la sociedad civil.

El anterior es sólo un ángulo (el jurídico) desde donde se puede iniciar a problematizar los grados de libertad o restricción que tienen los colectivos ciudadanos y organizaciones para la acción concreta sobre la realidad, sirve de ejemplo para que el lector imagine por qué camino van las cosas en materia de participación ciudadana en nuestro país. Adicionando el testimonio de la práctica reflexionada que recuperamos de la puesta en común que hicieron los compañeros Elvira Madrid Romero, Jaime Montejo y Rosa Icela Madrid de la Asociación Civil Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer, Elisa Martínez¹⁴⁴, quienes plantearon un itinerario sobre resultados de la práctica durante 25 años de trabajo, a partir de rescatar 7 líneas estratégicas que retomaron en diálogo con el ideario de Raúl Zibechi:

1. Arraigo a un territorio como forma y ocupación de espacios. Territorios de la calle, donde mueren las compañeras, en los vecindarios donde ellas viven, son asesinadas y luchan por mejores condiciones de trabajo...
2. Búsqueda de autonomía material y simbólica. Formación de cooperativas, Red Mexicana de Trabajadoras Sexuales que es autónoma frente a madrotas, padrotes, funcionarios públicos, busca la independencia frente al crimen organizado así como las iglesias o medios de comunicación, lo cual no evita que nos hayan apoyado...

¹⁴⁴ La Brigada Callejera busca erradicar todo tipo de violencia hacia las trabajadoras sexuales y mujeres transgénero que laboran en el sexo (trans.), trabajando en la derogación de todo tipo de normas jurídicas, leyes, reglamentos y otras disposiciones jurídicas que avalan dicha violencia contra este sector de las trabajadoras mexicanas. Disponible en: <http://brigadaac.mayfirst.org/que-hacemos-en-brigada-callejera>

3. Capacidad de poder formar propios intelectuales. Hemos producido nuestro propio material educativo, muchos talleres, muchos cursos... hemos estado en otras luchas...
4. Los movimientos son de mujeres... Hay otras compañeras que no son trabajadoras sexuales que aquí en Guadalajara están haciendo trabajo...
5. Plantea la relación de trabajo... nos hemos articulado a un Salto de Vida...
6. Formas no tayloristas del trabajo... La primera cooperativa de trabajadores sexuales transgénero... uno de los dilemas que nos plantea Zibechi es esto de la organización centralizada, centralismo democrático, red mexicana, asambleas democráticas...
7. Escuela de promotores, rupturas con el sistema en 1995, la primera ruptura fue cuando denunciarnos el uso del Control Sanitario (impugnación a Julio Frenk, 1998)... lo que ellas quieren es dirigir los negocios donde trabajan.

Esto nos lleva a referir algunas preguntas: ¿Qué sucede con las actividades ciudadanas que se venían haciendo antes de la emergencia de las normas jurídicas? ¿A qué intereses responde el marco regulatorio? ¿Habrà que desacreditar *per se* las acciones y "luchas" emprendidas por los actores que deciden actuar en el marco de la "legalidad" y, por tanto, recibir los "beneficios"? ¿Son revolucionarias y anticapitalistas todas las "batallas" de los Colectivos que desconocen vía la independencia material cualquier tipo de "cooptación" por parte del Estado? ¿Son por la "autonomía" sólo las luchas desde abajo? ¿Habrà que proscribir la acción en diálogo con el Estado? Es más, ¿existirá tal diálogo?

El lector puede elucubrar sus propias respuestas dependiendo de la arista y dónde se ponga el énfasis, mas una primera síntesis sería para nosotros: la postura epistemológica e ideológico-política que inspiran la acción nos permiten recuperar la propuesta de Iván Illich, quien sabía "mirar con profundidad el presente" y evitar ser como los socialistas conservadores

que "quieren perpetuar las condiciones de vida de la sociedad moderna sin las luchas y los peligros que surgen fatalmente de ellas..." (Marx & Engels, 1985: 68). Por otra parte planteamos un avance de nuestra respuesta, que ha sido discutida bastante: la clase que domina económicamente realiza su poder político por medio del Estado (Alonso, 1982: 401-402; 2015) y el marco jurídico es una de las expresiones concretas.

De ahí que el adelgazamiento del Estado en México generó un espacio propicio para la acción ciudadana, es decir, las personas espectadoras de la extrema inequidad en la distribución de la riqueza, dejan de serlo y se alían formando frentes de lucha para solventar las carencias que suponían responsabilidad de éste; algunas de estas agrupaciones son abiertamente críticas e independientes del Estado, otras se vinculan a él pero sin ingenuidades: el Estado neoliberal siempre favorecerá la ganancia privada sin importar los costos sociales ni ambientales¹⁴⁵.

El caso que puso sobre la mesa la *Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer Elisa Martínez* planteó un itinerario sobre resultados de la práctica durante 25 años de trabajo, a partir de rescatar 7 líneas estratégicas que retomaron en diálogo con los idearios de la experiencia real.

Pensar las sociedades en movimiento hace sentido frente a las violencias ejercidas por ese Estado omnímodo, y favorece una primera anotación que, justamente, hace el propio Zibechi (2006; 2015) al señalar que debemos ser cuidadosos con nuestras prácticas, pues los mecanismos de dominación operan

¹⁴⁵ Vale la pena rescatar la perspectiva que ofrece Juan Pablo Pérez Sáinz, quien propone que para dilucidar los porqués de la persistencia de las desigualdades en América Latina, es fundamental hacer un cambio de foco, es decir, desplazar el análisis tradicional sobre el ingreso y situarlo sobre los mercados básicos, es ahí donde se definen las condiciones de producción material de la sociedad, pues lo que está en juego, dice, son las condiciones que posibilitan la producción y apropiación del excedente. Juan Pablo Pérez Sáinz (2014). *Mercados y Bárbaros. La persistencia de las desigualdades de excedente en América Latina*, pp. 17, 67-73. FLACSO Costa Rica, versión electrónica.

no sólo en aquellas ideas o acciones que surgen de la tradición ilustrada, sino también en las que se reivindican en resistencia incluso en los movimientos actuales integrados por los “de abajo” y que pese a la voluntad de cambiar el sistema terminan reproduciéndolo. Por tanto, una forma de estar vigilantes y construyendo autonomía, es situarnos en la práctica concreta y la reflexividad.

Es decir, vivimos en un mundo en el que prima la heteronomía, la ley de los otros; Zibechi apunta: “la gente si no se emancipa por sí misma, no se puede emancipar”. La ciudad, la calle, el cuerpo violentado de las trabajadoras sexuales, nos recuerda *Brigada Callejera*, es su lugar por excelencia, ahí se sitúa la resistencia: dialogar, actuar, reflexionar y volver a comenzar. Se camina acompañando y en compañía de otras luchas, se producen instrumentos, se hace creación. Se plantean hitos como rupturas que implican construir nuevas categorías para la discusión teórica, seguidas de formas de resistir que tienen que ver con el autoconocimiento y el conocimiento sobre el *modus operandi* de los servidores públicos y las mafias vinculadas a la trata y a la explotación sexual.

En el Seminario se externaron inquietudes y debates alrededor del cuerpo, el trabajo y el compromiso de los académicos hacia estas luchas y sus posicionamientos. Se problematizó la idea de víctima, las mujeres trabajadoras sexuales y sus derechos, ubicándolas en una lucha más amplia por la emancipación y la acción relativa al feminismo crítico. Uno de los ejes sobre los que mayormente se hizo énfasis fue sobre la necesidad de autonomía financiera y articulación con otras luchas.

Relacionadas con estas ideas, también habría que recordar la pregunta que introdujo la compañera Natalia De Marinis: ¿Cuáles son las posibilidades de reproducción de la vida o de la lucha por la autonomía en contextos de hostigamiento, fragmentación, terror y despojo que favorece o ejecuta el Estado mexicano?

La ponencia de Natalia se tituló “Despojo, racismo e impunidad en Oaxaca: Resistencias de mujeres triquis desplazadas de San Juan Copala, Oaxaca”, la experiencia da cuenta del trabajo

realizado de 2009 a la fecha. De Marinis muestra con palabras e imágenes el despojo, racismo e impunidad que privan en Oaxaca y cómo ha sido la resistencia de mujeres triquis desplazadas de la comunidad autónoma de San Juan Copala y su andar por la ciudad. En fechas recientes se podía leer en un artículo en línea: “*Con conejos y gallinas protestan desplazados de San Juan Copala frente a palacio de Gobierno*”¹⁴⁶.

San Juan Copala es un pueblo formado por indígenas triques del municipio de Santiago Juxtlahuaca, Oaxaca, México; que en 2007 se declaró autónomo; desde ese momento muchas familias que formaban parte del movimiento por la autonomía se tuvieron que desplazar. El trabajo comenzó con una documentación testimonial de la violencia sufrida: “(...) con las mujeres del pueblo trique se hizo un trabajo de memoria, la investigación fue realizada por las mujeres, porque necesitaban que se documentara lo sucedido más allá de los relatos de violencia y terror”:

Ser desplazado es estar obligado a migrar, a exiliarte, los desplazados son despojados abruptamente de su mundo, salen con pocas o ninguna pertenencia, eso repercute en la identidad. Es como si el sujeto quedara ajeno a todas las categorías identificantes: “Los sujetos no son ni una cosa ni la otra”. Esa es la parte visible del fenómeno complejo de la violencia. ¿Cómo construir un agravio de manera integral que pudiera ser una narrativa común de todas las mujeres y no sólo una cuestión personal como se venía planteando ante muchas instancias del Estado? La tristeza es una condición que puede llevar a la muerte, el estado de inseguridad, en un contexto de marginalidad económica, cualquier pérdida material implica mayor inseguridad en muchos sentidos, por el estado de desprotección... Otra cuestión era la pérdida de acceso al territorio, la pérdida del alma. La cuestión de recobrar esa parte de sentido tiene que ver con algo colectivo.

¹⁴⁶ Título tomado literal de la nota del 14 de agosto de 2015 publicada en el Diario electrónico *NSS Oaxaca* disponible en <http://www.nssoaxaca.com/>

Natalia, al delinear la violencia sufrida como masacre, expone que categorías como justicia y seguridad se complejizan en una región donde el Estado y los Cárteles de la Droga se intercambian el monopolio de la violencia.

Ahora que la noción de Sociedad Civil, dice Esteva (1997), "se identifica con movimientos populares... el denominador de esos movimientos es la autonomía de las organizaciones que los forman, independientes del Estado y antagónicos a él" (p. 15); nosotros consideramos que al lado de las luchas por las autonomías está la lucha por las ontonomías que en palabras de Raimon Panikkar es "ley interna y constitutiva de cada ser", que en un momento dado nos lleva a considerar lo que Illich llamó "equilibrio multidimensional de la vida humana", es decir, durante la puesta en común de las experiencias en la práctica, nos pareció asistir a una configuración de la resistencia desde la ontonomía (Meza Rueda José Luis, 2009: 50-52, citando a Raimon Pannikar; Esteva, 1997), en el primer caso de las trabajadoras sexuales y luego desde el pueblo trique.

Tanto De Marinis como Elvira y Jaime, en nuestra opinión vuelven indirectamente a la dimensión jurídica al preguntar por las posibilidades de configurar una resistencia colectiva en donde el agravio no se plantee como un asunto de delitos entre particulares sino como una violación flagrante del Estado a los derechos de las personas, favorecido por leyes que expresan una forma de administrar justicia centralizada que responde a los intereses dominantes en turno.

Finalmente, la memoria como eje articulador, el trabajo concreto y la independencia económica son algunos caminos que se esbozaron y que permiten a los actores moverse del lugar de las "voces marginalizadas" y resistir frente al Estado; sumando al ejercicio de los derechos colectivos a través de la recientemente incorporada herramienta jurídica de las acciones colectivas a la par que se impulsa desde la práctica de esas organizaciones y colectivos una relectura de los marcos de defensa, protección y representación.

Resonancias, Convivialidad y Ámbitos de comunidad

Las últimas dos intervenciones del primer día de trabajo dentro del Seminario llevaron por título “Resonancia, encuentro y convivialidad. Que cada colectivo, siendo el estratega de su propia resistencia, contribuya para la organización anticapitalista”, a cargo de Rafael Sandoval y “*La convivialidad de Iván Illich y los ámbitos de comunidad* reconfigurados en espacios locales zapopenos a través de miradas etnográficas re-encantadas” por parte de Susan Street, intervenciones que fueron coronadas por la puesta en común de la experiencia de los Colectivos Huentitán Vive, Comité SalvaBosques y Los Pueblos de la Barranca. Reproducimos aquí un extracto de las reacciones y comentarios que provocó hablar de “convivialidad”, planteando algunas ideas que nos parece descollaron de la discusión.

Tanto el diálogo como el debate son formas de relación. El diálogo supone una “conjunción de pensamientos que crea significado que fluye y evoluciona” (Bohm, 1996), mientras que en el debate hay oposición y reafirma el punto de vista; Bohm apunta que “la comunicación sólo puede crear algo nuevo si las personas son capaces de escucharse sin prejuicios y sin tratar de imponerse nada”. Esto nos lleva a recordar a Krotz (2009) cuando discute el papel de la ciencia como instrumento que incrementa la comprensión del mundo y se pregunta: *¿Cómo forman y validan las ciencias sociales mexicanas sus conceptos?* Indicando que dar respuesta no es sencillo a “causa de una reducida cultura del debate y la reseña crítica”, adicionando además que las ciencias sociales

independientemente de la posición política o ética de sus practicantes tienen un lado utilitario para el *status quo*, porque son utilizables para la ingeniería social desde el poder y para la legitimación de decisiones tomadas en función de intereses [...] pero también tienen, en mayor o menor medida, un lado contrario, esencialmente

crítico del *status quo* y, por tanto, incómodo para los círculos que detentan el poder (p. 97).

En el marco de la discusión sobre el lugar que ocupamos al hacer ciencia y la herramienta convivial, queremos traer aquí el diálogo que al menos desde el siglo XIX se ha dado prolijo sobre dos perspectivas de interpretar o narrar la relación hombre–naturaleza, una desde las ciencias naturales y otra desde las ciencias sociales. Este diálogo devino en el énfasis de “las diferencias” epistémicas y metodológicas hasta llegar a generar la “compartimentalización” del conocimiento en disciplinas, “problema” para el que las epistemologías de la complejidad proponen alternativas (ver Morín, 1999; Almeida-Filho, 2000; Velho, 2001; Latour, 2004; Najmanovich, 2005; Breilh, 2010; Steil; 2012; Philippe Descola; 2013). Por otro lado, hoy día hechos concretos como el calentamiento global, el agotamiento de los recursos fósiles, la contaminación de agua, aire y suelo, obligan a cuestionar el discurso de que la naturaleza es “ajena” o independiente al “dominio de la vida social”, y ponen en jaque la fe en la “omnipotencia de la técnica” (Castoriadis, 1994). En relación a las experiencias vertidas se generaron comentarios; las preguntas despertaron el interés por discutir “desde dónde mirar”, y se planteó un ejemplo:

Hace muy poco hubo un Congreso donde hubo un diálogo entre intelectuales indígenas y académicos comprometidos, de ahí un acompañante de un compañero Mapuche llegó a plantear “que no había posibilidad de que alguien más estudiara a los Mapuches porque eran solo ellos los que podían”, eso me dejó la idea de la necesidad de la academia de transformarse... Plantea de la importancia de la relación con el otro, la construcción de alianzas que nos están involucrado a todos. ¿Cómo se puede trabajar eso? Porque creo que hay muchas heridas que se abren. ¿Qué elementos nos da la idea de la convivialidad para vencer estas ideas que nos imposibilitan generar un diálogo?

Esta intervención, nos parece, invita a situar el perspectivismo como epistemología que facilita considerar la multiplicidad de representaciones del mismo mundo (Vivieiros De Castro, 2009) y no reducirlo a “puntos de vista”; sabemos que la discusión sobre este punto es más amplia, sin embargo, queremos llamar la atención hacia el hecho de que no sólo tenemos un universo habitado por humanos y que, sin embargo, somos los “antropos” los que requerimos/produimos instrumentos para andar el camino y de esta forma lo creamos, recreamos o deconstruimos.

Las narrativas y reflexiones situadas dieron la posibilidad de considerar que es importante identificar el lugar de enunciación de cada cual, desde dónde se habla y se actúa, sin pasar por alto la necesidad de explicar rigurosamente: ¿cómo se entienden o interpretan los conceptos que luego se llevan a la práctica concreta? Pasando por la idea de que “existen múltiples formas de construir conocimiento, descubrirse en el otro” donde el disenso y el debate son un lenguaje que permite cuestionar y avanzar; de esta forma, una participante comparte:

Soy investigadora independiente (...) hablo de Un Salto de Vida como organización política [para nosotros ha habido] una confrontación cotidiana, porque aunque nosotros tratábamos de construir, la confrontación es algo con lo que tienes que lidiar todos los días, eso no es la convivencialidad, quizá fue un proyecto de trabajo, pero va más allá. ¿Qué implica que el trabajo sea convivencial? Creo que mi tesis fue lo que menos sirvió (...) lo que yo entendí es la subjetividad emergente para dejar de reproducir el sistema de dominación y como regresamos a lo cotidiano, a las luchas diarias del mismo pueblo, de la gente que está llena de rencores, envidias y que también es una estrategia del capitalismo.

Esto permitió a los participantes del Seminario incorporar a la dimensión el descubrimiento autodidacta de categorías como “convivialidad” y la necesidad de los colectivos, las asociaciones, los vecinos implicados de leer y buscar información por

cuenta propia, pues la que se encuentra a la mano es parcial, incompleta o deficiente:

Desde hace como 20 años cuando vivíamos en Santa Tere, teníamos un grupito que estudiábamos, todos habíamos sido maestros de CONAFE, encontramos en Illich conceptos como la desescolarización, unos términos por estudiar libremente, la desprofesionalización, los límites al desarrollo y la herramienta (...) yo pensando en lo que decían, me hizo clic donde Illich dice que lo convivial es la herramienta, y los límites de la herramienta es lo que marca los límites al individuo.

Al llegar el turno de los ciudadanos implicados y organizados en colectivos, identificamos niveles narrativos, en donde la invitación permanente fue generar medios para el acceso, divulgación y discusión de la información alternativa a la que presentan los medios institucionalizados, además de establecer la acción situada, Teresa desde Huentitán enfatizó las razones de la resistencia:

La Barranca brinda servicios ambientales a toda la ZMG [...] en el área del planetario donde se quería hacer un recinto ferial, es una zona donde no hay vialidades y se pretende crear un recinto para eventos multitudinarios, también quieren construir viviendas huevo, estamos en contra del hacinamiento, de que las autoridades quieran sacar su parte del pastel a costa del detrimento de la calidad de vida (...) que pretende privatizar gran parte de esa zona de la Barranca sin considerar el impacto ambiental (...).

Sofía, integrante del Comité Salvabosques, explicitó su lugar de enunciación:

(...) somos vecinos de la colonia Tigre II, desde hace 10 años se vino el despojo inmobiliario encima, la primera investida que hizo el Ayuntamiento fue la tala de árboles, en torno a eso comenzamos a organizarnos, luego de eso se ha convertido en un proceso mucho más complejo que defender un bosque, se ha vuelto nuestra

vida cotidiana, todo esto de “¿cómo sostener una lucha frente al despojo?”. Para nosotros ha sido posible gracias al apoyo mutuo no sólo entre las gentes que forman el Colectivo sino con gente que no pertenece ni siquiera a nuestra comunidad; compartimos el sentir de que a partir de la confianza podemos dar el siguiente paso de poder caminar juntos.

