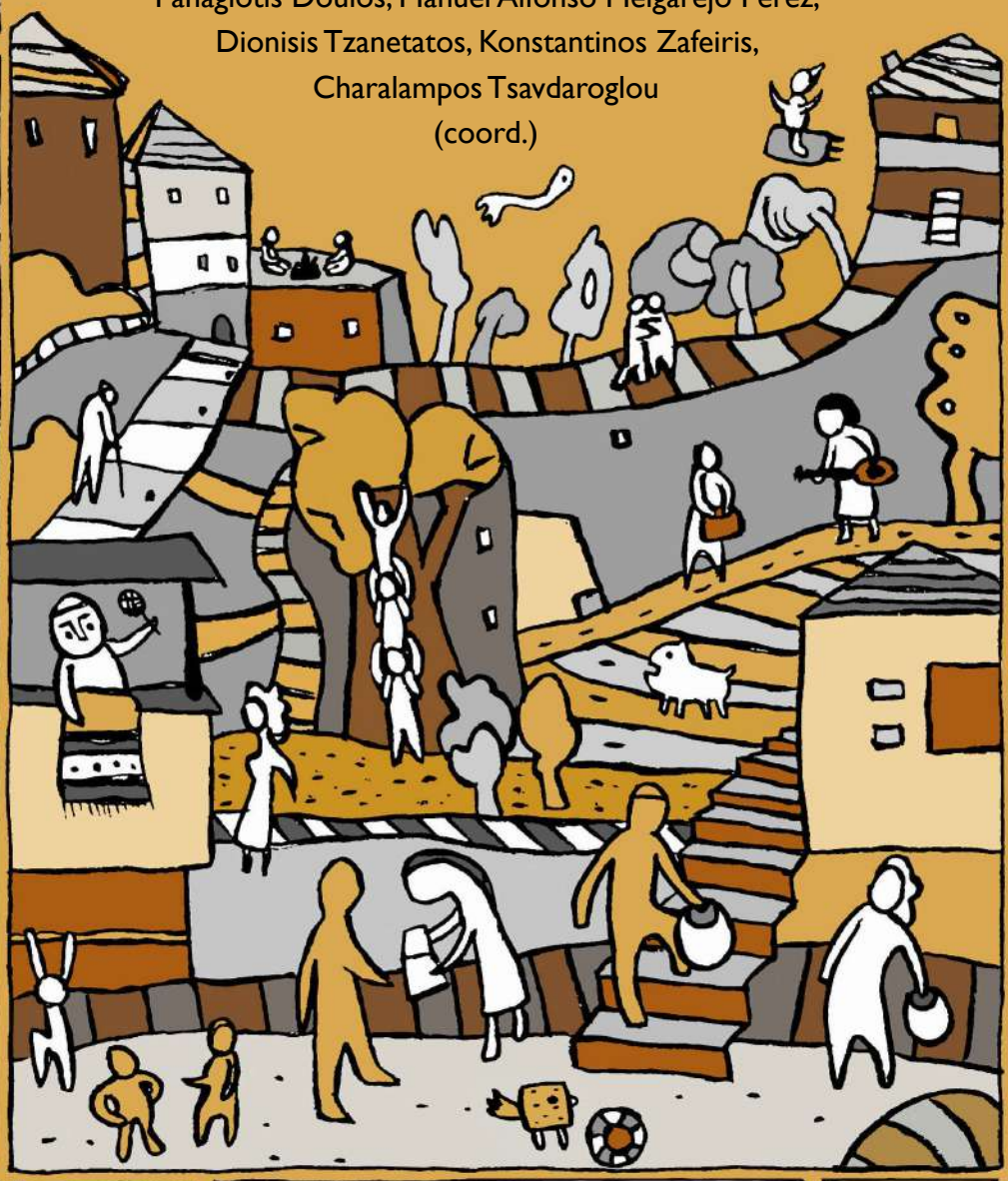
“Luchas invisibles en tiempos de pandemia”

I

Christy Petropoulou, John Holloway,
Fernando Matamoros Ponce, Edith González Cruz,
Panagiotis Doulos, Manuel Alfonso Melgarejo Pérez,
Dionisis Tzanetatos, Konstantinos Zafeiris,
Charalampos Tsavdaroglou
(coord.)



Grupo de Investigación “Ciudades Invisibles”
Laboratorio de Geografía Urbana y Planeación Urbana, Departamento de Geografía, Universidad del Mar Egeo, Grecia

Grupo de Investigación “Subjetividad y Teoría Crítica”
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

“Luchas invisibles en tiempos de pandemia”

volumen I

Utopías, distopías, luchas sociales y culturales por la vida en tiempos de pandemia

Christy Petropoulou, John Holloway,
Fernando Matamoros Ponce, Edith González Cruz,
Panagiotis Doulos, Manuel Alfonso Melgarejo Pérez,
Dionisis Tzanetatos, Konstantinos Zafeiris,
Charalampos Tsavdaroglou
(coord.)

Grupo de Investigación “Ciudades Invisibles”
Laboratorio de Geografía Urbana y Planeación Urbana,
Departamento de Geografía, Universidad del Mar Egeo, Grecia

Grupo de Investigación “Subjetividad y Teoría Crítica”
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”,
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

"Luchas invisibles en tiempos de pandemia". Volumen I. Utopías, distopías, luchas sociales y culturales por la vida en tiempos de pandemia.

Abril 2022, Mytilene-Puebla, 428 p., ISBN: 978-618-82533-4-6

Editor@s
Christy Petropoulou, John Holloway, Fernando Matamoros Ponce, Edith González Cruz, Panagiotis Doulos, Manuel Alfonso Melgarejo Pérez, Dionisis Tzanetatos, Konstantinos Zafeiris, Charalampos Tsavdaroglou

Grupo de Investigación "Ciudades Invisibles"
Laboratorio de Geografía Urbana y Planeación Urbana, Departamento de Geografía, Universidad del Mar Egeo, Grecia

Grupo de Investigación "Subjetividad y Teoría Crítica"
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Copyright

CC BY

ciudadesinvisiblesgr@gmail.com

http://aoratespoleis.wordpress.com

http://aoratespoleis.geo.aegean.gr/

https://geography.aegean.gr/index_en.php

http://69.164.202.149/icsyhweb/index.html

https://posgradosociologia.wordpress.com/

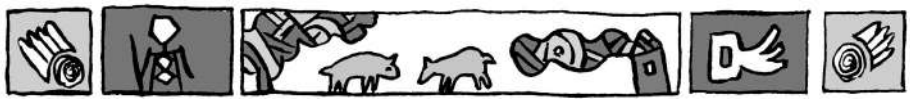
https://www.facebook.com/icsyh

Photograph cover: Eleni Rousopoulou (visual artist), Painting: title "Emplaced", 21x29, ink, digital colouring (2022)

Contenidos

	Prefacio. Estamos tejiendo los hilos invisibles de un mundo que todavía no existe *John Holloway*	9
	Introducción. "Luchas invisibles en tiempos de pandemia" *Christy Petropoulou, Fernando Matamoros, Edith González Cruz, Panagiotis Doulos, Dionisis Tzanetatos, Manuel Alfonso Melgarejo Pérez, Konstantinos Zafiris, Vasilis Georgacopoulos, en colaboración con: Guillermo López Varela, Stella Mavrogiorgou, Violeta Dimitracopoulou, Naya Tselepi, Ioannis Sotiriou*	13
	I. ¿Grietas en las distopías?	23
1	En el umbral de la utopía y la distopía *Edith González Cruz, Panagiotis Doulos*	25
2	Sujetos Productivos en cuarentena. La crisis como oportunidad, la pandemia como ocasión *Konstantinos Zafeiris*	39
3	La resistencia del arte y la crónica de las actividades artísticas en tiempos de pandemia en Grecia *Mara Zacharaki*	53
4	The Covid-19 pandemic as a possibilities frame for social resistances against the systemic transformation of power relations. The case of Greece *Michalis Psimitis*	71

	II. Pensamientos rebeldes - zapatistas y Luchas sociales contra los megaproyectos a México	87
5	Los viajes de l@s zapatistas en medio de la pandemia como ritornelos y caracoles de comunicación, para un "mundo que quepa muchos mundos" y agriete la distancia social *Christy (Chryssanthi) Petropoulou*	89
6	Tiempos y ritmos invisibles de la estética y movimiento del lenguaje indígena zapatista en la pandemia (SARS-COV2 Covid19) *Fernando Matamoros Ponce*	129
7	México: luchar contra los megaproyectos en tiempos de pandemia. Enseñanzas del FDPTA – MPT y de la Asamblea Maya Múuch' Xíinbal. *Lucia Linsalata, Paulino Alvarado, Rodrigo Hernández*	161
8	Resistiendo en la pandemia, la búsqueda por mantener la colectividad en las estrategias de lucha de la APIIDTT *Rosa Marina Flores Cruz, Lucila Bettina Cruz Velázquez*	187
9	La vida y la tradición frente al Covid 19 en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca *Aline Zárate Santiago*	201
	III. Representaciones visuales, Psicogeografías y Luchas culturales cotidianas	215
10	Fotoperiodismo y memoria visual en tiempos de pandemia (Oaxaca, México) *Abraham Nahón*	217
11	Estado y pandemia: Crisis, violencia y psico-geografías rebeldes en México y Nicaragua *Javier Abimael Ruiz García*	241
12	Invisibles de la Ciudad de Puebla. Religiosidades de la Santa Muerte y patrimonios arqueológicos en la producción de espacios rebeldes *Fernando Matamoros Ponce, Guillermo López Varela, Manuel A. Melgarejo Pérez*	259
13	La alimentación como forma de lucha en la región ngigua poblana; utopías coquinarias *Guillermo López Varela*	285



14	Recuperar el territorio y volver a ser Jiwasa (un nosotros con la tierra) *Alberto Betancourt Posada*	307
	IV. Invisibilidades y espacios rebeldes en México y Chile	327
15	La invisibilización (negación) de la lucha en la forma de movimientos sociales *Manuel Garza Zepeda*	329
16	Movilizaciones sociales antes y durante la pandemia en el Valle de Cholula, Puebla *Sabeli Sosa Díaz*	351
17	El pensar y vivir la pandemia de los trabajadores agrícolas de Xochimilco *Perla Yannelli Fernández Silva*	369
18	Chile: la lucha de los que sobran *Roberto Giordano Longoni Martínez,* *Alfonso Galileo García Vela*	397
19	Las luchas de lxs invisibles de la minería: Acceso al agua y la vivienda durante la pandemia de COVID-19 en Antofagasta, Chile *Yasna Contreras, Beatriz Seguel, María Christina Fragkou, Tamara Monsalve*	419

Prefacio
Estamos tejiendo los hilos invisibles de un mundo que todavía no existe

John Holloway
Dr., Profesor e investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Una pregunta eterna para nosotrxs, académicxs anti capitalistas. ¿Qué estamos haciendo? Claro que podemos tener nuestro activismo fuera de la universidad, pero en nuestra actividad cotidiana, como profesores o estudiantes, ¿qué es lo que hacemos? Eso: estamos tejiendo los hilos invisibles de un mundo que todavía no existe.

Una locura. Estamos pensando a partir de algo que no existe. Estamos construyendo todo un pensamiento sobre un sueño. ¿Estamos apostando en una imposibilidad? Así lo ven nuestrxs colegas.

Es una locura, pero una locura necesaria. Una locura necesaria en un mundo donde la normalidad es cada vez más intolerable. Un mundo de feminicidios, un mundo donde el racismo y el nacionalismo está en auge, donde la desigualdad está creciendo con una rapidez obscena. Un mundo con una dinámica que nos está acercando a la extinción. Y ahora la pandemia.

Soñamos con otro mundo, un mundo que no sea dominado por el fetiche del dinero y su dinámica desenfrenada de ganancia-acumulación-capital. Es nuestro sueño, nuestra esperanza. Un mundo sin dinero, un mundo basado en el reconocimiento mutuo de las dignidades. Pero soñar no es suficiente. Tenemos que ir más allá de los sueños, tenemos que darle fuerza material a la esperanza.

Por eso estamos tejiendo. Con hilos invisibles. Ya no vivimos en el mundo de la lucha de clases visible, de la clase obrera organizada, de los partidos comunistas. Ya no existe ese mundo y no nos atrae tampoco. El comunismo de los partidos resultó ser una sociedad gris, burocrática, opresiva. Pero sí, mantenía viva la idea de que existía una alternativa al capitalismo. Para mucha gente, el colapso de la Unión Soviética significó el cierre de un horizonte, que ya no se podía imaginar una sociedad más allá del capital.

La agresión capitalista sigue. El capital sigue atacando la riqueza de nuestras vidas, la riqueza de nuestro hacer cotidiano, encerrándose en su lógica de muerte. Sigue el ataque y siguen las resistencias, las rebeldías. Resistencias que dicen que NO, y también resistencias que desbordan en rebeldías, que empiezan a plantear la posibilidad de otro mundo, un mundo liberado del dominio del dinero. Resistencias y rebeldías locas que muchas veces no llegan a ser visibles. No llegan a ser visibles no solamente como resultado de una exclusión discriminatoria consciente de los medios de comunicación, sino también porque su gramática y su visibilidad no caben dentro de la gramática y la visión del mundo capitalista. Son como estos sonidos que los perros escuchan pero que no entran en el alcance del oído humano.

Estamos tratando de escuchar luchas inaudibles, de ver luchas invisibles. Entramos a un mundo latente. La llave para abrir la puerta es una pregunta, una pregunta que no existe para la sociología ni para las otras ciencias sociales. Ellas quieren entender la sociedad actual, nosotrxs queremos destruirla para crear otro mundo. Nuestra pregunta es ¿cómo? ¿Cómo destruir la sociedad que nos está destruyendo? Eso requiere también una comprensión de la sociedad, pero desde su fragilidad, desde abajo y a la izquierda, desde otra gramática, desde la latencia.

Nuestro mundo latente es un mundo de latencia volcánica. Nosotrxs que vivimos en Puebla, más o menos la mitad de lxs autores de este libro, lo tenemos claro. Tenemos el privilegio de vivir bajo el volcán, el Popocatépetl. Humea todos los días, frecuentemente saca exhalaciones impresionantes. Nosotrxs nos preguntamos qué estaría pasando adentro, cómo son los movimientos en sus entrañas, movimientos para nosotrxs invisibles e inaudibles. Nos preguntamos si un día estos movimientos se van a juntar para causar una erupción mayor.

En el caso de la sociedad actual, no en el caso geológico, queremos que estos movimientos latentes y volcánicos se vayan fortaleciendo, que exploten, que vayan creando la base de otro mundo. Por eso estamos tejiendo, hablando del descontento, de la rabia, de los sueños, de la determinación de cambiar las cosas, de los experimentos en la creación de otras realidades, de las defensas que se están creando contra los ataques constantes del capital, de cómo las resistencias se van desbordando en rebeldías, de cómo estas rebeldías a veces van cayendo en cascada de una geografía a otra, de una intensidad a otra. También, tejemos de otras maneras, pero como académicxs,

estudiantes y profesores, nuestra especialidad es hablar. Tejemos hablando, hablamos tejiendo.

La pandemia ha afectado todo este proceso. Las luchas son más invisibles que nunca. En muchos casos han dejado de existir de manera colectiva, o por lo menos los participantes han dejado de reunirse físicamente. Pero el ataque capitalista sigue, en muchos casos más violento que nunca. Sigue la explotación, sigue la destrucción. La rabia y la frustración siguen también, tal vez de una manera más latente e impredecible que nunca. El encierro crea barreras entre las personas, hace más difícil el desbordamiento de las resistencias y rebeldías. Más que nunca tenemos que romper fronteras.

La travesía zapatista por la vida rompe barreras de una manera extraordinaria. Rompe las fronteras nacionales, pero mucho más que eso, rompe las fronteras de la realidad y de la imaginación. Es un viaje totalmente surreal emprendido en las circunstancias más difíciles posibles. La Montaña, el Escuadrón 421, la Fuerza Aérea Extemporánea, la comandancia Palomitas, el equipo de Juego y Travesura, el Slumil K´Ajkemk´op y muchas otras locuras rompen los límites de la imaginación, y sobre todo la imaginación de la tradición revolucionaria. Este viaje surreal se basa, por supuesto, en un trabajo detallado de mucha gente para organizar los detalles del viaje, pero no deja de ser un viaje surrealista sin precedente.

El encanto de este libro es que comparte el espíritu del viaje zapatista. De una manera menos espectacular, tal vez: por lo que sepa, Fernando, Edith, Panagiotis, Dionisis y Manuel no han subido a un barquito para cruzar el Atlántico y el Mediterráneo, ni Christy, Constantinos, Vasilis y Mara en el sentido inverso. Pero es basicamente la misma idea. Ante el encierro, romper fronteras. Ante el encierro, abrir caminos. Ante el encierro, descubrir las luchas invisibles y tejerlas. Ante el encierro, cantar la rebeldía. Ante el encierro, estrechar las manos, superar el hecho de que el gobierno griego no admite a lxs mexicanxs a su territorio (y por eso los zapatistas tuvieron que cancelar o posponer su viaje a Grecia). Por eso, y por muchas otras razones, esta colaboración entre el Departamento de Geografía en Lesbos y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades en Puebla adquiere una importancia especial y hay que felicitar y agradecer mucho a lxs coordinadores y lxs autores.

Un aspecto del encierro que no habíamos anticipado es que el reencuentro con los amigos, gente adquiere una nueva calidad, una mayor intensidad. Siento lo mismo con este libro. En tiempos de encierro, el canto de la rebeldía resuena con una fuerza y una profundidad distinta.

Introducción

“Luchas invisibles en tiempos de pandemia”

Christy Petropoulou (Ciudades Invisibles, U Egeo)
Fernando Matamoros (ICSyH-BUAP)
Edith González Cruz (UIEP)
Panagiotis Doulos (CONACYT/ICSyH-BUAP)
Dionisis Tzanetatos (U Abierta Helénica)
Manuel Alfonso Melgarejo Pérez (ICSyH-BUAP)
Vasilis Georgakopoulos (Ciudades Invisibles U Egeo)
Konstantinos Zafeiris (Ciudades Invisibles, U Egeo)

en colaboración con:
Guillermo López Varela (UIEP)
Stella Mavrogiorgou (Ciudades Invisibles, U Egeo)
Violeta Dimitracopoulou (Ciudades Invisibles, U Egeo)
Naya Tselepi (Ciudades Invisibles, U Egeo)
Ioannis Sotiriou (Ciudades Invisibles, U Egeo)
Mara Zaharaki (Ciudades Invisibles, U Egeo)
Giorgos Dikmanis (Ciudades Invisibles, U Egeo)

La coyuntura de la pandemia del COVID19 ha sido, y probablemente seguirá siendo, un "shock" para todas las estructuras y relaciones sociales del mundo actual globalizado. La velocidad de la propagación del virus y, con ello, la velocidad de imponer medidas epidemiológicas para confrontarlo fue una situación sin precedentes para las democracias burguesas actuales. Estamos ante una nueva coyuntura del e*stado de excepción* continuo y normalizado donde los *malos gobiernos* intentan legitimar y naturalizar una injusticia extrema. Durante la pandemia del COVID19 se han vuelto más visibles las características racistas y discriminadoras que predominan en la sociedad. Las estructuras capitalistas han devenido más totalitarias y represivas. Mientras las clases populares sintieron la ausencia del estado social y se quedaron a enfrentar la crisis higiénica con sus propias herramientas, las políticas de la "distanciamiento social" han ido dejando su huella en nuestras relaciones sociales, acelerando el miedo y el rechazo del *otro* (el extranjero, los miembros de la comunidad LGBTIQ+, el pobre, los refugiados, etc.) y contribuyendo al arraigo de posturas fascistas en varias geografías del mundo.

Por su estructura, las ciudades son los lugares principales para la propagación del virus, así como para la implementación rigurosa de medidas de gestión de la pandemia. El debilitamiento de los sistemas de salud nacionales, vulnerables debido a las políticas neoliberales que se implementaron en los últimos años, se mostró ante la actual crisis pandémica. A más de dos años de que iniciaran, es evidente que las medidas de control de la población fueron impuestas para evitar el colapso total de los sistemas de salud. Pero, al mismo tiempo, era inevitable plantear desde el inicio la cuestión sobre cómo evitar la detención total de los flujos mercantiles. En algún momento, la situación parecía no tener respuestas simples, ni resolverse sin contradicciones o agravar aún más lo que estábamos viviendo. Como es evidente, las primeras medidas sanitarias para la contención del virus fueron erráticas (el caso del Reino Unido, por ejemplo, en el manejo de la pandemia fue el más escandaloso entre las llamadas economías del G7). Una vez que fue clara la clasificación entre actividades esenciales y no esenciales, el flujo del capital mantuvo su ritmo.

En realidad, la máquina capitalista nunca se detuvo. La mayoría de la población mundial tuvo que seguir trabajando. Miles de hombres y mujeres, cuyo trabajo fue considerado indispensable o esencial, fueron obligados a arriesgarse y sacrificarse bajo el mandato del "bien común". Los trabajadores esenciales tuvieron que arriesgarse a usar los medios de transporte público, muchas veces sobrepoblado, y en general, a seguir siendo "productivos" a pesar del costo en vidas humanas. La implementación del "teletrabajo" impuso nuevas formas disciplinarias que intensificaron y llevaron a todos los rincones de la casa la experiencia de explotación. La división entre el tiempo que corresponde a la jornada laboral, el tiempo por el que cedemos el uso de nuestra fuerza de trabajo al capital, y el tiempo de ocio se disolvió. Los sujetos

tenían la obligación de estar disponibles a cualquier hora del día, en cualquier día de la semana, para recibir órdenes laborales. El lema *#quedarse en casa* era en todo caso un imperativo para limitar las actividades en lo que puede ser llamado "tiempo libre".

En aquellos países con sistemas de salud carcomidos por la austeridad y donde prevalece ampliamente el trabajo informal (como en América Latina), la población que se quedó sin trabajo o simplemente no tenía los recursos para el "trabajo desde casa", amplió las filas de ese *ejército industrial de reserva* que en los últimos años aumenta de manera acelerada: migraciones forzadas, comerciantes forzados a ser ambulantes, cuerpos prostituidos, niños, niñas, jóvenes y viejos forzados a pedir dinero en las calles, etc. Cuerpos desechables que se enfrentaron al dilema real entre: *morir por el virus o morir de hambre*. Imágenes que contrastan con las cifras que indican la creciente concentración en unas cuantas manos de la riqueza a nivel mundial. No obstante, mientras la mayoría de la población lucha por su sobrevivencia, aparecen constantemente discursos que generan una línea invisible que separa lo saludable de la amenaza contaminante identificada con l@s pobres y l@s marginad@s, en tanto cuerpos desechables.

Estos han sido momentos en los que sentíamos que la situación de control, de vigilancia bajo un sistema panóptico (Foucault) y de miedo (situación de *shock*), nos inundaba. El *homo economicus* se consideraba como lo más importante y la pandemia se veía sólo como una ocasión de mayor control de la sociedad y de reestructuración del capital. Como siempre el sistema capitalista destruye para vivir. Y esto significa que muchos de nosotros, realmente, ignorábamos si íbamos a vivir o no. En ese momento nos sentíamos invisibles. Pero nuestros encuentros virtuales nos hicieron sentir visibles, por lo menos entre nosotros. Empezamos a buscar y tejer redes de comunicación y lucha, a pesar de esta situación absurda. En todas las geografías nos encontramos gente que ayudaba a otra gente y eso no lo escuchábamos en las noticias de la televisión que, por su parte, difundían el miedo y hablaban de seguir imponiendo el "distanciamiento social". Incluso, "criticaban" la insuficiencia de las medidas que controlaban la movilidad de la población, como en el caso de México.

El resultado a nivel mundial fue un reordenamiento espacial de la ciudad caracterizado por la vigilancia y el castigo de la población en nombre de la crisis sanitaria. Medidas de control, que antes se consideraban autoritarias y antidemocráticas, se normalizaron durante la pandemia. Una imagen distópica para la que cualquier insubordinación a las órdenes estatales se presentaba frente a la sociedad en su conjunto como una irresponsabilidad individual. Aunque aún es temprano evaluar precisamente hasta qué punto las medidas se tomaron con el fin de "proteger la vida", o se tomaron ante la necesidad política de evitar un sobrecalentamiento de "la olla de presión social", o bien bajo la oportunidad política de aprovechar el caso para legitimar medidas de control y represión, o incluso bajo el riesgo político de ignorarlas en favor de la economía

liberal, o todo lo anterior en su conjunto, lo cierto es que cambiaron de manera directa las prácticas de comunicación y socialización y, en consecuencia, el campo político. En este periodo l@s invisibles cubrieron sus rostros para hacerse visibles.

Si en un principio las luchas sociales fueron identificadas con "bombas higiénicas", culpables de antemano de propagar el virus, también hemos atestiguado iniciativas como la *Travesía por la vida* de los zapatistas que mostró que en esta reconfiguración biopolítica del capitalismo no solamente es posible la resistencia social, sino que también es posible formar líneas de interconexión entre las múltiples y diferentes luchas *de los de abajo* contra la brutalidad capitalista. Las luchas de las mujeres, de las minorías étnicas, de las vidas precarias, en síntesis, el rechazo de la normalidad nueva o vieja capitalista es un movimiento de negación de la economía de muerte presentada como la única vía saludable.

Mientras los expertos sostenían que teníamos que ponernos una máscara con un número bien identificado para ser visibles en las estadísticas y los mapas de distintas geografías cuantitativas, nosotr@s pensando siempre a contratiempo, como ciudades invisibles, elegimos las máscaras zapatistas: tejidas de luchas y sueño y que ven más allá de este mundo de explotación humana. Dentro de este espíritu, consideramos que la Universidad debe verse como un lugar de lucha y participación para el cambio social, así que el grupo de investigación "Ciudades Invisibles" (del Departamento de Geografía de la Universidad del Mar Egeo, Grecia) invitó el grupo de investigación "Subjetividad y Teoría Crítica" de la Universidad de Puebla (México) con la idea de crear este libro durante el inicio de la pandemia. En ese entonces, la idea era producir un libro de luchas sociales como un libro de situaciones distintas, a veces relacionadas entre ellas, a veces no, que se reproducen como rizomas o como redes, y solo algunas veces como ramas de historias continuas. Un libro de luchas por la vida.