Al hablar de la experiencia de Los Pueblos de la Barranca, José contextualiza:

La barranca del río Santiago está llena de contradicciones, para nosotros empieza en El Salto, nuestros pueblos o los que nos hemos podido coordinar conviven y la reivindican [...] los voy a nombrar porque tienen historias y particularidades, uno ya desapareció, que era Los Tempisques, Ex Hacienda del Lazo, San Isidro, Copala, Los Camachos, San José, Ixcatán, Huaxtla, San Lorenzo [...] tenemos muchas amenazas, la primera llegó con la industrialización [...] nosotros concebimos el territorio de manera integral no sólo en boques, manantiales, ríos, veredas, toda la riqueza cultural, este lugar tiene un gran riqueza e historia [...] quizá el parteaguas de la lucha por el territorio viene desde 1994 cuando no firmamos convenios, sino por la vía de los hechos nos opusimos al basurero de Copalita. Quiero concluir con la amenaza letal de la basura (Picachos y Hazard), entre los dos reciben 2 mil toneladas de basura, a Hazard no podemos entrar, entonces afirmamos que son dudosos todos los desechos [...].

Finalmente, queremos agregar que refiriéndose a la relación convivencial, Iván Illich (1978) señala que “es acción de personas que participan en la creación de la vida social. Trasladarse de la productividad a la convivencialidad es sustituir un valor técnico por un valor ético, un valor material por un valor realizado”; vale la pena rescatar lo escrito por González Casanova (2002: 13) cuando discute sobre las alternativas que tienen los movimientos sociales, y rescata como imperativo para derrotar al Estado neoliberal el “acabar con la cultura sin diálogo entre los que son predominantemente reflexivos y los que son predominantemente

activistas”, entonces nosotros consideramos que al problematizar las acciones de participación ciudadana desde dónde, cómo, con quiénes, por qué, estamos contribuyendo a abrir un camino que seguramente favorece al cambio social.

Consideraciones finales

Un Seminario es como un vientre pero para que el vientre fructifique requiere el agua y la semilla. Compartir y escuchar las experiencias de los compañeros y compañeras, sus ideas, opiniones, malestares; nos permitió habitar una certeza: asumir responsabilidades nos convoca a reconocer las múltiples implicaciones de nuestra acción investigativa y a final de cuentas problematizar en forma constante nuestra coherencia en una permanente triple autoreflexión: concepción, contexto y práctica (Nuñez, 2006).

Como autora explicito mi lugar de enunciación: madre, esposa, estudiante de doctorado, habitante y beneficiaria de la Cuenca de Atemajac, muchas de mis preocupaciones académicas están vinculadas a pensar cómo la contaminación ambiental, producto de la visión de progreso y desarrollo neoliberal, impacta en nuestro bienestar y salud, esto me enfrenta no sólo a autoanalizar mis hábitos sino a reconocer lo limitado de mi aporte en tanto no se sume a otras voces y convoque un coro.

Hoy en día, uno de los frentes en los que se enmarca el trabajo por la autonomía, es el ecológico, de ahí que en la medida en que logremos hacer de la ética de la austeridad (Illich, 1978; Castoriadis, 1980) una obra instituyente en esa medida, estaremos dando testimonio del afecto y el reconocimiento que tenemos hacia el planeta tierra, haciendo creación de valores como la alegría, la amistad, la frugalidad, el pluralismo y la armonía en la diversidad. Al mismo tiempo, estamos sobre la utopía de la coherencia, implicarnos en los problemas, sabiendo que, como escribió Palerm (2010), “el mundo cultural es histórico, evolutivo y creador”.

El placer de nuestro esfuerzo por construir un modo de vida que no intoxique el aire que respiramos, que no envenene el agua y pudra nuestros alimentos, pasa por lo que Rosana Reguillo explicó como “una pasión triste” al referirse a por qué sigue en este trabajo (el de investigar las violencias), y explica: las violencias que vivimos son producto del capitalismo pero también su combustible.

Al recordar las conclusiones que ofreció Gustavo Esteva, medito seriamente la obligación de no desalentarnos. Todas las voces en el Seminario advirtieron que las autonomías son muchos caminos grandes y viables. Y a mí, Ricardo Flores Magón parece susurrarme al oído: “¡Adelante! Nada puede impedir que el utopista sueñe...”.

Bibliografía

- Alonso, Jorge (1982). *El Estado Mexicano*, CIESAS/Editorial Nueva Imagen, pp. 401-402.
- Alonso, Jorge (2015). *Una fuerte indignación que se convirtió en movimiento: Ayotzinapa*, Universidad de Guadalajara.
- Almeida-Filho Naomar (2000). *La ciencia Tímida: Ensayos de deconstrucción de la Epidemiología*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Breilh, Jaime (2010). “La epidemiología crítica: una nueva forma de mirar la salud en el espacio urbano”. *Salud Colectiva*, Vol. 6, Núm. 1, enero-abril, pp. 83-101.
- Bohm, David (sin fecha). *Sobre el Diálogo* en Editorial Kairós, <http://www.uv.mx/orizaba/cosustenta/files/2014/04/texto-esenciales-de-Sobre-el-Dialogo.pdf>
- Cornelius, Castoriadis (1980). “Reflexiones sobre el ‘desarrollo’ y la ‘racionalidad’”. *El mito del desarrollo*, Ed. Kairós.
- Cornelius, Castoriadis (1994). “Crítica del Desarrollo”. *Zona Erógena*, Núm. 17, versión electrónica.
- De Angelis, Massimo (2001). “Marx and primitive accumulation: the continuous character of capital’s ‘enclosures’”, en *The Commoner*, Núm. 2, septiembre 2001.

- Descola, Philippe (2013). *The Ecology of others*, versión electrónica.
- De Sousa Santos, Boaventura (2007). *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*, Alianza Interinstitucional CENDA, CEJIS, CEDIB.
- Esteva, Gustavo (1997). "Sentido y Alcances de la lucha por la autonomía". Ponencia preparada para su presentación en la reunión de 1997 de la Latin American Studies Association, Continental Plaza Hotel, Guadalajara, México, 17-19 de abril de 1997, versión electrónica.
- Esteva, Gustavo (2012). *Repensar el mundo con Iván Illich*, Taller Editorial La Casa del Mago, Guadalajara, México.
- González Casanova, Pablo (2002). "La dialéctica de las alternativas". *Espiral*, Vol. VIII, Núm. 24, mayo-agosto .
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008). *Los ritmos del Pachakuti Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Illich, Iván (1978). *La convivencialidad*, Ocotepéc (Morelos, México), versión electrónica.
- Krotz, Esteban (2009). "Hacia la recuperación del lugar de las ciencias sociales en la sociedad de conocimiento en México". Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales. *Revista Mexicana de Sociología* 71, Núm. especial (diciembre). pp. 75-104. Ciudad de México.
- Latour, Bruno (2004). *Politic Of Nature How to Bring the Sciences into Democracy*. Versión electrónica.
- Marx & Engels (1985). *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Progreso, p. 68.
- Morín, Edgar (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. UNESCO, versión electrónica.
- Meza Rueda, José Luis (2009). *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Versión electrónica.

- Najmanovich, Denise (2005). "Epistemología y Nuevos Paradigmas en Educación. Educar y aprender en la sociedad-red". Versión electrónica.
- Núñez, Carlos (2006). *Un acercamiento a la propuesta metodológica de Paulo Freire*, Guadalajara, Jal. ITESO / Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario IMDEC A. C.
- Palerm, Angel (2010). *Historia de la Etnología*, Tomo I. Universidad Iberoamericana.
- Street, Susan (2015) (Coord.). *Trayectos y vínculos de la Investigación Dialógica y Transdisciplinaria. Narrativas de una experiencia*. UNAM / CRIM, Estudios sobre educación y formación, eBook.
- Viveiros De Castro, Eduardo (2009). *Metaphysiques cannibales*, Presses Universitaires de France, versión electrónica.
- Velho, Octavio (2001). "De Bateson a Ingold: Pasos en la Constitución de un paradigma ecológico", versión electrónica.
- Zibechi, Raúl (2015). Seminario sobre Movimientos antisistémicos y descolonización convocado en el marco de la Cátedra Interinstitucional Jorge Alonso, llevado a cabo los días 16, 17 y 18 de febrero en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara.
- Zibechi, Raúl (2006). *Dispersar el poder*, Taller Editorial La Casa del Mago, Guadalajara, México.



El trabajo de vinculación y de redes

Norma Helen Juárez

Horizontes de emancipación, de la resistencia y autonomía a la espiritualidad

La tercera y última mesa del seminario nos ofreció distintas lecturas de la obra de Iván Illich. En las exposiciones, la noción de convivialidad surge como herramienta para el cambio social. Aunque ésta (como enseguida mostraremos) adquiere diferentes matices e incluso contrastes, según el lente y la realidad que se quiere develar. Los distintos trabajos presentados fueron un llamado a la reflexión y mostraron con claridad diversas formas de resistencia y propuestas de cambio para hacer frente a la desesperanza y el abuso no sólo del hombre por el hombre, sino también del hombre hacia la naturaleza. Tomando como eje en común la convivencialidad como herramienta para el cambio. En una primera parte de este apartado, retomaremos las ponencias de Rocío Salcido Serrano y Quimy de León, donde la noción de convivialidad aparece como herramienta para la resistencia civil. Mientras que en una segunda parte retomaremos las ponencias de Omar Felipe Giraldo y Astrid Maribel Pinto Durán, quienes nos hablan de la agroecología, la tradición y sus rituales como formas convivenciales de despertar del ser y el cuidado de la naturaleza.

La convivencialidad como herramienta de resistencia y denuncia

Rosario Salcido Serrano, en su ponencia “La potencia anticapitalista de las relaciones no-jerárquicas (comunitarias, conviviales, horizontales, entre sujetos)”, parte de la premisa de que se tiene una relación alienada con el Estado. Por tanto, cuestiona la noción de derecho, ya que asume que es una elaboración del mismo Estado y por ello pone en entredicho que ésta sea una herramienta de lucha. Como tercer elemento propone lo convivial como herramienta. En este sentido, frente a las nociones de progreso, desarrollo, modernidad, Rocío prefiere anteponer la idea de comunidad, la cual, citando a Floriberto Díaz, entiende como “la forma intersubjetiva encarnada por sujetos a partir de relacionarse con base en lo común, que en principio es la reproducción de la vida en condiciones dignas para todos”. Rocío, cita como ejemplo los valores que comunan al Pueblo Mixe, una comunidad indígena del noroeste de Oaxaca. A partir de la riqueza de valores que se encuentran en esta comunidad indígena, Rocío se pregunta: ¿cómo y qué es lo que comuna a otros sujetos? (me pregunto si con ello se aludió a quienes no somos indígenas o a quienes no se ven reflejados en esta riqueza de valores comunitarios). A modo de respuesta, Rocío se adelanta señalando que “eso que comuna” (en su experiencia) sería la búsqueda de Autonomía organizativa y el lugar sociopolítico de la participación del orden de lo común. Rocío identifica que tales elementos recaen actualmente sólo en políticos profesionales y por ellos se torna en una imposición del orden social.

Por tanto, la participación y la autonomía organizativa aparecen como horizonte y motor que mueve a diversos colectivos, mientras los espacios de reunión son entendidos como herramientas conviviales que permiten avanzar en la discusión, reflexión y generación de documentos. En este sentido, Rocío concluye que las redes cuentan con un gran potencial anticapitalista y resalta la idea de autonomía no sólo como un horizonte, sino como un valor que debe ser acompañado de la renuncia

a los valores y prácticas propios del modo de vida y sociedad capitalista. Inspirada en su experiencia y colaboración con diversos colectivos y organizaciones, Rocío indaga en torno a la pregunta: ¿cómo pensar la emancipación?, dando por sentado que ello sólo es posible en contraposición y fuera de la lógica y dominio del Estado.

En esta ponencia, el énfasis en la autonomía se plantea como resultado de una percepción antagónica entre sociedad civil y Estado. Desde esta visión dicotómica, el rechazo hacia la figura del Estado pareciera no dar pie a la generación de espacios para el diálogo o negociación. En el momento de los comentarios, esta visión fue tanto reforzada como interpelada. Al hacer uso de la palabra uno de los miembros de Brigada Callejera, compartió algunos ejemplos de abuso de poder hacia grupos de trabajadoras sexuales travestis por parte ya no sólo del Estado sino también de grupos de delincuencia organizada. Otro punto de vista lo encontramos en una de las asistentes miembro de un colectivo ciudadano de la colonia popularmente conocida como "La Costi". La asistente señaló que su intención de formar parte de un colectivo ciudadano, lejos de mantener una actitud de confrontación con el Estado, busca construir espacios de diálogo y gestión para mejorar las condiciones de su colonia. Hacer la vida más agradable, el respeto a la diversidad y dismantelar los estigmas de violencia en torno a su colonia, son algunos de los objetivos del colectivo al que pertenece. Para esta asistente, el cambio y la transformación social son posibles a través de la acción enfocada a cambios muy específicos, a aspectos cotidianos pero significativos para mejorar las condiciones de vida de los habitantes de la colonia.

Los comentarios de los miembros de las diversas organizaciones (como ya hemos mostrado) mantienen puntos de vista diversos. Sin embargo, es notorio que los colectivos que deben su existencia a la defensa y lucha por los derechos humanos o el reconocimiento de cierto sector vulnerable, como es el caso de Brigada Callejera, viven de cerca la violencia y

ejercen sus acciones en constante tensión, acoso e incluso bajo amenaza. Está claro que esta experiencia por demás hostil, marca de forma profunda su percepción y relación con el Estado y sus instituciones.

Finalmente Rocío nos advierte sobre el riesgo de reducir los colectivos y sus luchas a meros “fenómenos” u “objetos de estudio”, así como de perder de vista su historicidad. De caer en ello se estaría preservando la relación de dominio y negando a su vez su potencial de transformación. A modo de cierre, Rocío afirma que “los colectivos no son nuestros principales interlocutores, sino quienes cuestionan nuestro hacer y posicionamiento”.

La posibilidad de considerar a la Cátedra Jorge Alonso como una herramienta convivial, es una pregunta que quedó en el aire, aún esperando respuesta.

Prensa comunitaria frente a la negación y el olvido

Una segunda ponencia relacionada a formas de resistencia civil, fue la exposición de Quimy de León, quien bajo el título “Guatemala y el papel de los medios alternativos, como un ejercicio de construcción colectiva de conocimiento”, nos compartió una forma creativa y comprometida de ir más allá de la resistencia civil. Desde el año 2011, Quimy forma parte de un proyecto llamado “Prensa comunitaria”. Este proyecto multiétnico integra de manera novedosa tanto la investigación como el activismo comunitario. Bajo la influencia de indimedia, su objetivo es hacer un tipo de periodismo ciudadano que les permita construir una memoria histórica a partir de sus propias narrativas y versiones de la verdad.

Frente a la agresión y violencia de Estado en Guatemala, hacer prensa ciudadana se ha diseminado como una estrategia al alcance de todos. Al ser un medio de información participativo e incluyente, adquiere una de las características más importantes para fortalecer cualquier movimiento desde abajo.

Durante la ronda de preguntas se indagó respecto a los mecanismos que utilizan quienes buscan sumarse a esta iniciativa. Quimy respondió al respecto que reciben todos los días iniciativas de nuevos colaboradores. Sin embargo, siempre existe el riesgo de infiltración, por ello cuentan con criterios de seguridad para incluir nuevos colaboradores y solamente se publica lo que les resulta conocido. Como medio alternativo, pertenecen a redes más amplias de intercambio de experiencia y conocimientos. Al ser un proyecto que va más allá de lo periodístico, se logra mantener una relación estrecha con diversos proyectos ciudadanos en Latinoamérica, no sólo del ámbito periodístico sino también en relación a la defensa de derechos humanos y presos políticos.

Los "sin voz" ahora pueden compartir su propia historia y lo hacen ellos mismos, sin intermediarios ni traductores. Ello confiere al proyecto de prensa comunitaria un carácter de herramienta empoderadora de los procesos de reconstrucción de la memoria, registro y denuncia en diversas comunidades. A diferencia de otras formas de lucha, que dependen de llamar la atención de los medios de comunicación convencionales, encontramos que en proyectos como prensa comunitaria, el uso de medios alternativos como el internet, las redes de radio, radios comunitarias, etc., han sido elementos clave que han permitido saltar esta limitante para poder dar a conocer diversos agravios desde la propia voz de quienes los están experimentando.

Al respecto, Quimy señala que si bien la experiencia de prensa comunitaria ha resultado en un espacio invaluable para la denuncia ciudadana, el romper con el silencio y la impunidad, ha tenido un precio. De distintas formas se ha intentado deslegitimar su trabajo como medio alternativo. Se ha hecho uso de diversos tipos de contraataques, que van de los rumores a la difamación y encarcelamiento. Pese a ello, si bien Quimy no logra explicarse de dónde surge el valor para resistir y continuar con el proyecto. Queda claro con su exposición que el lugar que ocupan los que participan como prensa comunitaria

les ha permitido ganar terreno en favor de los que históricamente no tenían voz y se han posicionado como un frente ciudadano capaz de cuestionar a través de múltiples herramientas (principalmente visuales, auditivas) toda versión oficial de los hechos. En esta labor periodística, resalta el rol de la imagen como un elemento imprescindible para la denuncia. Quimy señala que han sido las imágenes las que les han permitido documentar múltiples arbitrariedades y abusos de poder que de otra forma sería difícil desmentir frente a la amplia cobertura con la que cuentan las versiones oficiales.

Cuesta trabajo pensar que un proyecto como Prensa Comunitaria se ha logrado mantener en pie en un país como Guatemala, que lleva décadas con gobiernos altamente represivos. Sin embargo, este proyecto de forma incluyente ha conseguido dar respuesta a una necesidad colectiva de canales alternativos de información, lo que parece un aliciente para permanecer y resistir. Encuentro que gran parte de su éxito ha sido el confiar que cada ciudadano es un potencial defensor de la verdad y la justicia social.

Herramientas para la sustentabilidad y la espiritualidad

Una segunda tendencia en la interpretación de la obra de Illich (más esperanzadora o por lo menos no centrada en la resistencia frente a la violencia de Estado) nos la ofrecen Oscar y Astrid, quienes recurren al pensamiento de Illich para comprender formas de organización enfocadas a realizar de manera creativa e innovadora acciones colectivas que permitan revertir el daño causado en la relación hombre-naturaleza, así como la búsqueda de un desarrollo espiritual.

En este sentido, Omar Felipe Giraldo nos ofrece la conferencia "Convivialidad y agroecología", la cual si bien inicia haciendo énfasis en el rechazo de Iván Illich a las actuales formas de "modernidad" y "progreso", su ponencia no se centra en el conflicto, sino que nos abre un panorama esperanzador, al hacer una lectura del actual movimiento agroecológico a la luz de la

reflexión que hace de la propuesta teórica de Illich. Para Oscar, los procesos de dominación de la herramienta sobre el hombre ya habían sido ampliamente enunciados por Illich. Esto lo visualiza en lo que refiere a los sistemas productivos actuales basados en el modelo de la Revolución Verde y, de forma reciente, la biotecnología. Ambos modelos tecnológicos se han impuesto de manera sistemática a lo largo del mundo. El potencial de enajenación de estos sistemas de producción (desarrollados desde los intereses de un reducido sector de la agroindustria), como bien señala Oscar, radica en que estos “no promueven la creatividad de las culturas para que se inscriban en la naturaleza mediante su hacer técnico, sino que las endilga a ceñirse a los manuales de usuario diseñados por tecnólogos al servicio del capital corporativo”. Desde esta perspectiva corporativista, tanto el agricultor como los trabajadores rurales son reducidos a meros consumidores de tecnologías, mientras la naturaleza es reducida a simple materia prima.

Frente a la catástrofe tecnocrática, la agroecología es propuesta por nuestro ponente como una herramienta convivial capaz de hacer frente a la “esclavitud” a la cual están sometidos quienes han perdido su autonomía y capacidad de decisión frente a las presiones de la agroindustria. La reflexión de Oscar nos permite apreciar a la agroecología como una herramienta convivial que contradice el individualismo y la lógica capitalista, y que permite ir más allá de la dimensión del bienestar social. Al respecto, Oscar señala que una herramienta convivial ha de fundarse también en las condiciones que hacen posible la vida en el planeta. De ser así, la agroecología resulta una herramienta capaz de enfocarse a ello, ya que articula en su objetivo tanto el bienestar social como el revertir los daños ocasionados al medioambiente. Ambos elementos indispensables no sólo para el bienestar del ser humano, sino para la conservación de la vida en el planeta. La agroecología permite trascender a una visión meramente antropocéntrica e incorporar al medioambiente como parte del objetivo central.

Oscar señala algunas cualidades de la agroecología que, en los términos de Illich, le confieren un fuerte sentido anticapitalista; algunas de las mencionadas son: 1) se construye desde el saber campesino, 2) es dependiente del contexto, ya que implica un conocimiento profundo de cada ecosistema y, por tanto, 3) reivindica la capacidad de las comunidades de evaluar y ampliar su acervo de conocimientos, creatividad y aptitudes para la innovación. En este sentido, 4) la agroecología, en contraposición al modelo agroindustrial, rechaza de manera contundente la aplicación de técnicas estandarizadas, ya que esta misma está fundada en formas flexibles y adaptativas de responder a los embates del medio ambiente. Respecto a cómo se difunde este conocimiento, se señaló que 5) los saberes se transmiten de persona a persona de forma participativa y promoviendo una educación no institucionalizada a través de metodologías participativas como “campesino a campesino” o “diálogo de saberes”.

Con base en lo ya descrito, el autor hace dos conclusiones relevantes: 1) por una parte visualiza el potencial contrahegemónico de la agroecología, ya que ésta hace énfasis en los procesos de revalorización de los saberes y capacidades locales que permiten reactivar la autonomía productiva, y 2) la agroecología en sí misma resulta una herramienta socialmente activante, ya que ésta es producto de la participación constante de las comunidades campesinas. Es decir, el dinamismo que le caracteriza desdibuja toda posibilidad de estancamiento e incluso de establecer una estructura jerárquica.

En la ronda de comentarios se señaló que se suelen adjudicar los logros de la agroecología a la metodología campesino a campesino, como si fuera un movimiento impulsado y mantenido sólo por campesinos. La asistente enfatizó que no se debe mantener ese enfoque, ya que este movimiento ha ganado relevancia internacional gracias a la coyuntura que se ha logrado por parte de un sinnúmero de actores. Entre ellos se señaló a aquellos investigadores comprometidos con la sistematización, experimentación y difusión de los saberes campesinos,

y también a aquellos actores que colaboran de forma estrecha con organizaciones campesinas y que funcionan como puentes entre el saber científico y el conocimiento local.

A partir de este comentario podemos decir también que uno de los elementos que fortalece la agroecología como propuesta para la sustentabilidad rural y social, es su capacidad de generar diálogo entre diferentes sectores de la sociedad, como son la comunidad científica, los campesinos y miembros de instituciones u organizaciones civiles. Esta cualidad le permite navegar a través de múltiples dimensiones de lo cotidiano, de ahí su riqueza tanto teórica como práctica. Es decir, es una herramienta convivencial que abarca desde la generación de conocimiento, la organización, acción y la puesta en práctica. Un ejemplo de ello puede ser Cuba, uno de los casos de éxito presentados en la exposición. En este ejemplo nos muestra que el gran avance de la agroecología, si bien tiene su origen a partir de una crisis energética, es necesario hacer énfasis en que fue también gracias a que existía tanto interés político como capacidad de coordinación entre el gobierno, la academia y la sociedad civil. Este proceso fue alimentado por el interés de incorporar del exterior experiencias de éxito. Un ejemplo de cómo se potencializaron a su interior metodologías y experiencias externas, fue el caso del método campesino a campesino, el cual estaba ampliamente desarrollado en Honduras desde los 80, sin embargo fue en Cuba en donde esta metodología logró sus mayores resultados.

Una lección que podemos aprender de la agroecología como herramienta convivencial, es que el generar espacios para el aprendizaje y aplicación de técnicas para una agricultura sustentable, tiene un potencial transformador de la vida cotidiana en múltiples escalas (local-global), ya que los actores involucrados han logrado organizarse e interconectarse para trascender fronteras (de forma similar a la estrategia de radio comunitaria). Esto en gran medida se debe a que los sistemas de producción agroecológicos prosperan gracias a que en torno a ellos se logra articular una diversidad de actores que van desde la

base campesina hasta científicos, miembros de organizaciones civiles, universidades y en algunos países a algunos funcionarios progresistas. La agroecología nos enseña que mientras más alianzas se logren dentro de los distintos sectores de la sociedad, mayor es el impacto, más aún cuando lo que une es la expectativa de generar no sólo mejores condiciones de vida, sino también de encontrar alternativas de cuidar y preservar la vida.

Comunidad y espiritualidad

Astrid Maribel Pinto Durán, bajo el título de “Un diálogo de la ecosofía con Iván Illich”, nos presentó sus reflexiones en torno a la noción de “ecosofía” en el pensamiento de Iván Illich. De acuerdo con Astrid, fue en 1984 cuando Illich desarrolló este concepto y pese a que poco se sabe de este documento, la autora encuentra elementos que la hacen afirmar que la obra de Illich se puede situar como parte de un movimiento amplio y heterogéneo llamado Ecosofía. Al respecto, Astrid nos ofrece sus reflexiones sobre las similitudes que encuentra entre el pensamiento de Illich y otros autores como Guatari y Naess, al mismo tiempo que resalta algunas dimensiones del pensamiento de Illich que al final de este apartado retomaremos para esbozar algunas reflexiones finales sobre las distintas exposiciones de esta mesa.

Astrid encuentra en el pensamiento de Illich una actitud profundamente espiritual y de renuncia al antropocentrismo. La propuesta de Illich es descrita por Astrid como utópica, sin embargo de ella emerge una preocupación por el medio ambiente, que es señalada como necesaria para un análisis que atravesase de forma transversal los grandes problemas civilizatorios en miras a un reordenamiento del mundo y de nuestra relación con la naturaleza.

La reflexión de Astrid hace énfasis en el carácter estético de lo que podría ser un nuevo paradigma. Astrid encuentra que en este nuevo paradigma que describe como “utópico” no

es la razón, sino la espiritualidad la que potencializa los anhelos de transformación. Al respecto, en la sesión de comentarios, Ricardo Romo señaló que esta ponencia se centraba más en aspectos estéticos y no incorporaba elementos centrales en el pensamiento de Illich, como es la noción de "convivialidad". Si bien es cierto, encuentro que la exposición dejó en claro que las tradiciones son formas de socialización y producción que (sin hacer referencia a la noción de convivialidad) proveen de "técnicas y rituales para la reconexión del ser con la naturaleza y la sacralidad". Es decir, pese a que Astrid no lo señala en su trabajo, de manera implícita encontramos que es justo en el ritual en donde podemos encontrarnos una herramienta para la convivencia, ya que a ello se articulan tradiciones y diversas formas de cohesión y reproducción de lo social.

Los ejemplos citados por Astrid dan cuenta de ello. Al escuchar sobre la espiritualidad maya, su tradición y la intensa ritualidad que conlleva, es posible comprender que sus efectos, como bien se señaló, se extienden al ámbito de lo político y favorecen la unificación comunitaria, de los pueblos que actualmente se asumen como "mayas". Como elemento a seguir reflexionando, Astrid nos advierte que la tradición y el ritual surgen como punto de anclaje para renacer a algo nuevo. Aquí encuentro un elemento que me gustaría poner a discusión: ¿qué lugar ocupa entonces el tema de la espiritualidad dentro de los movimientos alternativos y de resistencia expuestos por los demás ponentes de esta mesa? Desafortunadamente, esta pregunta viene a mi mente mucho después de realizado este seminario. Sería interesante poner en discusión si es que en estos movimientos de resistencia civil podemos vislumbrar elementos de un despertar espiritual entre sus miembros. ¿Será posible que frente al horror y el desánimo emerjan formas de crecimiento espiritual? ¿Puede la búsqueda de una espiritualidad ser parte de los objetivos de los movimientos actuales de resistencia civil? Desconozco las respuestas, sin embargo, valdría la pena reflexionar en torno a ello. Queda entonces como tarea seguir

explorando el lado ecosófico de la propuesta de Iván Illich, así como el rescate de su documento "Ecofilosofías" de 1984, del cual se inspira esta ponencia. Sin duda, la dimensión de lo espiritual y el vínculo hombre-naturaleza son temas que se deben de incorporar con mayor énfasis en las discusiones en relación a formas alternativas de existencia en este mundo. Encuentro que la mayor dificultad de lograrlo se encuentra en aquellos movimientos que son íntegramente ciudadanos. La existencia de las grandes ciudades es en sí misma un factor de desequilibrio ecológico, a eso se suman todas las formas industriales de explotación de recursos para su mantenimiento, así como las formas de consumo de recursos y servicios propios de las urbes.

En distintos momentos del Seminario, el quehacer de los científicos fue increpado por algunos miembros de los colectivos, así como por parte de otros asistentes. Las ponencias hasta aquí presentadas, en pocos momentos hicieron visible cuál era el rol o grado de involucramiento por parte del investigador con respecto a los colectivos o comunidades que aparecen en sus exposiciones. Para reflexionar sobre ello, retomamos los ocho temas concurrentes de la propuesta de Illich señalados por Astrid. Cada uno de los temas señalados serán reformulados en preguntas a responder por parte de quienes hemos tratado de conectarnos con el pensamiento de Illich, más allá de la parte teórica en la práctica. Considero que plantear los ejes de interés de Illich en forma de pregunta nos permite calibrar nuestro hacer con mayor claridad; por tanto, invito a responder:

1. ¿Hemos logrado integrar en nuestro hacer formas de imaginación y creatividad como vértices para el cambio?
2. ¿Hemos logrado incorporar la amistad, humildad y austeridad como principios éticos para fundar nuevas formas de organización social y productiva?
3. ¿Hemos logrado hacer uso de las herramientas para el servicio del ser y la creatividad humana?

4. ¿Hemos logrado superar a la razón como valor absoluto para, a partir de ello, replantear de forma radical los principios epistemológicos de nuestra forma de hacer ciencia?
5. ¿Hasta dónde lo que hacemos y formamos parte incorpora un cambio que revierta o mitigue el desastre ecológico?
6. ¿Se han logrado incorporar las tradiciones vernáculas como fuente de aprendizaje para construir otras posibilidades de socialización y producción?
7. ¿Hasta dónde hemos renunciado al súper-poder explorando formas horizontales de convivencia y aprendizaje?
8. ¿Tenemos claro cuál es nuestro interés político? ¿Qué tan trascendental es nuestra perspectiva para el bien común?

Durante la ronda de comentarios finales, Paloma Gallegos nos compartía sus reflexiones. Nos habló de haber encontrado dificultad para dialogar con Illich, las ponencias le parecían que daban cuenta de un escenario poco alentador. Ante la barbarie señala que hace falta un cambio urgente y pasar a la acción. En coincidencia con esta preocupación, encuentro en estas interrogantes, elementos para dar dirección a nuestras acciones, empezando por los aspectos más cotidianos y en la medida de lo posible escalar hacia otros espacios colectivos. Habría entonces que preguntarnos: ¿qué podemos hacer para que nuestros espacios de lucha (ciudadana, académica, personal) trasciendan sus limitantes y de forma incluyente se transformen en verdaderos motores del cambio? Encuentro en la obra de Illich y en las anécdotas de quienes le conocieron una valiosa fuente de inspiración para encontrar los propios senderos de vida convivial. Se trata quizás de aprender lo que Burkhart (2012) describe como el arte de Illich, que consistía en detectar los nichos y fisuras en el orden establecido para abrir espacios en los que la compañía de los otros nos permite disfrutar la vida a partir de intensos espacios de una cercanía cercana al parentesco, de libertad y empatía.

Algunas reflexiones finales

Como hemos podido apreciar, una característica en común de las distintas ponencias de esta mesa es que todas ellas giran en torno a la búsqueda de formas alternas de coexistencia. Sin embargo, encontramos dos marcadas tendencias para ello; por un lado, Rocío y Quimy nos narraron sus reflexiones sobre colectivos y proyectos sociales que desde abajo enfrentan y resisten de forma cotidiana a los embates de la violencia de Estado y del crimen organizado. De manera contrastante, Oscar y Astrid nos compartieron una lectura de cómo frente a la degradación ambiental y la crisis existencial del hombre, surgen respuestas colectivas impulsadas por la necesidad de un cambio profundo que permita reestablecer el tejido social, que garanticen la vida del planeta y el desarrollo espiritual del ser humano.

Respecto a los trabajos de Rocío Salcido y Quimy, encontramos que en estas autoras, la posibilidad de un cambio en favor de las minorías, es percibida como una lejana posibilidad, mientras la figura del Estado permanece como un ente con intereses no sólo ajenos sino en contra de las necesidades y demandas sociales. Pese a los panoramas adversos que atraviesan diversos sectores sociales tanto en Guatemala como en México, encontramos que la promesa de cambio, justicia social o la generación de espacios para la autonomía, motivan la permanencia de los diversos colectivos y sus proyectos. Por otra parte, estos colectivos en algunos casos (como fue radio comunitaria) se encuentran vinculados a otros proyectos en distintos niveles que van de lo local a lo internacional. Al pertenecer a una red mayor que cobija a otros con objetivos afines, los movimientos de escala local logran acceder a información y herramientas que les permiten fortalecerse en su interior. Como bien señaló en algún momento Rocío, "las redes tienen un potencial anticapitalista", éstas permiten que diversos proyectos dispersos sean parte de un frente común que les permite resistir y permanecer pese a la barbarie, el abuso de poder y la desesperanza.

De manera contrastante, los trabajos de Oscar y Astrid nos muestran formas colectivas de contrarrestar los efectos negativos al medioambiente y al hombre, desde herramientas convivenciales que nos permiten esbozar un panorama más esperanzador. Centrado en el rescate de la memoria colectiva y la tradición, Oscar propone a la Agroecología como una herramienta para la convivencialidad y con capacidad de revertir los daños al medio ambiente causados por la agroindustria. Mientras Astrid va aún más allá al plantear la posibilidad de un despertar espiritual a partir del rescate de las tradiciones y rituales ancestrales.

Ambos ponentes encuentran en los legados del pasado (saberes campesinos o tradiciones mayas) un punto de partida para generar o recrear de forma creativa nuevas herramientas para la convivencialidad. En esta dirección, los ejemplos que nos ofrecen son formas actuales de retomar lo que podemos llamar "herramientas convivenciales premodernas". Éstas, en términos de Illich, nos permiten modificar el mundo según muestra intención, al mismo tiempo que están al alcance de todos y se centran en la dimensión personal pero también comunitaria (Illich, 2011). La agroecología es un buen ejemplo de cómo se puede hacer de la ciencia un instrumento capaz de ofrecer conocimiento que permita una mayor comprensión del medio ambiente para con ello simplificar o hacer más eficiente la realización de diversas tareas o para tomar decisiones. De acuerdo con Illich, al aprender a modelar el medio, se está siendo capaz de cargarse de sentido. Transmitir un conocimiento agroecológico o hacer un ritual a la madre tierra son acciones que no dependen de una institución o un especialista, sino de un cambio en la escala de valores que impulsan las acciones de cada una de las personas involucradas.

La búsqueda de la autonomía emerge como un interés común en las distintas ponencias, ya sea autonomía organizativa o autonomía productiva. Sin embargo, esta noción tiene diferentes matices; en Rocío, la idea de autonomía es entendida como un territorio a conquistar por parte de los colectivos (de ahí que es percibida como un horizonte), mientras que en Oscar

la autonomía productiva aparece como un atributo, ya que refiere que, en la práctica, la herramienta en manos del agricultor le libró de su dependencia hacia el sistema agroindustrial.

De esta observación tengo por conclusión que la autonomía es algo que simplemente se ejerce, porque no pertenece al ámbito de lo legal ni de los derechos prefabricados por el Estado. La autonomía en calidad de horizonte es estéril; la autonomía debe ser pensada más bien como el resultado de acciones y prácticas tangibles, que trasciende al individuo y que adquiere su sentido en el hacer cotidiano.

Quizás por ello es que valdría la pena calibrar si dentro de la agenda de quienes buscamos formas de vida alternativas, se encuentran estrategias, acciones, valores y sentimientos que permitan avanzar en este sentido. Ir en esta dirección nos exige expandir y trascender las fronteras de lo que nos constituye. Así mismo requiere despojarnos de individualismos para lograr sobreponer las acciones y motivos de integración por encima de aquello que diferencia.

Reconstruir el tejido social, reencontrar el sentido de lo colectivo o lo que "comuna", en palabras de Rocío, emergen como tareas urgentes, ya que éstas son la base de cualquier posibilidad de transformación social. En principio considero que se trata de superar la perspectiva de luchar por lo que no se tiene y vivir por ello en un eterno espiral de sistemática frustración, para pasar a construir las propias herramientas y acciones colectivas.

Lecturas citadas

- Burkhardt, E. (2012). "De la Economía a la amistad", en *Repensar el mundo con Iván Illich*. Coord. Esteva, G. Guadalajara, Jalisco, México: La Casa del Mago.
- Illich, I. (2011). *La convivencialidad*. Barcelona, España: VIRUS Editorial.

Colectivos: un grito por la convivencialidad

Julio Eduardo Morales Partida

En el siguiente texto abordaré dos cuestiones: en primer lugar haré referencia al estado de bienestar, régimen político-social-económico implementado durante el siglo pasado, pues considero que bajo la premisa del estado de bienestar se gestó una idea socialmente aceptada de que dicho Estado es el encargado de brindar protección y seguridad en todo aspecto al ciudadano. Para después hablar del problema que se crea cuando el Estado no cumple con la idea anterior, de brindar seguridad y protección. En esta segunda parte pondré sobre la mesa la labor que llevan a cabo los colectivos, específicamente aquellos que asistieron al seminario anual de la cátedra Jorge Alonso 2015.

Primera parte

Este escrito lo quiero comenzar hablando sobre el concepto de estado de bienestar, primero porque creo que es una de las grandes promesas del siglo pasado. Con esto quiero hacer hincapié en la sensación de seguridad social que se ofertó a cambio de ceñirse a las políticas keynesianas, enfocadas al fortalecimiento del Estado como una especie de gran protector del ciudadano. El punto a discutir no es sobre la eficacia económica de esta batería de políticas, sino sólo tomar en cuenta que al ciudadano del siglo pasado se le incubó la idea de que a cambio de sus respectivos

impuestos y alguna que otra sumisión, el Estado le “defendería como perro”; sin embargo, en algún punto del tiempo la promesa dejó de ser viable y el Estado día tras día es mermado en su misión de brindar seguridad social.