Aunque en julio de 2020 igual era temprano para analizar estos cambios sociales, "Ciudades Invisibles" se reunió por primera vez, y luego se encontró con el grupo de investigación "Subjetividad y Teoría Crítica" de la Universidad de Puebla (México) para dar inicio a una primera reflexión y un primer registro de preguntas con la finalidad de compartirlas más tarde a otr@s investigador@s con preocupaciones sociales comunes. Con esto último no queremos limitar nuestra búsqueda a perspectivas teóricas, al contrario, nos interesa ampliar los acercamientos distintos y enriquecer el diálogo a través de conversatorios a escala global. El único requisito es y ha sido la perspectiva crítica y la crítica a las estructuras capitalistas y los acontecimientos que reproducen la injusticia social, política, económica y cultural; la crítica compartida a las discriminaciones racistas y patriarcales, a la indiferencia de los daños al medio ambiente y a las exclusiones socio-espaciales, entre otras. En este sentido, compartimos con l@s autores de este libro y otr@s investigador@s nuestra voluntad de editar un primer análisis crítico sobre esta coyuntura sin precedentes. Gracias a anteriores

colaboraciones académicas y políticas, nuestras inquietudes encontraron el suelo para arraigarse, recordándonos que *no estamos sol@s*.

Pensando en l@s condenad@s a lo invisible, en este libro proponemos una serie de temáticas que tienen como núcleo común el concepto mismo de lo "invisible". Desde el inicio del Covid19 la narrativa dominante se refería al virus como un "enemigo invisible". No obstante, mientras las consecuencias se profundizan, se entiende que el enemigo es el sistema dominante. No es el virus en abstracto, sino un enemigo a veces organizado, a veces espontáneo, pero que condena a lo invisible a los pobres, desemplead@s, precari@s, marginad@s, encarcelad@s, violad@s) o l@s que están en un proceso de invisibilidad, l@s neo-invisibles. Por eso nos interesan las consecuencias que tiene esta "guerra" biopolítica contra l@s invisibles y las formas en que se organizan para sobrevivir y resistir. ¿Cómo generan o simbran semillas de solidaridad para desafiar la injusticia y la discriminación social, el desastre ecológico, el orden patriarcal, el capitalismo y el pensamiento colonial e imperialista?

La intención inicial de grupo "Ciudades Invisibles" era la edición de un libro electrónico (*e-book*) y un e-Atlas que sirviera para espacializar los fenómenos anteriores y resaltar las resistencias creativas de lo invisible, contribuyendo así – a través de una investigación-acción – a la conexión de las acciones correspondientes y las cartografías críticas de activistas internacionales invisibles en los medios de comunicación dominantes. Aparte de las dificultades por las distancias entre los mundos en el mundo, este viaje entre mundos en el mundo, obligatoriamente, creará posibilidades de interacción telecomunicativa que, por supuesto, dejará huellas en los resultados. Nuestra intención es que, desde diferentes geografías, este libro visualice un mundo subterráneo que lucha por un mundo mejor contra el embrutecimiento de las formas capitalistas. En este marco les presentamos algunos enfoques de los much@s que, por suerte, recibimos. Enfoques teóricos-empíricos, transdisciplinarios, observativos, pero sobre todo críticos hacia el orden actual. En este libro e-book también incluimos textos que recibimos para el e-Atlas (en construcción).

EL PRIMER VOLUMEN DE ESTE PROYECTO HACE REFERENCIA A LAS UTOPÍAS, DISTOPÍAS, LUCHAS SOCIALES Y CULTURALES POR LA VIDA EN TIEMPOS DE PANDEMIA

En la primera sección, inspiradas por las palabras zapatistas, pensando en las grietas en el muro capitalista distópico actual, que nos hacen imaginar otros mundos posibles, presentamos algunas reflexiones sobre la pandemia actual. Empezamos con discusiones teóricas entre las distopías y utopías que se han generado en el contexto sanitario de la Covid19. El apartado comienza con un texto de Panagiotis Doulos y Edith González, en el que se hace un análisis de lo que también se ha llamado la "coronacrisis".

L@s autores buscan no solo revelar los procesos violentos de confinamiento, sino también las prefiguraciones y potencialidades que se están creando en contra de las lógicas de dominación. Desde Grecia, en este viaje por múltiples mundos, el capítulo de Konstantinos Zafiris nos habla de la pandemia como crisis y oportunidad. Es decir, cómo las medidas de confinamiento configuraban al ser humano únicamente como un sujeto productivo, mientras, argumenta que la actividad social, como el mismo ser humano, va en contra y más allá del trabajo. En el capítulo posterior, Mara Zaharaki presenta la resistencia del arte y la crónica de las actividades artísticas en tiempos de pandemia. Finalmente, esta sección termina con un texto de Michalis Psimitis, quien analiza las políticas públicas que impuso el estado griego al comenzar la pandemia. El autor destaca cómo estos discursos y prácticas institucionales de sanidad invisibilizan los condicionamientos estructurales del capital y las resistencias sociales mediante nuevos mecanismos de control y vigilancia.

En la segunda sección, encontramos dos textos que hacen referencia a los procesos de resistencia, lucha y búsqueda de nuevas formas de expresión en el contexto zapatista. Los textos de Christy Petropoulou y Fernando Matamoros analizan la propuesta de los ideales y posiciones políticas de Ultra-mar de los zapatistas. Christy Petropoulou indaga en conceptos como autonomía y caracol y, sobre todo, piensa las cuestiones de los rizomas, ritornelos y líneas de fuga para las luchas invisibles, poniendo en comunicación diferentes lugares simbólicos de viajes zapatistas. Mientras que, Fernando Matamoros pone a discusión las formas temporales y ritmos de representación en esta puesta en escena política del viaje zapatista a Europa. En el siguiente capítulo, pensando a las luchas contra los megaproyectos, encontramos un texto colectivo de Lucia Linsalata, Paulino Alvarado y Rodrigo Hernández en el que se describen de manera crítica las distintas formas de organización, como la asamblea, a través de la experiencia del Frente de Pueblos en el contexto del Megaproyecto del Tren Maya, en el sur de México. Después, Rosa Marina Flores Cruz y Lucila Bettina Cruz Velázquez piensan en las resistencias durante la pandemia y la búsqueda por mantener la colectividad en las estrategias de lucha de la APIIDTT. En las mismas latitudes oaxaqueñas, hallamos el capítulo de Aline Zárate, quien muestra las diferentes maneras en las que se representa la vida y la tradición en el contexto del COVID en el Istmo de Tehuantepec.

En la tercera sección, encontramos textos que hacen referencia a las representaciones visuales, psicogeografías y las luchas culturales cotidianas. En un primer capítulo, encontramos un texto de Abraham Nahón, quien, mediante la fotografía, desmenuza lo que se representa en esas imágenes en conjunción con la memoria en el contexto pandémico de comunidades oaxaqueñas. En un siguiente capítulo, Javier Ruiz desentraña un abanico de complejidades en la resistencia de dos espacios diferentes, pero tan comunes, como pueden ser las luchas en Oaxaca y Nicaragua contra

los autoritarismos estatales. El siguiente capítulo colectivo, escrito por Manuel Melgarejo, Fernando Matamoros y Guillermo López, encontramos un análisis urbano en el que los sujetos invisibles resignifican los sitios arqueológicos o espacios patrimoniales de la ciudad de Puebla. En las mismas alturas, Guillermo López Varela busca las utopías coquinarias en la región *ngigua* poblana, bajo la pandemia de COVID19 y la alimentación como forma de lucha. Finalmente, Alberto Betancourt Posada conecta el pensamiento de tradición de rebeldía y cultura popular de Damianakos con las prácticas cotidianas alimentarias del mundo indígena a Abya Yala Afro América Latina buscando recuperar el territorio y volver Jiwasa (un nosotros con la tierra).

En la cuarta sección, encontramos textos que hacen referencia a los espacios rebeldes invisibles en México y Chile. Manuel Garza analiza la invisibilización como un proceso de negación de los movimientos sociales en el contexto de la pandemia del COVID19. El autor destaca cómo la pandemia concentra discursivamente la peste como potencialización de ocultamiento de los condicionamientos del Capital. Posteriormente, sigue el capítulo de Perla Fernández, quien escudriña de manera crítica cómo han vivido la pandemia los trabajadores agrícolas del borde urbano, específicamente en Xochimilco (Ciudad de México). Sabeli Sosa Díaz presenta de manera crítica la historia de luchas urbanas y territoriales antes y durante la pandemia en el Valle de Cholula, Puebla.

En el contexto específico de Chile, Roberto Longoni y Alfonso García contribuyen al entendimiento antagónico de la insurrección social que se dio en el sur del continente americano. Desde otro punto de vista, de psicología social y *sociología peligrosa*, César Cisneros y Vanessa Jara Labarthé traen la palabra de los sintecho que viven en el norte de Chile. En las mismas alturas, buscando siempre l@s luchas invisibles, Yasna Contreras, Maria Fragkou, Tamara Monsalve y Beatriz Seguel encuentran a lxs invisibles de la minería que luchan por el acceso al agua y la vivienda en la ciudad de Antofagasta contra la situación de despojo generada por la hidra capitalista.

EL SEGUNDO VOLUMEN DE ESTE PROYECTO HACE REFERENCIA A LOS ESPACIOS URBANOS DESDE EL PUNTO DE VISTA DE GEOGRAFÍA CRÍTICA ANTIRACISTA

La primera sección comienza con un texto de Raúl Zibechi. El autor pone en la palestra las distintas formas de organización de los repartidores (*delivery*) en las ciudades, una apuesta por la visibilización de estos procesos de "uberización" de las economías en las urbes. En el siguiente capítulo, Nelson Rego y Tiago Bassani Rech piensan en la noción del territorio como espacio vivido de un amor insurgente. Platicando con habitantes de favelas de Porto Alegre, concluyen en una visión dialéctica entre lugar territorializado y territorio lugarizado. Siempre en el espacio urbano periférico de

Brasil, y desde un punto de vista decolonial rebelde, el grupo de autores de NUREG/UFF, Anna La Marca, Marina Amaral, Paul Schweizer, Lai Bronzi Rocha, Leila de Oliveira Lima Araujo, Thais Matos, Timo Bartholl y Yago Evangelista platican con representantes de las resistencias creativas de Río de Janeiro, y proponen unas *cartografias da solidariedade pandêmica*. En el siguiente capítulo, y desde un punto de vista Lefebvriano crítico de las prácticas higienistas discriminadoras, el laboratorio CNPq de Geografía urbana: La vida cotidiana y lo urbano y sus colaboradores (Amélia Luisa Damiani, Daniela Dias Marinho, Dario Parra, George Giafialogra, Evânio dos Santos Branquinho, Flávia Elaine da Silva Martins, Glauco Roberto Gonçalves, James Amorim Araújo, Kauê Avanzi, Lourdes de Fátima Bezerra Carril, Luciano Ximenes Aragão, Márcio Piñon, Marcio Rufino Silva, Odette Carvalho de Lima Seabra, Ricardo Baitz, Ricardo Oliveira Santos, Rodison Roberto Santos, Rosalina Burgos, Thauany Freire, Ulysses da Cunha Baggio) presentan un amplio trabajo colectivo sobre diferentes lugares como una constelación de fragmentos de Brasil en Pandemia, vistos como aforismos de la crisis. El mismo grupo critica todo el pensamiento del *homo-economicus* que transforma el mundo en números y mapas abstractos. El video de entrevistas nos da otra visión de las territorialidades urbanas y regionales en São Paulo, Brasil. En la misma perspectiva Dario Vargas Parra propone un Atlas de las Grandezas de lo Minúsculo sobre la divulgación de la COVID19, de la economía de esparcimiento, de contagio y muerte. Siempre en el continente de Brasil, desde un punto de vista rebelde afro-indio-brasileño quilombola, Iany Elizabeth da Costa platica con las mujeres quilombolas de Paraíba y busca sus maneras de re-existir dentro de la pandemia. En el siguiente capítulo, Tássio Simões Cardoso, desde el punto de vista educativo de Freire y de la economía solidaria, concibe al turismo de base comunitaria quilombola de Bahía como una praxis educativa decolonial y transmoderna. Al final, Enio Cerra y Roberto Marques, inspirados de los trabajos de Franz Fanón, y de una perspectiva crítica educativa, buscan las invisibilidades en la metrópoli de Río de Janeiro dentro de la pandemia y las luchas por el derecho a la educación.

En la segunda sección, con la misma perspectiva de teoría crítica anticolonial de geografía urbana, encontramos textos que hacen referencia al derecho a la ciudad y la autogestión en México, Argentina y Colombia. Al inicio, Hernán Ouviña y Francisco L'Huillier, con una referencia teórica a los trabajos de Antonio Gramsci y Henri Lefebvre, platican con los seguidores de los piqueteros y participantes en la huelga de hambre en el Obelisco, Buenos Aires. Los autores exponen las iniciativas por vivienda digna durante la pandemia, iniciativas solidarias y rebeldes que crean otros mundos dentro de espacios urbanos periféricos. Desde Colombia, Luisa Fernanda Tovar Cortés observa los entramados comunitarios para la reproducción de la vida de la gente que trabaja en el reciclaje de los residuos. Para finalizar la segunda sección del libro, Aritz Tutor Anton y Carla Eleonora Pedrazzani comparan espacios urbanos

mexicanos y argentinos que viven la pandemia. Las autoras presentan reflexiones sobre las escalas espaciales del capital, de las resistencias y del re-existir.

En la tercera sección, con una perspectiva de geografía urbana crítica y anticolonial en el contexto europeo, encontramos textos sobre la segregación urbana socio-espacial invisibilizada. En el contexto griego, Christina Sakali y Theodoros Karyotis, en el primer capítulo, analizan cómo el imperativo #QuédarseEnCasa es imposible para aquellos invisibles que ni siquiera tienen un techo para resguardarse. El capítulo destaca las múltiples expresiones de negatividad de los "condenados de la tierra". En el siguiente capítulo, Charikleia Pantelidou nos propone una mirada crítica de la segregación socioespacial y de las comunidades cerradas en el contexto de la pandemia. Dentro de la perspectiva crítica de Neel Smith, Georgia Alexandri analiza los procesos de gentrificación en Barcelona. A su vez, Yiannis Sotiriou analiza la gentrificación verde, la segregación socioespacial y las luchas sociales por la apertura de los parques urbanos como espacios de los comunes en tiempos de pandemia. Cerrando el libro, pero abriendo la discusión, encontramos el capítulo de Mina Kleiche-Dray sobre el racismo dentro de las ciudades europeas, en la ciudad de París. La autora se pregunta si el racismo forma parte de las desigualdades en Francia.

Somos conscientes de que existen riesgos en la oscuridad durante los tiempos de crisis capitalista y repeticiones de lo Mismo. Sin embargo, con estas contribuciones críticas esperamos concurrir en las posibilidades de ir más allá del lenguaje de la dominación. Por eso, desde la práctica del conocimiento en diversos espacios de resistencia contra la producción del valor, y con la terquedad y perseverancia en medio de la situación que estamos viviendo, esperamos que las lecturas de estas páginas ayuden a seguir pensando potencialidades en los torbellinos de manantiales y ríos múltiples de las resistencias contra la violencia cotidiana. En otras palabras, esperamos que el desafío de estructurar pensamientos críticos y diversos en este libro ayude a entretejer hilos de coherencia del sentido humano en los diálogos de complicidad y política. Espacialidades donde, a pesar de toda la violencia, creemos siguen resonando raigambres de esperanza, ecos entreverados de voces y paisajes del pasado en el presente de las luchas contemporáneas contra el asedio del capital. Como los zapatistas del siglo XXI, los textos que se ofrecen en este libro, consideramos, son palpitaciones de corazones en diversos lugares de la geografía capitalista que siguen luchando contra el destino de esa muerte instrumentalizada por los mitos del progreso y civilización capitalista.

La dictaminación - evaluación de cada texto separado fue hecha por parte del grupo editorial y de otr@s académic@s, profesor@s y investigador@s. L@s agradecemos por su indisputable oferta de ayuda: Abraham Nahón, Lucia Linsalata, Javier Abimael Ruiz García, Alberto Betancourt Posada, Rodrigo Hernández, Paulino Alvarado, Aline Zárate Santiago, Maria Fragkou, Carla Eleonora Pedrazzani, Perla Yan-

nelli Fernández Silva, Timo Bartholl, Francisco L'Huillier, Sabeli Sosa Díaz, Enio Cerra, Roberto Marques, Nelson Rego, Mara Zaharaki, Charikleia Pantelidou.

I.
¿Grietas en las distopías?

I

En el umbral de la utopía y la distopía

Edith González Cruz

Dra. profesora-investigadora en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (Unidad Académica Tlacotepec de Benito Juárez).
Correo electrónico: goned.20@gmail.com

Panagiotis Doulos

Dr. profesor-Investigador en el Programa de Investigadoras e Investigadores por México-CONACYT y en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélez Pliego» de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
Correo electrónico: losdoul@gmail.com

"Si quieres una visión del futuro,
imagina una bota estampándose en un rostro humano - por siempre".
George Orwell

INTRODUCCIÓN[1]

Desde las primeras semanas del inicio del *lockdown* mundial, se abrió el debate sobre las implicaciones sociales de la pandemia. Uno de los primeros argumentos fue que avanzábamos directamente hacia la realización de la distopía social. Las estrictas medidas de distanciamiento y vigilancia social para combatir la pandemia otorgan validez a esta perspectiva. La emergencia del coronavirus ha sido una catástrofe en varios sentidos, particularmente, por las miles de vidas que se han perdido en todo el mundo, el aumento de la miseria entre los más pobres, la intensificación de la vio-

lencia de género, el endeudamiento económico y los efectos que la nueva normalidad impone. La pandemia ha profundizado la crisis de las relaciones capitalistas que muchos comentaristas pronosticaban como un suceso inevitable.

Las redes autogestionadas de apoyo mutuo y las manifestaciones rebeldes, aun en tiempos de pandemia, demuestran que en la crisis de las relaciones capitalistas se despliega su propia negación. El objetivo de este capítulo es analizar esta dialéctica entre utopía y distopía para señalar que no es suficiente describir la distopía actual como única expresión de la coronacrisis capitalista. Lo anterior nos permitirá ir más allá del concepto de la crisis como un momento de reestructuración del capital y entenderla como la intensificación de un antagonismo no determinado.

I

Durante los primeros días de marzo (2020), en el corazón de la ciudad de Puebla y otras ciudades de México, tuvieron lugar varias protestas contra el aumento desproporcionado de la violencia estructural capitalista. Estas movilizaciones han sido una constante desde 2006, año en que el gobierno mexicano declaró el inicio de la guerra contra el crimen organizado. Pero en las movilizaciones de los últimos meses llamaron nuestra atención dos tendencias contradictorias que acompañan el enojo y la rabia ante la intensificación de la violencia. Por un lado, aparece la demanda para que el Estado asuma su rol como protector de los derechos sagrados de la vida y la propiedad. Mientras, por otro lado, se desafía la legitimidad del Estado en tanto se revela como un momento importante para la reproducción de la violencia. Más que contradicciones, concebimos estas tendencias como parte de la dialéctica entre la distopía y la utopía que se despliega como manifestación de la crisis del tejido capitalista.

La primera de estas tendencias fue visible durante las protestas estudiantiles en Puebla por el asesinato de tres estudiantes universitarios. Aun cuando el reforzamiento de las fuerzas del orden ha demostrado ser una estrategia fallida para combatir la violencia en el país, las protestas estudiantiles llamaron a la movilización pacífica como rechazo a la violencia; mientras demandaban el reforzamiento de los protocolos de seguridad y la reivindicación del Estado como el guardián del orden y la vida. Medidas policiacas que han contribuido a reforzar la disciplina, la vigilancia y el control social. La segunda tendencia es visible en las poéticas de acción directa durante las protestas del 8M, como las pintas en los muros, la destrucción de las vitrinas asociadas a los centros mercantiles y el lanzamiento de cócteles molotov. Ante la condena mediática sobre la violencia en las protestas del 8M, *las colectivas* feministas respondieron que "Los muros se despintan; [pero] las muertas no regresan". La consigna muestra la manera en que, en los discursos dominantes, es posible equiparar el mundo muerto de las vitrinas y las mercancías con las vidas de las mujeres.

Los defensores moralistas de la normalidad capitalista cada vez intentan convencernos de lo mismo: debemos marchar y protestar pacíficamente, renunciar al uso de la violencia como un acto desesperado de resistencia. Frases repetitivas de un flujo discursivo que apunta a capturarnos dentro de las diagramatizaciones del poder, las cuales definen nuestro campo de acción y nuestros ritmos. El ejemplo más notable es que en un país como México, donde los feminicidios se han convertido en la regla y no la excepción, la idea de que se defienda a los símbolos patrios, las vitrinas de los bancos y los monumentos de piedra por encima de las vidas de las mujeres raya en el escándalo. Se critica a las marchas feministas por profanar los símbolos de la mercancía, la dominación y el patriarcado pero nadie critica al capital en tanto una economía de muerte. De este modo, las luchas de las mujeres han contribuido a visibilizar la conexión entre la crisis del patriarcado, el incremento de la violencia y la participación del Estado y los medios de comunicación en la invisibilización de la violencia de género, las desapariciones forzadas y los feminicidios.

Pese a la aparente contradicción de estas imágenes, ambos flujos lograron forjar objetivos comunes. La violencia de género devino uno de los principales ejes de discusión en las asambleas universitarias.[2] El impacto de las protestas feministas llevó a cuestionar la validez del Estado como protector del bien común y a la universidad como principal promotora de una cultura democrática y defensora de la igualdad de género. El desenlace era incierto: en esos momentos, no solo celebramos que las luchas de las mujeres visibilizaran la violencia de género en el ámbito académico sino que la posibilidad de un cambio comenzaría con la expulsión de los hombres involucrados en los casos de acoso sexual. La radicalización de las luchas de las mujeres rompió el pacto de silencio sobre la violencia de género que viven las mujeres cotidianamente dentro del ámbito académico.

Sin embargo, diez días después de las movilizaciones, el Estado mexicano declaró el "lockdown" ante la amenaza sanitaria del SARS COV 2, causante del coronavirus. Mientras, el cierre de todas las actividades escolares detuvo la radicalización de las luchas universitarias e impidió forjar vínculos con otras luchas que ocurrían en México, el Estado se autoproclama como el protector de la vida. Las medidas de distanciamiento social no sólo evitaron la expulsión de los académicos acusados de violencia de género sino que, la reanudación de las actividades escolares y académicas a través de los medios tecnológicos, permitió la invasión a la privacidad de las estudiantes.

El cierre de las actividades educativas afectó también a toda la economía informal que las rodea. Más de la mitad de la población ocupada en México depende de la economía informal para su subsistencia.[3] Lo que significa que no cuentan con ningún tipo de protección social. Vidas de hombres y mujeres precarizadas durante más de cuatro décadas a causa de la imposición de las políticas neoliberales. Por ello mismo, en México no hubo un lockdown como en los países europeos o en China. Las con-

diciones materiales para sostener una medida de este tipo simplemente no existen. En el periodo más fuerte del confinamiento, la población que sobrevive del comercio informal[4] debió enfrentarse al dilema de exponerse al virus para su autoconservación, o bien, morir de hambre. El abismo de la desigualdad social que caracteriza a México y a otros países de América Latina profundizará aun más las consecuencias de la coronacrisis. Muchos comentaristas ya hablan de otra década perdida para América Latina (Stott y Schipani, 13/06/2020).

Pero no son las únicas consecuencias más visibles. En pocos meses, la pandemia ha generado diversas consecuencias para la población mundial. Los grupos reaccionarios en el poder (como los gobiernos de Bolsonaro en Brasil, Johnson en Reino Unido y en su momento Trump en los Estados Unidos), en su afán de restar importancia a las consecuencias del virus, han dejado correr una estrategia de darwinismo social en contra de la población considerada superflua y no-productiva. Sin embargo, el aumento del desempleo, el estancamiento de la actividad económica, los efectos psicológicos del encierro y el aumento del descontento social (también contradictorio), han tenido un efecto de "olla de presión" que tarde o temprano tendría que estallar. En el caso particular de los Estados Unidos, el sentimiento acumulado de injusticia generalizada y la rabia social por la pobreza y el racismo que padecen las minorías sociales estallaron en las calles. Y son las imágenes de ese estallido de rabia las que posibilitaron este momento de reflexión sobre la dialéctica entre la distopía y la utopía que ha caracterizado a la nueva normalidad, rompiendo de este modo la narrativa unidimensional que caracterizó a los primeros análisis de la pandemia.

II

"No puedo respirar". Una bota en el cuello nos impide respirar. Puede ser una bota o una rodilla en el cuello, no importa. La imagen se repite una y otra vez en los Estados Unidos, en México, en Grecia, etc. Es la bota del dominio que nos oprime el cuello, es el capital que no nos deja respirar. En mayo 2020, la muerte de George Floyd ante las cámaras de los dispositivos digitales y los miembros de la policía como testigos inmutables, y la muerte de Giovanni López Ramírez, cuando se encontraba bajo la custodia de la policía mexicana en Jalisco, parecen la realización de la visión distópica del futuro descrita por Orwell. En la primera parte de este trabajo hemos tratado de visibilizar que durante las crisis del capital siempre se revelan dos momentos: la distopía y la utopía. La distopía a diferencia de la utopía no es la proyección de lo que la sociedad podría ser como una negación de lo Existente, sino como una posibilidad de la humanidad para abolir un mundo basado en el sacrificio y la violencia para su reproducción.

La distopía es la proyección de los miedos del presente en una imagen abstrac-

ta, pero no siempre tan distante de lo real. Las obras de ciencia ficción como las de George Orwell o Philip K. Dick proyectan en un futuro abstracto la imagen de una sociedad caracterizada por la disciplina, la vigilancia y el control de los individuos. Sociedades totalitarias que glorifican la obediencia del sujeto al orden social, sociedades sin crisis. La distopía se nos presenta como una forma de organización social en la que la libertad se sacrifica por la seguridad. Un orden que exige el autosacrificio de los individuos en favor de la totalidad social. En estas distopías, el orden social depende de la glorificación de la jerarquía social y la sociedad de clases. En realidad, estas imágenes expresan el miedo de los autores hacia las tendencias totalitarias que percibían en el núcleo de las relaciones capitalistas de su tiempo. En otras palabras, la distopía es la propagación del terror como una posibilidad inherente a lo Existente. La dialéctica de la distopía como dinámica social es negativa, se refiere al retorno del terror en nuevas formas. Hay un momento de verdad en estas distopías si, a través de la dialéctica negativa, las consideramos una crítica al desdoblamiento de la brutalidad capitalista.