La cuestión que abordaré se aleja de saber el motivo de la promesa rota; también dejaré de lado las preguntas sobre quiénes son los involucrados, mi intención es poner sobre la mesa el hecho de que los ciudadanos aún están a la espera de que el Estado responda sus súplicas y les proporcione los servicios mínimos a sus necesidades.

Sobre el concepto tendré que remitirme a lo ocurrido tras la desastrosa Segunda Guerra Mundial; el mundo se vio sumido en un bache económico sin precedentes, por lo que se puso en entredicho el modelo económico vigente, provocando que durante la Guerra Fría el mundo se batiera, optar por el capitalismo y el socialismo, el resto es historia. En segundo lugar, México, un país que se declaró democrático, y el capitalista, a lo último podría ponerle comillas, pero no entraré en los detalles. Estos aspectos (democrático y capitalista) son los vínculos necesarios para ligar el modelo económico, político y social mexicano al concepto de estado de bienestar. T. H. Marshall define “estado del bienestar” como una combinación especial de la democracia, el bienestar social y el capitalismo.

Con respecto al concepto de estado del bienestar, éste nació en la segunda mitad del siglo XX, como parte de la política de que el gobierno de un Estado debe establecer determinadas políticas sociales, las cuales garanticen y aseguren el bienestar de los ciudadanos en diferentes servicios como el de sanidad, educación y, en general, lo referente a la seguridad social.

De acuerdo con lo anterior, existen tres corrientes acerca del estado del bienestar:

1. En la primera, el estado del bienestar es un modelo ideal en el cual el Estado se apropia la responsabilidad esencial del bienestar de sus ciudadanos. Dicha responsabilidad es

comprehensiva, puesto que se consideran a todos los aspectos del bienestar. Otra de sus características es su universalidad, porque cubre a cada persona, a la que la legislación otorga derechos positivos.

2. La segunda corriente afirma que el estado del bienestar logra identificarse con sistemas generales de bienestar social. Me refiero a que en ciertos estados del bienestar, éste no es proporcionado por el Estado, sino que se debe a una combinación de servicios independientes, voluntarios y gubernamentales.
3. Por último el estado del bienestar hace referencia a la provisión de servicios de bienestar por el Estado.

Desde luego que la propuesta socio-económica del sistema de estado del bienestar creó sus conflictos y contradicciones, había quienes aplaudían el modelo, otros simplemente no lo querían, pues estorbaba a sus intereses económicos. Algunos de los aspectos favorables de este modelo son, por ejemplo: la idea de que ninguna persona debe sufrir innecesariamente; apostaba por que los votantes en la mayoría de los países favorecen la extensión gradual de la protección social; los partidarios del estado del bienestar sostenían que el sector privado no puede solucionar objetivos sociales u organizar la producción eficientemente; los programas sociales se utilizan para promover objetivos comunes con respecto a la educación, la familia y al trabajo. En contraparte, los detractores de dicho modelo argumentaban que la intervención de Estado quebranta la libertad individual, pues el individuo no debe ser obligado a subvencionar el consumo de terceros; los neoliberales alegaban que el estado del bienestar quita libertad de elección, ya que son burocracias sobre las que el ciudadano tiene muy poco control, las que deciden qué bienes y servicios compra uno con sus impuestos, mientras que en un mercado libre y privado, el consumidor es el soberano total; por su parte, el sindicalismo del estado del bienestar es un instrumento para esconder la explotación subyacente bajo el sistema capitalista.

En el caso mexicano, se adoptó el modelo de estado del bienestar con la intención de eliminar la desigualdad extrema y la pobreza masiva, comandas que han formado parte de los discursos de campaña de la mayoría de políticos del país desde los años ochenta del siglo pasado. En la Constitución se han plasmado los derechos sociales como lo son la educación gratuita, servicios de salud pública, vivienda, trabajo, cultura, y también han instituido nacionalizaciones de industrias estratégicas, como el petróleo o electricidad, además de un puñado de "institutos", "comisiones", "consejos". Todo esto con la finalidad de proveer a los ciudadanos mexicanos de una calidad de vida digna.

El estado del bienestar ofrecía una promesa a los ciudadanos mexicanos, si ellos cumplían con sus obligaciones como ciudadanos, el Estado les brindaría protección, de tal suerte que el Estado se convertiría en un benefactor de los ciudadanos, cubriéndoles la espalda ante la mala economía, proveería seguridad, servicios de salud, educación, empleo, etc. Por lo tanto y al asumir dicho modelo, los ciudadanos perdían ciertas facultades para gestionar en caso de querer tomar los servicios ofrecidos por el Estado en sus manos. Ahora bien, el tema que me preocupa no es legitimar el estado del bienestar, ni mucho menos hacer un estudio al respecto. Utilizo sólo el término del estado del bienestar para aterrizar una idea que se ha vuelto generalizada en la sociedad mexicana, idea que esta tan impregnada en el imaginario social que cuando se le cuestiona o contradice, resulta escandaloso. Hablo de la idea de que el Estado debe brindar justicia y bienestar a los ciudadanos, la idea es tan poco cuestionada y se asume como sinónimo de verdad irreductible.

Para la gran mayoría de los ciudadanos mexicanos, el Estado es muy similar al Dios de Israel que presenta el Antiguo Testamento, un ser omnipresente, con la facultad de proveer bienestar para todos, que regula la vida de los ciudadanos, mientras que los ciudadanos debemos mantenerlo contento para gozar de sus mercedes.

Este Estado benefactor es la gran promesa que han planteado incontables e innumbrables políticos mexicanos, sin embargo, puedo aseverar que jamás se ha logrado aplicar en forma universal y efectiva. Pero como toda buena promesa, siempre viene acompañada de la esperanza, al fin y al cabo el mexicano lo último que pierde es la esperanza. Bajo esta marca, el Estado mexicano se ha manejado durante mucho tiempo, dando probaditas de vez en vez para mantener la flama de la esperanza encendida; el último programa que el Estado ha implementado con la intención de socorrer a los desvalidos lo han nombrado "México sin hambre", programa estatal promovido por el gobierno federal mexicano, que tiene como finalidad erradicar la pobreza extrema en el país. Sin embargo, a últimas fechas este programa se ha visto envuelto por la intriga al ser denunciado por presunto desvío de recursos, como publicó el periódico *Reporte Índigo*. La Auditoría Superior de la Federación (ASF) detectó en la revisión de la Cuenta Pública de 2013 un posible desvío de recursos por mil millones de pesos en los programas sociales que maneja la SEDESOL (Referencia).

El asunto aquí no es el desvío de recursos por parte de los servidores públicos, si somos realmente honestos con nosotros mismos y los demás, las dudas que quedan son pocas. El punto es que como sociedad aún tenemos la esperanza de que un ser extra-terrestre llegue de no sé dónde y por obra de no sé qué, nos dé un no sé qué, con la solución para las emergencias de la vida diaria. ¿Por qué no tomar las esperanza en nuestras manos?

Creo que a cualquier persona con un juicio cabal "saludable" le parece un atropello el enterarse de que el Estado es quien abofetea a los propios ciudadanos que lo alimentan, más grave aún saber que los recursos destinados al apoyo de los más desvalidos es desfalcado, desviado o quitado, por aquellos encargados de administrarlo o repartirlo. Es totalmente injusto, pero ¿por qué nos parece grotesco? La respuesta no la tengo, siendo sincero no quiero tenerla, pues me parece más estimulante el tener un

montón de preguntas por contestar que una respuesta automática que dar. Si doy una respuesta automática para esta pregunta, quizá diría algo como: "Me parece grotesco que los encargados de administrar y repartir los apoyos a los necesitados", porque es moralmente incorrecto aprovecharse de los más necesitados y sacar provecho de ellos; los hambrientos necesitan la ayuda del Estado". Una respuesta como ésta quizá sea lo más común escuchar si nos saliéramos a la calle y preguntáramos a desconocidos. Pero a mí me abre otra pregunta: ¿por qué el Estado debe ayudar?

Bajo esta idea de que el Estado no ayuda, ni debe ayudar a solucionar las problemáticas, no sólo en el caso de la pobreza extrema, sino de cualquier emergencia social, ecológica, política... es que han surgido en diferentes momentos temporales y geográficos grupos de personas que intentan dar solución a las emergencias de sus vidas cotidianas.

La mayoría de estos grupos se asumen como colectivos, comunidades de personas, las cuales establecen sus relaciones e interrelaciones en el comprendido social y personalmente importante de la actividad conjunta, sus objetivos, tareas y valoraciones, los cuales se toman en la vida social. Los colectivos, al entramar sus relaciones basadas en las emergencias que les presenta la realidad presente, poseen la capacidad de poder ofrecer respuestas oportunas a sus necesidades, delimitando y definiendo sus carestías con respecto a problemas que parecieran iguales en lugares distintos. Una forma diferente a la propuesta por el estado benefactor, el cual universaliza las carencias de los ciudadanos al momento de generar planes generales para combatir problemas de la misma índole.

La colectividad como una herramienta para combatir los problemas sociales ha resultado ser bastante efectiva, por ejemplo podemos observar al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), movimiento que se aglutinó en colectivo para reclamar el derecho a sus tierras y un estilo de vida propio lejos del neoliberalismo gubernamental, con más de veinte años de lucha. El EZLN ha servido de inspiración para que otros grupos

humanos comiencen sus luchas sociales, al emitir la Declaración de la Selva Lacandona por la que declaran la guerra al Estado mexicano además de exigir "trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz". Como es de esperarse, cada una diferente a la otra, además de que cada caso amerita una organización distinta, dotando de una diversidad y adaptabilidad vertiginosa estos movimientos.

En un amplio sentido, el concepto "colectivo" hace alusión a lo que es propiedad de la colectividad o referente a una agrupación de individuos. Motivo por el cual la palabra colectivo es frecuentemente utilizada para hablar de aquellos grupos o conjuntos de personas que mantienen intereses en común, comparten los mismos objetivos o temas de interés. En este tipo de aglutinamientos de personas, lo colectivo representa la autoridad suprema, por ende, tanto el poder, como lo político y lo social, es ejercido de manera simultánea, las decisiones sometidas a discusión para después arribar a consensos, buscando una tendencia persistente hacia la igualdad de oportunidades.

Seguidamente es inevitable hablar sobre el concepto de conciencia colectiva desarrollado por el sociólogo francés Émile Durkheim, teórico social que se ocupó sustancialmente de puntualizar los procesos que le permiten a una sociedad llegar a compartir valores comunes, es decir, "el conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia: podemos llamarlo conciencia colectiva o común" (Durkheim, 1982: 94-95). Dichos valores comunes crean una especie de solidaridad mecánica por medio de la semejanza mutua.

Este escrito ha sido redactado con la intención de recordar la tradición de que el Estado es un benefactor de los ciudadanos, por un lado, por el otro, el de recordar que el Estado mexicano no ha sido un buen protector del ciudadano, al menos no del ciudadano de a pie. Más adelante se hace referencia a la insurgencia del Frente Zapatista de Liberación Nacional el

primero de enero de 1994. A simple vista pudiera carecer de sentido el poner dos temas tan difíciles de tratar en menos de 20 cuartillas, cualquiera de estos temas, tratado con el detenimiento y profundidad que merecen, tomaría considerables hojas más, pero el punto no es tocar estos temas tan importantes, sino el hablar de los colectivos que día a día batallan en contra las dificultades de su realidad.

Segunda parte

En esta segunda parte de este escrito, me enfocaré a describir algunos de los colectivos que en días pasados, con motivo de la cátedra Jorge Alonso, se reunieron en el seminario anual promovido por la misma. En este seminario se reunieron diversos colectivos para conocerse, dialogar, discutir y, por qué no, estrechar lazos para no batallar en solitario sus complejas cruzadas.

Comité Salvemos Temacapulín, Acasijo y Palmarejo

El primero en tomar el micrófono fue el padre Gabriel Espinoza, uno de los principales activistas del pueblo de Temacapulín, lugar famoso desde hace poco más de una década para acá debido a la construcción de la presa El Zapotillo, proyecto hidráulico que tiene la intención de capturar las aguas del río Verde para transportarlas hasta el Estado de Guanajuato con la finalidad de atender la demanda hídrica de la industria y ganadería de ese Estado.

Por palabras del propio padre Gabriel en la región de los Altos de Jalisco, en medio de cañadas, hay unas 200 casas que alojan a cerca de 600 habitantes y muchos de ellos, desde hace una década, luchan por preservar el sitio en que nacieron. Viven en la zozobra desde que en septiembre de 2005 se publicó la licitación de la presa El Zapotillo, sobre el río Verde, y del acueducto, que comienza en esta localidad del municipio Cañadas de Obregón y llegará al vecino Estado de Guanajuato.

Localizado en la región norte del Estado de Jalisco, en el municipio de Cañadas de Obregón, a unos 132 km de Guadalajara, que en tiempo aproximado son 2 horas, enfrascado en las barrancas de la región y a unos pasos del río Verde. Temaca, como nombran a su pueblo los habitantes, es una comunidad basta en tradiciones y con una larga historia, pues su fundación la datan alrededor del siglo XVI d.C. La zona fue escenario de la brutal Guerra del Mixtón que terminó con la derrota de los rebeldes indígenas en 1542, cuenta con bastas edificaciones en cantera rosada, material rico en la región, de las cuales destaca la basílica erigida en honor del Señor de la Peñita y de la Virgen de los Remedios que data de hace 250 años. Con una altitud de 1,640 metros sobre el nivel del mar, lo dotan de un gran patrimonio en cuanto a flora y fauna se requiere.

El conflicto para los habitantes de Temacapulín comenzó al cancelarse la presa de san Nicolás en mayo de 2005, en tiempos del gobernador jalisciense Francisco Ramírez Acuña; en el mismo año, la presa El Zapotillo llegó como proyecto a construir en el río Verde, con el objetivo de llevarse las aguas de Jalisco para Guanajuato. Las amenazas para Temacapulín, Acasijo y Palmarejo crecieron en 2007 al establecer la cortina de la represa en los 105 metros, en tiempo del gobierno de Emilio González, acción que representa la inundación de los tres poblados, afectando a más de mil lugareños. Más tarde en 2008, el ejecutivo del Estado (Emilio González) afirmó que si el 50 más 1 no querían la presa, se cancelaba, pero como dicen los habitantes del pueblo: "se rajó, como ya es costumbre". En junio de ese año se formó el Comité Salvemos Temacapulín, Acasijo y Palmarejo, con la finalidad de detener la construcción de la presa o, en el peor de los casos, reducir la cortina hasta los 80 metros consiguiendo que el pueblo de Temaca (el mayor de los tres poblados) no sucumba ante las aguas del Zapotillo.

El Comité Salvemos Temacapulín, Acasijo y Palmarejo busca el respeto de los derechos humanos, tradición e historia de los habitantes del territorio, así como salvaguardar la flora y

fauna. Principal dificultad que ha tenido la construcción de la presa El Zapotillo, pues a pesar de las quejas y afectaciones, las autoridades estatales hacen oídos sordos ante los atropellos que de los que han sido víctimas los pobladores.

En el 2014, el Comité Salvemos Temacapulín, Acasijo y Palmarejo, dio a conocer su posicionamiento con respecto al gobierno del Estado, inmediatamente después de que este último desobedeciera la sentencia de la Suprema Corte de Justicia y la Nación (SCJN), la cual ordena suspender la obra cuando ésta alcance a los 80 metros. Manifestándose en contra del Estado, por faltar a sus derechos humanos, además de apelar a la lucha de su territorio como una forma de vida digna, en sus palabras:

(...) Jalisco y México sí tienen gente digna que defiende sus derechos y su dignidad, y que luchará hasta el final hasta lograr la victoria y salvar su lugar a estar en este mundo. No permitiremos que nuestros hijos e hijas nos digan en nuestra cara el por qué no defendimos nuestra historia ni la de ellos.

Colectivo por la autonomía; Red en defensa del maíz

A continuación tomó la palabra José Godoy, uno de los representantes del Colectivo por la autonomía, el cual batalla contra el ataque a las semillas autóctonas, la vida campesina e indígena, los bienes comunes, los derechos colectivos, los transgénicos y la soberanía alimentaria de México y la humanidad.

A diferencia del Comité Salvemos Temacapulín, Acasijo y Palmarejo, que nació como respuesta a un proyecto estatal que afectaba un territorio específico, el Colectivo por la autonomía tiene como fuente de ser el combatir la homogenización del campo, me refiero al uso de agroingenierías totalizantes diseñadas por lo organismos nacionales (incluso internacionales), puestas en marcha por medio de programas para apoyo al campo; con esta bandera de ayudar, se pretende el uso estandarizado de semillas, en ocasiones transgénicas, sobre las semillas nativas,

situación que afecta no sólo a un territorio, sino a todos los territorios campesinos del país y el mundo.

Según el colectivo, desde hace aproximadamente una década, en México comenzó una contaminación clandestina del maíz. Aseveran que llegaron granos de maíz no identificados de Estados Unidos, mismos que eran distribuidos indiscriminadamente por tiendas paraestatales, como una estrategia planificada por el Estado en alianza con empresarios e industriales para contaminar los centros de origen del maíz. Con esta estrategia se pretende monopolizar la semilla del maíz, puesto que acabaría con la gran variedad de semilla de maíz que existe en el país, además de que empresas trasnacionales quieren introducir su semilla para después hacer que los campesinos la compren y repartan las ganancias obtenidas de su cultivo, afectando a aquellos campesinos que subsisten por medio de la milpa.

Desgraciadamente, esta situación no queda sólo en la contaminación de las semillas y la alimentación, además afecta la economía de las personas, al grado de perturbar las formas de vida de comunidades campesinas; es por ello que la lucha no queda únicamente en la defensa de las semillas, sino que se extiende a la defensa de su comunidad: "El maíz no existe sin las comunidades que lo crearon. Defender el maíz, es defender los derechos integrales de los pueblos indios y campesinos, no leyes para que los gobiernos los controlen mejor"¹⁴⁷.

La contaminación de las semillas autóctonas no sólo es un problema para la salud o económico, sino que además figura la pérdida de las culturas regionales, al perderse símbolos básicos de una cultura como lo es el propio alimento que se consume, de a poco se merma la conciencia cultural, homogenizando no sólo las semillas sino los estilos de vida y formas de percepción de la realidad. Impulso que proyecta la defensa de

¹⁴⁷ "Los criollos y el maíz: más leyes para privatizar semillas", *La Jornada*, 16 de julio de 2011.

las semillas y en especial del maíz como uno de los símbolos ancestrales de las culturas prehispánicas.

Abraza la “Consti”

La colonia Constitución o “Consti”, como se le conoce popularmente, está localizada en el municipio de Zapopan, Jalisco. Al norte del municipio, colindante con el periférico que en antaño era la línea divisoria entre la ciudad y el campo. La Consti es un barrio tradicional y emblemático de la metrópoli tapatía, se fundó a finales de los años 50, con su icónico mercado Bola, o la escondida y para muchos desconocida zona arqueológica de El Grillo. Cuna tanto de músicos igual que de boxeadores, además de gente con valores, costumbres y tradiciones virtuosísimos, aportados a este territorio por gente que en su mayoría migró del campo en el siglo pasado, provenientes del interior del Estado, así como de otros Estados de la República, que fueron dando forma a este conglomerado cultural urbano.

Para desdicha de este vasto territorio, la colonia históricamente ha sido considerada como un territorio rebelde, estigmatizado por la violencia y por distintas situaciones que la asocian con las adicciones, narcotráfico, violencia...

Es por ello que el colectivo Abraza la Consti busca re-dignificar la experiencia de vida en dicha colonia popular, conformado por vecinos que residen en ella. El colectivo se ha forjado como un proyecto sociocultural, ambiental de carácter participativo. Según su página en las redes sociales, “se busca potenciar el compromiso de todos para todos, a través de acciones concretas para vivir con dignidad y calidad en los espacios donde hacemos la vida cotidiana”. Involucrando a la gente del barrio, con quienes conviven día a día, en ocasiones sin darse cuenta, el proyecto pretende apuntalar los vínculos sociales, en aras de vivir y compartir la ciudad, razón por la cual están dispuestos a la colaboración con otros proyectos.

La idea de formar un proyecto colectivo con los habitantes de la Consti es principalmente el recuperar la calidad de vida perdida, como lo era en antaño, cuando los primeros pobladores sembraban en los terrenos aledaños para comer, como recuerda Alma Flores, docente, vecina y promotora de Abraza la Consti, ella nos platica de las carencias de espacios de convivencia, pues estos han sido usurpados por la violencia, y aquellos pocos espacios con los que aún cuentan están maltratados y deteriorados. El reclamo que los ha unido es el de una colonia apta para vivir con dignidad, erradicar el estigma de violencia por el que son reconocidos y reapoderarse de los espacios de uso común.

Por otro lado, Alma Flores refiere que el apoyo por parte de gobiernos municipales, estatales o recursos públicos se ve enfrascado en el interés político por apropiarse del voto, por medio de campañas políticas en las cuales se regalan suvenires y prometen las estrellas, y pasado un tiempo, como a las demás palabras, el viento se las lleva. Esto ha llevado a motivar dentro de los colonos un sentimiento de uso por parte de autoridades y servidores públicos. Justamente es otra de las motivantes que los han unido por buscar una solución de ellos, sin esperar a que un segundo o tercero resuelva sus necesidades, que para empezar desconoce.

El proyecto se ha valido de la promoción de los espacios públicos, tradicionales y arqueológicos que se localizan al interior, por medio de pintas colectivas, torneos de futbol, recuperación, limpieza y mantenimiento de áreas verdes y deportivas, entre otros. Con esto se incita a la convivencia, las amistades y hasta el bien común.

Colectivo Mezcala

Localizado a 20 min. del turístico pueblo de Chapala, Mezcala yace custodiado por el vaso lacustre de México. El clima mediterráneo que posee la región es uno de sus principales atractivos y probablemente el motivo por el cual existan asentamientos humanos

de hace 10,000 años. Mezcala es una tierra fértil y con amplia tradición, proclamada como comunidad indígena por los propios pobladores; ha sido escenario de míticas resistencias, por ejemplo aquella en la que indígenas cocas contuvieron a centenas de españoles en plena ocupación peninsular.

Por desgracia, aquella cruenta resistencia indígena sólo sirve de inspiración para los nuevos habientes de este territorio, debido a las nuevas hostilidades que se presentan, puesto que debido a sus características climáticas, geográficas, flora y fauna, han hecho que sea un territorio muy codiciado por constructoras interesadas en crear hoteles, restaurantes, edificios... en una entrevista para el periódico *Reporte Índigo*, los habitantes refieren:

Nos decían que nosotros íbamos a tener empleos, que íbamos a poder vender aguas, dulces, barrer y trapear los espacios y nosotros decíamos que eso no era progreso porque nosotros somos los dueños de la tierra (...) sí queremos el progreso, pero nosotros queremos ser dueños de ese progreso que ellos nos están ofertando, no queremos ser los empleados de ellos¹⁴⁸.

Aunado a esto, la comunidad afronta otro problema de gran magnitud, la invasión de sus tierras. Un empresario de Guadalupe, llamado Guillermo Moreno Ibarra, irrumpió 13 hectáreas del cerro El Pandillo, lo que busca es fraccionarlas. Las tierras de ese cerro son predilectas, debido a su superficie boscosa, espesa en flora y fauna, tierras que anteriormente abastecían de agua a la comunidad, pero los cauces de río han sido detenidos por el invasor, quien hizo su propia presa para abastecer su rancho.

“Lo que él está buscando es el reconocimiento de un área privada, eso es imposible en una comunidad indígena”, y de tratarse de un conflicto agrario, hoy el tema se ha tornado en un asunto penal, pues algunas personas de la comunidad reclamaron a las autoridades por la instalación de objetos extraños

¹⁴⁸ Robles, 2014.

en sus tierras y hacer caso omiso, decidieron desmontarlas y llevarlas a la delegación municipal, motivo por el cual 11 personas de la comunidad se encuentran bajo proceso judicial y pudieran ser encarceladas.

Rocío Moreno, integrante del Colectivo Mezcala, asistente al seminario, cuenta cómo ha vivido el abismo de este largo proceso agrario de más de 10 años por la restitución de las tierras antes mencionadas. Además cuenta que más allá del conflicto agrario el Colectivo Mezcala, integrado por comuneros y jóvenes del pueblo en su mayoría, ha logrado forjar un proyecto turístico que aspira a impulsar a su comunidad en la generación de autonomía, tomar el progreso por los cuernos y hacerlo propio. "Nuestra intención es demostrar que es posible conservar los bienes comunales y al mismo tiempo crear una red de proyectos que fortalezcan económicamente a la comunidad" (expone Rocío Moreno).

Su proyecto insignia lo han denominado "Paraje Insurgente", una edificación parecida a una palapa de playa construida por el colectivo con la intención de ofertar servicios tanto a la comunidad como a turistas, en la que convergen un restaurante, café, bar, además de una escuelita. Los oficios del campo confluyen en el Paraje Insurgente junto con proyectos de panadería, elaboración de pulque artesanal, así como rutas de exploración en los campos de Mezcala.

Tercera parte

La reducción que he hecho para contar en qué andan metidos los colectivos desde luego que es muy constreñida, simple y hasta burda, tratar de contar lo que hace cada uno de ellos requiere con justicia muchas más hojas. Pero en primera no quiero hablar de todo lo que hacen porque no estoy involucrado en ninguno de ellos, al menos de una forma directa y comprometida, como sí lo están aquellos que con orgullo se declaran parte de cualquiera de estos proyectos.

A modo de cierre de esta apretujada introducción básica a la lucha de los colectivos, me gustaría destacar los aspectos que los dotan de personalidad y al mismo tiempo los diferencian; para ello recurriré a tres conceptos:

1. *El Grito*, concepto acuñado por John Holloway, con el cual explica la necesidad de cualquier sometido de revelarse; al respecto comenta: "No pienses que puedes crear otro mundo, eso es lo que nos dicen todo el tiempo". Por ello es que cuesta tanto el decir "No, ya basta". Y "pensar la posibilidad de crear otro mundo contra y más allá del mundo que existe". Ese "NO" es el grito, un grito dual, por un lado es hartazgo e impotencia por vivir bajo el yugo, por el otro es el principio de un "YA BASTA" cargado de esperanza por construir algo diferente (Holloway, 2011: 3-18).
2. *Movimientos sociales*: Raúl Zibechi afirma que "con el modelo neoliberal una parte de la sociedad sobra", el porcentaje varía dependiendo de la región; estos rechazados son expulsados hacia los márgenes del consumo y el derecho, son sujetos desfigurados socialmente, razón por la cual están en un proceso de formación y deformación. El sujeto obrero, anterior a ser rechazado, regularmente reclamaba al Estado el cumplimiento de determinados derechos. "Hoy en día, desaparecida la capacidad de otorgar derechos, la gente debe resolver sus problemas (educación, salud, vivienda) apelando a la solidaridad grupal, la ayuda mutua, la cooperación, la reciprocidad, entrando en juego características distintas a las que definían los viejos movimientos" (Zibechi, 2006: 9-62).
3. *La convivialidad*, término forjado por Iván Illich, que propone un estilo de vida diferente al propuesto por el capitalismo, apostando por la armonía con la naturaleza, haciendo énfasis en un modelo que ponga en práctica estilos de desarrollo y de conducta entre las personas y entornos más equitativos, más participativos y solidarios (Illich, 2011).

Traer estos conceptos a colación me permite dotar de características comunes, sin un afán de clasificación o comprensión, pero sí en un intento por encontrar acoplamientos para imaginarlos como parte de un entramado de rechazados por la sociedad, que parecieran aislados, delimitados por sus conflictos y necesidades individuales. Sin embargo, ese aislamiento que se aprecia desde arriba, como explica Zibechi, no es otra cosa más que las desconfiguraciones-reconfiguraciones a las que han sido sometidos productos del hacer capitalista.

Al ser conglomerados, movimientos sociales... hartos, fastidiados, frustrados por los modos de operar del Estado, gritan, de forma esperanzadora y sobre todo creativa. Un punto muy importante, la creatividad es una de las cualidades mejor explotadas por los colectivos, que expresan su necesidad de cambiar el mundo por medio de artesanías, costumbres, eventos, pintas, dibujos, rayas, poemas, panes, comidas... gracias a esta creatividad van creando el mundo que sus necesidades piden.

Holloway subraya la capacidad creadora de los sujetos como potencia del cambio, al afirmar que "nuestra creatividad existe al mismo tiempo como fuerza de producción capitalista, pero también como fuerza de producción nuestra, como capacidad de crear otras cosas, otras realidades"; la capacidad creadora de los colectivos es su arma más valiosa desde la perspectiva de este autor, pues él observa al capitalismo como una especie de cristal, que en primera instancia se creyera duro; sin embargo, su misma dureza lo vuelve frágil. Entonces surge la valía de pensar en esta fragilidad, en esta cambiabilidad del mundo. Esperanza que los colectivos portan como bandera, de que es posible crear y vivir en un mundo donde sean posibles muchos otros.

Lo que lleva al tercer concepto, el imaginar y habitar en un mundo coexistente con el otro, abierto a la posibilidad de co-creación, co-participación, co-colaboración, co-existencia, con los ajenos, desde los microorganismos que parecieren insignificantes hasta los demás sujetos humanos, siendo capaces de admirar sus formas de vivir. En este sentido, la máxima expresión

de la convivialidad es la capacidad de consideración por el otro, puesto que al sabernos diferentes al resto es posible voltear la atención hacia lo externo, contemplarlo como un algo ajeno a mi ser pero igual de solemne, digno de admiración por el sólo hecho de existir a mi lado, de poder tener cuidado de que mi actuar-pensar no le hagan daño.

Illich, como todo buen cristiano, creía que la hora de consumir los alimentos era el momento más sagrado del día, no en vano el sacramento de la Comunión católica es un acto de consumir el cuerpo y sangre del Cristo. Al ser la comida el punto más cercano a la divinidad imaginado por Illich, él consideraba el lugar ideal para visualizar la convivencialidad, estando sentado alrededor de los alimentos, compartiendo el pan de cada día, con aquellos diferentes pero iguales a él, agradeciendo por el misterio que hace posible la transmutación de los alimentos en energía productora de creatividad, amistad y admiración por la existencia.

Bibliografía

- Durkheim, E. (1982). *La División del Trabajo Social*. Madrid: Akal.
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Illich, I. (2011). *La convivencialidad*. México, D.F.: Virus editorial.
- Robles, P. (20 de enero de 2014). *Reporte Índigo*. Obtenido de <http://www.reporteindigo.com/reportes/guadalajara/turismo-comunitario-de-resistencia?page=2>
- Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales*. Guadalajara: La Casa del Mago.

Sigamos caminando y buscando

Jorge Alonso

Un gran anhelo de todo seminario es llegar al final del mismo con algunas luces y posibles conclusiones. Por las exposiciones y discusiones, considero que estamos en los inicios y todavía no podemos concluir. No obstante, han aparecido algunos elementos que nos permitirán proseguir. Parece conveniente alentar y no sofocar la diversidad. Percibo que se expresan “más allá” (del capitalismo, del Estado, de la democracia realmente existente), que son indicios de un cambio positivo del algo que no es simplemente aspiraciones sino algo que se está dando ya y que implica un quiebre respecto a las conceptualizaciones del desarrollo y del futuro.¹⁴⁹ Pudiera darse una convergencia en los

¹⁴⁹ Podríamos remitirnos a un texto de Ashish Kothari, Federico Demaria y Alberto Acosta, Oardian.com/sustentable-business/2015/jul/21/capitalism-alternatives-sustainable-development-failing?CMP=share_btn_tw), en el que refutan las salidas “verdes” dentro del capitalismo porque no reconocen que el crecimiento económico infinito es imposible en un mundo finito. Plantean que hay que señalar las causas y a los culpables del desastre de la actual crisis que en su aspecto ambiental es fatal. Para eso señalan a la necesidad de que se apunten soluciones eficaces que no pueden ser sino estructurales. Nos advierten que la crítica no es suficiente, que necesitamos nuestras propias narrativas, y que en éstas resulta urgente desmontar el concepto de desarrollo y abrir las puertas a una multiplicidad de ideas y visiones del mundo. Reconocen los aportes de los movimientos zapatista y kurdo por la autonomía, la construcción de abajo-arriba, la solidaridad comunitaria. Un camino de solución a las múltiples crisis actuales es la desmercantilización de los bienes comunes de la naturaleza, empezando por el agua. Nos dicen en síntesis que es imperioso disolver el concepto del progreso y su deriva productivista-consumista-extractivista. También

que se hizo en este seminario con lo realizado en el seminario zapatista de mayo de 2015, en el que se exhortó a proseguir con “semilleros” de ideas que se realicen para enfrentar el desastre capitalista actual, y lo que aquí se llamó el Estado delincuencial. El capitalismo se empeña en impedir que los pueblos sean autosuficientes, y precisamente en eso nos está dando pistas de por dónde puede venir su debilitamiento y derrota, que sería la ampliación de espacios autónomos, no caer en la mercantilización de lo vital, superar dicotomías construyendo complementariedades. La construcción de autonomías por parte de los colectivos no sólo es posible en el ámbito agrario y en la lucha contra el extractivismo y la agroindustrialización, sino también en el ámbito urbano. En este seminario vimos varios aspectos y varias pruebas de cómo hay experiencias en lo urbano, aunque no deja de haber contradicciones y dificultades. Hay muchas iniciativas, y algunas de ellas van enriqueciendo en la búsqueda de la producción de lo común. También vimos aquí que la organización tiene sus frutos para enfrentar despojos, defender las relaciones humanas en el campo y las ciudades, respetando la naturaleza con esa sabiduría para habitar la casa común, abandonando el antropocentrismo. Las mujeres han demostrado capacidades muy importantes para sobreponerse a las violencias externas y también a las que proceden de sus propios grupos. Estas experiencias nos pueden ofrecer pistas para enfrentar una situación tan violenta como la que estamos padeciendo. Hay luchas dentro del capitalismo que lo van erosionando, como lo han mostrado los casos expuestos de las trabajadoras sexuales. Resulta iluminador detectar que cada colectivo se esfuerza por ser el estratega de sus propias diferencias. Pudimos conocer mejor lo que están haciendo los defensores del boque del Nixticuil, los habitantes de la barranca del río Santiago, los pobladores de Temacapulín en defensa de la naturaleza y en

hay que desmontar el concepto del desarrollo que se ha impuesto como dirección única en una visión mecanicista de crecimiento económico.

contra de la privatización del agua. Vimos también los esfuerzos de los defensores del maíz, de los territorios, y también cómo se establece un tipo de vida que no se somete a los imperativos del desarrollo capitalista y que le contraponen una creatividad autogestiva. En esta forma pudimos constatar cómo se puede dar la recuperación de espacios públicos hecha por los vecinos y cómo logran dignificar ese espacio recuperado. Sigue siendo ejemplar la defensa autónoma del territorio comunal en una combativa comunidad indígena donde juega un papel primordial la resignificación de su historia. Existen áreas de periodistas comunitarios, experimentos de organizaciones agrarias contra el capitalismo y, en particular, contra las situaciones agroindustriales, las cuales van construyendo sus propias narrativas desde los sujetos implicados. Pese a confusiones y problemas, se van dando dinámicas que podríamos considerar “fugas” respecto de las instituciones capitalistas. También en este seminario hemos podido apreciar las búsquedas para pensar y actuar la emancipación. Otras discusiones apenas fueron apuntadas, y habrá que proseguirlas en otros espacios. Debemos agradecer a quienes, conociendo muy bien los planteamientos de Iván Illich, nos iluminaron con su sabiduría.



Manifiesto desde la rebeldía y los diferentes abajos

Mónica Gallegos Ramírez

Mi primer comentario a los trabajos presentados en este Seminario pone sobre la mesa la dificultad que enfrenté al comenzar a escribir y que considero tendríamos que abordar-la en conjunto: nos propusimos dialogar —a partir del legado de Iván Illich de la “herramienta convivial”— a la luz y sombra del pensamiento de los conferencistas de la Cátedra en un escenario post-Ayotzinapa. Casi todas las intervenciones que se presentaron aquí, así como mucho de lo que han planteado en distintos momentos los conferencistas magistrales de la Cátedra, dan cuenta de un escenario de guerra generalizada contra los diferentes abajos que ha implicado —y lo sigue haciendo—, despojo, muerte, desapariciones, desplazamientos forzados, explotación, desprecio, discriminación, miseria, marginación, abuso, extorsión, exterminio por diferentes vías, entre otras muchas atrocidades.

El despliegue de la sociabilidad capitalista ha puesto en entredicho —de una manera cada vez más brutal, feroz— las posibilidades de reproducción de la vida humana y no humana, al tiempo que enfrenta una paradoja que parece irresoluble: depende de quienes le sobran, de los que obstaculizan y ponen en crisis permanente las condiciones para su reproducción “tranquila, abundante y sin problemas”. Como se ha dicho aquí con insistencia, parte de la estrategia del capital y de su Estado

es deshacerse de la mayor cantidad posible de esa población considerada "sobrante". Por lo tanto, nuestra reflexión y diálogo, así como nuestro hacer político desde la academia y desde los colectivos, también desde las organizaciones, desde donde estemos, NO puede ser planteado en un escenario posterior a Ayotzinapa; considero que debemos seguirlo incorporando como una realidad no sólo presente sino que potencialmente podría llegar a ser ¡aún más terrible! ¡No podemos suponer, ni decir, ni pensar que Ayotzinapa ya pasó!

Mi segundo comentario se desprende de lo anterior, ya que, teniendo presente la situación límite que vivimos, parecería obvia la urgencia que debe apremiar al pensamiento social, en particular del escasamente surgido desde las academias, y es: dar cuenta de la barbarie, pero negada por la creatividad de acciones, luchas, resistencias, pensamientos; por subjetividades alternativas que, aunque contradictorias, cotidianamente se despliegan por todo el mundo.

Me parece que NO nos queda tiempo para dudar o titubear. No se trata sólo de repetir lo que ahora resulta —desde cierta perspectiva— *políticamente correcto* en relación con las implicaciones ético-políticas de quienes elaboran un pensamiento desde la realidad social. Tampoco es suficiente hablar de la construcción de saberes situados (sin obviar, además, que siguen existiendo espacios en los que se continúa mostrando un profundo desprecio —y descalificación— hacia esta exigencia inevitable). Es necesario, urgente, insisto, ir más allá. Tener claro y explicitar (con reflexividad y autocrítica para explorar nuestras inconciencias e inconsistencias) nuestros "¿desde dónde?" y "¿para qué?", unos que contribuyan a negar el horror que nos niega. Al respecto, considero que la noción y la práctica de la *construcción colectiva del saber* propuestas aquí podrían abrirnos muchas puertas para la reflexión, pues, de acuerdo con lo expresado por Vera, dicha construcción colectiva supone autogestión integral o creatividad social o resistencia plena, que de algún modo genere una cultura cotidiana y de largo plazo.