Algo similar ocurrió con la emergencia del coronavirus. Los primeros análisis se centraron en la dimensión distópica del acontecimiento. Son análisis que surgen del miedo que genera el desdoblamiento histórico de la barbarie capitalista. Este miedo se expresa en los textos de Agamben.[5] Su miedo no solo es válido, se basa en la posibilidad real de que el estado de excepción impuesto durante la crisis pandémica devenga la regla. Sin embargo, debemos matizar su análisis. Aquí no vemos un "nuevo estado de excepción" sino un momento de *regresión*;[6] es decir, la continuidad de un proceso de reconfiguración de las sociedades de control y las tecnologías de disciplina como parte de la dinámica capitalista. La vigilancia digital generalizada, acompañada de multas económicas, la amenaza del uso de la violencia policíaca y otras formas de ejercicios disciplinarios revelan esta re-configuración y actualización de las tecnologías violentas ejercidas por el Estado (ver Deleuze 2005). Pero estas medidas no pueden entenderse si no las vinculamos a la crisis del capital que se ha venido agudizando durante las últimas cuatro décadas.

La producción de plusvalor se vuelve más difícil porque cada vez el trabajo muerto (las máquinas) reemplaza a la fuerza de trabajo que es la única fuente de valor, la que insufla vida a la materia muerta. Cada vez que el capital "libera" fuerza de trabajo humano, mina su propia existencia pues depende de aquélla. Por otro lado, la acumulación del valor cada vez depende más del acceso al crédito, del aumento de la deuda. Y cada vez que aumenta la deuda, aumenta la brecha entre capital productivo y capital ficticio. Puesto que la deuda en su verdadera dimensión no es más que una promesa de producción de más plusvalor en el futuro, "la deuda crea fragilidad" (Wolf, 2020). El aumento de la deuda, aumenta la fragilidad del capital (Holloway, 2017). El capitalismo parece atrapado en un ciclo fatal en donde el crédito genera más deuda y la deuda

más crédito. De este modo, el capital ficticio extiende el presente capitalista hacia el futuro y nos va atando a su tejido mientras cierra las posibilidades de algo nuevo.

Sin embargo, debido a que no hay certeza sobre el futuro, el intento de resolución de la crisis implica el aumento de la violencia. El aumento del capital ficticio conlleva al aumento de la violencia en tanto intensificación de la represión estatal, reconfiguración de las sociedades de control, aumento de la desigualdad y la injusticia social, xenofobia, feminicidios, desertificación del planeta, etc. En este sentido, la dinámica distópica forma parte de la propia crisis de las relaciones capitalistas. O más precisamente, la tendencia autoritaria del capitalismo se genera a través de las propias contradicciones inherentes a su modo de producción.

Una contratendencia al estallido de la crisis ha sido el aumento del capital ficticio. Desde 1970, sin embargo, al aumento exponencial de la deuda mundial ha correspondido una tendencia a crisis que son más recurrentes, más violentas y más destructivas. Por ello la crisis comúnmente se conceptualiza como un momento de reestructuración de las relaciones sociales, un momento en el que se actualizan las tecnologías de violencia de la máquina capitalista a través de la intensificación de la explotación y la disciplina de los cuerpos sociales. Hay una tendencia a negar que la crisis es un momento de potencial fragilidad que desdobla tanto tendencias distópicas como su negación.

III

En 2008, el colapso de Lehman Brothers comenzó una crisis global en el sistema bancario que tuvo consecuencias desastrosas para los Estados Unidos, y más tarde también en Europa. Todo el sistema bancario a nivel global se había infectado de los llamados "productos financieros tóxicos". En esta situación, los gobiernos se encontraron en una situación de elegir entre Escila y Caribdis. Las medidas para la contención de esta crisis dejaron ver que lo que estaba en juego no era solamente la autoconservación del sistema bancario mundial sino sobre todo la conservación del capitalismo. Los gobiernos se encontraron en la disyuntiva de elegir entre el colapso de los bancos, con el peligro que suponía para el capitalismo, o salvarlos a través de la socialización de la deuda privada. Por supuesto, eligieron salvar el sistema bancario. No obstante, varios comentaristas[7] señalan que durante esta crisis solo se enfrentaron los síntomas, pero el problema no se resolvió. Las medidas económicas implementadas para el rescate bancario simplemente pospusieron la crisis (Holloway, 2017).

De acuerdo con el *Institute of International Finance* (ver Plender, 2020), hasta el tercer cuarto de 2019, la deuda global había alcanzado el 322% del producto bruto global. Esto demuestra que desde finales del año pasado, la economía mundial ya estaba en recesión (ver también Roberts, 2020). La pandemia únicamente desenmascaró

la crisis del capital, aunque no se presenta de este modo. Se presenta como el fracaso del patrón de dominación neoliberal, el cual presupone el abandono del Estado Benefactor, la intensificación de las relaciones mercantiles, la privatización y el impulso hacia la financiarización de la economía. Las políticas neoliberales se fundamentan en la doctrina de la autosuficiencia de los individuos y la autorregulación de los mercados, lo cual requiere un Estado fuerte encargado de reprimir todo lo que no cabe en la imagen del dominio de dinero y las diagramatizaciones del poder.

Sin embargo, con la emergencia del coronavirus, el neoliberalismo en tanto patrón de dominación está en crisis, particularmente en términos del ejercicio de la biopolítica. El coronavirus ha dejado claro que las estrategias neoliberales de disciplinamiento se vuelven insostenibles porque su base material ya no puede sostenerlo.[8] La pandemia destapa la insostenibilidad de la mercantilización de todas las relaciones sociales y de la vida misma. Como lo expresa el colapso de los sistemas de salud, cuya función por años se redujo a la lógica costo-ganancia. En apariencia, la coronacrisis pone fin a la narrativa que sostiene que el libre mercado y la iniciativa privada son los modelos más adecuados para la administración de la vida social. Por ello mismo, en muchos análisis - como el de Agamben - la coronacrisis representa una oportunidad para reestructurar el régimen biopolítico.[9] No obstante, como veremos más adelante, las consecuencias políticas de este análisis puede conducirnos a la demanda de un *nuevo contrato social* y a una *biopolítica* "alternativa".

Ahora bien, no es coincidencia que Foucault dedicó sus esfuerzos al análisis de la biopolítica. Sus preocupaciones emanaban de un momento en el que la narrativa neoliberal se consolidaba como el *régimen de verdad* dominante. La actualidad de su pensamiento es que Foucault (2006) descubrió que la idea de *gubernamentalidad* surge en el siglo diecisiete como respuesta a una pandemia, momento en el que la población y la vida se convirtieron en condición indispensable para el naciente modo de producción capitalista. La vida se convierte en objeto del poder, un objeto del que se deben conocer sus principales enfermedades, sus nacimientos, el número de muertos, etc. Su administración está vinculada fuertemente al éxito de la totalidad capitalista. Como sostiene en sus cursos sobre *El nacimiento de la biopolítica*, hay una relación intrínseca entre el biopoder y la economía política (Foucault, 2007). De manera que, al examinar los discursos de la economía política, Foucault identificaba que con el nacimiento del capitalismo el mercado se reconfiguraba como un régimen de verdad. Es decir, que el mecanismo del mercado, a través de la relación valor-precio, determinaría no sólo el flujo de las mercancías sino también el de las personas (Foucault 2007: 49). Por lo que, en el momento en el que el dinero se vuelve el equivalente general universal de las mercancías producidas, ocurre un cambio drástico en las relaciones de poder y en las subjetivaciones.

La obra de Foucault nos permite sostener que tanto el keynesianismo como el

neoliberalismo son configuraciones históricas de la misma relación entre biopoder y modo de producción capitalista. La emergencia de flujos discursivos "moralistas" referidos a la responsabilidad y *el gobierno de sí*, analizados por Foucault (1999) refieren a estrategias de disciplinamiento del cuerpo social que no buscan un retorno al decadente keynesianismo, sino visibilizar el propio desdoblamiento distópico capitalista. Dicho sucintamente, la crisis se presenta como un momento de reconfiguración de las relaciones sociales y de la biopolítica - aunque esta conceptualización de la crisis deja a los sujetos atrapados en estas relaciones de poder.

No obstante, desde nuestra perspectiva, el mismo concepto de crisis parece tener su propia temporalidad como un acontecimiento-ahora. Este acontecimiento-ahora condensa las contradicciones inherentes a la forma de organización social que las genera y, al mismo tiempo, no las puede conciliar. Es decir que, el concepto de crisis como una forma específica que rompe la continuidad capitalista, desdobla ciertas posibilidades sociales aunque éstas no están predeterminadas. Dentro del acontecimiento-crisis se despliega un juego dialéctico entre la posibilidad utópica (la negación de la brutalidad capitalista) y la posibilidad distópica (la regresión de la barbarie en lo existente). La crisis actual que vivimos se expresa como el conflicto entre estas dos fuerzas opuestas.

Ahora bien, tal como se presentan las cosas hasta ahora, es muy probable que nos estemos aproximando a una crisis similar a la de 1930. El problema es que la experiencia histórica nos dice que en un momento de crisis tan grave como el de 1930, se activan tendencias totalitarias y fascistas. La posibilidad de volver a vivir un estado de regresión bajo nuevas máscaras es muy grande. Como lo hizo el fascismo hace décadas, la derecha actual se fortalece con los gritos nacionalistas en tanto gritos que demandan un Estado más autoritario, que ataca a las minorías o al Otro simbólico para satisfacer la demanda de auto-conservación de lo Mismo. El nacionalismo es parte del principio identificador de la sociedad capitalista y su racionalidad administrativa (Adorno, 2011: 285). El auge de las fuerzas conservadoras es parte del despliegue de la distopía capitalista.

IV

Decíamos que la dinámica que tiende a mercantilizar todos los aspectos de la vida para satisfacer el hambre de capital es insostenible y está en crisis. Decíamos también que durante la crisis vemos emerger una dialéctica entre la distopía y la utopía, esto es, que la crisis condensa las contradicciones pero también desdobla posibilidades. Frente al miedo que provoca la posibilidad real del totalitarismo y del fascismo, vemos también que se va articulando un consenso generalizado para detener su avance. Por un lado, vemos este miedo del que hemos venido hablando en las diversas editoriales

del *Financial Times*, que por muchos años ha sido un medio defensor de la narrativa neoliberal, en las que se propone la restauración de ciertas políticas keynesianas y el establecimiento de un *nuevo contrato social* (Stevens, 22/7/2020). Hasta antes de la pandemia, esta opción no solo era impensable sino también irresponsable. Por otro lado, la izquierda que desde siempre ha estado atrapada en la crítica desde el punto de vista del trabajo (ver Postone, 2006; Kurz, 2016), no puede sino proponer reformas orientadas a la distribución de la riqueza y a la reactivación del Estado Benefactor. Al final, vemos que ambas perspectivas buscan *salvar al capitalismo de sí mismo*.[10] Lo que se presentaba como una propuesta de la izquierda y se consideraba "radical" ahora se vuelve mainstream. Todo el debate se ha centrado en el límite permitido para la impresión de "dinero barato" destinado al rescate del capitalismo; un proceso que incluye tanto al llamado paquete Biden como a las grandes inyecciones de dinero destinadas a mantener a flote el mercado financiero. Por lo tanto, un segundo momento de este debate implica la pregunta sobre el rol que el Estado debe asumir.

En América Latina, ha llamado la atención la propuesta de un "Estado materno" (ver Segato, 2020) que no es otra cosa sino una síntesis rara entre keynesianismo y poder biopolítico pero ejercido en forma positiva. De manera que ante la crisis del capitalismo y del patriarcado, es la figura femenina la que llega al rescate de la figura masculina (del Estado patriarcal). El problema de ese pensamiento es que, como sostiene Roswitha Scholz (2013: 60), "hoy se atribuye a las mujeres el papel de gerentes de la crisis. Han de servir de 'medio de limpieza y desinfección' (Christina Türmer-Rohr) cuando el carro ha quedado atrapado en el fango". En este sentido, Segato que nos ha ofrecido amplios análisis sobre los fenómenos de la violencia estructural contra las mujeres, tiende a debilitar la crítica que ha forjado durante años y que permitiría desarmar conceptualmente la brutalidad capitalista. Al hacerlo, contribuye a la re-fetichización de la violencia estructural capitalista y nos ofrece incluso una justificación más refinada que cualquier narrativa de democracia liberal o de derecha pudiera imaginar. Nos encontramos entonces ante un falso dilema que opone un "Estado materno" en tanto *administrador de la crisis* más eficiente y un "Estado paternalista" encargado de "establecer el orden de manera autoritaria" (Scholtz citada en Navarro, 2017: 475).[11]

Otras formas de reconceptualizar la jauja keynesiana también se encuentran vigentes en el debate de la izquierda. La propuesta del "comunismo del desastre" de Žižek (2020), por ejemplo, nos describe un Estado fuerte que cuida a sus propios ciudadanos, aunque sin negar las formas principales que constituyen al mundo capitalista: el trabajo, el dinero, la mercancía, etc. Lo mismo ocurre con la propuesta sobre la "biopolítica popular" que propone Sotiris (2020), la cual se refiere a formas de apoyo mutuo, de autoorganización, de "democracia directa", etc. Como dijimos líneas arriba, el concepto de biopolítica es históricamente determinado y no puede

desvincularse de las relaciones capitalistas. En ese sentido, lo que Sotiris nos ofrece es una positivización del concepto de biopolítica lanzado por Foucault como crítica a las relaciones de poder. Aunque Sotiris deja abierta otra forma de biopolítica, una biopolítica desde abajo, desde nuestra perspectiva la respuesta al biopoder no puede ser un biopoder alternativo sino su negación.

Lo que queremos no es salvar al capitalismo de sí mismo, esto tampoco es realista. La crisis del capital está alcanzando dimensiones nunca antes conocidas. La pandemia es resultado de una dinámica que desde hace tiempo nos conduce a la muerte. No necesitamos salvar un modo de producción al borde del colapso (ver Kurz, 2016), cuya salvación implica más explotación de la fuerza de trabajo, más violencia, más recursos naturales y más muerte. Necesitamos pensar las posibilidades de emancipación de un sistema que nos asfixia y nos lleva hasta la muerte.

V

"No puedo respirar" revela la asfixia generalizante que sienten las y los sujetos que han sido aplastados por la bota del capital. La asfixia que viven los pobres, las minorías étnicas, sexuales y todos las subjetivaciones que están excluidas o negadas. El racismo, los feminicidios, los genocidios y los ecocidios no son fenómenos aislados ni la excepción sino la regla que constituye la violencia estructural capitalista. En estos momentos de crisis, sobre todo debido a las medidas de confinamiento que imponen el distanciamiento social como medida de salvación, la distopía no es una visión del futuro sino su realización en el presente. Hoy, estas tendencias ya no describen una imagen abstracta sino que guardan un enorme parecido con la sociedad actual. La demanda de las movilizaciones estudiantiles en México (2020) sobre el reforzamiento de los fallidos protocolos de seguridad para combatir la violencia o las marchas de los simpatizantes del Partido Republicano estadounidense, quienes consideraban las medidas de confinamiento una violación a sus derechos ciudadanos al trabajo y al consumo, y la emergencia de narrativas ultraderechistas conspiracionalistas son ejemplos que describen la misma distopía social.

Sin embargo, aun en estos momentos de crisis se desdobla otra potencialidad: la negación de la distopía. Las movilizaciones que surgieron en diversas ciudades de los Estados Unidos y que se han desbordado por todo el mundo, son parte de esta negación. "No puedo respirar" debe entenderse como una consigna de la lucha de todos aquellos que ya no podemos tolerar la barbarie en que vivimos. La insurrección en Chile a finales del 2019, las luchas de las mujeres en México durante varios meses hasta antes de que se impusieran las medidas de control sanitario, el viaje zapatista para el encuentro de las luchas por la vida en Europa y las luchas invisibles que aún no conocemos, expresan un movimiento de negación que aglutina otras posibilidades

utópicas en medio de un mundo asfixiante. Estas formas de lucha, cada una con su propia particularidad, movilizan poéticas de antiviolencia y experimentos sociales autoorganizativos que se oponen a la verdad capitalista.[12] Una verdad basada en el racismo, en el patriarcado y en las relaciones de clase. Esto es, se oponen a la verdad del poder que constituye lo Existente como una forma distópica. El antagonismo dialéctico entre la distopía y la utopía es la forma en que se expresa la lucha como un proceso violento y abierto. Frente al cierre y la asfixia que impone la gramática capitalista, la lucha abre el espacio para un mundo más allá de la no-verdad capitalista. La utopía se revela en la negación de lo Existente.

NOTAS

1. Una primera versión de este documento se publicó en la sección de la revista Estudios Digital, "Cuadernos Temáticos de la Realidad Latinoamericana", Núm. 13, Guatemala: IIHAA-USAC
2. El 4 de noviembre de 2019 y el 14 de abril de 2020, estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México (UNAM) ocuparon las instalaciones universitarias para exigir atención a los casos de violencia de género.
3. En México, 31.3 millones de personas de 15 y más años ocupadas se encuentran en el empleo informal, lo que representa 56.2% de la población ocupada. (INEGI, 29/4/2020).
4. En algunas universidades, a raíz del impacto que tuvieron las movilizaciones feministas, una de las medidas para prevenir la violencia de género fue la prohibición de la comunicación estudiante/profesor a través de herramientas digitales personalizadas como el Whatsapp. No obstante, el distanciamiento social y las clases en línea han permitido su reconversión en herramientas para la organización de las clases. En países como México, donde muchos estudiantes universitarios no poseen ni una computadora personal ni internet en casa, la única herramienta de comunicación con sus profesores y profesoras es a través de los celulares (ver Elizalde Salazar, 2020).
5. Ver sus artículos publicados los días 26/02/2020 y 18/03/2020.
6. Por ello mismo, para la dialéctica negativa de Adorno (2001 y 2011) el concepto de regresión es muy importante.
7. Ver Stiglitz (2010), Wolf (2014) y McNally (2011).
8. Eso no implica que no sea posible la restauración de dicha narrativa a través de la crisis-y-restauración de capital.
9. Como mencionan Sotiropoulos y Ray (4/04/2020) la pandemia alimentó un sueño político específico: la "utopía de la ciudad perfectamente gobernada".
10. Sobre la Internacional Progresista, ver el artículo de David Adler (12/05/2020).
11. También nos preguntamos si esta demanda por el Ingreso Básico Universal que critica Gunn y Wilding (2020), la podemos considerar como parte de este "Estado-Materno".
12. Consideramos que las luchas no son puras y tampoco podemos reducir todo este conjunto

multifacético de sus poéticas como un modelo revolucionario. Cada forma de lucha tiene sus propias contradicciones que se expresan en sus discursos y prácticas. Por eso sostenemos que la autorreflexión crítica es un elemento necesario para que las luchas no devengan su contrario: un momento de reproducción de la barbarie.

REFERENCIAS

Adler, D. (12/05/2020). "Nace la Internacional Progresista". *Open Democracy*. Disponible en: https://www.opendemocracy.net/es/nace-la-internacional-progresista/ Consulta: 13/05/2020.

Adorno, T. (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Buenos Aires: Taurus

Adorno, T. (2011). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

Agamben, G. (26 de febrero de 2020). *La inversión de una epidemia*. Disponible en: https://ficciondelarazon.org/2020/02/27/giorgio-agamben-la-invencion-de-una-epidemia/?fbclid=IwAR0ZtAQEbz29L5DyyV_qMgaskM4GoznO-MU-Jf3b_VDAsdmPB1d-dFuEoZEA

Agamben, G. (18/3/2020). *Contagio*. Disponible en: https://lapeste.org/2020/03/giorgio-agamben-contagio/

Deleuze, G. (2005). "Postdata sobre las sociedades de control". En Ferrer, C., El lenguaje libertario: *antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. La Plata: Terramar, pp. 115-123.

Elizalde Salazar, R (2020). *La comunidad universitaria ante el confinamiento social por Covid19*. Tlaxcala: UATx.

Foucault, M (1999). "*La gubernamentalidad". Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: cursos en el collége de France: 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2007). *El nacimiento del biopolítica: cursos en el collége de France: 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gunn, R. y Wilding, A. (3/4/2020). *La pandemia, la precariedad y las demandas de la izquierda*. Disponible en: http://comunizar.com.ar/la-pandemia-la-precaridad-y-las-demandas-de-la-izquierda/

Holloway, J. (2017). *20 clases de John Holloway. La Tormenta, crisis, deuda y esperanza (una respuesta al desafío zapatista*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

Holloway, J. (2020). *Curso de Tormenta de 2020: Narrativa de la sesión 9*. Disponible en: http://comunizar.com.ar/john-holloway-curso-la-tormenta-iii-coronacrisis-iii/

Kurz, Robert (2016). *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo*

de cuartel a la crisis de la economía mundial. Buenos Aires: Editorial Marat.

McNally, D. (2011). *Global slump: The economics and politics of crisis and resistance*. US: pm Press.

Navarro Ruiz, C. (2016/2017). "Escisión del Valor, Género y Crisis del Capitalismo. Entrevista con Roswitha Scholz". En: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Número 8/9, pp. 475-502.

Plender. J. (2020). *Las semillas de la próxima crisis de deuda*. Disponible en: http://comunizar.com.ar/las-semillas-la-proxima-crisis-deuda/

Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons. Ediciones Jurídicas y Sociales, S.A.

Scholz, R. (2013). "El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género". *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. Núm. 5, Diciembre, pp. 44-60.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Segato. R. (19/4/2020). *Coronavirus: Todos somos mortales. Del significante vacío a la naturaleza abierta de la historia*. Disponible en: http://lobosuelto.com/todos-somos-mortales-segato/

Sotiris, P. (20/3/2020). *Coronavirus: contra Agamben, por una biopolítica popular*. Disponible en: http://www.lapluma.net/2020/03/20/coronavirus-contra-agamben-por-una-biopolitica-popula/

Sotiropoulos G. y Ray G (4/4/2020). *Pandemic Dystopias: Biopolitical Emergency and Social Resistance*. Disponible en: https://voidnetwork.gr/2020/04/04/pandemic-dystopias-biopolitical-emergency-and-social-resistance/?fbclid=IwAR2RYGz_xFMcgE2oo8KC0mIC8_2jnAy8VoqKpk_LQXNIo7biCDPcRe6bf7M

Stevens, P, (22/7/2020). *The path from Covid-19 to a new social contract*. Disponible en: https://on.ft.com/2EdsB2K. Consulta: 4/8/2020.

Stiglitz, J. (2010). *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*. US: W. Norton & Company.

Stott, M. y Schipani, A. (13/6/2020). "Poverty and populism put Latin America at the centre of pandemic. With infections rising despite lockdowns, leaders fear another lost decade and a new debt crisis". *Financial Times*. Disponible en: https://www.ft.com/content/aa84f572-f7af-41a8-be41-e835bddbed5b. Consulta: 14/06/2020.

Wolf, M. (2014). *The Shifts and the Shocks. What We've Learned – And Have Still to Learn –from the Financial Crisis*. US: Penguin Press.

Wolf, M. (5/ 5/2020). "How to escape the trap of excessive debt. The rich will benefit if we create sustainable demand with less household borrowing". *Financial Ti-*

mes. Disponible en: https://on.ft.com/3bbzpbZ. Consulta: 5/05/2020.

Žižek, S. (16/3/2020). *Monitor and Punish? Yes, Please!* https://thephilosophicalsalon.com/monitor-and-punish-yes-please/

2

Sujetos Productivos en cuarentena. La crisis como oportunidad, la pandemia como ocasión

Konstantinos Zafeiris
Estudiante de Doctorado, Departamento de Geografía Universidad del Mar Egeo
Correo electrónico: constantinosras@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Muchas veces es difícil reflexionar sobre hechos que pertenecen al presente. La pandemia es una condición que aún se está experimentando, una condición que no sabemos cuándo y bajo qué condiciones terminará. Por tanto, es difícil, tanto científica como emocionalmente, entrar en el proceso de análisis en un momento en el que no tienes todos los datos. Sin embargo, la experiencia de más de un año de pandemia puede darnos algunas conclusiones, al menos en términos de las tendencias de gestión dominantes tanto en la crisis sanitaria como financiera . La responsabilidad individual ante la pandemia, la minimización de las interacciones sociales a través de prácticas de aislamiento y cuarentena, el orden informativo diario de nuevas formas de moverse y vivir para cada uno de nosotros individualmente, aisló a los sujetos comparativamente bajo la narrativa de la responsabilidad individual. La crisis de salud, como todas las crisis que parecen traer inestabilidad a la normalidad que conocemos, ha servido como una oportunidad para una reestructuración social violenta. Esta vez los reflejos del sistema con profunda lógica neoliberal intentaron minimizar cualquier forma de vida social en aras del proceso productivo. Por primera vez, grandes sectores de la población se enfrentaron a una política de apoteosis de su yo productivo y de crimi-

nalización de cualquier otra forma de comportamiento social. El único movimiento necesario es trabajar en todo lo demás que sea inútil, según la razón dominante. Pero aun cuando no fue posible trasladarnos al trabajo, el proceso productivo a través de la ayuda de la tecnología, ingresó masivamente a nuestros hogares, convirtiendo sin ningún consentimiento nuestro espacio más personal en una rama de nuestro lugar de trabajo.

Pero además de la estrategia agresiva de manejo pandémico, a expensas del tiempo improductivo de los sujetos, existen muchas prácticas colectivas e individuales de negación activa y escape de esta realidad. Prácticas de resistencia y desorden. Hablando sobre del ejemplo griego, hemos visto surgir muchas de estas prácticas contra la gestión agresiva neoliberal de la pandemia. Momentos en los que la creatividad de los sujetos se volcó hacia su yo productivo.

1. PANDEMIA Y NUEVA NORMALIDAD

Al comenzar mi reflexión el primer punto que puedo mencionar es el contexto mismo. Manejar la pandemia en sí misma como una condición aceleradora de crisis-reestructuración económica y social que han sido los objetivos a mediano plazo del neoliberalismo durante muchas décadas.