Considero que será necesario seguir discutiendo sobre la posibilidad que siempre tenemos de partir de un lugar distinto, ya sea en los movimientos de lucha y resistencia y/o en las academias, a ese lugar que frecuentemente asumimos: el de ser —o convertirnos en— *traductores interculturales, dialogadores de saberes, ayudantes, acompañantes, facilitadores, colaboradores, promotores, formadores, asesores, rescatadores, iluminadores, educadores* y etcétera, de otros sujetos sociales. Como si no formáramos parte, ya de por sí, del sujeto plural y diverso, colectivo o singular, de la resistencia y la lucha; o, por el contrario, del sujeto que busca la reproducción del orden de cosas existente. Pienso que no podemos hacer por nadie más lo que no seamos capaces de hacer primero por nosotros mismos.

Aunque de formas muy distintas, todos padecemos los terribles impactos de la forma de organización social que contradictoriamente reproducimos todos los días. No estamos *fuera*, no estamos excentos. Lo que sí sucede es que también nuestro hacer está fetichizado y muchas veces ni siquiera podemos verlo (ese es precisamente el objetivo de la enajenación).

La respuesta que demos a las preguntas ¿desde dónde? y ¿para qué se construye una lectura del terror?, tiene fuertes implicaciones en la construcción y despliegue de acciones que busquen superarlo. El cambio es urgente, repito, y está siendo realizado ya desde múltiples espacio-tiempos por "gente sencilla, común, rebelde". Aunque también hay que dilucidar y superar nuestras contradicciones, pues nos hemos referido con insistencia a *saber mirar* las distintas maneras de entender y hacer la transformación social hoy y, sin embargo, muchas veces seguimos imposibilitados a contactar *convivialmente* entre nosotros. Esto da pie a mi siguiente comentario.

Varios de los trabajos —y experiencias— presentados en este seminario refieren de manera explícita la actualidad e importancia del pensamiento de Iván Illich y sus planteamientos sobre los ámbitos de comunidad y la convivialidad, además de sus implicaciones éticas y políticas. Su pertinencia es enorme

porque vivimos en un mundo dominado por las ideas del progreso, el desarrollo o desarrollo sustentable, el crecimiento económico, la modernización y el avance tecnológico orientado a la satisfacción de necesidades complejas y en aumento constante (aquí también considero que nos corresponde reflexionar sobre qué es lo que necesitamos cotidianamente y por qué). También predominan las nociones de eficiencia, eficacia, productividad, escasez, entre muchas otras. El pensamiento de Illich cuestiona abiertamente todas estas ideas dominantes.

En el capitalismo, la dinámica de expansión del proceso tecnológico podría visualizarse como una espiral hacia arriba y sin fin, esta mercancía se valoriza vertiginosamente pero por periodos relativamente cortos, pues en cuanto surge un nuevo avance tecnológico que supera el anterior, sufre una desvalorización abrupta. Así es permanente la carrera tecnológica, con cambios en los procesos de producción, en la organización del trabajo, en su propia productividad, en los materiales utilizados y el "descubrimiento" o la producción industrial de otros más; los impactos de sobreexplotación del medio ambiente y contaminación con sus desechos; además de todas las implicaciones para las relaciones sociales y la conversión de los sujetos en apéndices y esclavos de la máquina y de lo que produce. Con esto en mente, me parece claro que también tendríamos que reflexionar sobre el papel de las herramientas que heredaremos en una nueva sociabilidad y preguntarnos si habríamos de asumir como un hecho incambiable el nivel de desarrollo tecnológico alcanzado hasta ese momento, o rechazarlo por sus implicaciones sociales y ambientales.

Illich señala que para tener alternativas políticas es necesario definir y limitar ciertas dimensiones técnicas de los medios de producción, porque "existen ciertas características técnicas [de los mismos] que hacen imposible su control en un proceso político" (1978: 2).

Lo que Illich denomina *el modo de producción industrial* es el capitalismo que, para este autor, en los años setenta del siglo XX aún no dominaba por completo las formas de vida

y subsistencia de 2/3 de la humanidad, pues entonces señalaba que para estos dos tercios de la población mundial aún era posible elegir el equilibrio posindustrial. Sin embargo, el capitalismo se dedicó —en los más de cuarenta años transcurridos desde entonces— a eliminar esa posibilidad a través de la reedición permanente de la llamada acumulación originaria (que es parte de su propia lógica de funcionamiento), *cercando*, limitando o eliminando, todas las capacidades de auto-subsistencia que tenía dicha población. Lo hizo como lo ha hecho siempre: a través del despojo, el robo, las legislaciones, la violencia, el desplazamiento; y la convirtió en un grupo de trabajadores potenciales pero sin empleo, aunque dispuesto a trabajar por cualquier salario y en cualquier condición, por más indigna que fuera, que sea. Produjo, pues, enormes cantidades de excluidos, marginados, parias.

Iván Illich elaboró una aguda crítica a la superproducción industrial de bienes y servicios (como la educación, la salud, el transporte), y también a las estructuras institucionales que la soportan, por sus efectos catastróficos. Al respecto señaló que “el uso de herramientas puede sobrepasar el umbral [más adecuado] y se vuelve contra su fin, amenazando luego destruir el cuerpo social en su totalidad” (*ibíd.*: 3); y señala que el aumento en el ritmo de la producción exige que se amplíe el uso instrumental de los recursos de la madre tierra, el desarraigo de hombres y mujeres, así como la anulación de su creatividad, pues todo se resuelve por los especialistas, produciéndose una fuerte polarización social.

Illich cuestiona duramente las ideas de desarrollo y de progreso, y llega así —por necesidad— a la noción de sociedad convivencial,

[...] aquella en la que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio del cuerpo de especialistas [...]. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta [...]. Convivencial es la

herramienta no el hombre. Al hombre que encuentra su alegría y su equilibrio en el empleo de la herramienta convivencial le llamo austero y la austeridad es lo que funda la amistad; una virtud que no excluye los placeres sino únicamente aquellos que degradan la relación personal (*ibíd.*: 4-5).

Con base en lo expuesto hasta ahora, surge un último comentario. Los hombres y mujeres, los grupos y colectivos grandes o pequeños, las comunidades familiares, barriales, del campo y la ciudad, las comunidades y organizaciones campesinas, indígenas, de mujeres, de jóvenes, todos preocupados por la preservación de la vida, y de quienes se dan cuenta en los trabajos que han sido presentados en este seminario, constituyen subjetividades en lucha y resistencia. Una lucha que despliegan a su manera, en sus tiempos y en sus espacios, frente a la catástrofe que vivimos todos, todos los días.

El tamaño de esta catástrofe nos exige formular de nuevo, aunque ahora desde otros marcos —unos que queremos y suponemos más horizontales—, la pregunta de ¿cómo confluir? Porque parece obvio que no es posible ni viable salvarnos solos. Y ante la brutalidad de la barbarie capitalista, tenemos el desafío de responder en los hechos, es decir, con acciones organizativas concretas, cuestiones como las que siguen: ¿existe la posibilidad de ir construyendo colectivamente un basamento afectivo, amoroso, filial, de afinidad y de confianza que nos lleve a construir —en colectivo, insisto— las alternativas que preserven la vida frente a la dominante pulsión de muerte que nos envuelve?, ¿cuáles son nuestros espacios de lucha y resistencia? y ¿cómo desde las diversas experiencias presentadas aquí se da la combinación de estrategias que enfrentan las acciones de violencia y despojo? Al respecto, es necesario e importante comprender las formas de acción del Estado, el capital, los organismos y asociaciones no gubernamentales, al igual que los impactos que conllevan en las propias formas organizativas de las luchas y resistencias, pues se convierten en

efectivos mecanismos de contrainsurgencia y de control burocrático y jerárquico que terminan desgastando, fragmentando, quebrando estas luchas; y que en muchas ocasiones diluyen, absorben y cooptan por completo dichas experiencias.

Finalmente, aunque sé que quedan planteadas en las participaciones muchas otras interrogantes y experiencias relevantes, señalar que la discusión sobre las posibilidades de emancipación propia y colectiva es impostergable. ¡Las maneras de ir la tejiendo y construyendo ponen en el centro del debate a la autonomía y a las formas políticas de nuestro hacer cotidiano para realizarla!

Bibliografía

Illich, Iván (1978). *La convivencialidad*, Ocoatepec, Morelos.



La paradoja es que la autonomía nos acerca a la comunidad

Víctor Manuel Ojeda Chávez, Astrid Maribel Pinto Durán
y Ramón Vera-Herrera

Víctor Manuel Ojeda Chávez: Tomando como punto de partida lo vivido en este Seminario, creo que se nos propone con cierta contundencia una agenda de reflexión y acción pertinentes a los momentos que experimentamos. En primer término, identifico que la herramienta convivial, en el pensamiento de Iván Illich, es un elemento fundamental pero su relevancia se da dentro de un cuerpo amplio de pensamiento. No podemos abordarla ni explicarla sola, inconexa.

En segundo lugar, quiero poner en el centro las prácticas cotidianas de las comunidades y los grupos, en particular pienso en las comunidades rarámuri con las que convivo. Estos grupos y sus prácticas de manera directa también conjuran, formulan la agenda de la que hablo, pueden hilarse con el pensamiento de Illich fortaleciéndose mutuamente de manera muy importante. Y es que estas prácticas tienen incidencias, tienen potencias múltiples; producen o pueden producir relaciones y fenómenos que no son visibles sólo en las apariencias. Por ejemplo, desde el tema de la agroecología quiero robar una reflexión que formula Gustavo (Esteva) y es muy iluminadora. Yo puedo tener una cama hortícola y cultivar tomates, pero esos tomates que coseche podrían ser, dice Gustavo, reaccionarios o revolucionarios. Si yo los cultivo, me los como pero no modifico las relaciones entre los que los produjimos y entre nosotros y el contexto, no rebaso

el ámbito reaccionario. No es gratuito que esté hablando en plurales, es decir, nuestra acción no solamente tiene que producir el producto material, sino tiene que producir otro tipo de relaciones profundas. Ese sendero que recorreremos que se conforma de lo material y lo relacional es la herramienta convivial.

Al retomar el análisis que hace Iván Illich del mundo que le toca experimentar, y convencido de que es profundamente vigente y hasta más pertinente en la actualidad, descubro que Illich vio que el problema estaba donde mucho tiempo y la mayoría de nosotros creímos que estaban las soluciones. Su pensamiento trastoca nuestras lógicas y tendencias de una manera radical y ello tiene que modificar la mirada y las intenciones de lo que hacemos. Descubre que las soluciones se formulan en los márgenes, en aquellos lugares y con aquellas gentes que son objeto y objetivo del bárbaro esfuerzo educativo, evangelizador, civilizatorio finalmente. Es la razón por la que se propone evitar la invasión de los desarrollados, por ello regresa a sus lugares de origen tanto religioso y misionera que pretendían llevar a América Latina el estilo de vida que él, ya adivinaba, estaba generando el colapso. Cuál era el sentido de esas misiones, claramente el problema está allá, decía, a qué vienen, lo único que está sucediendo es que están esparciendo por el mundo el problema.

Por el contrario, formula una contrapropuesta, una receta y una terapia que él mismo experimentó y que iba contra toda lógica formulada desde la dominación. Para encontrar respuestas, él le decía, camina, como a él se lo dijeron; camina por América, por Oaxaca, por Chiapas. En esta aparentemente sencilla encomienda está el germen de la construcción de otro mundo, pues nos modifica proyecto y dinámica. Aquellos que íbamos a educar ahora tendremos que aprender y aprender precisamente de aquellos que iban a ser los educados, los curados, los evangelizados, los desarrollados.

Si este es el proyecto, no podremos entender la herramienta convivial sin el sujeto austero, pero el sujeto austero no puede existir sin la comunidad austera. Porque ahí sí hay

primero y segundo, el ser humano se construye en la comunidad. Primero es la comunidad y luego la persona.

Sin embargo, el mundo moderno ha sido profundamente ciego, inconsciente de sí mismo. Las sociedades y comunidades funcionan con sistemas, instituciones y dinámicas que al nacer dentro de ellas en muchos casos no nos son evidentes o creemos que son parte de la naturaleza humana, de la naturaleza y punto. Para que se dé una transformación hacia una comunidad austera que use la herramienta convivial, tiene que haber un trabajo fuerte de autocomprensión y de reconstrucción desde las raíces mismas de lo que somos. Implica viajar hacia nuestros linderos, descubriendo que tenemos límites y que aquello que creíamos que era el horizonte, no lo es, simplemente es un tapiz que nosotros mismos hemos fabricado. La reflexión illichiana sobre los monopolios radicales nos ha sido muy útil en este esfuerzo por comprendernos y comprender instituciones y dinámicas que nos condicionan. Nos ayudan a identificar aquellos inventos de nuestras culturas y sociedades que se nos presentan casi al nivel de leyes naturales, justificándose su imposición. En nuestra sociedad, todos creemos que hay que ir a la escuela como único medio de aprendizaje aceptado, todos creemos que para curarse hay que ir a un hospital y tiene que curarnos un doctor, para movernos hay que usar vehículos que funcionan por la combustión, y para hacer pareja tenemos que seguir los cánones y tiempos que dicta la sociedad, ¿por qué?. Todas estas formas de vida han tenido un inicio y un límite, y tendrá sin lugar a dudas un fin; todos creemos que la justicia se ejerce en las instituciones establecidas para ello, aunque siempre queda el ¿por qué?.

La capacidad de llegar a los límites de nuestras certezas, de diluir nuestras pretensiones de superioridad y universalistas nos posibilitarán a ver al otro. Queremos ver a los otros dentro de nuestras fronteras y no fuera de ellas, que es donde están. Como sociedad y con nuestra cultura hemos cultivado una profunda incapacidad para el encuentro con el otro y 'lo otro', asunto que nos ha permitido imponer y exterminar

a cuanta sociedad y región nos hemos acercado. Nos queda en esto todo por aprender.

Y hablando de aprendizajes y cambios radicales, el mundo indígena se nos presenta como una rica posibilidad, ante el desastre que estamos provocando, para que aprendamos otras formas de hacer mundo digno haciendo comunidad. Personalmente acepto cómo el pueblo rarámuri, que teniendo como todos los pueblos y las personas límites y defectos, ha logrado establecer relaciones mucho o más civilizadas que las nuestras a nivel de justicia, de salud, de crianza, de relaciones ecológicas, de distribución de la riqueza, incluso a nivel de resolución de conflictos agrarios. Las experiencias de estos pueblos ponen el pensamiento epimeteo en la mesa. Tiene que ver con otra manera de entender el poder y de usarlo, de entender y usar el conocimiento, de establecer relaciones entre las personas y con el territorio; finalmente de lo que se trata es de reconocer como impostergable el que aprendamos de las comunidades y sus proyectos, de los colectivos y sus luchas, de sus rasgos externos e íntimos. Lo que nos ponen hoy frente a nuestro rostro no es cómo les ayudamos, sino qué y cómo les aprendemos, para finalmente caminar juntos... en comunidad.

Astrid Maribel Pinto Durán: Cuando Susan nos mandó el libro colectivo *Repensar el mundo con Iván Illich*, yo no conocía a Iván Illich, nunca lo había leído directamente, pero había escuchado hablar de él en algún momento de la vida en conversaciones con algunos de mis colegas. Esta primera aproximación hacia la obra de Illich despertó en mí el deseo de leer su obra. Me pasó como me ha pasado con Marx: he aprendido a amar a Marx a partir de algunos marxistas. Lo que más me impactó del libro fue que un ser como Iván Illich pudiera generar tanto amor, tanto cariño, tanto respeto entre quienes lo han leído y se han inspirado en sus ideas. En las descripciones que se hacen de él, de la forma que él tenía de relacionarse con sus alumnos, con sus colegas, el aprendizaje que me queda de Iván Illich es que uno

puede ser más cordial y debemos ser más cordiales entre nosotros mismos como parte de una comunalidad, pues para él la amistad era, sobre todo, una apuesta ética, política. La hostilidad no ayuda, destruye el lazo social. Además nuestra ciencia a veces es bastante prepotente. Para empezar tenemos que revisar nuestras prácticas, nuestros conceptos, como esta gran institución que es la ciencia con sus propias herramientas. Esas herramientas son nuestro lenguaje, son los conceptos que usamos, son las categorías que hemos convertido en incuestionables y son también nuestras prácticas. Por ejemplo, decir que todo cuanto pensamos, hacemos o sentimos es una creación social, es un gran supuesto. Un supuesto que tiene implicaciones políticas impresionantes, porque es un supuesto que ha llevado a la separación del hombre de la naturaleza, y esta creencia ha influido en la forma en que nosotros contribuimos, como académicos, a crear este mundo. Tal vez nos haga falta que sea urgente que repensemos nuestra práctica científica. Que esta lectura de Iván Illich nos haga cuestionarnos y empezar a transformarnos desde adentro. Hacemos muchas observaciones sobre el Estado, sobre nuestras instituciones caducas, como la política, sobre los males del mundo. Esto es, digamos, un primer paso muy importante: reconocer todos estos males que vienen de afuera, pero ¿cómo contribuimos nosotros a este estado de cosas? Creo que la ciencia, y eso lo señala claramente Iván Illich, es la profesionalización más nociva que existe. La institución más perniciosa es la ciencia, según él, porque impone maneras de ver las cosas, porque contribuye a perpetuar el capitalismo, porque limita nuestra imaginación. Entonces yo creo que tal vez nos faltó, en este evento, cuestionar los principios científicos de nuestro que-hacer. Podríamos, en otro momento, hacer este ejercicio.

Ramón Vera-Herrera: Hemos hablado tanto de la herramienta convivial que de pronto la entronizamos de nuevo como una cosa: “la herramienta convivial”, la podemos botar y aventar, y no es una cosa. Pienso importante que ubiquemos

que cualquier herramienta es un proceso. Illich lo dice expresamente. Y como proceso quiere decir que es un tejido, un entramado de relaciones. Cada herramienta, incluso esta jarra, no es nada más una jarra, es una herramienta efectivamente, pero que implica un tejido de relaciones y ese tejido de relaciones puede exceder de pronto un umbral o puede no excederlo y al mismo tiempo nos puede desligar del cuerpo social o nos puede regresar y remitir al cuerpo social.

La paradoja que plantea Illich es fuerte porque en realidad todo lo que de alguna manera nos enajene o nos arranque de la situación social en donde podemos incrustarnos o estamos incrustados, no es una herramienta convivial, no es un proceso convivial. Todo lo que nos mueva a la creatividad, a la autonomía, que nos promueva autonomía, al mismo tiempo nos devuelve al cuerpo social. Ésa es la paradoja. Como dice bien Víctor, primero fue la comunidad.

Yo diría: siempre son al mismo tiempo. Hay una especie de sincronización entre individuo o persona y comunidad.