Claro que estoy hablando de la crisis como condición, hasta hoy puede que no haya habido crisis de salud de similar magnitud, pero a partir de mediados de la década de 1970 parece que hay una multiplicación de crisis y una perpetuación de condiciones. La crisis no es una excepción sino una oportunidad . Un factor de demanda continua de disciplina ante las reformas "necesarias" para salir del contexto de crisis. Por supuesto, desde la crisis del petróleo (1973) en adelante, este salto fuera de la crisis nunca llega. La crisis y la reproducción fluida del modo de producción capitalista adquieren una relación determinista cada vez más intensa. Bajo la hegemonía ideológica del neoliberalismo la tendencia de subjetivación de los objetos se vuelve dominante. Con el capitalismo adquiriendo dimensiones teológicas, los mercados se presentan como una fuerza invisible, indiscutible que juzga, evalúa, corrige y castiga (Peck, Tickell 2004 , Löwy, 2009). Existe una demanda superior-indiscutible-impersonal de lo que es "correcto" y lo que es "incorrecto" que se presenta como la ley natural absoluta. La gestión política, la ideología y la interferencia subjetiva / política se consideran de facto, algo ilegítimo y molesto para la forma en que se produce y reproduce el capital .

La crisis pierde su significado como palabra, es decir, como un momento extraordinario e inesperado, fuera de una normalidad socialmente aceptable y es más un nuevo campo de competencia intercapitalista, compensación y corrección bajo la justa espada del libre mercado con una herramienta, el miedo constante al colapso en la

quiebra (Klein, 2007). Y es aquí, exactamente donde hay que dejar claro que no se trata de una o más crisis incontrolables del sistema capitalista y, a continuación, de un intento posterior de restaurar la relativa normalidad anterior, sino de una nueva era donde la crisis no es una excepción sino una nueva normalidad para la reproducción del sistema capitalista .

Esta inestabilidad general se transforma en una nueva normalidad a través de la defensa ideológica y política del neoliberalismo y la doctrina TINA (There Is No Alternative) como lo expresaron Margaret Thatcher, pionera del neoliberalismo, en la década de 1980 en Gran Bretaña y Ronald Reagan durante el mismo período en EE.UU. La "mano invisible del mercado", la "autorregulación del mercado", las diversas "estrategias de desarrollo" neoliberales y tantos otros argumentos políticos del discurso neoliberal fueron (y continúan hasta el día de hoy) nuevas invocaciones idealizadas de tipo teológico cuya herramienta principal es la deuda, un mecanismo que ha sido y sigue siendo uno de los principales factores de presión hacia los sujetos.

El propósito del mecanismo de la deuda es construir una memoria, registrar en el cuerpo y en la mente la culpa, el miedo y la conciencia de culpa del sujeto individual. Las técnicas utilizadas en el control individual al tocar lo más profundo de la personalidad, que hay más subjetivo, empujan al beneficiario para su vida sus planes y su vigencia. El Estado y sus instituciones actúan sobre los sujetos y movilizan lo más hondo del corazón para orientar sus comportamientos. (Lazzarato, 2012) De hecho, nuestro autor propone traducir este movimiento como un intento de establecer un nuevo modelo antropológico, el del "hombre endeudado".

Un ejemplo típico,durante los últimos 40 años, es el aumento repentino de la deuda privada, organizado de forma centralizada y financiado por los bancos. (Cecchetti,Mohanty Zampolli, 2011)

Esta nueva realidad económica adquiere tanto su expresión política como su práctica a través de los principios de la gobernanza neoliberal y un marco posdemocrático (Crouch, 2020). La gobernanza neoliberal es una estrategia contemporánea para la forma del Estado y del Poder. La democracia representativa y la dotación de personal de las estructuras estatales a través de ella no es una regularidad saludable entre los teóricos de las teorías de la gobernanza, sino un problema que debe resolverse.

John Keane en su libro "The life and the death of democracy" (2009) al hacer una clasificación de los períodos y la evolución de la democracia afirma que estamos ahora en un período de post-representación donde las instituciones, tanto a nivel no gubernamental dentro del Estado (autoridades independientes) como también mecanismos supranacionales, controlan y ejercen el poder político. Al mismo tiempo, el equilibrio entre la libertad de mercado-rentabilidad capitalista, por un lado, y la protección del trabajo asalariado (que el modelo keynesiano anterior buscaba regular), por el otro, se está reordenando agresivamente a favor del primer componente.

Así, a partir de esta lógica teológica, los comités de científicos adquirieron un poder indiscutible al tomar decisiones políticas que no atañen estrictamente a un campo científico del conocimiento irrefutable y único .

Decisiones como el cierre total, la cuarentena y el confinamiento domiciliario, los toques de queda, el distanciamiento social y la responsabilidad individual hacia nuestros conciudadanos son una dirección de la gestión política de la pandemia, que ciertamente tiene una base científica, pero seguramente no sea una calle de un solo sentido. Desde luego es una decisión política consistente basada en 30 años de política mundial neoliberal, una confirmación del neoliberalismo en medio de una pandemia. Tal crisis no sacudiría el edificio ideológico que se ha construido durante tantos años.

En otras palabras, la Pandemia no debería refutar el argumento de las últimas décadas de que cuanto menos Estado mejor y que ciertas partes del Estado de Bienestar y el monopolio del Estado deben pasar al libre mercado, que todos dentro del capitalismo operan estrictamente como empresarios de sí mismos y la responsabilidad solo la tienen ellos mismos.

No queriendo la dirección política dominante desafiarse a sí misma a través de una invocación de tipo teológico la autoridad de los científicos simplemente trató de confirmar las direcciones ideológicas dentro de esta crisis.

La responsabilidad individual se convirtió en el principal argumento para transferir la responsabilidad a cada uno de nosotros, recordándonos una vez más que todos deben actuar estrictamente y sólo como un jefe de uno mismo (Lazzarato, 2012) .

En cada sermón sobre la pandemia, el primer ministro Kyriakos Mitsotakis utiliza el argumento de la responsabilidad individual como eje central para dirigirse a los ciudadanos. Entonces es culpa de cada uno de nosotros individualmente que además de su trabajo realice otras actividades sociales por la propagación del virus y las miles de muertes. Las medidas de higiene personal y de distanciamiento social son la única solución según el estado griego. El problema del hacinamiento en el transporte público no tiene solución, nos informó el titular del comité científico para el manejo de la pandemia, como no hay los recursos necesarios del estado, la adaptación de las escuelas a la era pandémica no tiene sentido como son 30 o 15 alumnos por clase no importa, dijo el responsable de la información científica de los ciudadanos, incluso mostrando gráficas supuestamente científicas (!) y el fortalecimiento del sistema de salud no tiene sentido como dijo el vocero del gobierno si habría dobles unidades de cuidados intensivos y habría dobles muertes. Todo esto puede parecer absurdo, pero fueron los principales argumentos para consolidar la responsabilidad individual. Todos solos son responsables de su propia vida y de la evolución de la pandemia.

Dentro de este marco de percepción y gestión se incluyó desde el primer momento la gestión de la crisis sanitaria de Covid-19. La acción colectiva como concepto de interacción social y resolución colectiva de problemas fue legalmente criminalizada

y moralmente denunciada como una práctica antisocial dentro de la pandemia. A través de la televisión y los medios de comunicación, se intentó establecer una relación directa entre el discurso estatal y cada tema individual.

La rentabilidad del capital, pero también el esfuerzo por proteger y autoafirmar el marco ideológico del liberalismo de posibles grietas -a través de la gestión del espectáculo pero también de la represión- (Debord, 2005) son de hecho los dos pilares de la gestión de la pandemia.

Teniendo en mente principalmente el marco de gestión de la pandemia griega pero también la europea, es seguro que una de las primeras tareas que la dirección política intentó resolver fue la de minimizar al máximo los costos de la crisis sanitaria para los grandes intereses económicos y el traspaso de gran parte del costo (económico y moral) directamente al ciudadano a través del argumento de la "responsabilidad individual".

Al mismo tiempo, la obsesión de la gestión política con las lógicas neoliberales de marginación del estado de bienestar no pareció ser afectada por la pandemia. Quizás se intente confirmar que imponiendo restricciones y superando la pandemia con la menor inversión posible en el estado del bienestar, al día siguiente hará que cualquier solicitud de un estado más benefactor parezca una exageración. Por tanto, la gestión de la pandemia puede definirse fácilmente como una gestión neoliberal de la pandemia, una oportunidad para una reestructuración agresiva, al menos hablando del ejemplo de Grecia.

Y esto es evidente a partir de la lógica más profunda que se esconde detrás de las medidas para gestionar la reunión de personas y la propagación del virus. En este período quizás sea un fenómeno global que la única rutina diaria para una gran parte de la población sea estrictamente trabajar. Las ocho horas de trabajo parecen ser las más libres dentro del período de veinticuatro horas en condiciones de cuarentena. Es quizás el único momento que recuerda a la era pre-pandémica.

Las horas de trabajo son el único momento en que uno se puede mover libremente entre personas y encontrar un sentido de reciprocidad dentro del "tiempo muerto" que implica el aislamiento en la pandemia (Bick, Blandin, Mertens, 2020).

Son las únicas horas del día que, dentro de todo, están protegidas por las medidas de gestión de la pandemia

Por supuesto, el límite a esta realidad es el miedo al colapso de los sistemas de salud precarios y el estado de bienestar inexistente, y por lo tanto, el último recurso de cerrar sectores enteros como el rumbo gastronómico o las tiendas comerciales es una verdadera gestión práctica de la pandemia.

En la pandemia si podemos definir de alguna manera la tendencia dominante de nuestra vida diaria es nuestra existencia como sujetos productivos o sujetos productivos temporalmente inactivos. Esta realidad, que se hace más visible en medio de la

crisis sanitaria y el nuevo tratado de prohibiciones y cuarentena, no se está creando ahora (Karen, Kramer,2020).Ha existido desde el comienzo del capitalismo. Lo que está sucediendo ahora es la clara intención del capitalismo de rescatar y mejorar esta condición antropológica que puede describirse como sujeto productivo. En cuarentena, un sujeto puede existir y ser reconocido como útil solo bajo una hegemonía productiva, cualquier otra cosa se considera claramente inútil. Todas las actividades y contactos sociales se pueden parar, el trabajo nunca.

A excepción de los lugares de entretenimiento, muchas grandes unidades industriales tenían muchas restricciones, de lo contrario el lugar de trabajo masivo no tomaba medidas específicas, con el resultado de que las áreas donde se ubican estos lugares de trabajo tienen el mayor problema de casos y muertes por la pandemia (Ática occidental.). Pero incluso cuando el problema se hizo evidente, las medidas nunca afectaron al lugar de trabajo, sino a una reducción adicional de las actividades sociales "inútiles" con medidas como el toque de queda a partir de las 6 de la tarde. Es decir, después del trabajo no hay vida. Otro ejemplo es que tanto en 2020 como en 2021 la apertura del turismo (que es la industria pesada de la economía griega) se llevó a cabo sin serias medidas restrictivas, con el resultado de que después del final de la temporada de verano se puede reflexionar sobre la magnitud de la pandemia y las medidas de contención hacia la sociedad. En el dipolo Vida - Producción, la producción siempre ha sido el pilar protegido del Estado griego.

Incluso después de que se ha demostrado que reunirse en lugares de trabajo grandes es un mayor riesgo para la salud que otras actividades, como una caminata al aire libre. Según los gerentes de la pandemia, las horas de trabajo no pueden tratarse como iguales a las otras horas en las que se desarrollan todas nuestras otras actividades "inútiles". Las restricciones comienzan cuando el trabajo está terminado.

Así, la cuarentena nos recuerda constantemente que dentro del capitalismo podemos existir y ser considerados útiles sólo como sujetos productivos .

2. SUJETOS PRODUCTIVOS, PANDEMIA Y COMPRESIÓN DEL ESPACIO-TIEMPO

La flexibilidad en las relaciones laborales y la digitalización son el principal esfuerzo para reformar las relaciones laborales dentro de la cuarentena. El resultado de esta dirección es la mayor liquidación del tiempo de trabajo y su difusión aún más intensamente en cada momento y punto de nuestro espacio y tiempo.

El teletrabajo dentro de pandemia (Manokhaes, 2020) es un ejemplo típico donde tiempo de trabajo y tiempo libre es difuso en el espacio donde vive, en el parque o en semi-descansos a través de su laptop o teléfono móvil y por supuesto es difuso a todas las horas del día ya sea por su propia elección o por imposición del empleador.

La realidad, sin embargo, es que el estricto horario de trabajo de 8 horas definido por las luchas y los logros del movimiento obrero del último siglo parecen estar colapsando. La "compresión del espacio-tiempo" (Harvey, 1989) es uno de los cambios dominantes provocados por la globalización de la economía con la ayuda de la aparición de nuevas tecnologías. La pandemia pasó a actuar como un acelerador de este proceso. Harvey ve que ya en los textos de Marx hay una clara tendencia del capitalismo a conquistar el espacio-tiempo, pero también de los otros elementos de la naturaleza, incluida la energía intelectual humana dentro de él. (Harvey, 2010). El resultado de esta operación lógica del modelo capitalista de organización social es que las distancias de interacción de las actividades sociales y el proceso productivo se comprimen, los límites no son claros, sino que se entrelazan constante y directamente entre sí.

La estrecha interconexión de todos los aspectos de la reproducción económica y social a nivel mundial, como se ha logrado mediante el frenético crecimiento del capital financiero y sus productos, ha aumentado aún más la incapacidad del sistema capitalista para estabilizarse o hacer predicciones seguras sobre el future.

¿Qué constituye a los sujetos en sujetos productivos? ¿No es idéntico un sujeto con su yo "productivo"? La respuesta no puede ser clara. La separación de la fuerza de trabajo del sujeto de su habilidad existencial a través de la "contratación" de la primera para las necesidades de la segunda, crea diferentes calidades de relaciones de poder.

Desde el momento en que el trabajador acepta los términos contenidos en su contrato laboral sufre una mutación cuasi milagrosa: deja de ser su cuerpo en persona, la existencia del cual es por definición diferente de cualquier otra, y se convierte en "sujeto productivo " en portador de una "fuerza de trabajo" cuyo rendimiento en la medida en que representa una dimensión de "trabajo social" está sujeto a una evaluación conjunta y, por lo tanto, no sólo está sometido sino que se autosomete (Macherey, 2013).

Como señala John Holloway (2002) leyendo a Marx existen muchas prácticas que alejan al sujeto de su emancipación dentro de la realidad capitalista, pero ninguna puede ser decisiva. Es el trabajo abstracto que enajena el ser humano de su hacer, todas las coerciones y los sometimientos activan al mismo tiempo gritos de resistencia contra esta tendencia de de- subjetivación de los humanos.

Resulta primordial separar el hacer de un productor de lo hecho (el producto) de su trabajo. El sujeto productivo produce estando a una distancia de seguridad del resultado final de su trabajo, es decir, lo hecho como resultado del hacer adquiere su propia instancia, se fetichiza y se separa de su creador. Consecuencia de esto es la subjetivación del hecho y la objetivación del hacer. El resultado del trabajo del desubjetivizado productor está ya en las condiciones de su contrato laboral y es por

eso por lo que puede describir como trabajo abstracto. En otras palabras, a través de la transformación y eliminación del hacer como trabajo abstracto, tiene lugar la fetichización de las relaciones sociales, la subjetivación del objeto y la objetivación del sujeto, creando finalmente lo que describimos como sujeto productivo.

Así, el trabajador se transforma, en el análisis final , en un sujeto productivo entro de un proceso objetivizador donde se pierde su dimensión humana y la posibilidad de creación. Desde el principio está limitado en un sistema cerrado de producción y reproducción de su capacidad productiva. Funciona como la energía necesaria para mover el proceso de producción sin que el mismo pueda controlarlo. Marx describió este proceso como la alienación del trabajador del modo capitalista de producción (Marx, 2007).

La alienación es el requisito previo para crear capital como relación a través de la extracción de la plusvalía en beneficio del capitalista. ¿Pero eso es todo? Si a través de las luchas el trabajador redujera esta explotación a lo mínimo tomando lo que produjo dentro de ese proceso ¿cambiaría su relación con el proceso de alienación?

La respuesta es sí y no al mismo tiempo. En la primera parte de la respuesta, (a través de las luchas) mientras el trabajador esté en un proceso de resistencia y negación de la situación que está experimentando, cuando en la lucha cuestione el proceso productivo en sí mismo al buscar una redefinición de la relación de lo hecho con su hacer, la respuesta es sí. Y esto se debe a que incluso dentro de un momento de negar esta relación, el trabajador se encuentra en un proceso donde su subjetividad busca escapar, negándose activamente.

La respuesta se vuelve negativa desde el momento en que esta energía difusa de su negación regresa incluso como un “ganador” en el proceso productivo. La máquina se restablece, todo entra en su lugar y el proceso de alienación comienza de nuevo con otras condiciones, tal vez mejores, pero siempre en términos de producción.

El sujeto se convierte en un sujeto productivo de nuevo. De hecho, el producto producido, sigue siendo subjetivizado y sigue moviéndose dentro del mundo del mercado distante de las necesidades y deseos de su productor. Entonces, una vez más, el “creador” no puede controlar su “creación”. Por esta razón exactamente, elijo la palabra productor y producto para describir la relación de un sujeto productivo con el trabajo. En un proceso creativo no puede haber esta distancia entre el sujeto y el resultado de sus acciones, son inseparables.

Por lo tanto, el productor no es más que una energía necesaria y consumible dentro de un sistema que la necesita para seguir funcionando bien. La alienación, el proceso de la desubjetivización no es simplemente una jornada de 8 horas, las horas de contratación de la fuerza de trabajo, ya que esta separación de su hecho no se detiene después del final del trabajo, ni el trabajador vuelve a encontrar su cuerpo en persona después del final del trabajo ya que toda la energía que desperdicia, incluso después

de la jornada laboral de 8 horas, gira en torno al proceso de producción.

El trabajo se convierte en el centro de la vida. Dormirá para seguir siendo productivo, se entretendrá para liberar la presión del trabajo y así sucesivamente. Toda su actividad social gira y se estructura a través del trabajo abstracto. En una lógica de auto expansión del valor, que es la única lógica impuesta a los sujetos dentro del proceso de producción, el modo de producción capitalista logra penetrar e influir en todas las partes de nuestra vida diaria. Pero aquí surge la pregunta, ¿el trabajador completamente alienado ha sido completamente desubjetivizado?

Aunque esta es la propensión del proceso de producción, la objetivación de los sujetos, el contraste entre el capital y el trabajo siempre es activo, omnipresente y no puede permitir que el proceso de producción funcione decisiva y completamente en relación con los sujetos, como dije anteriormente. Cada vez que el sujeto susurra que no puede soportar más, maldecirá secretamente a su supervisor y soñará un momento fuera de este círculo, confirma que su subjetividad sigue viva. La alienación nunca es un proceso completo, sino que es una batalla diaria abierta, y no sólo se refiere a horas de trabajo. Como dice el Deleuze (Deleuze, Guattari, 1987) siempre hay líneas de fuga, siempre hay activaciones de subjetividad contra la opresión, o como dice Foucault (Hubert, Rabinow, 1982) hablando del poder: donde hay poder hay resistencia

Si los movimientos que se desarrollaron después de 1968 y la experiencia soviética nos han enseñado algo, eso es que el punto central de la alienación no son las condiciones de producción o la forma de extraer plusvalía, sino el trabajo en sí como proceso central de la vida. El trabajo como el centro organizador de la vida, que caracteriza la pereza, la despreocupación, y en general cualquier cosa que no es productiva y rentable, como energías completamente negativas y no "creativas" para el hombre.

En pocas palabras, el trabajo mismo es el problema, el momento en que perdemos el "derecho a olvidar el tiempo" (Guattari, 2003) y no los términos y condiciones de su organización.

3. PARA PENSAR LA EMANCIPACIÓN BAJO UN OTRO PUNTO DE VISTA

Emancipación y Sujeto Productivo entonces no pueden estar conectados. Es un error buscar la emancipación en el proceso más alienado que es el trabajo. Mientras el sujeto sea principalmente productivo, no puede ser emancipado. Sólo cuando la energía necesaria para la producción se libera de la coacción del trabajo por la supervivencia y se convierte en la creación para la satisfacción de los deseos puede buscar y confrontar con formas de emancipación .

La emancipación no puede ser percibida como una forma final y predefinida de liberar una naturaleza humana que es oprimida, pero como una dirección sin un mo-

delo específico que realizar. Es una no- identidad, una práctica de abolición del sujeto (Holloway, 2002). Es un proceso continuo de negación y confrontación con nuevas formas de opresión que surjan o se reconozcan. En un intento de hacer una separación intelectual puramente de valores, al Sujeto Productivo podemos anteponer el Sujeto Creativo y la palabra "creativo" no es accidental.

La Creación presupone tres componentes esenciales: Imaginación-, Libertad de acción y Placer de la creación como realización material del deseo (Castoriadis, 1997). Es un momento en el que el sujeto se convierte en actor logrando ser liberado de las normas reguladoras y las disciplinas producidas por su estilo de vida moderno. Se encuentra en un estado de no reconocimiento por una identidad en proceso de realización situado dentro de una "identidad infinita" (Deleuze y Guattari, 1987).

Pero sin un callejón sin salida, las cosas fluyen por sí mismas, obviamente, no hay necesidad de crear, desterritorializaciones (deterritorialization), líneas de fuga (lines of flight) y salidas de la condición que están atrapadas. Discuten una condición en la que un problema bloqueado rompe el hábito, la rutina, y empuja a la gente a inventar: casi les obliga a imaginar salidas. La ingeniosidad no surge en situaciones estables y aisladas, sino en las transiciones y la proximidad: allí donde circulan las ideas. La "línea de fuga" se refiere a un "vector de fuga " (Deleuze,1997). Esta activación de la imaginación es una condición para buscar nuevas prácticas creativas con componentes centrales, por un lado, la negación de la sofocante condición y, por otro, la disposición de superarla a través de las líneas de fuga hacia la emancipación.

La proximidad forzada crea comunidades de práctica que, con la capacidad generada por las negaciones comunes y la activación del ingenio entre los sujetos logran y producen continuamente nuevas áreas de compromiso para los actores. Característica esencial de esta lógica es la creación de nuevos espacios de resistencia, donde echan raíces estas comunidades de práctica con sus sujetos. Las cualidades de rizoma (Deleuze y Guattari, 1987) de las resistencias creativas, como los lugares de autoorganización, puede ser que muestren que las identidades fluidas de los sujetos involucrados en ellas, estando en un estado de flujo constante, debido a su permeabilidad, crean nuevas áreas de compromiso y nuevas prácticas para llevar a cabo con un carácter anticapitalista.

Así, los sujetos, logran crear comunidades donde "se comprometen", a través de la realización de diferentes prácticas, a una vida cotidiana que está en conflicto con la fetichización de las relaciones sociales y la dispersión de identidades que impone el modo de producción capitalista. Están un paso más cerca de la cuestión de la emancipación. Sin embargo, esta dinámica es siempre una intención y no una solución alternativa de liberación total. Como se describe anteriormente mientras la designación adjetiva "productiva" sigue el sujeto es incapaz de encontrar su cuerpo en persona y escapar de las clasificaciones del capitalismo.

Es por eso que una crítica de la gestión de la pandemia o la gestión de las relaciones laborales de la pandemia no es suficiente. Quizás sea el momento adecuado para hablar del propio sujeto productivo y cómo de una manera aún más clara ahora se hace más evidente que es la herramienta básica de alienación de nuestra subjetividad. Cuando me refiero a la subjetividad, me refiero principalmente a ella como una posibilidad que tiene como característica principal la solicitud por la Identidad Infinita.

Es, por tanto, una oportunidad para que la pandemia actúe como detonante de una reflexión en su conjunto de todo el centro que las políticas neoliberales le han dado a nuestra subjetividad. Y este centro no es nada más que la productividad como valor dominante.

La desterritorialización es una práctica de creación emergente . La creatividad es un proceso de reconstrucción de elementos para resolver un problema o hacer emerger una nueva condición semántica consolidada. Otro elemento que permite el surgimiento de la creatividad es el entorno de inestabilidad semántica que ingresa a nuestras vidas a través de la crisis. Esto sucedió en gran medida durante el período de cuarentena en 2020-2021, al menos en Grecia.

4. CONCLUSIONES - REFLEXIONES: LA CRISIS COMO OPORTUNIDAD

Leyendo lo anterior, podemos decir que, dentro de un contexto asfixiante para los sujetos, aparece una crisis de normalidad vivida (Cover, 2021) una condición fuera de la norma, donde las representaciones pasadas, los sistemas de habla y las performances no logran funcionar como articulaciones constitutivas que unen las partes de nuestra concepción del espacio, de esta manera el espacio se transforma en un espacio contracturado (crambled space). Este estado de confusión produce lagunas semánticas y narrativas (para el sujeto) así como un sentimiento de ansiedad. Para superar esta condición paralela, inventan, a través de abstracciones, una “proximidad forzada” de sus constantes mentales remanentes (humanos, espacios, experiencias, prácticas). Como resultado de esta cercanía forzada, según los autores mencionados, resulta una recomposición de la secuencia de significados cercanos, creando formas creativas de práctica política .

El proceso anterior es “hijo” de la crisis. La crisis crea un marco de percepción, pero también de práctica fuera del curso organizado (al menos mentalmente) de las cosas. Hay una sensación de impasse, de congelación, una imposibilidad de proyectar el futuro deseado o socialmente previsto en el ahora.

Las plazas cobraron vida y el espacio público se convirtió en un terreno divertido, de libertad y resistencia. En Atenas, muchas plazas y parques funcionan también como lugares de encuentro y solidaridad con muchos colectivos que son un anti - ejemplo /

contra ejemplo vivo de prácticas de apoyo colectivo con ollas populares, distribución de artículos de primera necesidad de casa en casa, contrainformación y muchos otros intentos de organización colectiva bajo condiciones de aislamiento impuesto. Los sujetos idearon nuevas rutas alternativas y nuevas prácticas de comunicación colectiva con el propósito de moverse a pesar de las restricciones de tránsito. Un ejemplo típico son las movilizaciones en barrios de forma repentina, como sucedió especialmente a partir de febrero de 2021 contra la escalada de la represión que traen las medidas restrictivas. Reunirse en secreto en los hogares después del toque de queda e incluso la reencarnación espontánea y organizar reuniones para divertirse al aire libre a pesar de las prohibiciones son formas de reacción y un intento de escapar de la cuarentena sofocante. En los casos en que hubo intervención estatal mediante el pago de multas por las acciones anteriores, hubo muchas ocasiones en las que se pagaron colectivamente sin dejar que la responsabilidad individual se imponga a la vida y acción colectiva.

Uno de los eventos más interesantes de resistencia colectiva y creatividad fue la reconquista del espacio artístico autoorganizado "hacia adelante". Durante los últimos 10 años, el frente ha sido un espacio ocupado independiente que alberga a muchos grupos artísticos, y no solo, que han realizado cientos de eventos en los últimos años. Cuando el estado, aprovechando las medidas de restricción de tránsito, intentó cerrarlo a miles de personas, luego de la convocatoria del lugar, para eventos diarios de todo el día, estaba allí protegiéndolo y finalmente reocupando el espacio. La música y el baile fuera del lugar se utilizaron como herramientas para recuperarlo sin que la policía se diera cuenta, ya que el sonido de las paredes agrietadas se vio ensombrecido por la música y el contacto visual con el lugar fue imposible debido al baile junto a los mazos.

Pero también a nivel individual, el ingenio de muchos trabajadores para evitar el trabajo intensivo en condiciones de teletrabajo (Barber, Conlin, Santuzzi, 2019). Ganando más tiempo libre, puede considerarse como una resistencia a la invasión de la productividad en todos los aspectos de su vida personal, especialmente en su propio hogar. Los sujetos se ven obligados, con lo que les queda de constantes mentales, a inventar nuevos patrones que se realizan mediante un vector (salto) de fuga de la realidad sin salida, creando nuevas transiciones y proximidades. El trabajo desde la casa en muchos casos se convirtió en una oportunidad para menos trabajo ya que carecía de la mirada constante del patrón-supervisor o se convirtió en una oportunidad para trasladarse a lugares ajenos al empleado donde las medidas restrictivas no eran tan estrictas. La falsificación de documentos de viaje como lo hizo de diversas formas (motivos laborales, sede financiera, motivos familiares) fue otra práctica de reconstrucción creativa del marco para liberarnos de la monotonía de nuestro yo productivo. Todos estos son gritos de resistencia y acción que fueron más o menos colectivizados por la mayoría de la población.

Reflexionemos, pues, tratando de ver nuestro día a día en un proceso personal creativo en el que el objetivo no es el lucro sino el disfrute de los productos producidos por nosotros. Por supuesto, la diversión, la imaginación y la alegría de lo colectivo deben jugar un papel primordial en este proceso, es decir, todo lo que se ha atacado durante el último año. La experiencia inédita del distanciamiento social, de la responsabilidad individual, de la apoteosis de nuestro yo productivo y del control estricto de cada uno de nuestros movimientos, tanto personales como colectivos, activó múltiples reflejos de resistencia, que dieron como resultado la creación de nuevos lugares de encuentro, una reconstitución de la experiencia inédita de la pandemia y un intento de responder dentro de una lógica creativa para evitar las restricciones impuestas.

REFERENCIAS

Barber, L.K., Conlin, A.L., & Santuzzi, A.M. (2019). Workplace telepressure and work—life balance outcomes: the role of work recovery experiences. *Stress and Health*, 35(3).

Bick A., Blandin A., Mertens K. (2020). *Work from Home Before and after the Covid-19 Outbreak*, CEPR Discussion Paper.

Castoriadis C. (1997). *World in Fragments*, Stanford University Press, Stanford

Cecchetti S., Mohanty M., Zampolli F. (2011). *The Real Effects of Debt*, BIS Working Paper No. 352.

Cover R. (2021). *Identity in the disrupted time of COVID-19: Performativity, crisis, mobility and ethics*, Social Sciences & Humanities Open 4.

Crouch C. (2020). *Post Democracy after the crisis*,Polity Press, Cambridge

Debord G. (2005). La sociedad del espectáculo, Pre-Textos, Valencia

Deleuze G., Guattari F. (1987). *A thousand plateaus*, University of Minnesota Press, Minneapolis

Deleuze G. (1997). *Dos regimens de Locos*, Pre-Textos, Valencia

Guattari, F. (2003). *El sentimiento de felicidad se vuelve subversivo cuando es colectivo*, Cultura libertarian, Thessaloniki.

Harvey D. (2009). *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, New York: Columbia University Press.

Harvey D. (1989). *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Holloway J. (2002). *Change the World Without Taking Power*, Pluto press, London.

Hubert D., Rabinow P. (1982). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago.

Karen Z. Kramerb K. (2020). The potential impact of the Covid-19 pandemic on occupational status, work from home, and occupational mobility, *Journal of Vo-*

cational Behavior (119).

Kean J. (2009). *The Life and Death of Democracy*, Simon & Schuster ,New York.

Klein N. (2007) *The shock doctrine: The rise o disaster capitalism*, Metropolitan Books, New York.

Lazzarato M. (2020). *The Making of the Indebted man, An Essay on the Neoliberal Condition*, Semiotext, Los Angeles.

Löwy M. (2009). *Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber*, Historical Materialism, London.

Macherey P. (2013). *Foucault y Marx – El sujeto productivo*, Ektos Grammis, Athens.

Manokha I. (2020). Covid-19: Teleworking, Surveillance and 24/7 Work. Some Reflexions on the Expected Growth of Remote Work After the Pandemic, *Political Anthropological Research on International Social Sciences* (PARISS).

Marx K. (2007). *Economic and Philosophic Manuscript 1844*, Dover Publications, New York

Peck J. (2004). Geography and public policy: constructions of neoliberalism, *Prosses in Human Geography* (28).

Ryan J.M. (2020). COVID-19: *Global Pandemic, Societal Responses, ideological solutions-The Blessings of COVID-19 for Neoliberalism, Nationalism, and Neoconservative Ideologies*, Routledge.

3

La resistencia del arte y la crónica de las actividades artísticas en tiempos de pandemia en Grecia

Mara Zacharaki
Arquitecta-Ingeniera - Doctoranda de la Universidad del Mar Egeo
Correo electrónico: mara.zach@yahoo.com

INTRODUCCIÓN

La temática fundamental de este estudio es la dimensión rebelde que esconde el arte de la calle (enfocado en las músicas y en las actuaciones teatrales) y que se expresa en marcos festivos. Por lo tanto, el estudio se basa en la búsqueda teórica que empezó con la postura de Bajtín sobre la dimensión rebelde de la fiesta con el objetivo de resaltar la manera de la que la festividad en marcos urbanos puede constituir la voz de los de abajo. Si bien las fiestas están prohibidas en tiempos de pandemia a causa de las aglomeraciones que suponen como acción social, "fiestas" más pequeñas aparecen en la red urbana, en forma de protestas y de reivindicación de derechos con músicas y actuaciones teatrales.

Al mismo tiempo, las posturas de Lefebvre sobre el derecho a la ciudad y la alienación de la vida cotidiana son, una vez más, muy oportunas. En tiempos de pandemia se resalta que el Derecho a la Ciudad supone algo más significativo que la libertad de acceso de la persona a los recursos urbanos. La imposición del confinamiento -en Grecia – que solo está en vigor durante el tiempo libre de los ciudadanos, crea una nueva alienación de la vida cotidiana de la persona en la coyuntura especial de la pandemia, dado que la persona tiene que enfrentarse a una vida cotidiana en la que cualquier ac-

tividad, fuera del hogar o que no sea laboral, está prohibida.

Se detecta, pues, la exclusión espacial de la fiesta y, por consiguiente, de la expresión que esta conlleva. La fiesta tiende a desaparecer de los espacios públicos, no solo de Grecia sino por todo el mundo, con el pretexto del afrontamiento de la crisis sanitaria. Concretamente, en Grecia ha habido, desde el estallido de la pandemia, múltiples intentos estatales para que se eliminara cualquier tipo de ¨fiesta¨ de la esfera pública. En la presente propuesta queremos aportar una transcripción de dichas actividades y, por medio de ella, subrayar su potencial, resaltando, por ende, la fuerza de la festividad que encuentra maneras de reaparecer en tiempos difíciles bajo varias modalidades. El estudio es bibliográfico, con transcripción de las actividades que van desde junio de 2020 hasta marzo de 2021 y se basa en entrevistas semi-estructuradas hechas desde diciembre de 2020 hasta marzo de 2021 que se presentan en el último subcapítulo como estímulos relativos al estudio que está en desarrollo.

LA SUBVERSIÓN DE LA FESTIVIDAD EN EL ESPACIO PÚBLICO

La temática de la fiesta en el espacio público de las ciudades teóricamente empieza bajo el prisma de las posturas de Bajtín que destaca[1] una segunda vida pública, la de la risa, que aparece en condiciones de fiesta, donde los status quo sociales se alteran y la sociedad se estructura espontáneamente con nuevos procesos e introduce las nociones de la cultura de la risa y de la conciencia popular - cómica. Por medio de las fiestas y de todos los elementos que componían la cultura de su tiempo[2] se expresa lo grotesco[3] con la sátira y el vuelco-la inversión de las clases sociales, el lenguaje cómico y la risa.

Debido a su informalidad, la cultura de la risa destacó por su radicalismo y libertad. El espacio en el que podía ser acogida esta forma de cultura no era otro que la plaza, el centro del espacio público (Bajtín 2017: 85). La multitud popular- cómica del carnaval funcionaba como un todo popular, y creaba un cuerpo colectivo que estaba organizado a su manera, fuera del marco social dominante, y en contraposición con las modalidades existentes de la violenta organización socioeconómica y política. La plaza favorece la aglomeración y el contacto físico de los cuerpos que son necesarios para la articulación de la realidad del carnaval.

El carnaval, con un amplio sentido de la palabra, liberó la conciencia de los status quo y veía un nuevo mundo de un nuevo modo: sin miedo, de manera crítica absoluta y al mismo tiempo sin nihilismo. El "lenguaje sin miedo" (Bajtíin 2017: 312) conduce hacia la liberación de las conciencias, es un lenguaje que proviene desde la óptica del ¨baile popular que se ríe en la plaza (Bajtín 2017: 509). Aspira a la preparación del terreno para una nueva seriedad y una nueva pasión, libre del viejo sistema del poder.

La característica fundamental de la festividad es su mirada hacia el pasado y la tradición. Base de la festividad son las costumbres, las tradiciones y los usos del pue-

blo que surgen de valores que permanecen inalterables en el tiempo y como resultado puede ser caracterizada como "cultura tradicional de la rebeldía" (rebellious traditional culture) (Thompson 1993: 9) o "tradición de rebeldía" (Damianakos 2003). Lo paradójico es que, a pesar de que las formas de la cultura tradicional, sean conservadoras por naturaleza y se usen para que el pueblo mantenga su identidad nacional, racial y colectiva, su contenido es subversivo y rebelde. Así, la festividad, usando la tradición y el pasado, en el presente de la teatralidad y por medio de la acción común y el quehacer colectivo, mira hacia el futuro.

Antropólogos, folcloristas y sociólogos han tratado el tema de las fiestas y de la cultura popular durante el siglo XX. Así, en 1959 Singer (1959) introduce el término actuación cultural (cultural performance) que abarca un amplio abanico de eventos culturales[4] con rasgos comunes, como la duración, la organización de las actividades, los protagonistas (performers), el público, el lugar y una circunstancia concreta gracias a la cual se desarrolla el evento. La relación entre cultura y actuación es analizada por Dorson (1978), Hymes (1975), Ben Amos και Goldstein (2013) que se ocupan de los marcos comunicativos de los eventos y el carácter de la actuación.

La noción del drama social y de su carácter intermedio trata Turner (1974) por medio de su teoría sobre la realización de los eventos sociales. Aborda la actuación, mediante los ritos de paso, como un hecho que está en una fase intermedia de un tiempo/espacio haciendo de la actuación un campo de frontera, un campo bajo negociación, un límite y, por consiguiente, un umbral. Analiza el concepto de la contra-estructura, de la estructura en vuelco-en contraposición-invertida, la cual se produce en una etapa intermedia del drama social y que se restablece con su finalización. Introduce el concepto de la liminalidad (límite-margen) que comprende procesos de inversión de la cotidianidad y de las estructuras sociales que tienen un carácter lúdico y pueden introducir estructuras de comportamiento y condiciones sociales diferentes.

Thopmson analizando la cultura popular del siglo XVIII en Inglaterra resalta que los grupos dominantes y el pueblo eran interrelacionados y que la existencia del uno dependía de la existencia del otro: ¨hacían teatro o anti-teatro el uno al público del otro¨ (Thopmson 1993: 57). En esta época la distinción del pueblo de la aristocracia era muy intensa, de ahí que los dominantes intentaran sacar provecho de esta distinción. De modo manipulador proyectaban una amistosa teatralidad pública a los plebeyos para que los mantuvieran satisfechos superficialmente; se trata de una teatralidad equívoca (Bourdieu - Wacquant 1992: 168, Stavrides 2002). Thopmson (1993) y Bourdieu (Bourdieu, Wacquant 1992) observan que este tipo de relaciones simbólicas pueden coexistir junto con otras formas de control e imposición, como el caso del propietario de la fábrica que se quiere pasar por el padre de los obreros (teatralidad de paternalismo).

Por otro lado, la teatralidad plebeya apunta, por medio de la pluralidad que crea, a un futuro inmediato tangible. El pueblo invade el espacio público y con su acción ins-

tantánea, sus disfraces paródicos, los actos colectivos y las inversiones de los papeles, construye su propia sociedad preferida y reivindica su Derecho a la Ciudad (Lefebvre 1968, Harvey 2008, 2012). De esa manera el espacio público se convierte en un escenario de un anti-teatro temporal (Stavrides 2002).

Desde la década de los 40 Lefebvre (1968) ejerció una crítica a la cotidianidad de la ciudad a base de las ideas marxistas sobre la alienación. Subrayó que la vida cotidiana de los habitantes de las ciudades acabó en el alejamiento, evolucionando aún más la teoría de Marx, que sólo conectaba la alienación con el trabajo en el siglo XIX. La alienación de la vida cotidiana de los habitantes de las ciudades se hace evidente en la nueva sociedad burocrática de consumo controlado que crea necesidades falsas. Esta postura política es afín a las opiniones de los filósofos de la escuela de Fráncfort, la crítica de la "Sociedad del espectáculo" de la Situacional Nacional (Debord 2012) y de la sociedad de consumo (Baudrillard 2016). La afirmación de la cotidianidad alienada parece indicar que la emancipación está en las grietas y en las oportunidades que brinda la existencia cotidiana (Holloway 2010). El concepto del Derecho a la Ciudad puede ser resumido en la liberación y la emancipación de la vida cotidiana (Busquet 2018). Frente a una alienación generalizada Lefebvre promociona el Derecho a la Ciudad o, en otras palabras, ¨el derecho a la vida urbana, el derecho de uso y de apropiación de la vida cotidiana y del espacio, comportando una revolución en la vida cotidiana de las ciudades que no es otra que la autogestión de la vida urbana.

Los contemporáneos movimientos sociales de la ciudad y de la periferia según los términos que estableció Castells (2018) reivindican el Derecho a la Ciudad y tienen una característica fundamental, la poética. Según Sansot, la poética es un concepto que podemos buscar y reivindicar en el espacio urbano (Sansot 1996, Chaudoir, 2000, Smith 2020). "Los movimientos sociales y las colectivas funcionan, no solo en un nivel consciente sino también en el subconsciente, a través de acciones de sensibilización en la vida cotidiana, con inspiración poética" (Petropoulou 2019: 127-128). El aspecto poético puede ser expresado dentro de sus acciones, a través de la festividad. La festividad en el espacio público adquiere formas distintas y utiliza características del arte de la calle. La cultura-arte está correlacionada con la antiestructura, la inversión simbólica y la inversión potencial (Turner 1969: 41). Concierne, por lo tanto, las músicas (Eyerman 2002, Eyerman & Jamison 1998), las actuaciones teatrales, el graffiti (Wacquant 2000, Kramer 2009, Petropoulou et. al. 2019), los juegos de malabares. los eventos de carnaval colectivamente organizados (Jackson 1996) (ej. Carnaval de Metaxourgio (Zervou 2016)) etc.

EL PANORAMA DE LA PANDEMIA EN GRECIA

La actual pandemia del Covid-19 es un ¨fenómeno¨ que desde los inicios del 2020 ha

afectado de una manera hegemónica a la vida cotidiana de los ciudadanos a lo largo del mundo. De una manera sin precedente este fenómeno ha unido y ha separado el mundo de manera total desde la aparición de la pandemia. Indudablemente, la pandemia ha creado una nueva ruptura en el rumbo de la actividad y de la historia humanas, en la era pre-COVID y post-COVID. En esta ruptura vemos cambios radicales que afectan a las vidas humanas, a la manera que interactuamos con otras personas y, al final, a nuestra vida en espacios urbanos o no urbanos. Una consecuencia de eso es el establecimiento de una nueva realidad que, a nombre de la lucha contra la pandemia, se prorrogan medidas contra las aglomeraciones, el distanciamiento social, la vigilancia y el control.

Bajo estas circunstancias es obvio que se adapten, revisen y se definan una y otra vez las teorías y los objetos de estudio. Desde el punto de vista de la Geografía Urbana podemos observar que la dimensión espacial de la pandemia y su desarrollo de epidemia a pandemia tiene que ver con su expansión geográfica en las ciudades a lo largo del mundo mientras que, al mismo tiempo, su aparición comporta consecuencias directas en las redes urbanas de las ciudades atenuando los existentes fenómenos sociales.

El afrontamiento de la pandemia en Grecia tiene como punto de partida la imposición del confinamiento, la vigilancia policial de la cuarentena y, al final, medidas restrictivas selectivas con el objetivo de proteger el "funcionamiento del mercado". Dentro de este marco, en marzo de 2020 los ciudadanos del país se encerraron en sus casas, se impuso la prohibición de circulación, el teletrabajo, el cierre de la restauración con el objeto de reducir los casos de infección hasta la temporada de verano para que pudiera funcionar el sector del turismo durante los meses de verano y, por último, se concedieron subvenciones a trabajadores y empresas que ya no podían trabajar bajo estas nuevas condiciones. El mecanismo estatal se apoyó en la apelación a "la responsabilidad personal" desplazando la responsabilidad estatal a las responsabilidades de los ciudadanos y a su "honradez".

Dentro de las medidas de apoyo para los trabajadores, cuyo empleo está afectado por las medidas restrictivas, no están incluidos los trabajadores de la Cultura, tanto los artistas (músicos, bailarines, cantantes, actores, directores de cine, etc.), como los trabajadores del sector cultural (acomodadores, técnicos de sonido, técnicos de luces etc.) a causa de las peculiaridades de las relaciones laborales que tenían (contratos laborales por horas según el caso). La respuesta a eso fue la organización de los trabajadores de la Cultura mediante sus órganos colectivos con el objeto de reivindicar su introducción a las medidas de apoyo y su derecho como ciudadanos-trabajadores.

La sociedad "arrancó" en mayo de 2020 y hasta principios de noviembre cuando se impuso el segundo confinamiento. Durante este periodo hubo medidas restrictivas en cuanto al horario del funcionamiento de los bares y, en general, del ocio nocturno, las fiestas y las verbenas (panigiri) (que fueron aumentados durante la temporada del verano a lo largo de todo el país), los conciertos y los teatros cuya apertura se vio posible

con la limitación de los espectadores por metro cuadrado.

En noviembre de 2020 se impuso el segundo confinamiento. Ya desde la anunciación del segundo confinamiento fue evidente que el gobierno griego apuntaba a las prohibiciones, la limitación de los derechos democráticos, la represión y el ataque a cualquier voz de oposición contra el gobierno. Desde entonces, con medidas imprevistas el gobierno "abre y cierra el mercado" y los colegios, cambia los límites de la prohibición de circulación y refuerza la ¨policiocracia¨ con controles e imposición de multas.

En los días conmemorativos del país como el 17 de noviembre y el 6 de diciembre[5] se estableció el reglamento inconstitucional según el cual se prohibía la reunión de más de tres personas con el objetivo de prohibir y reprimir las marchas y las manifestaciones conmemorativas.

Al mismo tiempo, en medio de restricciones, el gobierno aprobó un Proyecto de Ley sobre la Educación (4771-2021) y, al mismo tiempo, empezó los procedimientos para cambiar el Proyecto de Ley sobre los medios de comunicación, según los reglamentos europeos, modificando el Artículo 8 con el objetivo de controlar y censurar las artes, el cual tiene que ver con la prohibición de incitación al odio y la violencia. Las restricciones del último año a nombre de la pandemia y la exclusión de los trabajadores de la Cultura de las medidas de apoyo en combinación con los ¨movimientos¨ del gobierno sobre la limitación de los derechos democráticos, por una parte, y las leyes que decreta mientras el país está en cuarentena, produjo una ola de reacciones en el espacio público con el fin de reivindicar los derechos fundamentales. Observamos que estas acciones tienen un intenso elemento de festividad y se expresan espacialmente con músicas y actuaciones teatrales en el espacio público.

LA CRÓNICA DE LAS ACTIVIDADES DE FESTIVIDADES REBELDES EN GRECIA

Como hemos comentado más arriba el objeto fundamental de este estudio es el análisis de la fiesta en el espacio público en la coyuntura especial de la pandemia que experimentamos. Gracias a la peculiar circunstancia de la pandemia, durante la cual las reuniones públicas en el espacio público desaparecen, es de esperar que no se pueda tener lugar algún acto de fiesta como antes. No obstante, la fiesta constituye un acto social dinámico que aparece históricamente como parte integrante de la vida humana (Bajtín 2017). Por lo tanto, a pesar de que no existe en este periodo del modo establecido organizado (verbenas, festivales, conciertos organizados etc.) observamos que no deja de tener lugar en el espacio público, sino que cambia de forma y se adapta a las nuevas condiciones. Así, en tiempos de pandemia hay una presencia aumentada de las actividades musicales y teatrales en el espacio público que aparecen sea espontá-

neamente sea en organizados marcos reivindicativos de derechos urbanos, políticos y humanos de modo colectivo como respuesta a la (aún más) enajenada vida cotidiana de los habitantes de las ciudades.

En estos marcos, analizamos fiestas con rasgos concretos. Así vamos a examinar las actividades festivas que a) se expresan espacialmente en el espacio público de las ciudades, b) tienen rasgos de producción de patrimonio común (Ostrom, 1990, Chatterton, Featherstone, and Routledge 2013), c) se caracterizan por procesos colectivos, y d) comprenden iniciativas de acción política. Estas actividades traen a la superficie y actualizan los debates sobre el Derecho a la Ciudad, la poética de la ciudad y la tradición rebelde (Damianakos 2001, 2003) incluso, las nociones del umbral de la liminalidad. Como se ha comentado arriba, dicho estudio es parte de un estudio más amplio que concierne todo el periodo del confinamiento y que va desde su aparición hasta marzo de 2021.

Ya durante el primer confinamiento se ha intentado reunir al mundo artístico en asociaciones y colectivos con el fin de reivindicar su introducción a las medidas de apoyo a causa de la pandemia. La Asociación de Músicos de la Grecia del Norte, la Asociación Musical Panhelénica, la Corporación de Actores Griegos, el Centro de Títeres de Grecia, la Unión de Técnicos del Cine y Televisión de Grecia, la Corporación de los Trabajadores en el Baile, la Corporación de Técnicos y Trabajadores Autónomos en Eventos Audiovisuales En Vivo y otras colectivas como el grupo Drag Sabbat[6], el Grupo de Artistas de la Plaza de Sintagma, el movimiento Support Art Workers, las WOM.A (Women in Arts), Grieta Movimiento de Trabajadores en las Artes son algunos de los grupos que han operado o se han creado después del estallido de la pandemia.

Las actividades empezaron durante el primer confinamiento con cestas de solidaridad para los artistas más afectados por la pandemia, conciertos solidarios e iniciativas individuales de músicos que ofrecían veladas musicales vía live streaming en las redes sociales (sobre todo en Facebook). Al terminar el primer confinamiento, en verano de 2020, dado que las medidas restrictivas siguieron en vigor en la restauración y en el ocio nocturno, los músicos en su mayoría no podían encontrar trabajo, ya que los locales en los que trabajaban antes funcionaban a bajo rendimiento, y por eso, salieron a la calle. Así, en Atenas y Tesalónica se presentó un fenómeno intenso de música de la calle.

Las actuaciones organizadas en el espacio público habían empezado hacia octubre de 2020. El 4 de octubre en la plaza Aristóteles, La Asociación de Músicos de la Grecia del Norte se coordinó con varios colectivos artísticos de la ciudad e hicieron una manifestación musical (flashmob) con el lema «Give art a chance» durante la cual los participantes manifestaron con sus instrumentos musicales, sus voces, bailaron, pintaron en el espacio público y cantaron

> "ay, si supieras qué pena se esconde detrás del trabajo del artista no te atreverías a llamarme hobbista. Cultura es el arte que pusiste en la lista negra, con el dedo señalas al artista y actúas como fascista. Con dignidad hay que vivir no como ladrón. Quisiera ser del arte el guía y el servidor. Violentamente mi profesión dejas de lado y la única oportunidad que me queda es ser mendigo".

En noviembre de 2020 (14/11/2020) durante el segundo confinamiento, y después de la prohibición de las reuniones por los días conmemorativos de 17/11 y de 6/12, cincuenta y siete Abogados y Científicos en una declaración común por el Derecho de Reunión denunciaron la dimensión inconstitucional de la decisión gubernamental declarando que:

> "los tiempos que estamos atravesando son indudablemente insólitos, con peligros graves para la Salud Pública y con la posibilidad visible del derrumbe del sistema sanitario público del país por las carencias de profesionales, materiales y la perpetua escasez de financiación. En este marco cada cual puede estar de acuerdo, en mayor o menor medida, o estar en desacuerdo con las medidas que se toman, y, al mismo tiempo, es comprensible el miedo y la preocupación extendida. A pesar de todo, la prohibición del ejercicio de crítica al poder del Estado y el intento de plena y absoluta abolición de fundamentales derechos establecidos en la Constitución para el funcionamiento de la Democracia, no tiene que ser tolerable por parte de ningún ciudadano. Esto ha sido establecido ya por el Tribunal Administrativo de Hamburgo (VG Hamburg 16.04.2020 – 17 E 1648/2020), el cual declarando la inconstitucionalidad de la total prohibición de las reuniones públicas para la limitación de la dispersión de coronavirus, resaltó que la libertad de asociación constituye manifestación fundamental del principio democrático, y que el acto reglamentario que suprime dicha libertad se opone al principio de la proporcionalidad, porque en vez de la prohibición se podría asegurar el ejercicio de dicha libertad fundamental estableciendo restricciones más moderadas, como por ejemplo el cumplimiento del distanciamiento"[7].