Pero para muchas personas, lo malo humano regresa siempre una y otra vez, y entonces no puede ser nada limpio, nada puro. Esta idea de la pureza, la limpieza y la higiene para todo lo que hacemos, es muy preocupante. Hay entre gente que hace crítica a la izquierda, el orgullo de descubrir que no era limpia la comunidad, la convivialidad, que como humanos recaemos. Hacen a la izquierda la crítica que no se atreven a hacer a la derecha. Y su superioridad aumenta. Diría un amigo, se pasan de listos. Cuando esas personas constatan que la gente puede ser jodida, descansan.

Pero no hay nunca nada puro, porque la pureza es más un sueño culpógeno en sí mismo. Lo que podemos es ofrecer nuestro intento.

Yo prefiero asumir, retomar lo que dice Rafael Sandoval: estamos implicados o no estamos implicados. Si ponemos nuestra implicación en el centro, ya no digamos la responsabilidad, entonces tal vez sí me voy a equivocar tres veces y a lo mejor

mañana soy muy malo y a lo mejor grito y a lo mejor no soy todo lo bueno que debería ser para ese futuro que estamos avizorando, pero estoy implicado. Y como estamos en comunidad, me someto a que de pronto entre todos y todas nos vayamos regulando y acomodando. Todas y todos podemos ser esa implicación, pero suponer que de por sí todos los procesos están jodidos porque de por sí somos malos, yo no podría decir eso.

Por otro lado, está la frase tan de moda: "acumulación por desposesión"; sí, claro, es como una perogrullada, no lo digo en mal sentido, la acumulación por despojo, ¡pues claro!

Toda acumulación inició como un despojo, vuelve a iniciar en cualquier parte como un despojo. Y su curso sigue como acumulación con otros signos, aunque siga fundamentada en ese despojo.

Por otra parte, lo que tendríamos que entender y detallar es qué es el despojo. Porque también solemos pensar el despojo como otra de esas cosas que terminamos suponiendo "solitas". Procesos que pensamos como cosas.

La tierra, se dice. Despojaron de la tierra a una comunidad. Bueno, ¿qué quiere decir "despojaron de la tierra a una comunidad"?, despojar de la tierra a una comunidad implica una cantidad impresionante de relaciones que se destruyen de un momento a otro, y esa ruptura fundamental, esa enajenación brutal, ese desligar o arrancar de golpe a la gente de sus procesos conviviales, o que hubieran podido ser conviviales, es justo la violencia que ejerce el sistema industrial, ya no digamos el capitalismo, porque los socialistas también se las gastaron en eso. Las comunas rusas que sufrieron la mecanización de la agricultura y la colectivización a fuerzas y quedaron escindidas de lo que estaban haciendo, de su vida plena. Por eso sufrieron también un despojo sideral.

Entonces sí. Cualquier enajenación, cualquier erosión, cualquier menosprecio, cualquier ruptura de todos los saberes, de todas las relaciones que acompañan esas cosas concretas que supuestamente son las más diáfanos, son justamente las

que tendríamos que indagar con más fuerza. A eso justamente nos apela Illich. Iván Illich todo el tiempo está en eso. Por eso la idea tan brutal, tan fuerte y tan impertinente que está expresada en la noción del desvalor como la planteó Illich. Es decir que se busca impedir que la gente resuelva por sus propios medios, y con sus medios creativos, las cosas más importantes, las cosas que más le importan y que más de alguna manera las resolverían y que podrían propiciar la creatividad individual, la creatividad mutua o comunitaria. Nos arrancan de nuestra tierra o territorio, de nuestras fuentes de subsistencia, nos deshabilitan nuestros medios más creativos para resolver por nosotros mismos lo que podría dispararnos al centro de un futuro de justicia, subsistencia, creatividad y autonomía. Y de pronto queda la gente deshabilitada al extremo de pensar que eso es normal, de pensar que somos incapaces, que no podemos hacer nada, y que nuestra condición es obedecer a esa superioridad a la que de hecho el sistema educativo nos acostumbra, pues tal sistema está diseñado para enseñarnos a obedecer y a afirmar que hay alguien arriba y que tenemos que ir trepando para alcanzar otro nivel social.

Todo lo que propicie dependencias está jodido. Necesitamos ver cómo podemos independizar nuestros esfuerzos al mismo tiempo que nos implicamos. Y regresamos a construir comunidad.

La casa común empieza con el techo común

Gustavo Esteva

Lo primero que quiero decir es que no hay una lectura de Iván Illich sino muchas; no hay una interpretación de Illich, sino muchas; no hay, obviamente, expertos en Illich, lo que sería una contradicción en los términos. Pero creo que debemos reconocer que Iván Illich fue un pensador muy riguroso y que ponía particular esmero en las palabras que escogía en cualquiera de los idiomas en que escribía. Si vamos a emplear el pensamiento de Illich, parece importante que seamos rigurosos al hacerlo. Con Illich, en particular, hay muchos riesgos de caer en el síndrome de Humpty Dumpty, la situación aquella en que le propuso a Alicia un lenguaje en que cada palabra significara lo que quisiera la persona que la usaba. Alicia se entusiasmó con la idea... pero enseguida mostró su preocupación: "¿Cómo vamos a entendernos, si cada palabra significa lo que quiera el que la usa?". Humpty le respondió, tajante: "Lo importante es quién tiene el poder aquí". No hay poder sobre Illich y él mismo no podría tenerlo en esto. El riesgo, por tanto, es que no podamos entendernos y no sepamos de qué estamos hablando cuando usamos sus palabras, dándoles el sentido que cada quien prefiere.

Este seminario no se da en el vacío, sino en varios contextos específicos. Uno de ellos, acaso el más importante, es el semillero de San Cristóbal. Los zapatistas nos convocaron preguntándonos si también veíamos la tormenta que ellos avizoraban.

Todos coincidimos en esa percepción y le pusimos nombre: estamos en guerra. Es muy importante que sepamos qué es y que no es una guerra. No es una guerra que esté pasando allá afuera, con otros o con algunos, sino que es una guerra en la que todos estamos involucrados. En cada guerra hay combatientes, hay resistentes y hay colaboracionistas. Como decía Benjamín, no se puede ser neutral en un tren en movimiento. En esta guerra no se puede ser neutral. Estamos inevitablemente de un lado. Si no queremos o podemos ponernos de un lado estamos siendo, sin quererlo, sin saberlo, colaboracionistas con el enemigo, con toda la carga negativa que eso conlleva. Parece muy importante que hablemos de esta cuestión de la guerra como algo presente y real entre nosotros.

Sí, el sistema se está cayendo a pedazos, pero no allá afuera; se cae sobre nosotros y tiene que estarse uno moviendo de un lado para otro para que no le aplasten los pedazos. Esto nos lleva inevitablemente a hablar en serio de la violencia. Aquí se ha dicho con toda claridad que estamos en un lodo violento. En México ya no podemos trazar una línea que distinga el mundo del crimen y el mundo de las instituciones. Son la misma cosa, se dijo de varias maneras aquí. Estamos expuestos a una violencia que nos llega de todas partes, pero también estamos en la violencia que se da entre nosotros: entre niños, entre hermanos, entre vecinos, entre comunidades, entre académicos, entre estudiantes, entre compañeros, entre colegas... Es una de las violencias más peligrosas que padecemos. Quizá la más terrible de todas es la violencia internalizada que todos traemos. Vivimos envueltos en relaciones crueles y autoritarias con amantes, amigos, colegas o lo que sea. En medio de esta guerra, tales formas de relación salen a la superficie en cualquier momento.

Frente a esas violencias y esa guerra en la que estamos instalados, yo quisiera traer a colación dos asuntos que parecen muy distintos. Uno es el de Gandhi. Ha sufrido un atentado y su hijo le pregunta: "Si viene alguien con la intención de matarte, ¿lo que debo hacer es predicarle la no violencia?". Gandhi se

ríe y le responde: "Lo que nunca debes ser es un cobarde. Si yo predico la no violencia en la India es porque pienso que no hay razón para que 300 millones de hindúes le tengan miedo a 150 mil británicos. La no violencia es para los fuertes, no para los débiles; porque ellos son los fuertes no deben usar la violencia. Los débiles no tienen más remedio que la resistencia pasiva, que no es algo muy bueno, o la violencia". ¡Así que tenemos a Gandhi recomendándole la violencia a su hijo! Gandhi insiste: "Sería criminal de mi parte predicarle la no violencia a un ratón que está a punto de ser devorado por el gato". Relaciono esta lección de violencia de Gandhi con lo que ha pasado recientemente en el mundo kurdo. El PKK era una de las guerrillas más violentas del planeta. Su líder Abdullah Öcalan estaba encabezando esa infinita violencia en el mundo kurdo contra los cuatro estados-nación particularmente violentos en donde está atrapado el pueblo kurdo. Con la guerrilla trataban de crear un Estado kurdo. En la cárcel de Turquía, incomunicado, Abdullah Öcalan sufre una profunda transformación: se hace anarquista, confederalista, feminista, simpatiza con los zapatistas. Desde la cárcel refleja de alguna manera la transformación de su movimiento, o al menos de parte de él: ha construido amplias zonas en que prevalece la autonomía, a menudo encabezadas por mujeres, aunque sigan bajo la presión autoritaria de Estados muy violentos. En estas circunstancias, cuando el llamado califato islámico se aproxima a una de esas zonas y la ocupan las mujeres que enterraron las armas que utilizaban durante la guerrilla, las empuñan de nuevo y desalojan a los agresores. Defienden a sus familias, a su territorio, en la ciudad siria de Kobane. Una vez expulsados los yihadistas, vuelven a enterrar sus armas; no les dan un carácter ofensivo. Al reflexionar sobre el contexto de guerra en que habitamos, puede ser útil tomar en cuenta estas dos experiencias.

Un tema estuvo dando vueltas en nuestra mesa durante estos dos días. Hace tiempo que México no vive en nada que pueda llamarse Estado de derecho. Ninguna de sus definiciones se aplica a nuestro caso. Técnicamente, como algunos

especialistas nos han explicado, vivimos en un Estado de excepción no declarado, tanto en México como otras partes. Un Estado de excepción, nos dice Agamben con toda precisión, es un Estado en que se usa la ley para establecer la ilegalidad. Dentro de esas condiciones estamos viviendo. Eso es lo que tenemos que considerar. Pero no sólo tenemos que pensar la cuestión del Estado de derecho en una guerra, sino que tenemos que pensar qué cosa es esto que hacemos cuando hoy seguimos peleando por derechos. Hemos de reflexionar en lo que ocurre cuando afirmamos el derecho a la educación, el sagrado derecho a la educación. En la práctica, eso implica nutrir y fortalecer al Secretario de Educación y al liderazgo del sindicato de maestros, porque la única forma de ejercer ese derecho es que se proporcione el servicio que lo satisface, lo que a su vez implica que se apoye y legitime un aparato sobre el que se tienen las más fundadas críticas. Es preciso reflexionar sobre la lucha por los derechos. Al mismo tiempo, dadas esas condiciones de guerra y la ausencia de un Estado de derecho, hemos de plantearnos también la validez del recurso al procedimiento jurídico. El hecho de que se consigan buenos resultados en algunos casos puntuales tiene sentido mientras se tenga clara conciencia de que es una táctica útil y que toda táctica es lo contrario de la estrategia, lo que significa, en este caso, no hacerse ilusiones sobre el valor del procedimiento mismo cuando se recurre a él para casos puntuales.

En estas cuestiones podríamos considerar muy seriamente las contribuciones de Illich, cuando reivindica la idea del derecho en medio del desastre. Illich nunca escribió en abstracto. Escribía siempre con alguien y para alguien. Para nosotros puede ser más útil ver las primeras versiones de *La convivencia*, las que escribió con jóvenes latinoamericanos de inclinación marxista y se publicaron en el CIDOC. La versión que conocemos la preparó Illich para los abogados de Canadá y esto hace que ponga más énfasis en el marco jurídico. Independientemente de ese sesgo, leer las últimas tres páginas de ese libro puede ser particularmente útil. Dice, en ellas, por ejemplo:

Los procedimientos político y jurídico van encajados estructuralmente el uno en el otro. Ambos conforman y expresan la estructura de la libertad dentro de la historia... El procedimiento formal puede ser la mejor herramienta teatral, simbólica y convivial de la acción política. El concepto de derecho conserva toda su fuerza, aun cuando la sociedad reserve a los privilegiados el acceso a la maquinaria jurídica, aun cuando, sistemáticamente, escarnezca a la justicia y vista el despotismo con el manto de simulacros de tribunales.

El recurso al procedimiento formal y al lenguaje ordinario significa en los hechos formular normas propias. Y esto es, exactamente, lo que empieza a ocurrir. Reivindicamos ontonomía: las normas con las que nacimos, las normas de nuestra propia cultura que nos parecen aceptables. Y reivindicamos cada vez más la autonomía, las normas que esta generación se da a sí misma, las normas de que se dota en libertad una comunidad o un grupo, para ordenar su convivencia y su libertad, y para resistir todas las formas de la heteronomía, de las normas impuestas por otros.

Cuando Iván escribía en los años sesenta y setenta del siglo pasado, estábamos aún en la era de las herramientas. Sus panfletos de Cuernavaca, como él los llamaba, son una crítica radical y lúcida de un mundo en que todas las instituciones se han vuelto contraproductivas. En los años ochenta se produce un cambio sustancial: entramos en la era de los sistemas. En vez de servirnos, las "herramientas" nos esclavizan y subordinan, nos convierten en subsistemas de los sistemas, dejamos de ser nosotros mismos. Es esa la condición que preocupaba a Iván en los últimos 20 años de su vida. Reaccionar ante sistemas es distinto a reaccionar ante herramientas contraproductivas. Revisa entonces sus panfletos y empieza a publicar ensayos críticos que muestran sus aciertos y sus limitaciones, y realiza otras exploraciones. A menudo, para expresar sus novedades, Iván renovaba el sentido de una palabra antigua o le daba un nuevo sentido. Originalmente la palabra "estética" significó intensidad de los

sentidos, sin la asociación con lo bello y lo feo. Quedan aún huellas de ese sentido, por ejemplo en palabras como "anestesia" que significa dejar de sentir, pérdida de esa intensidad de los sentidos. Lo contrario de lo estético sería estar privado de los sentidos. Y a esto se refiere Iván en este periodo. Un libro que publica en francés, unos años antes de morir, se tituló *La pérdida de los sentidos*. Y esto se convirtió en una de sus preocupaciones centrales. Su uso frecuente de la palabra "ascesis" implica prescindir de muchas cosas, pero en Iván nunca es prescindir de los sentidos. En la era de los sistemas, perdemos nuestros sentidos, perdemos la carne, nuestra encarnación, ante todo los sentidos físicos, los sentidos que nos permiten estar encarnados, pero también otros sentidos: el sentido de la proporción, vivir a nuestra escala, y el sentido común, el sentido que se tiene en comunidad.

Iván ya no hablaba tanto de crisis porque toda crisis tiene solución. Hablaba del colapso de una sociedad, de una civilización que se expresaba como capitalismo o como socialismo. Es claro que los conceptos que usaba y los asuntos a que se refería no son compatibles con el capitalismo ni en general con la sociedad económica. Actualmente hay un inmenso movimiento mundial en torno a los que él llamaba los ámbitos de comunidad, los *commons*. En inglés se le ha dado ya el nombre de *commonism*, para indicar que se trata de sustituir el individuo y la mercancía, que son los elementos primarios de la sociedad actual, por el *commons* que sería la célula básica de la nueva sociedad, en la inteligencia de que ese *commons*, el ámbito de comunidad, se define como una red de relaciones, no como un espacio físico; **es** las relaciones de quienes lo constituyen entre sí y con la realidad natural, con su territorio, con su lugar.

Una parte de este movimiento se expresa en la regeneración de los ámbitos de comunidad que sus miembros lograron retener, a pesar de todas las presiones externas. Otra parte se expresa en la recuperación de los ámbitos que se perdieron. Los campesinos indígenas peruanos, por ejemplo, recuperaron,

una por una, un millón de hectáreas y producen en ellas 40% de los alimentos del Perú. Hay otra parte del movimiento que corresponde a nuestra discusión de estos días: la creación de nuevos ámbitos de comunidad, particularmente en las ciudades. Quienes fueron contruidos como individuos y se sienten como tales, experimentando el mundo de modo individual, empiezan a deshacerse de lo que ahora perciben como camisa de fuerza. Descubren que no somos individuos sino nudos de redes de relaciones. Bajo la máscara individual de un mamífero, somos el nudo de una red de relaciones, somos las redes mismas. Quienes no tenemos tras de nosotros nada que podamos llamar propiamente comunidad, que no tenemos las comunidades que tienen compañeros de pueblos y barrios, estamos construyendo ámbitos de comunidad en las ciudades. La sustancia, la argamasa que permite hacerlo, es la amistad. Es ésta una de las grandes aportaciones de Iván. Esa sustancia que conforma los ámbitos de comunidad no es una ideología, una doctrina, una convicción genérica. Es la amistad que puede incluso estar por encima del amor de pareja, siempre exigente de reciprocidad. Todos tenemos mil amigos, pero amigos, amigos, lo que se llama amigos, tenemos sólo dos o tres, cinco o siete si somos muy ricos de amistad. Entre amigos hay un elemento básico de gratuidad. Se comparte algo con el amigo o la amiga por el gusto de hacerlo, sin esperanza alguna de devolución. Esa sustancia va formando los núcleos de la nueva sociedad, porque mis dos o tres amigos tienen otros tantos, y esas nuevas unidades se van extendiendo y van formando redes.

La fase actual del modo industrial de producción produjo, más que ninguna otra cosa, batallones de descontentos. No hay lugar en el mundo, no hay ciudad, no hay espacio, en que no aparezcan estos descontentos y en todas partes están haciendo por lo menos dos cosas: coaliciones y formas de circulación de sus experiencias. Podemos usar una vieja categoría, concebida en los años ochenta, que acota una vieja experiencia: la circulación de las luchas populares. Los descontentos se coaligan y

además circulan sus luchas. Hace unos meses me entregaron en San Diego, California, unas camisetas preparadas por La Sexta de Tijuana. Su letrero decía: "Ayotzinapa, Ferguson, Palestina, nos quitaron tanto que hasta el miedo nos quitaron". Hay una gran sutileza política en la decisión de yuxtaponer nuestra lucha por los 43, con quienes se rebelaron contra los crímenes racistas y convirtieron a Ferguson en símbolo de una nueva lucha antirracista y los horrores en Palestina. Poco después encontré que la camiseta había llegado ya al centro de Estados Unidos y la tenían también compañeros del Movimiento por la Justicia en el Barrio de Nueva York. Están circulando las luchas populares.

John Berger publicó hace poco tiempo un texto maravilloso: *Fellow Prisoners*. Escribió ahí que si le obligaran a usar una sola palabra para describir el estado actual del mundo, usaría la palabra prisión. Tiene razón. Lo que pasa es que no vemos nuestras rejas. Estamos en guerra dentro de una prisión. Esas son las condiciones en que tenemos que armar nuestro programa de lucha, desde la prisión y en el marco de una guerra. Esto es lo que están haciendo las coaliciones de descontentos cuando hoy se plantean un programa de lucha.