En diciembre de 2020 las actuaciones se limitaron a conciertos en línea organizados por la Asociación Panhelénica de Músicos (A.P.M.) (¨Por el Pan, la Luz y la Canción de Todo el Mundo¨) el 13/12/2020 y el 27/12 desde el Compartimento de A.P.M. de Larisa ¨Necesidad nuestra y vuestra… El arte sigue dando ánimo y fuerza¨). El 30/12 la Iniciativa del Barrio de Alexandrou Svolou[8] organizó un concierto interbalconal durante el cual los músicos que participaron cantaron desde sus balcones cumpliendo todas las medidas previstas. Durante el concierto interbalconal y mientras alguna gente se encontraba abajo, en la acera, cumpliendo el distanciamiento previsto y todas las

medidas de seguridad e higiene, patrullas y policías peatonales, pararon la actuación artística.

El febrero siguió con actuaciones musicales, a causa de la votación de la Ley que establece la censura al arte. La Ley del Arte que se caracterizó por los medios de comunicación parciales e imparciales ¨Ley que aterroriza¨, hace alusión al reglamento europeo sobre la prestación de servicios en el sector audiovisual. En base de este está prohibido cualquier material cargado en internet por el creador-artista o incluso cualquier usuario y que ¨contenga incitación al odio y la violencia y provocación pública a crimen terrorista¨. Así, el 16/02/2021 el Compartimiento de la Asociación Panhelénica de Músicos de Evia publicó un vídeo de reclamo musical en el que 28 músicos de Evia, procedentes de espacios y tipos de música diferentes, unieron sus voces en una canción[9] reclamando *"Medidas de apoyo para todos y la retirada del Artículo sobre la censura en el arte"*.

En cuanto al movimiento universitario, en los meses de enero y febrero volvió a juntarse a causa del Plan Nacional de Educación que fue aprobado el 4/02/2021.El Plan Nacional de Educación es fruto de la colaboración del Ministerio de Educación con el Ministerio de la Protección del Ciudadano e introduce fuerzas especiales de policía (Ο.Π.Π.Ι) a las instituciones universitarias, incluso cámaras de vigilancia imponiendo el control absoluto en los espacios universitarios acabando, de hecho, con la noción del asilo universitario[10]. Las consecuencias del Plan fueron inmediatas ya que desde el 22/02 y el 11/03 en la Universidad Aristóteles de Tesalónica se realizaron violentas invasiones de fuerzas policiales mostrando de esta manera inmediatamente los medios que pretendía usar el gobierno para reprimir a la comunidad universitaria.

En Tesalónica, ya desde enero, los estudiantes universitarios estuvieron semanalmente en la calle, manifestando contra el Plan que se aprobó. El 22/02 ocuparon el Rectorado de la Universidad Aristóteles con decisión colectiva de los estudiantes y el Departamento de Teatro de la Facultad de Bellas Artes. Con orden del Rector las fuerzas policiales invadieron al mismo día el campus universitario, con el fin de reprimir la ocupación del Rectorado y, al final, detuvieron a los estudiantes que luchaban. La ocupación siguió hasta el 11/03 cuando, a pesar de la decisión de los estudiantes de finalizar su ocupación, las fuerzas policiales volvieron a invadir el campus para evacuar la ocupación. La intervención policial no se limitó al espacio universitario y a la intensa presencia de Unidades de Intervención Policial (U.I.P.) y demás cuerpos policiales por todo el centro de la ciudad, sino que se reforzó con helicópteros que hicieron notable la "policiocracia" en toda la ciudad.

Dentro de sus movilizaciones los estudiantes comprendieron las reivindicaciones de la gente de la cultura reivindicando la no aprobación de la Ley de censura. En 26/02 con guitarras, violines, percusiones, acordeones y canciones de Thanos Mikroutsikos, Manos Loisos, Vasilis Papakonstantinou etc. los estudiantes del Departamento

de Ciencias Musicales y Artes de la Universidad Macedonia realizaron una manifestación musical y el bloqueo simbólico de la Universidad, mientras que, al mismo tiempo, modificaron las letras de canciones tradicionales para denunciar las decisiones del Rectorado que permitieron la invasión de las fuerzas policiales a la zona universitaria: "entran en la facultad a escondidas, a escondidas, entran en la facultad abiertamente. Que viva el Rector, que se esconde detrás de las U.I.P."[11]

Marzo fue un mes de actividades intensas dado que las intervenciones se integraron dentro de las marchas. En la manifestación paneducativa el 5/03, poco antes del empiezo de la manifestación, se realizó manifestación musical por estudiantes del Departamento de Ciencias Musicales y Artes de la Universidad Macedonia con canciones de Nikolas Asimos: "qué importa si nos dan con balas y cañones qué importa si nos echan a perder nuestros años más bellos. Y los que nos hablan y quieren el bien nuestro, nunca se preocupan por escuchar nuestras razones"[12].

El 10/03 hubo en Tesalónica una intervención musical frente al Ministerio de Macedonia y Tracia con instrumentos y canción colectiva, mientras que en Atenas en el marco de la misma manifestación paneducativa, el cuerpo colectivo de la manifestación cantó espontáneamente: "Pero es difícil el camino y el policía un cabrón que da hostias por dinero. Si el pueblo baila junto, lloraréis lágrimas negras todos, señor ministro"[13] y también "Es un hombre que no le dejan caminar, es un hombre que lo atan con cadenas[14]", la cual fue cantada por el pueblo el 11/03. El 24/03, en la víspera del aniversario del 25 de marzo, estudiantes de las Escuelas de Arte Dramática crearon un escenario teatral y "disfrazados" hicieron una protesta silenciosa cumpliendo las medidas de protección contra el Covid-19, la cual se disolvió por la intervención de las fuerzas de las Unidades de Intervención Policial (U.I.P.). Al final, en el marco de las actividades universitarias el espacio de la Universidad Aristóteles fue reapropiado por los/las estudiantes y los habitantes de la ciudad, animado con músicas, actuaciones teatrales, acrobacias etc. y se organizaron días de actividades artísticas como p.ej. el 30/03.

El 8 de marzo, Día Internacional de la Mujer, el movimiento feminista salió a las calles de Atenas con el fin de protestar contra la violencia de género. Fue notable la presencia de las "Estrógenaš", un grupo de mujeres que aprovechó el Día como medio de protesta. Con el acompañamiento de la música, el grupo musical "Santa Fanfara", salió a las calles de Atenas y cantó contra la desigualdad de los géneros: "Soy tierra, suelo, mujer, cuerpo fértil, sacro. No nazco de tu costilla, y ando donde quiero. Y si quieres, te hablaré, también, de la casa, del trabajo y de la comida. Las oportunidades son iguales y la paga igual también[15]" y también cantaron de la realidad griega durante la pandemia y la "policiocracia": "Piolines en los colegios, hospitales sin U.C.I.. Hostias se pegan en las plazas, con cañones de agua disuelven la marcha. Tengo entendido vuestro juego. Tengo entendida vuestra responsabilidad personal"[16]. La actividad de

las “Estrógenas”, que se formaron en junio de 2020, después del final del primer confinamiento, se hace notable en (casi) todas las marchas de Atenas en las que participan desde entonces de su especial manera de expresión.

Las asociaciones y los entes colectivos del Arte organizaron dos días de acción panhelénica el 13 y 14 de marzo, con lema ¨pasamos al ataque #artattack¨que coincidió con el Carnaval, cuyas actividades no se realizaron a causa de las medidas restrictivas. En el marco del #artattack a lo largo de todo el país (Atenas, Tesalónica, Heraklion, Chania, Réthimno, Patras, Ioánnina, Larisa, Trikala, Volos, Zante, Chalkida, Samos, Kalamata etc.), las plazas, las calles y los barrios se llenaron de un movimiento colorido que manifestaba su desaprobación a la acción gubernamental. Las marchas se realizaron casi en todas partes con el acompañamiento de músicos.

En Atenas (13/3) tuvo lugar una intervención musical contra la censura declarando solidaridad al comunista español Pablo Hasel, encarcelado en España a causa de la Ley europea que también estaba por aprobarse en Grecia. Las letras que se compusieron sobre la Ley de la censura refieren: “crearon muchas Artículos de ley, firmanes, víboras. A partir de los ´30 para que se borraran las voces. (…) Más tarde rompían los discos con manía y en la hoguera tiraban papeles y libros. Y hoy los rufianes salieron a la caza de terroristas, acusan los buzukis y los violines”[17].

En Tesalónica se realizó un concierto espontáneo en la plaza de Santa Sofía por la Asociación de Estudiantes del Departamento de Ciencias Musicales y Artes con adaptaciones de canciones, reivindicando la apertura de las facultades, cantando y al mismo tiempo comentando la actualidad: “en un mundo lleno de multas en casa me quedo y me callo. Y vosotros, que sé que no os importa, maldecís la hora que me despierto. Juego con vuestra insensibilidad porque mi futuro me importa. Y los latidos de mi corazón alejan mis problemas y ¡yo grito! Y ¿qué pido? ¿qué pido? Una oportunidad de volver a clase. (…) Y venir aquí me prohíben (…) desde el Ministerio. Han dicho que la culpa el estudiante la tenía (…). Y cuando se les dio la oportunidad, mandaron a los piolines al Rectorado”[18] y también: “Pero yo con un baile feroz y orgulloso como águila por arriba de vuestras penas volaré. No lloraré, no tendré miedo, no lloraré, no tendré miedo. Voy a construir un nido en el cielo y solo bajaré cuando quiera reírme”[19]. Antes se reunieron los colectivos de la ciudad[20] en la Estatua de Venizelos por una manifestación musical en el marco de la acción panhelénica #artattack, a causa de que el mundo de la Cultura siguiera “cerrado” por más de un año.

En Chalkida (14/03) se realizó un acto musical-teatral por el Departamento de la Asociación Panhelénica de Músicos de Evia[21] donde en el espacio público de la ciudad se realizó la boda de la pareja “Censura Gubernández” con “Arte Empresarez” “en el nombre de Koulis (primer ministro actual), Alexis (ex primer ministro) y de la Santa del conjunto (Ministra de Educación y Religión) que no dimite” haciendo notables sus comentarios políticos.

Por último, en la plaza de Monastiraki en el centro de Atenas se desarrolló un acto artístico en forma de flashmob[22], con la participación de artistas declarando que después de un año desde la aparición de la pandemia los trabajadores de la cultura están a más no poder y el público sediento de Arte. Durante el flashmob y con acompañamiento de músicos, bailarines y cantantes el público cantó letras que se compusieron por la acción panhelénica #artattack: "Se llenaron de polvo las aulas, se llenaron de aburrimiento las pantallas. Perdón, pero no cabemos en los ordenamientos del mercado. No solo se trata de dinero, no solo se trata de hobbies, ni de oportunidad de aperturas a los grandes lobbies. No contestas, pero los lees, ya no sé qué escribir en este mensaje. No contestas, pero los lees, miras con recelo como si fuera un caso penal. (…). Por eso, los convierto en sonidos e imágenes, y tú preguntas si el subsidio llega a final de mes. Nos enseñan una vida con subsidios, y que la sumisión sea mi ventaja. ¡No lloraremos nuestra suerte! ¡Somos voces unidas! ¡Que se hagan fuerza nuestras letras! ¡Que se hagan armas nuestras plumas!".

Estos dos días fueron un poco más coloridos a causa del carnaval prohibido que encontró maneras de "brotar" a pesar de las restricciones. En Corfú el 13/03 se realizó una carrera de carnaval en bici para la protección de Erimitis, durante la cual los habitantes dieron un paseo por los espacios públicos de la ciudad disfrazados y adornando sus bicicletas. Eventos espontáneos de carnaval sucedieron en varias regiones del país como en Xanthi, Patras, Kozani, con la concentración de gente en las plazas a fin de celebrar el carnaval. Las reuniones rompieron la prohibición de circulación y siguieron durante toda la noche.

Terminando, consideramos oportuno subrayar que la acción artística en la pandemia no solo es un fenómeno griego, sino que aparece en todos los países. Nos referimos, a modo representativo, al ejemplo de Francia, donde en marzo de 2021 los trabajadores del mundo del espectáculo ocuparon teatros protestando por las medidas contra el Covid-19 pidiendo que se vuelvan a abrir los espacios culturales. A pesar de que al principio todo comenzó como un movimiento de carácter simbólico, la ola de la ocupación se extendió por todo el país y 57 teatros fueron ocupados. En el marco de la ocupación del teatro Odeón en París se han realizado conciertos solidarios y lo más característico ha sido el cantar colectivo entre músicos y público de la canción chilena "El Pueblo Unido"[23].

ALGUNAS REFLEXIONES A MODO DE CONCLUSIONES

El Derecho a la Ciudad y, consecuentemente, la resistencia a la realidad urbana dominante se relaciona con las mencionadas nociones de la poética, de lo espontáneo, del quehacer y de la festividad que también incorpora elementos de resistencia y de oposición y conlleva características de la segunda vida a la que se refiere Bajtín me-

diante el carnaval. La noción de la fiesta se hace comprensible si uno tiene en cuenta que cada periodo de la historia mundial ha tenido su reflejo en la cultura popular: ¨En todos los periodos del pasado existía la plaza con el pueblo que se reía en ella. (...) cada actividad de la historia mundial es acompañada por la risa del coro¨ (Bajtín 2017: 551). Por otra parte, constituye postura fundamental de Bajtín que antes de una rebelión el espacio es apoderado por un rebelde humor de carnaval.

Las actividades artísticas y las reivindicaciones constituyen una respuesta diferente a la retórica dominante de la cultura dominante. En condiciones de pandemia la reunión de personas está prohibida pero la festividad, está demostrado que es una pieza integrante de las sociedades y, al final, encuentra el modo de readaptarse y reaparecer en el espacio público. "Ahora sucede esto, después de la pandemia. Nos hemos secado de sobra. La quiere mucho el pueblo la fiesta" afirma D. en cuanto a la acelerada tendencia de las actividades festivas de contenido político en el espacio público. La calle se convierte, una vez más, en el último refugio de expresión y constituye el espacio por el cual "brotan" actividades artísticas. Panayotis nos cuenta: ¨La fuerza de la calle tiende a convertirse en el último campo libre donde uno puede expresarse. Es el último refugio, como vemos, en periodos de represión, opresión y restricciones de las libertades democráticas. Para la producción de la obra artística, la calle es, al fin de cuentas, el último refugio¨.

Al mismo tiempo, la integración de las actividades artísticas en las manifestaciones y las reivindicaciones colectivas, en el momento que el control policial ha aumentado vertiginosamente, la represión policial se hace cada vez más intensa y violenta y la sociedad funciona bajo la imposición de multas por desplazamiento injustificado en medio de la pandemia, tiene una dimensión más: "Es mucho más fácil que lo piolines ataquen a los manifestantes de una marcha que a una muchedumbre que canta y baila" menciona M. y D. añade "Si salen 2000 bailarinas a bailar en una plaza, protestando, ¿quién hará algo? y ¿qué?". De esa manera, la actividad artística se convierte en escudo de defensa para que la muchedumbre participante consiga expresarse libremente y difundir los mensajes que desee.

La festividad que aparece en acciones políticas, tiene elementos de teatralidad plebeya (Thopmson 1993) e intenta crear pluralidades para el vuelco de la cotidianidad (Lefebvre 1968). El "cese" de la Cultura mediante prohibiciones gubernamentales induce al mundo del arte a que se exprese y a que sea escuchado:

> "la dimensión rebelde del arte existe porque el arte no está fuera de la vida. El arte, además, es superior que la política justo porque comprende la política, por lo tanto, no puede existir sin la política. En nuestros días que la censura, las restricciones y la represión son desmesuradas a nivel mundial, el arte tiene una razón más para hablar¨ resalta Panayotis y sigue: ¨La prohibición de las reuniones en cuanto a las fiestas y el espa-

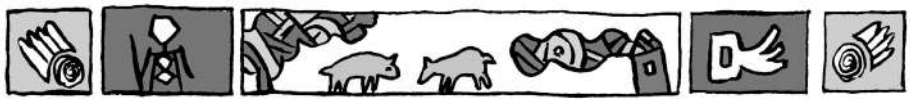
> cio público es algo muy peligroso que reclamamos que sea libre para la expresión y tiene que ser libre. Han cerrado los teatros, han cerrado los cines, el arte y pasaron de los artistas, es una muerte para el arte, lo cual sucede porque el arte educa y crea preguntas a los ciudadanos. Y eso no es conveniente en un periodo oscuro".

Con respecto al Plan de Ley que constituye la directiva de la Unión Europea y ha sido aprobado por algunos países-miembros, la coyuntura temporal de la prohibición de las reuniones y de las restricciones parece crear inquietud al mundo de las artes. *"Es intolerable la Ley sobre censura al arte. Es contra el arte, la expresión libre, el espíritu libre, y, por ende, contra la existencia"* resalta E. Al mismo tiempo, la coyuntura temporal en la que se efectúa la deliberación sobre el Plan de Ley es considerada por un entrevistado manipulada:

> "Hay razón para que quieran aprobar la ley en medio de la pandemia. Como todos los Planes de Ley que tienen que ver con el arte, los aerogeneradores, los movimientos políticos, todo lo que limita las libertades. Ha sido una buena trampa, una buena oportunidad de acabar con los movimientos, con todas las reivindicaciones, todas las reivindicaciones medioambientales, todas las reivindicaciones democráticas con el pretexto de la enfermedad".

Además, cabe señalar que como ha resaltado incluso Bajtín (2017) la festividad tiene una relación directa con la plaza y el espacio público, en general. En el mismo momento que el espacio público ha sido debilitado por el encerramiento en casa y el confinamiento, la reapropiación del espacio público tiene lugar mediante la festividad con gran dinamismo. Las actividades artísticas son, de esa manera, directamente espaciales, se expresan en las plazas de las ciudades, las llenan de sensaciones, y, por último, adquieren terrenidad. Alguien podría preguntarse si, al fin y al cabo, la existencia de uno se apoya en la del otro, ya que a través de esta transcripción nos damos cuenta que las actividades artísticas en condiciones de restricción aparecen cada vez más, y cada vez m,ás frecuentemente en el espacio público. Esta correlación podría existir porque las actividades artísticas confieren otro sentido a los espacios, transformándolos instantáneamente en algo diferente a lo que es su flujo normal cotidiano (paso a la pluralidad).

El arte ha comprobado a lo largo de la historia que permite la expresión del pueblo cuando no hay otro espacio de expresión permitido, sea por regímenes absolutos, sea por leyes de censura, etc. (p.ej. rebetiko, tangos, blues, hip hop, commedia dell'arte, etc.). Las letras de las canciones que han sido escritas durante la pandemia para expresar las voces de los de abajo, cuyas vidas se enajenan cada vez más, resaltan la fuerza del arte: *"¡Somos voces unidas! ¡Que se hagan fuerza nuestras letras! ¡Que se hagan armas nuestras plumas!"*.



NOTAS

1. La obra de Bajtín analiza a través de la obra de Rabelais ¨Gargantúa y Pantagruel¨ el carnaval medieval y renacentista.
2. Tales elementos son el carnaval, la verbena, fiesta, el mercado, la risa, la broma popular, las farsas grotescas, los actores y músicos ambulantes, los vendedores ambulantes, los estafadores, los mendigos, la astrología, la brujería, la adivinación, los prejuicios, los remedios caseros, etc.
3. El carnaval según Bajtín constituye la expresión del realismo grotesco. El realismo grotesco constituye el sistema ilustrativo, la ilustración de la cultura popular de la risa.
4. como el baile tradicional y el teatro, los festivales, las bodas, etc.
5. día en el que fue asesinado Alexandros Grigoropoulos en manos del policía Epaminondas Korkoneas y fue el pretexto de la rebelión de 2008
6. Así se llamaba la cita secreta de las brujas entre los ss. XIV-XVI antes de ser llevadas a la hoguera por la Iglesia.
7. https://parallaximag.gr/epikairotita/koini-dilosi-57-nomikon-kai-epistimonon-gia-to-dikaioma-tou-synerchesthai
8. La Iniciativa del Barrio de Alexandrou Svolou se fundó en 2013 por una red de habitantes y propietarios de tiendas con el propósito de crear un marco común, el cual cotidianamente producirá y proyectará ideas y acciones que respondan a las necesidades personales y que solucionen los problemas del barrio, a nivel organizativo de barrio.
9. https://www.youtube.com/watch?v=9Ob1bIdgtP0
10. Además de eso prevé medidas disciplinarias, suspensión de estudios, disminución del límite de estudios, tendencia a la privatización e incluso nota mínima de admisión para el ingreso a la Universidad. Estas medidas llevan a la disminución del número de los estudiantes universitarios y, por extensión, al cierre de facultades degradando la Educación pública gratuita.
11. La original canción tradicional en cuyas letras se basaron es «Το Μαργούδι κι ο Αλεξανδρής» (To margoudi que o Alexandris)
12. Nikolas Asimos: «Δεν παν να μας χτυπάν» (¨Den pan na mas ktipan¨)
13. Κοινοί Θνητοί: «Όμως» (Kini Cniti: ¨Omos¨)
14. Thanos Mikroutsikos (letras de Nazim Hikmet) «Μικρόκοσμος» (Mikrokosmos)
15. Paráfrasis de la canción tradicional del Heptaneso «Μενεξέδες και ζουμπούλια» (Menexedes que zubulia)
16. Paráfrasis de la canción de Nikos Papazoglou: «Πότε Βούδας πότε Κούδας» (Pote Budha pote Kudha)
17. https://www.youtube.com/watch?v=1lyd_5_s3BM
18. Adaptación de la canción «Και τι ζητάω» (Que ti zitao) de Lavrentis Maxairitsas
19. «Σιγά μη κλάψω» (Siga min klapso) de Giannis Aggelakas
20. Como la Asociación de Estudiantes del Departamento de Ciencias Musicales y Ciencias del

Arte de la Universidad Macedonia, la Iniciativa de Artistas Músicos de la Universidad Aristóteles, la Corporación de Profesores de Baile, la Asociación de Artistas de Artes Plásticas de la Grecia del Norte, la Cámara de Artes Plásticas de Grecia y el Centro de Títeres de Grecia.

21. https://www.youtube.com/watch?v=7NyPOQdddi4

22. y colegas de otros campos y también participó la Unión de Empleados en el Sector Privado de Chalkida, el Sindicato de Alimentos y Bebidas de Evia, el Grupo de Mujeres de Chalkida (miembro de la Organización de mujeres de Grecia)

23. https://ellinofreneianet.gr/documents/mousafirides/24763-parisi-moysikoi-kai-koino-tragoydoyn-mazi-to-quot-el-pueblo-unido-quot-exo-ap-to-kateilimmeno-theatro-odeon-vid.html

REFERENCIAS

Bajtin, M. (2017). *O Rabelais ke o kosmos tou: Gia ti laiki kultura tu Meseona ke tis Anagenisis*. Heraclion: Panepistimiakes Ekdosis Kritis.

Baudrillard, J. (2016). *The consumer society: Myths and structures*. Sage.

Ben-Amos, D. & Goldstein, K. S. (Eds.). (2013). *Folklore: Performance and communication* (Vol. 40). Walter de Gruyter.

Bourdieu, P. & Wacquant, L. J. (1992). *An invitation to reflexive sociology*. University of Chicago press.

Busquet, G. (2018). «Right to the City». In The *Wiley Blackwell Encyclopedia of Urban and Regional Studies*. p. 1-9.

Castells, M. (1986) *The city and the grassroots. A cross cultural theory of urban social movement*. London: Edward Arnold.

Chaudoir, P. (2000). *Discours et Figures de l'Espace Public à travers les Arts de la Rue*. Paris: L'Harmattan, CEFRESS.

Chatterton, P., Featherstone, D., & Routledge, P. (2013). Articulating climate justice in Copenhagen: Antagonism, the commons, and solidarity. *Antipode*, 45(3), 602–620.

Damianakos, S. (2003). *Paradosi Antarsias kai Laikos Politismos*. Athens: Plethron.

Damianakos, S. (2001). *Koinoniologia tou rebetikou*. Athens: Plethron.

Debord, G. (2012). *Society of the Spectacle*. Bread and Circuses Publishing.

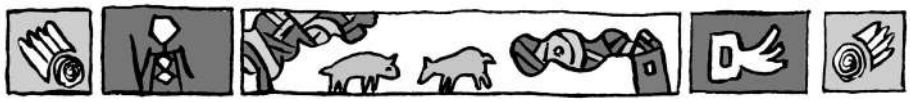
Dorson, R. M. (1978). *Folklore in the Modern World*. The Hague Mouton.

Eyerman, R. (2002). «Music in movement: Cultural politics and old and new social movements». *Qualitative Sociology*. 25(3), 443-458.

Eyerman, R. & Jamison, A. (1998). *Music and social movements: Mobilizing traditions in the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jackson, P. (1996). «Street Life: The Politics of Carnival» in Daniels S., Lee R. (eds.) *Exploring the Human Geography: A Reader*. p. 298-315.

Harvey, D. (2012). *Rebel cities: From the right to the city to the urban revolution*.



Verso books.

Harvey, D. (2008). «The Right to the City». *New Left Review*, Sept–Oct, 23–40.

Holloway, J. (2010). *Crack capitalism* (Vol. 40). London: Pluto Press.

Hymes, D. (1975). «Breakthrough into Performance». In Ben-Amos D. & Goldstein K. S. (Eds.). (2013). *Folklore: Performance and communication* (Vol. 40). Walter de Gruyter. p. 11-74.

Kramer, R. (2009). *A social history of graffiti writing in New York City. 1990-2005*. Ph.D. United States. Yale University. http://search.proquest.com/docview/305040459

Lefebvre, H. (1968). *Le droit à la vill*e (Vol. 3). Anthropos: Paris.

Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.

Petropoulou, C. (2019). «Can the poetic of commoning change the habitus? Reflexions from Lesvos with a Latin American perspective of urban - regional social movements». στο Eds. Gouvias D. Petropoulou Ch. Tsavdaroglou Ch. *Contested Borderscapes. Transnational Geographies vis-à-vis Fortress Europe*. Mytilene: Research Group: Invisible Cities. σ. 125-138.

Petropoulou, K. Stavropoulos O., Stavropoulos D. (2019). ¨O dromos ihe tin diki tou istoria. Kapios tin egrapse ston tiho me bogia: Dimosios horos, ke politistikes epiroes stin tehni tu dromu. Paradigmata Apo tin Athina, to Rio De Janeiro ke ti Nea Yorki¨. In: *Sighrona Kimena Kinonikon Epistimon ke geografias: Theoria ke Politikes*. Panepistimio Egeou: Mitilini:54-76.

Sansot, P. (1996). *Poétique de la Ville*. Paris:Armand Colin.

Singer, M. B. (1959). *Traditional India: Structure & Change*. Texas: University of Texas Press.