En California, casi al mismo tiempo que este seminario, Unitierra Califas, unainstitución hermana de Unitierra Oaxaca, organiza una reflexión de fin de semana sobre las formas militares y policiacas del despotismo democrático. Desde hace meses están reflexionando sobre el tema y planteándose cómo se organizan frente a la agresión policiaca. Ha cambiado la percepción que prevalecía en amplios sectores de la sociedad norteamericana, que confiaba seriamente en la capacidad de la policía de proteger a los ciudadanos. En la actualidad, Estados Unidos, que tiene el 4% de la población mundial, tiene el 25% de los prisioneros del mundo y el 70% de los abogados. Es una prisión para dos millones de personas y cinco millones más están controlados, encarcelados, bajo el régimen de la libertad provisional. Paso a paso, barrio a barrio, la gente se organiza para enfrentar la agresión policiaca y militar a la que está crecientemente expuesta. Al

mismo tiempo, trata de identificar y resistir otras muchas rejas que los aprisionan.

Otra dimensión del horror que vivimos actualmente es la destrucción natural. Era una de las preocupaciones centrales de Iván. En todas partes comienzan a perderse las señas que los campesinos utilizaban para orientar sus actividades agrícolas, con base en la sabiduría milenaria que las identificó, la que enseñó a nuevas generaciones el significado de que llegaran ciertos pájaros o mariposas o se produjeran determinadas modificaciones en el ambiente. El desastre ambiental es muy profundo y puede estarse perdiendo un conocimiento que sostenía la esperanza de comer. Por mucho tiempo se ha empleado la imagen del vaso medio lleno o medio vacío para referirse al ánimo optimista o pesimista. Parece que hoy el vaso está lleno de mierda y no hay lugar alguno para el optimismo: todas las opciones son terribles, están llenas de violencias y catástrofes. Pero aún queda la esperanza. Podemos seguirla nutriendo. Según Iván, de que la recuperemos como fuerza social depende la supervivencia de la especie humana.

Debemos renunciar a muchas cosas, pensaba Iván, por razones de estricta supervivencia. Una de ellas es la renuncia radical al futuro, al que veía como un monstruo devorador de hombres. "No permitiré —escribió— que que la sombra del futuro afecte mis percepciones de lo que es y ha sido". El futuro ya no tiene futuro, como subraya Agamben. Se trata de instalarnos realmente en el presente, lo único que tenemos, al construir la nueva sociedad, hoy, aquí, entre nosotros, sin sacrificarla en el altar de alguna tierra prometida. La esperanza, subrayaba Iván, es lo contrario de la expectativa. No es la convicción de que algo va a ocurrir de determinada manera, sino la convicción de que algo tiene sentido independientemente de lo que resulte. Hoy, aquí, entre nosotros, hay muchísimas cosas que tienen sentido y lo que así se plantea es hacerlas por ese sentido que tienen. No sabemos qué va a pasar. Nadie es dueño del futuro, del que sólo sabemos que no existe y que no sabemos si existirá para cualquiera de nosotros.

Una de las principales fuentes de esperanza, en este momento terrible, es que las mujeres tomaron en sus manos el asunto, conscientes de lo que los hombres hemos estado haciendo, poniendo en peligro la vida misma. Empieza a hablarse ahora de la feminización de la política, cuando las mujeres toman el liderazgo del cambio y no reproducen en él las actitudes masculinas, ni lo hacen para ganarle a los hombres o por la igualdad de derechos, sino que retoman el sentido básico del cuidado de la vida, de la Madre Tierra, del tejido de relaciones que somos. Intentan ahora construir un mundo más allá de cualquier forma de patriarcado.

Quiero concluir con una espléndida propuesta de Foucault que permite que los académicos, los investigadores, los intelectuales, los pensadores, no sean enteramente descartados. Si yuxtaponemos, dice Foucault, no si combinamos, mezclamos o fusionamos, si yuxtaponemos el saber erudito, el saber formalizado, con el saber empírico, el saber tradicional, el saber de la gente común, creamos un saber histórico de lucha. De eso se trata hoy. Quizás no haya tarea más importante, más urgente, que desafiar la producción institucional de verdad, los enunciados con los que nos gobernamos, para generar nuevas formas de conocimiento, de comprensión de lo que pasa. En esa posibilidad de comprender de formas dislocadas lo que ocurre y generar dislocadamente el conocimiento al margen de las imposiciones institucionales, necesitamos yuxtaponer el saber que nos viene de los libros, el que está en los papeles, con el saber de la gente. La frase más radical de los zapatistas es la que plantea que no son sino hombres y mujeres ordinarios y, por tanto, inconformes, rebeldes y soñadores. Es el momento de oír a la gente común y con ella, con la gente común, ver si podemos construir el techo común del que habló Iván Illich en ese magnífico documento de tres cuartillas que escribió en 1971 con Valentina Borremans y sobre el cual construyó todo su edificio teórico y político. Dentro de ese techo común podremos ocuparnos de cuidar nuestra casa común.



ANEXO FOTOGRÁFICO



Cátedra

Exposición fotográfica

Los bosques y 'los ámbitos de comunidad' del Nixticuil y de la Barranca del Río Santiago; ¿despojo o convivialidad?

Fotografía de Víctor Ibarra

Como parte de las actividades de la **Cátedra Jorge Alonso** nos complace invitarlos a la inauguración de la exposición fotográfica "Los bosques y los ámbitos de comunidad del Nixticuil y de la Barranca del Río Santiago; ¿despojo o convivialidad?". Las fotografías son de Víctor Ibarra, quien pertenece al proyecto FOMIX-CIDYT y cuenta con varias exposiciones por parte de colectivos de la zona boscosa del corredor bio-cultural del norte de la Zona Metropolitana de Guadalajara.

La exposición se enmarca en el seminario anual de la Cátedra, cuyo objetivo —entre otros— es reunir miembros de colectivos para encauzar, problematizar y teorizar su trabajo para configurarse como actores políticos conscientes. En la inauguración estarán presentes miembros de los colectivos Comité Salvabosque, Pueblos de la Barranca de Río Santiago y Huentitán Vive.

La cita es el próximo **jueves 18 de junio a las 19 horas** en las instalaciones de CIESAS Occidente ubicadas en la calle España 1359 en la colonia Moderna, en Guadalajara, Jalisco.

Los esperamos.



(33) 3628 0600
catedraalonso@ciesas.edu.mx
tania.regaladoh@gmail.com
www.catedraalonso-ciesas.udg.mx/



SEMINARIO ANUAL 2015

"CÁTEDRA JORGE ALONSO"



EL LEGADO DE 'LA HERRAMIENTA CONVIVAL' DE IVÁN ILLICH; DIÁLOGOS A LA LUZ (Y SOMBRA) DEL PENSAMIENTO DE CASTELLS, HOLLOWAY, DE SOUSA SANTOS Y ZIBECHI EN POST-AYOTZINAPA MÉXICO

18 Y 19 DE JUNIO
CIESAS-Occidente



INVESTIGACIÓN: Teresa María del Tránsito Pardo-Gil y Ana Carolina Rodríguez
COORDINACIÓN: César Andrés Rodríguez
2015 Edición: Ana Carolina Rodríguez



CIESAS-Occidente
Edificio España 1359
Colonia Moderna
Guadalajara, Jalisco
Tel: 33 32660600
ext. 3018 o 3031



Conferencia Inaugural dictada por Gustavo Esteva con Susan Street y Jorge Alonso.



Jaime Montejo y Elvira Madrid de la Brigada Callejera al lado de José Casillas de la Comunidad Indígena de Ixcatán, y los 12 Pueblos de la Barranca del Río Santiago.



Atrás, Rocío Salcido y Rafael Sandoval; adelante, Andrés Bucea, Humberto González, Jaime Montejo.



Natalia de Marinis, Mina Navarro, Cynthia McCulligh y Georgina Vega Fregoso.



José de Jesús Hernández López y miembros de Huentitán Vive



Inauguración de la Exposición Fotográfica



Helen Juárez, Astrid Pinto, Susan Street, Georgina Vega, Gustavo Esteva, Alma Leticia Flores Ávila, Gemma Perez.

Perfiles de las y los Autores

Ramón Vera-Herrera, editor, traductor, narrador. Uno de los fundadores de *Ojarasca*, revista de la civilización popular, con 26 años de publicar relatos, documentos, investigaciones y testimonios sobre las comunidades indígenas de México. Es también parte del equipo de GRAIN, un centro de investigación independiente internacional al servicio de las comunidades, las organizaciones sociales y los movimientos campesinos en la defensa de sus territorios y sus sistemas alimentarios, su autonomía y su soberanía alimentaria. Su investigación de años se centra en la creatividad social y la autogestión como elementos clave de una epistemología emancipadora e imaginante.

Victor Manuel Ojeda Chávez. Ha convivido y trabajado con comunidades indígenas del Estado de Chiapas, Wixáritari y lleva acompañando al pueblo rarámuri 18 años. Ha impulsado la reivindicación y relevancia de estos pueblos y su propuesta de vida y de hacer comunidad.

Mónica Gallegos Ramírez. Doctora en Economía Pública por la Universidad de Barcelona, España. Profesora e investigadora del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos, Universidad de Guadalajara, Jalisco, México. Integrante de la Línea de Investigación Horizontes teóricos, epistémicos y metodológicos de la investigación social latinoamericana. Publicó con Alonso, Sandoval y Salcido “El debate con la perspectiva metodológica de Colaboración”, en Jorge Alonso y Rafael Sandoval Coords. (2015) *Pensamiento crítico, sujeto y autonomía*, México: CIESAS Occidente.

Georgina Vega Fregoso es estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS Occidente), sus intereses de investigación están centrados en los impactos de la contaminación en la salud ambiental en contextos urbanos desde una perspectiva de epistemologías de la complejidad y metodologías transdisciplinarias. Ha colaborado en programas y proyectos tanto en el ámbito público como en el sector no gubernamental desde la perspectiva de la ‘intervención social’, la educación para adultos y la educación ambiental. Es Maestra en Ciencias de la Salud Ambiental por la Universidad de Guadalajara.

Cindy McCulligh es estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad

Occidente, en donde su trabajo de tesis se enfocó en la contaminación industrial del río Santiago en Jalisco. Trabaja desde hace más de diez años en temas relacionados con la gestión y contaminación del agua en México, principalmente desde el sector no gubernamental. Sobre estos temas ha realizado diversos informes educativos, artículos de investigación y ha dirigido varios videos documentales. Es Maestra en Estudios Ambientales por la Universidad York de Toronto, Canadá.

Rocío del Carmen Salcido Serrano. Doctora en Ciencias Sociales. Maestra en Historia de México. Licenciada en Filosofía. Profesora investigadora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Docente de la Maestría en Estudios Filosóficos y las licenciaturas en Filosofía y en Historia del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Integrante del Seminario Permanente de Epistemología y Pensamiento Crítico. Sus áreas de interés son la filosofía de la política, historia sociopolítica, epistemología y metodología de las ciencias sociales. Es parte del proyecto colectivo *El significado de la revolución hoy. El pensar y hacer político zapatista*. Autora de los libros *Sujetos y praxis vital. Reflexiones sociopolíticas* y *Resistencia anticapitalista, ruptura epistémica y autonomía como proyecto*.

Astrid Maribel Pinto Durán. Dra. En antropología por la UNAM, actualmente es investigadora titular "B", en el Centro de Estudios Superiores de México y

Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Integrante del Cuerpo Académico consolidado "Sociedad y Cultura en Frontera" en la Línea de Investigación: "Globalización y Culturas urbanas". Temas de Investigación: imaginarios, utopía, poder, emociones y nuevas religiosidades en contextos urbanos. SNI nivel I. Autora del libro de 2013, *Guerreros de Luz. Enseñanzas de don Lauro para una red cósmica de espiritualidad*, CONACULTA, México.

Norma Helen Juárez. Maestra en Antropología Social del CIESASyPasante del Doctorado en Ciencias Biosistémica, Ecología y Manejo de Recursos Naturales y Agrícolas, en la Universidad de Guadalajara. Sus temas de interés, investigación e inspiración giran entorno a los procesos decambio hacia una agricultura sustentable al Sur de Jalisco, la agricultura urbana, la agroecología, la economía solidaria y los circuitos cortos de comercialización.

Omar Felipe Giraldo. Catedrático Conacyt- El Colegio de la Frontera Sur. Doctor en Ciencias Agrarias por la Universidad Autónoma Chapingo. Autor del libro *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir* (Itaca, 2014). Dedicar su vida a cuestionarse por la manera en que la civilización capitalista pretende someter, explotar, objetivizar, disciplinar y reducir la tierra exuberante en mercancía, pero también indaga por las múltiples formas en que los pueblos reinventan y recrean sus

maneras de inscribirse poéticamente al interior de los entramados vitales. El aporte a este libro se enmarca en esa decidida apuesta vital.

Eduardo Julio Morales Partida. Soy pasante de Sociología, por la Benemérita U. de G. especializándome en sociología de la educación. Lector amateur de Iván Illich. Seguidor de su propuesta de una educación didáctica y propia. Participe dentro del proyecto FOMIX-CIDYT ha presentado para mí la oportunidad de integrarme por vez primera a un equipo de trabajo de investigadores sociales, lo que se puede traducir en mi primera experiencia dentro del campo profesional, esto me ha dado la pauta para hacer una retrospectiva de los fundamentos teóricos, prácticos y profesionales que requiere el investigador social en su práctica profesional.

Susan Street es investigadora-profesora en CIESAS-Occidente desde 1996 y desde 1990 en CIESAS-DF. Su investigación se fue arraigando en el campo de la educación a partir de una antropología política *desde el sujeto*, por veinte años *desde la base* del movimiento magisterial democrático. Más recientemente, *desde la praxis dialógico-transdisciplinaria*, ella ha buscado abrir espacios académicos inter-institucionales para interrogar las epistemologías participativas emergentes en procesos constitutivos de formas locales de cuidado socio-ambiental en el cinturón boscoso de la Zona Metropolitana de Guadalajara.

Jorge Alonso tiene doctorado en Antropología y es Profesor Investigador Emérito en el CIESAS Occidente. Es miembro de la Academia Mexicana de Ciencias; en el Sistema Nacional de Investigadores es investigador nacional emérito. En enero de 2012 el CIESAS y la Universidad de Guadalajara crearon la cátedra Jorge Alonso. Investiga movimientos populares emancipatorios.

Gustavo Esteva. Es un luchador social e intelectual público desprofesionalizado. Fue asesor de los zapatistas en sus negociaciones con el gobierno. Es columnista de *La Jornada* y escribe ocasionalmente en *The Guardian*. Es autor o editor/coordinador de más de 40 libros y cientos de ensayos, publicados en varias lenguas. Ha recibido honores académicos como el Premio Nacional de Economía Política, el Premio Nacional de Periodismo, un doctorado honoris causa, la presidencia del consejo del Instituto de Naciones Unidas de Investigaciones para el Desarrollo Social y la presidencia del 5o. Congreso Mundial de Sociología Rural. Colabora en diversas organizaciones locales, nacionales e internacionales que ha contribuido a crear y en particular en el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales y la Universidad de la Tierra en Oaxaca. Vive en un pequeño pueblo zapoteco de Oaxaca.

Hugo Blanco nació en Cusco, en 1934. Dirigente histórico de la lucha campesina peruana y de la izquierda revolucionaria latinoamericana, fue protagonista

fundamental de la inmensa insurrección de los/las pobres del campo en los valles de La Convención y Lares que impuso de manera singular una Reforma Agraria surgida desde abajo. Luego de sus tempranas rebeldías cuando era estudiante secundario, viajó a la Argentina para estudiar agronomía al promediar los años 50. Asumió su compromiso militante en la ciudad de La Plata, donde se ligó a la organización trotskista que publicaba el periódico Palabra Obrera. Pasó entonces de la universidad a una fábrica, en realidad a su primera escuela de formación política como revolucionario. Volvió al Perú y se incorporó a la lucha campesina en 1958. Su rol fue decisivo para el fortalecimiento de los sindicatos campesinos y el desarrollo de su movilización, el impulso de la toma de tierras y la conquista de la Reforma Agraria, resistiendo la represión del Estado y de los gamonales incluso con acciones armadas. Lo que ocurrió en los valles de La Convención y Lares, entre fines de los años 50 y principios de los 60, fue el inicio de una verdadera revolución agraria. Perseguido por los poderes fue capturado en mayo de 1963. Tres años después fue juzgado por un tribunal militar que intentó condenarlo a muerte. Una inmensa solidaridad nacional e internacional hizo que le conmutaran la pena por 25 años de prisión. A principios de los 70 fue liberado mediante una amnistía por el gobierno militar nacionalista de Velasco Alvarado, recibiendo la oferta de participar en su gestión. Rechazó tal ofrecimiento, con lo cual sufrió su primera deportación en 1971. Des-

pués sufriría dos deportaciones más. En 1978 fue elegido para la Asamblea Constituyente. En 1980 asumió como diputado y en 1990 como senador. Este último mandato fue interrumpido por el autogolpe de Fujimori de 1992. Su inmensa trayectoria, sin embargo, está plasmada en su lucha extraparlamentaria. En las movilizaciones y en las huelgas de ayer y de hoy, en los Andes y en la Selva, Hugo Blanco sigue transmitiendo una invaluable experiencia acumulada en un recorrido que supera 50 años de lucha indoblegable.

Natalia de Marinis. Doctora en Antropología por el CIESAS. Actualmente realiza una investigación posdoctoral en el Centro de Estudios Latinoamericanos, FCPyS de la UNAM. Es investigadora de la Red Integra-Conacyt (Red de Investigación Interdisciplinaria en Identidades, Racismo y Xenofobia en América Latina). Ha trabajado en la región triqui de Oaxaca desde 2008 acompañando el proceso de documentación testimonial de mujeres desplazadas. Sus intereses de investigación incluyen la construcción de Estado y seguridad, violencia, memorias y racismo. Ha recibido el premio a la mejor tesis de doctorado de la cátedra Jorge Alonso 2014 y el de la Academia Mexicana de Ciencias en la categoría Ciencias Sociales 2014.

Mina Lorena Navarro es socióloga y Profesora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" de la Benemérita Universidad Au-

tónoma de Puebla (BUAP). Integrante del Grupo de Trabajo "Ecología Política del Extractivismo en América Latina" de CLACSO. Coordina el Seminario de "Ecología Política: extractivismo, conflictividad socioambiental y luchas comunitarias" en el ICSyH de la BUAP. Coordina junto con la Dra. Raquel Gutiérrez y la Dra. Lucía Linsalata el Seminario de Investigación Permanente "Entramados Comunitarios y Formas de lo Político" en el ICSyH de la BUAP. Autora de "Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía urbana" (ICSyH BUAP), "Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México", (ICSyH BUAP- bajo tierra ediciones, 2015) y compiladora junto con Claudia Composto de "Territorios en Disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias en América Latina", (bajo tierra ediciones, 2014). Ha publicado una veintena de artículos sobre despojo capitalista, conflictividad socioambiental, la política del común y luchas socioambientales. Activista e integrante de jóvenes en resistencia alternativa, un espacio de participación política de hombres y mujeres urbanos de la ciudad de México y zona conurbada. Ha participado en procesos de educación popular y en la elaboración de materiales audiovisuales con movimientos en defensa del territorio. Participa y asesora los trabajos del Laboratorio Multimedia para la Investigación Social de la UNAM.

Jaime Montejo, Elvira Madrid y Rosa Isela Madrid forman parte de la Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer "Elisa Martínez" A.C.



Con ojos bien abiertos: ante el despojo, rehabilitémos lo común

[un encuentro de colectivos a propósito de Iván Illich]

Se terminó de imprimir en junio de 2016

en Grafisma editores S.A. de C.V.

Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores.

Su tiraje fue de 1,000 ejemplares, y en su diseño

se empleó la familia tipográfica *Aller light*.