Smith, N. R. (2020). Spatial Poetics Under Authoritarianism: Graffiti and the Contestation of Urban Redevelopment in Contemporary China. *Antipode*, 52(2), 581-601.

Stavrides, S. (2002). *Apo tin poli othoni stin poli skini*. Athens: Ellinika Grammata.

Thompson, E. P. (1993). *Customs in common*. N. York: The New Press.

Turner, T. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press.

Turner, V. (1969). *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. Chicago: Cornell University Press.

Wacquant, L. (2000). *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires.

Zervou, R. (2016). ¨I laiki kultura se kairous krisis: Polipolitismikotita kai autodiachirisi sto carnavali tou Keramikou¨. In Koniodrdos S. (eds.) *Praktika 5ov Synedriou ELlinikis Kinoniologikis Eterias I Elliniki Kinonia sto Stavrodromi tis krisis - Exi Chronia Meta*. Αθήνα: 10-12 Δεκεμβρίου 2015, ISBN: 978-960-9596-03-9

4

The Covid-19 pandemic as a possibilities frame for social resistances against the systemic transformation of power relations. The case of Greece

Michalis Psimitis
Professor, Department of Sociology, University of the Aegean, Greece,
email: psimitis@aegean.gr

INTRODUCTION

At the time of writing, we are fifteen months after January 2020, when humanity began to experience the Covid-19 pandemic crisis on a dramatic scale. The initial curiosity about what was happening in 'distant' China quickly gave way to widespread fear of the problem hitting the world community. Globally, societies have begun to experience a 'state of exception' in which governments have 'acquired' the right to make political decisions and to implement 'precautionary measures' on the population that go beyond any previous constitutional measure of democratic legitimacy and constitutional mandate. In some cases, the degree of arbitrariness of these decisions and measures has been so great that we reasonably wonder whether 'cure' is worse than 'disease'.

But most governments have not stopped there. They have also been tempted to pursue a set of policies that in the midst of a 'state of emergency' had been clearly favorable to the dominant social and political elites. In other words, they have taken advantage of the dramatic situation of the pandemic to increase the risk, to spread fear and thus to apply relatively unhindered 'reforms' that they had long wanted, but the pre-Covid-19 reality did not allow them to implement.

THE GREEK CASE

Regarding the Greek case in particular, such reforms have been made in the fields of economy and labor, education, immigration, rights in general. In all cases, without exception, we have seen a decline and a serious deterioration in the protection of work and residence, social welfare, learning and education, care and asylum, civil liberties and social rights, and so on. Here, there have been some indicative legislative 'initiatives' of the Greek government that have moved towards this direction:

I) The 8-hour working day was abolished, the 10-hour one has been introduced, the start and end time of the work has been liquidated, the working hours have been linked to the productivity of each company or industry, individual employment contracts have been fully liberalized, overtime increased up to 150 hours[1].

II) Democratic rights have been restricted, such as public rallies (https://www.taxheaven.gr/news/51862/apagoreysh-dhmosiwn-ypaioriwn-synaoroisewn-ews-tis-2400-ths-6hs-dekembrioy-2020), while with government command the police has hardened the repression of popular protests.

III) The pre-existing government practice in the Memorandum period of taking extremely serious decisions through Legislative Acts has been further intensified, completely bypassing the Greek Parliament; e.g. a traffic ban was imposed in the country without holding a special Parliament sitting (https://covid19.gov.gr/nomothesia-gia-ton-covid-19/).

IV) The privatizations of the regional ports have been accelerated (https://www.economistas.gr/oikonomia/28028_lampiris-taiped-sto-bloomberg-o-covid-den-eplixe-tis-idiotikopoiiseis).

V) Forest maps have been abolished with the consequence of facilitating the encroachment and privatization of forests; environmental organizations and control services of forests, wetland lakes, national parks have been abolished as well (http://www.opengov.gr/minreform/?p=577), while licenses have been issued on colonial terms for illegal and polluting activities such as Eldorado Gold in Skouries, Halkidiki (https://www.sofokleousin.gr/sto-trapezi-apoikiaki-symfonia-gia-to-xryso-tis-xalkidikis), and legislation has been formulated to favor conflicting interests.

VI) The Corruption Prosecutor's Office has been abolished (https://www.kathimerini.gr/society/561180331/telos-i-eisaggelia-diafthoras-antikathistatai-i-el-toy-loypaki/) in order to cover up the scandal involving the pharmaceutical company Novartis and the secret collaboration with personal data management companies (https://www.presspublica.gr/koronoios-sovara-erotimata-gia-tin-kryfi-synergasia-mitsotaki-kyvernisis-me-tin-etaireia-palantir-giati-tin-kratoyn-mystiki/), which have been involved in public opinion manipulation scandals.

VII) The power supply to unemployed and vulnerable groups has been cut off

(https://www.in.gr/2020/04/14/politics/koronaios-kataggelies-gia-diakopes-paroxis-reymatos-se-anergous-kai-eypatheis-omades/), the Media have been manipulated by having been directly funded by the government of the corporate media (Petsas and Kikilias lists[2]), the daily news has been censored[3].

All the above add to anti-democratic developments that had already taken place in the previous Covid-19 period, that is, during the implementation of the harsh policies of austerity measures and the demolition of the welfare state. Such have been the abolition of collective labor agreements, the generalized authoritarianism and the restriction of trade union functions, the abolition of ASEP[4] and so on.

CHANGING THE EXAMPLE OF THE MODEL OF POWER AND SOCIAL RESISTANCES

Regarding the Greek peculiarity, the difference between the social resistances during the coronavirus crisis and the social resistances during the over-indebtedness crisis of 2008 is possibly more intense compared to other countries that in one way or another also went through an over-indebtedness crisis and policies of austerity measures (Spain, Portugal, Italy, Ireland, and Iceland). Indeed, in the Greek case the resistance movements during the over-indebtedness crisis were called upon to oppose in principle a set of authoritarian 'economic adjustment programs' and only consequently to oppose the authoritarian methods of enforcing these respective memorandum policies. On the contrary, in the current pandemic crisis the terms have been reversed. In the current crisis, the resistance movements are called upon to fight predominantly the authoritarian way of governing, at a first level, that the conservative political and social elites of the country have been trying to establish and, at the second level, the conservative neo-liberal reforms themselves. Thus, if in the first case the authoritarian way of governing constituted the necessary complement to anti-democratic choices of the ruling political and economic elites, in the second case authoritarianism, surveillance and repression seem to be the final aims, the ultimate goals of the choices of these elites. The stake is therefore more critical today, because it invests the whole architectural logic of the political and legal-institutional system of governing[5], which consolidates an extreme reactionary ideology that legitimizes ex ante rather than occasionally the use of force by state mechanisms. In this sense, it is not simply a matter of using violence as a mere means of enforcing authoritarian political choices, as was essentially the case mainly in the first seven years of implementing the policy of austerity measures.

A very informative example is the way the police are used. During the implementation of austerity measures during the five years of conservative rule 2010-2015, the governments of the time clearly implemented a plan of cold repression of the

protesters. However, they did not change the way the police operate, that is, they did not change its structure. In this light, the repression itself, although it escalated police (and therefore governmental) violence, did not substantially change the profile of society's daily policing. On the contrary, the current escalation of police repression is accompanied by a radical rearrangement of the qualitative and quantitative data of police operation. The latest developments are indicative of this situation (for an extensive analysis, see for example Papanikolaou & Rigakos, 2021). As far as the quality of the police operation is concerned, from the day the current government took power, the former DELTA group now renamed "Action" was re-established, the ODOS group was created with the aim of monitoring the mass protests, the university police was formed and soon, under the pretext of the brutal beating of a stationmaster by two young men, another body will be set up to guard the metro and electric stations. At the same time, in a country lacking basic health services during the pandemic (such as intensive care units for Covid-19 patients), several tens of millions of euros were spent to replace the police patrol and motorcycle fleet, and new equipment was purchased and drones that monitor cities on days when rallies are scheduled (Aravantinos, 2021).

In quantitative terms, although Greece has the second largest number of police officers per 100,000 citizens in the European Union, and has more than three times as many police officers in proportion to its population compared to Finland, the current conservative government is creating four new police officers bodies, greatly increasing the number of police officers. Thus, since July 2019, about 1,500 new special guards and 1,300 border guards have been hired, while the process of hiring more than 1,000 new police officers to staffing the new university police has already begun (https://www.ethnos.gr/ellada/ 146551_panepistimia-1030-proslipseis-eidikon-froyron-gia-ti-fylaxi-ton-aei-fek). Obviously, the total number of recruitments will increase to staff the new metro guard body that has been announced.

It is obvious that these developments dramatically have changed not only the scope and ways of suppressing mass political events[6], but also the scope and ways of policing the daily behavior of citizens. In other words, we have not only a tactic of savage and general repression of political protest in the country, but also an intensifying intimidation of citizens on a daily basis in neighborhoods, squares, streets, everywhere. This is how we see heavily armed police officers, as if taken from robocop movies, patrolling en masse everywhere on motorcycles, and terrorizing even residents of quiet neighborhoods. From this point of view, the events that took place at the beginning of March in the area of Nea Smyrni are typical. On Sunday, March 7, 2021, DIAS police officers were ordered to police the square of the area. The fully armed policemen brought abuse and intimidating behavior against family with two young children, leading team of young attendees complain about this behavior. This

was followed by the brutal beating of a young man who protested and unnecessary arrests of local residents[7]. On the occasion of these events, the following day a large and spontaneous protest took place in the area. That was followed by a brutal police crackdown on protesters and widespread incidents with many injured and arrested.

In conclusion, then, it seems that there have been a shift in the exercise of power in which, while austerity movements clashed mainly with the contents of policies of austerity measures, today's movements clash mainly with a way of governing that is largely based on anti-democratic methods of enforcing policies and recognizes its own raison d'être in these methods. Indeed, in the face of a research finding that the pandemic control policies implemented were more democratic in those countries with the highest democracy indexes (Dempere 2021), it would be more accurate to compare the attempted anti-democratic diversion not between countries with different indicators of democracy (based on the degree of freedom of the press, liberal legislation, democratic prehistory, etc.), but rather between countries with similar democratic indicators. Or, even better, the divergence of democratically developed countries during a pandemic from their own recent prehistory, from their own major constitutional commitments to the protection of democracy and political and social rights. It is certain that in terms of both comparisons, the Greek case is a special case of divergence. In other words, the deviation of government policies from democratic processes in Greece has been extremely large if compared both with other countries that have had a recent similar history of democratic tradition (e.g. Germany, Italy, France, etc.) and with itself, when it is taken into account the quality of provisions of the Constitution and its commitments to freedom of political participation and the protection of work and vulnerable social groups, following the fall of the military junta (in 1974).

We do not just have a transient (say, because of Covid-19) authoritarian model of government, we rather have a serious attempt to permanently undermine democracy and consolidate a viable anti-democratic system of power; that is, on the one hand, it allows the dominant political elite to create conditions that perpetuate an oligarchic democracy, and, on the other hand, it forces conscious citizens to become obedient citizens. Unexpectedly revealing, the country's prime minister himself, in a speech to the Greek people in March 2020, had clearly alluded to the ongoing attempt to transform consciences. At the time, he had expressed the ambition to get out of the crisis "(…) with values of a new social identity born of extraordinary circumstances, but which will quickly become the driving force of the next day" (https://www.youtube.com/watch?v=GzcAXE2Ofx4, time segment 9: 40-9: 55). Greek society has quickly realized in a dramatic way what exactly these words meant. The "emergency" is not only the pandemic crisis, but above all the very undermining of democracy that the neoliberal government has been trying to bring off in order to achieve its goals. The

"values of a new social identity" have been basically the apotheosis of the citizens' 'individual responsibility'; that is, the passive acceptance on their part of the claim that they themselves are responsible, if the pandemic measures fail, and not the government that led methodically to the country's weakening of the public health system.

The great contradiction that manifests itself in the above excerpt of the Prime Minister's sermon lies in the fact that, while society has been experiencing in a dramatic way a state of multiple crises (economic, political, cultural, moral) that is supposed to be extraordinary and temporary, nevertheless, the political power of the country aims to achieve stable and sustainable changes. Therefore, it is revealed that the measures applied to Greek society are not so extraordinary; instead, they are measures that cause changes that will leave a permanent mark. This becomes even clearer if we consider that cultural processes required to form the 'new social identity' that the government seeks are in fact complex data that normally require long periods of time and profound cultural transformations to take place (Psimitis, 2020). In our case, on the other hand, the political power admits that it aspires to 'compress' the cultural content of such a profound social change in time to the limits of a state of emergency and to 'package' it politically to the limits of a temporary political conjuncture.

SOCIAL MOVEMENTS SIMULTANEOUSLY CLAIMING AND PREFIGURATING

The above practically means that, since the beginning of 2020, we have had a gradual but relentless voiding of the democratic content of the political system, although its formal institutional conditions remain. Political democracy in Greece has been degraded and devaluated extremely in contrast to the democratic tradition built in the country since the fall of the military junta (in 1974), that is, for the last fifty years or so. Nowadays, we are living in a 'state of democratic exception' in which an attempt has been made to reverse the country's democratic history and to establish from the outset an authoritarian and anti-democratic model of government based on surveillance, the threat of repression and coercion. At the same time, the weakening of the welfare state, which had already begun during the recent economic crisis, has been accompanied by the strengthening of both the repressive mechanisms and the ideological mechanisms of the state (mainly the Church and the media) that have been willingly contributing to the lasting beautification of the image of power. (Tsimouris 2021, p. 78).

Under these unprecedented and extraordinary circumstances, social resistances against multifaceted political, social, and moral regression must also be of an exceptional nature. A simple claiming repertoire is not enough, no matter how dynamic it manifests itself. It is not enough to claim individual rights that are brutally violated

by political and economic powers. The fight needs to focus higher. The struggle for the supreme right to fight for all rights seems more critical today than ever. The right to disobedience seems to be a crucial choice. Workers must demand trade union freedoms that have been violated before workers can claim better wages and benefits. And, from a prefigurative point of view, while demanding these freedoms, they must exercise them themselves in and out of the workplace through meetings, assemblies, discussions and self-organization. Before the unemployed can claim employment, they must demand the right to claim and protest. And, from a prefigurative point of view, to exercise the right to work through autonomous forms of work, mutual aid and solidarity economy. Before teachers, students and parents can claim the right to open schools (when in the meantime there are open hairdressers, beauty salons, tourism companies, etc.) they must fight for the self-determination of the educational community. And, from a prefigurative point of view, to create 'experimental educational events' regardless of the formal educational process. And so on.

With regard to universities in particular, it is certainly important that students should react collectively against the content of the recent university reform, which includes the establishment of a police force within the campuses, the tightening of disciplinary sanctions against students and the restriction of admissions in universities. However, today it seems even more important for students to oppose a monstrous model of authoritarian university management that the government seeks to consolidate on an ongoing basis. And, from the prefigurative point of view, to revitalize in practical ways the living educational process and critical academic thinking, for example, with counter-lessons (https://thepressproject.gr/foitites-kathigites-diorganonoun-mazi-antimathimata-sto-aristoteleio-panepistimio-thessalonikis/), free discussions and events in the campuses etc.

Overall, it is crucial for movements to claim specific rights or fight to neutralize government attacks that aim to undermine citizens' rights, but it seems even more important to defend an absolutely fundamental right, that to fight freely to defend all the rights violated by the country's authorities (government, institutions, courts, police). Within this context, prefiguration also seems to be a priority in the form of manifestation of resistances. Although concepts of prefiguration and claiming practices often appear as concepts ideotypically opposed (Psimitis 2017), at this juncture their combined implementation seems to be a one-way solution. Indeed, the regression of rights in all spheres of life and activity requires a compensatory resistance on the part of social movements consisting of claiming practices; that is, in claiming the protection and security of these rights, starting with the supreme right to resistance and disobedience. At the same time, because the desired outcome of collective action (rights content) may not be just an uncertain strategic goal set in the future, but it can be functionally present within the action itself at the time it takes place,

prefigurative practices are required; that is, radical forms of collective action that attempt in practice and through daily experimental ventures to prefigurate the social coexistence of the future in the present (ibid., p. 16). Such actions, therefore, combine militant claiming practices with autonomous understanding of problems (and rights) and clearer social self-identification of actors (and their needs). Consequently, such a combination of claiming and prefigurative actions, on the one hand, ensures the long-term strategic goal of acquiring or defending rights in the future and, on the other hand, allows the immediate practical implementation of these rights today. Such actions aim at a desired future and, at the same time, aim to shape it (even on a micro scale) within the present.

PROTECTING (OR NOT) THE MOST VULNERABLE

The policies implemented during the pandemic have shown an 'aggressive interest' of the state in protecting the lives of those sections of the population that are largely institutionally and socially recognized on a global scale[8]. We have seen that the state has literally attacked rights and severely restricted them, and it has made a decisive contribution to redistributing wealth to the detriment of the popular classes and groups. At the same time, however, it has attacked people's emotions with the paternal concern of Orwell's Big Brother, that is, with the authoritarian paternalistic rhetoric of one who seems determined to think on behalf of all and act only for their own good, trying to convince them that all measures taken by the state are solely for their benefit, even if many have not understood it (yet) in this way. But even this interest stopped at the borders of the institutionally and socially recognized population. Governments, proving that a generalized state of emergency such as a pandemic can negate many vital goods (such as rights), but certainly do not undo the usual institutional policies of discrimination and consolidation of social inequalities, have excluded the most vulnerable social groups from this 'aggressive interest'. As Tsimouris puts it (ibid., p. 79), "the fact that the usual 'naked lives', i.e. refugees, immigrants, prisoners, homeless, but also factory workers were again excluded from the state's aggressive interest in protecting life, shows the ruler's arbitrariness in terms of reinforcing exceptions that existed before the generalized panic of the epidemic".

Let us look briefly at the case of refugees. From 2014 to 2020 Greece has received a large number of refugees (1,259,303) from countries torn apart by wars, civil strife, famine, ecological disaster, etc. (UNHCR, 2021b). In 2015 alone, more than 850,000 refugees came from Turkey to Greece across the Aegean, a figure that accounts for more than 80% of all people who arrived illegally in Europe that year by sea (UNHCR, 2015). According to a UNHCR survey in 2019, there were 137,757 people in the country among recognized refugees and asylum seekers (Tokas, 2019). It is well

known that social protection systems for refugees in the country are extremely limited and weak to assist them effectively. Basic priorities of their lives, such as health protection, education of children, good living conditions, rapid processing of asylum applications, etc. have long been abandoned in fragmented, contradictory, and often underfunded policies, which since 2019 they have been deliberately retreated even more. Indeed, the doctrine of the current conservative government towards refugees is inspired by that of the corresponding government of 2013, which was based on the assumption that the lives of these people "must become unviable" (Demetis, 2013).

In this light, the deterioration of living conditions of refugees in the last twenty months that the center-right New Democracy party has been ruling neither is a random fact nor is it due to a 'social accident'. It is the result of a deliberate political choice aiming to constantly discourage refugees from moving to Europe via Greece. The more Europe becomes a 'fortress' towards refugees[9], the more Greece is pressured to remain a 'bulwark' of refugee flows, while the Greek islands of the Aegean Archipelago are turned into prisons for punishing and confining refugees (Xypolytas, 2019). This choice is also clearly reflected in the exceptional delays observed in asylum application processing times. When living conditions of migrants within the country have already been unbearable, then perpetuating or even worsening this situation becomes a necessary complement (along with criminalizing relocation and 'pushing back' operations) of policies that prevent the arrival of other migrants.

In this situation, the Covid-19 pandemic gave the Greek government the perfect opportunity to decide on new policies to worsen the refugee situation. In June 2020, the Minister of Immigration Policy announced, for reasons of saving resources, a 'padlock' on sixty of the ninety-two refugee structures operating in mainland Greece, noting, regarding the future of people who will be left homeless, that "everyone has a responsibility to maintain himself" (https://thepressproject.gr/klisimo-60-prosfygikon-domon-proanangelli-o-mitarakis-o-kathenas-na-syntirisi-ton-eafto tou/?fbclid=IwAR1zatpgRUTQcnyLNkiKjpsnj2nnrkTZQoTlysa8TxJLWP_ AzN-pX1Kex5JY#.Xt-k6FHWfhk.facebook). An excellent example of the inclusion of refugees in the logic of individualization of responsibility that we saw above commenting on the 'new social identity' that the government has been seeking! With this measure, some 9,000 recognized refugees have suddenly become homeless, while they have been completely unable to integrate into the (for them non-existent) general social welfare system. At the same time, in a few months another 11,000 refugees will be in the same position, as soon as they are officially recognized as refugees by the Greek asylum authorities (UNHCR, 2020). According to the UNHCR, although refugees are formally eligible for many national schemes, such as the Minimum Guaranteed Income or Housing Allowance and other benefits to the most vulnerable, in practice they have been prevented from accessing this support. The same phenomenon

has been observed in vaccinating refugees against Covid-19. As early April 2021, vaccinations for refugees did not start, while in other countries they have already progressed. In fact, in some counties – such as in Jordan and Germany, refugees have joined vaccination priority groups, (UNHCR, 2021a) (https://www.kathimerini.gr/world/561256612/vretania-emvoliasmos-metanaston-anexartita-apo to-kathestos-paramonis-toys /).

EPILOGUE

In the limits of this article, we have shown elements of the systemic attempt to transform power relations in Greece during the pandemic, in relation to society, economy, politics, culture and daily life. We have also expressed some thoughts of social resistances that are being formed and can be further developed. At the political, economic and institutional level, the ruling elites have had the upper hand, they have the tools to manipulate relations that develop there, because politics, economy and institutions have been properly structured by neoliberalism to be the privileged fields of action of ruling powers. But what neoliberalism suffers from is how to convince people that they must consent and obey the instructions and orders of the state in their daily lives. Where it suffers is in creating consensus and obedience. This weakness is rooted in the cracks of the field of culture and everyday life, that is, where social movements and popular resistances are formed and strengthened among people who give a different meaning to their lives from what the systemic culture of selfish individualization, commercialization of relationships, economic rationality, self-interested and utilitarian orientation of behavior and human isolation calls them to do.

In this field, people engage with each other, test experiential and cultural features of life, enjoy emotional relationships, share the values of coexistence and altruism, activate complex networks of direct relationships, and build reciprocal bonds. In this field, in which neoliberalism is not welcome, new resistances of struggling subjects are built. When this field is violated, even temporarily, by the manipulative policies pursued by the neoliberal state, then we have what Agamben calls “degeneration and alteration of human relations” (Agamben, 2020). It is then that, as Silvia Federici says, “the powerlessness to resist and change something so obvious such an obvious insult on human life, such an obvious devaluation of human life is possible when people are feeling so alone, defeated, isolated from each other”. On the contrary, “only when we bring together, when we do connect our lives, not only ideologically, but we reconnect in the day to day fabric, in the day to day making of our reproduction, only when we do that, only then we really create the power to resist” (https://www.youtube.com/watch?v=j1fSTDmad6A, time segment 36:00-36:50).

The movements, worldwide and in Greece, have shown such examples. Ironically,

a new form of sociability is born into quarantine and 'social distancing'. Imaginative forms of social protest and cultural resistance are erected within the compelling rule of passivity and obedience. In the marches, in the parks and in the squares the embodied mass presence of young people challenges the rule of isolation and brings fear in the political and medical power. On campus, students organize 'counter-courses'. On social media, such a massive and interactive activism of analysis, denunciation and irony is organized, which subverts the gray reality of the corporate media, which are paid by the government to faithfully reproduce its propaganda. The first results of these resistances have already become visible. Opinions that were almost banned a year ago are now appearing in public debate. Conservative politicians and leading epidemiologists and infectious disease experts have voiced opposition to the government's measures, talking about 'mistakes' in pandemic management for the first time. Public opinion is shifting, which the rulers apologize for as "the people's fatigue with the measures". Regardless of whether the pandemic is overcome through mass vaccinations of the population, many people will emerge from this pandemic having formed a new consciousness on both the ways in which the authorities manipulate society and the forms and contents of social struggles of the future.

NOTES

1. According to the 2020 annual report on the Greek Economy and Employment of the Work Institute of the General Confederation of Greek Workers: "This situation reveals the picture of a labor market where fundamental labor rights have been overturned and de facto abolition of the eight-hour period and liquidation of the start and end time of work has been imposed. The prevailing climate of insecurity and uncertainty is not a sign of economic and social progress" (https://www.alfavita.gr/koinonia/335670_gsee-de-facto-katargisi-toy-oktaoroy-meiosi-toy-mesoy-misthoy).
2. https://www.efsyn.gr/politiki/kybernisi/274619_zilepse-o-kikilias-ti-lista-petsa-kai-moirazei-185-ekat-eyro
3. As of May 2020, Greece is 24th in Europe and 65th in the world in terms of press freedom, even lower than Orban's Hungary (https://www.lawspot.gr/nomika-nea/anamesa-stis-teleytaies-hores-tis-ee-se-oti-afora-tin-eleytheria-toy-typoy-i-ellada).
4. The Supreme Personnel Selection Council (ASEP in Greek) is a Greek independent authority that ensures the correct recruitment of regular and seasonal staff in the wider public sector.
5. Such a holistic form of political intervention, attempted internationally on the occasion of the Covid 19 pandemic, may lead to the idea that, even so, the 'political' returns to the forefront of history and strongly challenges the automations that in the previous period the powerful market economy had imposed with its market rationality (for example, see Tsoukalas 2021). I think, however, that this current 'revival' of the 'political' (at least in its institutional dimen-

sion) is not so much a normal return, that may foreshadow the domination of the 'political' over the 'economic', but rather a temporary 'resurrection' intended to implement and consolidate the new transformations that the system needs and then discreetly retreat again in the shadow of economy and biopolitical domination.

6. From the end of 2020 until today, this repression has been escalating and stormy. Indicatively, general bans of demonstrations were imposed on 17/11/2020 and 6/12/2020, thus violating the Constitution of the country, while a crescent of violence and arbitrariness has been developed against protesting trade unionists, lawyers, members of Municipal and Regional Councils and even Parliament. Finally, the repression culminated with the events in N. Smyrni in March 2021.
7. Weeks later, the Secretary-General of the Special Guards himself commented on a television program: "Fortunately, the political leadership has listened to us, and is no longer using the DIAS team with fully armed police to make remarks to ladies with children about how to wear the mask." (https://thepressproject.gr/esoteriki-omologia-apotychias-kai-ektos-i-omada-di-as-apo-ton-elegcho-gia-tin-tirisi-ton-metron/).
8. The state shows 'aggressive interest' when, on the one hand, it shifts the political decision on the shoulders of a mythically perceived science, while, on the other hand, it works on "the mass experiment in social control and social compliance, the legitimation of tele-presence as a mode of sociability and of instruction, the increase of surveillance, the normalization of biopolitics, and the reinforcement of risk awareness as a foundation of social life" (Cayley at: https://www.quodlibet.it/david-cayley-questions-about-the-current-pandemic-from-the-point).
9. In recent years, the refugee issue seems to have raised the need to reformulate the concept and practice of solidarity in the European continent. In fact, solidarity in Europe's migration has become a highly contested concept and value, as local networks and citizens' initiatives in favor of migrants are increasingly targeted by national laws, police measures and local decisions that have criminalized infrastructure and solidarity practices to migrants (Tazzioli & Walters, 2019).

REFERENCES

Agamben, G. (2020, March 12). Contamination. *Alterthess* (https://alterthess.gr/molynsi-toy-giorgio-agamben/) (in Greek).

Aravantinos M. (2021, January 17). State of the gendarme. *Documento* (https://www.documentonews.gr/article/kratos-toy-xwrofylaka/) (in Greek).

Cayley, D. (2021). *Questions about the current pandemic from the point of view of Ivan Illich. Pandemic revelations*. Trans. into Greek by T. Theofilogiannakos, G. Pinakoulas and B. Dzoynis. Athens: Alistoy Mnimis Editions (in Greek) or at: https://www.quodlibet.it/david-cayley-questions-about-the-current-pandemic-

from-the-point (in English).

Demetis, H. (2013, December 20). Leader of EL.AS. for immigrants: "To make their lives lifeless" *News247* (https://www.news247.gr/koinonia/archigos-el-as-gia-metanastes-na-toys-kanoyme-to-vio-avioto. 6243344.html)

Dempere, J. (2021). A recipe to control the first wave of COVID-19: More or less democracy? Transforming Government: People, *Process and Policy*, Vol. ahead-of-print No. ahead-of-print (https://doi.org/10.1108/TG-08-2020-0206)

Discourse by Prime Minister K. Mitsotakis of March 17, 2020 on the coronavirus (https://www.youtube.com/watch?v=GzcAXE2Ofx4) (in Greek).

Ethnos (2021, February 18). Universities: 1,030 recruitment of special guards for the guarding of universities - The Government Gazette (https://www.ethnos.gr/ellada/146551_panepistimia-1030-proslipseis-eidikon-froyron-gia-ti-fylaxi-ton-aei-fek) (in Greek).

Federici, S. (2020, May 23). I*ntervention in the event of the Assembly March 8* (https://www.youtube.com/watch?v=j1fSTDmad6A)

Kathimerini (2021, February 8). Britain: Vaccination of immigrants regardless of their residence status (https://www.kathimerini.gr/world/561256612/vretania-emvoliasmos-metanaston-anexartita-apo-to-kathestos-paramonis-toys/) (in Greek).

Papanikolaou, G. and Rigakos, G. S. (2021, April 4). Greece's Right-Wing Government Is Massively Expanding Police Powers. *Jacobin* (https://jacobinmag.com/2021/04/greece-special-forces-police-university-nd?fbclid=IwAR30to7zysDBPKxA-dyhHl8BzDHSfp3TYKckwvEcbktHmofMDvjy3-nRdi0)

Psimitis, M. (2017). *Social movements in everyday life: Identity, solidarity and prefiguration in contemporary 'cosmopolitan communities'*. Thessaloniki: Tziola Publications (in Greek).

Psimitis, M. (2020, March 30). Pandemic measures and neoliberalism: the rational (and reasonable) contradictions of capitalism in managing the coronavirus crisis. *Avghi* (https://www.avgi.gr/entheta/enthemata/348822_ta-metra-antimetopisis-tis-pandimias-kai-o-neofileleytherismos-oi-logikes) (in Greek).

Tazzioli, M. and Walters, W. (2019). Migration, solidarity and the limits of Europe. *Global Discourse*, 9(1), pp. 175-190.

The Press Project, (2020, June 9). Mitarakis announces closure of 60 refugee structures - "Everyone to protect themselves" (https://thepressproject.gr/klisimo-60-prosfygikon-domon-proanangelli-o-mitarakis-o-kathenas-na-syntirisi-ton-eafto-tou/?fbclid=IwAR1zatpgRUTQcnyLNkiKjpsnj2nnrkTZQoTlysa8TxJLWP_AzNpX1Kex5JY#.Xt-k6FHWfhk.facebook) (in Greek).

Tokas, L. (2019, November 5). *Imerodromos*. The refugees are children of the war (https://www.imerodromos.gr/oi-prosfyges-einai-paidia-toy-polemoy/) (in Greek).

Tsimouris, G. (2020). "Naked lives" between anthropophobia and the "naked" ruler: The neoliberalism of isolation. In Kapola, P., Kouzelis, G. & Konstantas, O. (eds), *Impressions in Dangerous Moments*. Athens: Nisos / EMEA, pp. 77-82 (https://www.openbook.gr/apotyposeis-se-stigmes-kindynoy/) (in Greek).

Tsoukalas, K. (2021). *The Political in the Shadow of the Pandemic*. Athens: Kastaniotis (in Greek).

UNHCR (2015, December 30). *Maritime arrivals in Europe exceeded one million in 2015* (https://www.unhcr.org/gr/3280-%CE%BF%CE%B9-%CE%B8%CE%B1%CE%BB%CE%AC%CF%83%CF%83%CE%B9%CE%B5%CF%82-%CE%B1%CF%86%CE%AF%CE%BE%CE%B5%CE%B9%CF%82-%CF%83%CF%84%CE%B7%CE%BD-%CE%B5%CF%85%CF%81%CF%8E%CF%80%CE%B7-%CE%BE%CE%B5%CF%80%CE%AD.html) (in Greek).

UNHCR (2020, June 2). *UNHCR calls on Greece to activate a safety net and integration opportunities for recognized refugees* (https://www.unhcr.org/gr/14769-eukairies_entaxis_gia_tous_anagnorismenous_prosfyges.html) (in Greek).

UNHCR (2021a, January 14). *Refugees in Jordan vaccinated against COVID-19* (https://www.unhcr.org/gr/18153-refugees-receive-covid-19-vaccinations-jordan.html) (in Greek).

UNHCR (2021b). *Operational Portal, Refugee Situations* (https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean/location/5179#_ga=2.73401170.1186781931.1617622925-1240732676.1609926090)

Xypolytas, N. (2019). *Refugees in Moria: The consequences of a deterrent immigration policy*. Athens: Dionikos (in Greek).

WEB REFERENCES

Prohibition of public outdoor gatherings until 24.00 on December 6, 2020 (https://www.taxheaven.gr/news/51862/apagoreysh-dhmosiwn-ypaioriwn-synaoroisewn-ews-tis-2400-ths-6hs-dekembrioy-2020) (in Greek).

Alfavita. (2020, October 22). GSEE: De facto abolition of the eight-hour period - Reduction of the average salary (https://www.alfavita.gr/koinonia/335670_gsee-de-facto-katargisi-toy-oktaoroy-meiosi-toy-mesoy-misthoy) (in Greek).

Legislation for Covid-19, Act of Legislative Content (https://covid19.gov.gr/nomothesia-gia-ton-covid-19/) (in Greek).

Lampiris (TAIPED) in Bloomberg: Covid did not hit the privatizations (https://www.economistas.gr/oikonomia/28028_lampiris-taiped-sto-bloomberg-o-covid-den-eplixe-tis-idiotikopoiiseis) (in Greek).

Article 13 - Preparation and approval of forest maps (http://www.opengov.gr/

minreform/?p=577) (in Greek).

On the table the colonial agreement for the gold of Halkidiki (https://www.sofokleousin.gr/sto-trapezi-apoikiaki-symfonia-gia-to-xryso-tis-xalkidikis) (in Greek).

The end of the Corruption Prosecutor's Office - El. Touloupaki is being replaced (https://www.kathimerini.gr/society/561180331/telos-i-eisaggelia-diafthoras-antikathistatai-i-el-toyloypaki/) (in Greek).

Coronavirus: Serious questions about the secret cooperation between Mitsotakis government and the company Palantir-Why do they keep it a secret? (https://www.presspublica.gr/koronoios-sovara-erotimata-gia-tin-kryfi-synergasia-mitsotaki-kyvernisis-me-tin-etaireia-palantir-giati-tin-kratoyn-mystiki/) (in Greek).

Coronavirus: Complaints about power outages to unemployed and vulnerable groups (https://www.in.gr/2020/04/14/politics/koronaios-kataggelies-gia-diakopes-paroxis-reymatos-se-anergous-kai-eypatheis -omades /) (in Greek).

Greece is among the last EU countries in terms of press freedom (https://www.lawspot.gr/nomika-nea/anamesa-stis-teleytaies-hores-tis-ee-se-oti-afora-tin-eleytheria-toy-typoy-i-ellada) (in Greek).

Internal confession of failure and "outside" the DI.AS team from the control for the observance of the measures (https://thepressproject.gr/esoteriki-omologia-apotychias-kai-ektos-i-omada-di-as-apo-ton -elegcho-gia-tin-tirisi-ton-metron /) (in Greek).

Students & teachers organize together (anti) courses at the Aristotle University of Thessaloniki (https://thepressproject.gr/foitites-kathigites-diorganonoun-mazi-antimathimata-sto-aristoteleio-panepistimio-thessalonikis/) (in Greek).

II.
Pensamientos rebeldes - zapatistas y Luchas sociales contra los mega-proyectos a México

5

Los viajes de l@s zapatistas en medio de la pandemia como ritornelos y caracoles de comunicación, para un "mundo que quepa muchos mundos" y agriete la distancia social

Christy (Chryssanthi) Petropoulou
As. profesora, Departamento de Geografía, Universidad del Mar Egeo, Grecia
Correo electrónico: christy.p@aegean.gr

"Que mañana al oriente naveguen la vida y la libertad
en la palabra de mis huesos y sangres, mis crías.
Que no mande un color.
Que no mande ninguno para que ninguno obedezca y
que cada quien sea lo que es con alegría. …
Con rabia habrá que romper 7 mil espejos hasta que el dolor se alivie. …
Que el arcoíris corone entonces la casa de mis crías
la montaña que es la tierra de mis sucesores"[1] .

"Dicen unos que una tropa de jinetes,
otros la infantería y otros que una escuadra de navíos,
sobre la tierra oscura es lo más bello: más yo digo
que bello es lo que una ama..."[2] .

INTRODUCCIÓN[3]

Este texto se inspira, sobre todo, en el pensamiento zapatista sobre las luchas sociales y en los encuentros de compañer@s viajer@s de diferentes geografías que se llevaron a cabo después de la insurrección de 1994, como son : los primeros Aguascalientes, la Marcha por la Dignidad, los Congresos Indígenas, los Caracoles, los Encuentros Intergalácticos, la Marcha de Color de la Tierra, la Otra Campaña, los Encuentros de Mujeres, Comparte, Conciencias, los viajes a Europa y otros continentes y las diferentes iniciativas de viajes interiores (del exterior al interior) o exteriores (del interior al exterior). Estos acontecimientos se pueden ver como nidos, líneas de vuelo y líneas de fuga durante un *ritornelo* (el canto repetido de un pájaro durante su viaje) que crea nuevas territorialidades (según Deleuze y Guattari). Estas nuevas territorialidades pueden, a su vez, ser percibidas como grietas en el capitalismo (Holloway, 2010) que gestan nuevos mundos que quepan muchos mundos. Las territorialidades discontinuas resultantes pueden ser abordadas como agenciamientos glocales,[4] situaciones que son a la vez locales y globales, sin que sus articulaciones se puedan separar[5] con precisión.

En este texto intentaremos una lectura paralela de elementos de filosofía maya y otras filosofías, entre ellas Abya Yala, el zapatismo y Deleuze y Guattari; propondremos el concepto de caracol como nido dentro de un rizoma; pero también pensaremos en una *filosofía corazonada* (Lenkersdorf, 2005) como "actitud de vida" que da otros contenidos a los caracoles, muy diferentes de los sistemas vacíos posthumanos (hombres-máquinas sin órganos, según Deleuze y Guattari, 1991).

No existen antecedentes exactos de esta lectura paralela, pero sí una lectura paralela del zapatismo y la teoría Deuleze-Guattariana. Tomas Nail (2012), en su libro *Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo*,[6] dice: "Después de las teorías de las probabilidades necesitamos teorías más constructivas y prácticas de este nuevo mundo. Podemos ver el inicio de este 'otro mundo' revolucionario en Deleuze Guattari y en el Zapatismo".[7]

En el libro *Zapatismo, reflexión teórica y subjetividades emergentes* (Holloway, Matamoros Tischler, 2016), no existe una referencia directa a los estudios de Deleuze y Guattari, pero encontramos muchas ideas que podemos considerar vinculadas a este pensamiento[8]. Mas adelante, Raquel Gutiérrez Aguilar (2017) propone la noción Aymara de *Pachakuti* como proceso de "transformación profunda del espacio-tiempo que habitamos, […] subversión y alteración radical del orden existente"[9].

Leyendo de manera crítica estos libros y teniendo en cuenta el trabajo lingüístico y filosófico de Carlos Lenkersdorf sobre filosofía en clave maya tojolabal y de Silvia Rivera Cusicanqui sobre conceptos aymaras, a la pregunta de si surgen "subjetividades emergentes" contestamos que es mejor hablar de "un pluriverso, un mundo *ch'ixi*

emergente" que de subjetividades que distinguen el sujeto del objeto (distinction que no existe en muchas lenguas indígenas de Abya Yala). Es mejor hablar de "caracoles emergentes" que forman territorialidades-temporalidades discontinuas emergentes. El espacio-tiempo es importante en este proceso.

La geografía, así como la historia y la filosofía,[10] puede no sólo representar sino también cambiar situaciones a través de cartografías de diferente tipo y representaciones complejas hechas desde abajo, distintas de las que se hacen y se repiten oficialmente. Henri Lefebvre (1991), en su libro *La producción del espacio*, da una explicación trialéctica de las diferentes maneras y articulaciones con que se produce socialmente el espacio y sus representaciones. Doreen Massey (2005), en su libro *Por el espacio*, explica la significación del espacio en los acontecimientos histórico-geográficos y cómo se produce la geografía política entre lo local y lo global (glocal). Más allá, desde un punto de vista histórico y crítico, Deleuze y Guattari dicen: "Se escribe la historia, pero siempre se ha escrito desde el punto de vista de los sedentarios, en nombre de un aparato unitario de Estado. Lo que no existe es una Nomadología, justo lo contrario de una Historia" (Deleuze y Guattari, 2004 p.27). "Nuestra geografía en esta escuela es territorialidad, es decir, tierra y libertad" dice el maestro Ever Castro de la escuela Coconuco Patico en los altos de Cauca (Colombia). **Intentaremos, entonces, unas geo-grafías[11] desde abajo[12]** sobre territorialidades-temporalidades plurales y glocales, una especie de nomadología territorial e insurgente....

Dentro de esta perspectiva, nos enfocaremos en las autonomías y geografías mayas y en las experiencias de las luchas sociales en la isla griega de Lesbos. En la parte final de este texto intentaremos vincular algunas de las luchas que se libran en Europa con las de México, observando cómo se construye un mundo *ch'ixi* donde quepan muchos mundos, cómo se usa el caracol como símbolo de la comunicación dentro de esta preparación para el viaje y la insurgente flor de la palabra (que tiene la forma de espiral en los códices mayas) como rebeldía poética. Finalmente, buscaremos la poética de este viaje inspirándose en la poesía de Ixchel y de Safo, partiendo de las preparaciones para dar la bienvenida a los zapatistas en su llegada a Lesbos, una isla de Grecia ubicada en la frontera oriental de Europa.

Actualmente, se está desarrollando una sociedad de control bajo el nuevo "*régimen de esclavitud generalizada de 'sistemas hombres-máquinas'*" (Deleuze y Guattari, 2004). En el período de la pandemia, las ciudades dejaron ver sus estructuras racistas y discriminadoras. En este período, l@s invisibles cubrieron sus rostros para hacerlos visibles. Pero, al mismo tiempo, los gobiernos exigieron a la gente que cubriera sus rostros para mostrar su obediencia ante las órdenes. Estas órdenes vienen del corazón de las políticas de higienización y de exclusión de tod@s l@s demás, considerad@s oficialmente no-miembros de la nación-estado[13].

En todo el mundo surgieron múltiples iniciativas de solidaridad de manera simul-

tánea; no solo de organizaciones preexistentes, sino también de otras que nacieron dentro de esta pandemia. La mayoría de estas iniciativas realizan sus luchas de manera silenciosa, desde abajo, se refugian de los medios de comunicación oficiales y se difunden a través de sus propias vías mediáticas y de las redes sociales. Muchas de ellas son territorializadas dentro de espacios que se dicen y se discriminan oficialmente como "espacios marginados" de una cultura "rebelde" o "invisible". La fuerza de lo invisible en las luchas sociales tiene una larga historia en todos los continentes y marca la cultura de resistencia, tanto en Europa insumisa *SLUMIL K´AJXEMK´OP* como en Abya Yala/Afro/Latino-América.

"**Ciudades invisibles**" es una metáfora inspirada en la obra de Ítalo Calvino (1999 [1972]). Estas pueden ser comunidades desplazadas e invisibilizadas-vulnerabilizadas, pero también encuentros, colectivos, movimientos sociales que operan en el contexto de la vida cotidiana de manera invisible. Las "ciudades invisibles" existen en los márgenes hasta el momento en que se hacen visibles por medio de actos de desobediencia. Algunas cambian el *habitus* del miedo y el terror (Petropoulou, 2019) construido por mucho tiempo a través de la biopolítica y la necropolítica. Lo cambian en la vida cotidiana con sus prácticas (praxis) y cartografías subalternas.

ESPACIO-TIEMPO Y CIUDADES INVISIBLES EN TODAS PARTES: NO NOS CONQUISTARON

> "No somos para el poder más que una cifra en sus cuentas. Somos un número molesto. Un número en una balanza. Para desaparecernos nos miden. Para medir su tiempo y su costo. Para explotarnos nos miden. Para medir su tiempo y su ganancia. Para controlarnos nos miden. Para medir su tiempo y su gasto".[14]

Durante la pandemia de covid19, la represión que empezó contra l@s refugiad@s en diferentes partes de Europa se generalizó después para tod@s. Sentimos que vivimos una nueva gran transformación desde arriba (Polanyi, 2009) y necesitamos una línea de fuga (Deleuze y Guattari, 2004) una transformación hecha desde abajo. Los expertos dijeron que teníamos que poner una máscara con un número bien identificado para ser visibles en las estadísticas y los mapas de distintas geografías cuantitativas. Pensando siempre en contratiempo, como ciudades invisibles, elegimos las máscaras de zapatistas: llenas de poesía, luchas y sueños, que tienen raíces en la madre tierra y ven más allá de este mundo de explotación humana.

El viaje zapatista internacional por la vida arrancó en enero de 2021, dentro de una situación de miedo global: ¿Podemos ver este viaje como un modo de despertar las fuerzas subterráneas rebeldes con una cartografía insurgente? 500 años después de la invasión española del territorio indígena mexicano, l@s zapatistas dicen "**No**

nos conquistaron". Para entender esta consigna, "no nos conquistaron", no basta con referirse a las alianzas de unos pueblos indígenas con los invasores, ni es suficiente hablar de las pandemias que mataron un gran número de nativos. Ante todo, hemos de descolonizar nuestro pensamiento. Llegado este punto, es importante referirse a la crítica de la civilización como producto del capitalismo que tiene sus orígenes en las invasiones-colonizaciones del siglo XVI.[15]

En primer lugar, hay que tener presentes a ciertos teóricos que Marx llamó "socialistas utópicos", como Robert Owen (1771-1858) y Charles Fourier (1773-1837); sus ideas inspiraron a filósofos libertarios-anarquistas como Ricardo Flores Magón, Reclus, Kropotkin, Iván Illich y, más tarde, a representantes de la teoría crítica sobre la autonomía (Benjamin, Castoriadis). Sin embargo, las ideas de algunos de estos filósofos también fueron fuertemente influenciadas por las ideas de organización comunitaria de algunas de las culturas indígenas que los primeros viajeros encontraron en Abya Yala (América). Muchas comunidades invisibles conservaron sus maneras colectivas de vivir e inspiraron diferentes teorías, desde los/las primeros/as socialistas hasta el pensamiento libertario y ecológico. Estas ideas, procesadas como sistemas políticos propuestos, regresaron al continente denominado América junto con las ideas libertarias, socialistas y comunistas. Las denominadas "utopías" de Denis Diderot (1772), Robert Owen (1844), Charle Fourier (1808[1849]), William Morris (1893), pero también las ideas feministas de Flora Tristán (1803-1844)—entre las pocas que no se referían a sociedades muy controladas (Berneri M.L., 1982)—no eran, a mi parecer, construcciones al vacío, sino que tuvieron como fuente de inspiración esta historia comunal de las comunidades indígenas y afrodescendientes (pero esta es una cuestión aparte). No fueron solo algunos teóricos europeos socialistas o anarquistas los que establecieron sus comunas libertarias en estos territorios, sino un gran número de comunidades que intentaron, por muchos años, sobrevivir construyendo otros mundos. Lo que sí es importante es que estas luchas continúan hasta hoy en el campo y en las periferias de las ciudades. La caravana de la Sexta de l@s zapatistas contribuyó a la visualización de estas luchas y sigue por este camino.

En segundo lugar, hemos de referirnos al trabajo de Immanuel Wallerstein, quien explicó el papel político-económico de la colonización en el nacimiento de capitalismo, así como el papel de la explotación humana y de los procesos de despojo de territorios en el proceso de acumulación del capital en Europa (y más tarde en sus aliados), que constituyeron la materia prima para la industrialización y el desarrollo capitalista. El llamado Sistema-Mundo (según la definición de Wallerstein, 2004) como lo conocemos hoy fue creado por la expansión de la soberanía europea y el impacto de la invasión de América, que condujo a la destrucción de la riqueza natural, la dominación y subyugación de los pueblos indígenas y la devaluación de sus estilos de vida e ideas. Uno de los efectos de la expansión de este sistema es la constante

comercialización de cosas, trabajo, recursos naturales y relaciones humanas (Wallerstein, 2008). Así, el concepto de "cultura material" que luego se extendió a todas las ciencias sociales proviene de los planteamientos antropológicos coloniales de principios del siglo XX, del tríptico evolutivo reaccionario: primitivo-bárbaro-civilizado (CIDESI, 2008). Estos puntos de vista prevalecieron y consideraron a los pueblos indígenas inferiores a los conquistadores europeos, a pesar de que estos robaron de aquellos mucho conocimiento, recursos, productos primarios y secundarios (Villoro L, 2005 [1950] y 2007).

En tercer lugar, hemos de referirnos a los trabajos de Sylvia Marcos sobre la cosmogonía dual del mundo mesoamericano, que propone superar los dualismos polarizados, por unos fluidos, interdefinibles (Marcos, 2021). "En un cosmos así construido habría poco lugar para los ordenamientos «jerárquicos» en el sentido piramidal y estratificado" (Marcos, 2008:14).

Finalmente, debe ser entendido que todo este proceso que vivimos dentro de una situación de excepción prolongada produce, poco a poco, un *habitus* de miedo. El "estado de excepción" prolongado bajo el pretexto de la pandemia es un ejemplo que Giorgio Agamben describió de manera muy acertada el 11 de marzo de 2020 (Agamben, 2020). La manera de tratar a todas las personas en la sociedad como potencialmente contaminantes es comparada con cómo se las trataba durante la época de las pandemias de 1500-1600, pero también con cómo cada persona era considerada un posible terrorista (después de la caída de las Torres Gemelas de Nueva York). El elemento clave es la legitimación de los abusos del poder, base fundamental de la necropolítica (Mbembe, 2003), que se construyen por medio de la estigmatización, la incorporación de la inferioridad y la interiorización de los valores de los explotadores y colonizadores (Fanón, 1963; Wacquant, 2009; Anzaldúa, G., 1987; Talpade Mohanty, 2003). El período actual de la Covid-19 visibiliza, en gran medida, situaciones debidas a exclusiones sociales y discriminaciones específicas, de manera que tod@s somos especific@s: indígena, afrodescendiente, mujer explotada–pobre, LGBTIQ+, migrante, refugiado, infectado, enfermo, barrial, "diferente"… Las ciudades del mundo están hechas de miles de excepciones y, sobre todo, de miles de personas que viven bajo el miedo de ser estigmatizadas como diferentes y de caer víctimas de un gatillo fácil (en muertes legitimadas por los medios de comunicación masiva…)[16].

EL INICIO DEL VIAJE ZAPATISTA. SALIENDO DE LA TIERRA INSUMISA DE CHIAPAS. POR UNA GEOGRAFÍA NOMÁDICA INSURGENTE

Cuanto l@s zapatistas empezaron este viaje muchos decían que nunca se iba a poder realizar. Finalmente, en contratiempo, y contra el miedo, 501 delegad@s zapatistas

y del Congreso Nacional Indígena de comunidades que tienen una larga historia de luchas contra el despojo territorial (Chiapas, Oaxaca, Tlaxcala, Puebla), anunciaron su viaje en Europa insumisa. Recordamos aquí que siempre lo que planteaban l@s zapatistas se consideraba como "fuera de lo contemporáneo":

A la madrugada del 1er enero 1994, la plaza de San Cristóbal estaba llena de papeles. Títulos de propiedad de tierra y títulos para derecho a votar. Estaba también llena de jóvenes y era las cinco de la madrugada. Extraño. ¿Qué pasa aquí? Pregunté. Una mujer tzotzil mayas agarró los papeles y me dijo: "nosotros no tenemos de estos". Qué bueno que los dejaron volar, reía una niña cerca de ella y jugaba con ellos. Algun@s los transformaron en papalotes (como en todos los barrios populares del mundo), otr@s en lanzaderas (como las que vienen en Europa por medio de emails dentro del verano de 2021). Era la sublevación zapatista y la ocupación de 7 cabeceras municipales de Chiapas, que se preparaba durante 10 años y se transformó en el más importante movimiento anticapitalista anticolonial antipatriarcal del siglo XXI. La mayoría de los partidos políticos veía esta insurrección como algo fuera de la actualidad que no va a poder a durar.

En un periodo en el que la plática se concentraba en la discusión sobre el fin de la historia, nadie sabía que en este lugar del mundo empezaba una nueva historia. La mayoría de la gente que vivía en las ciudades decía que eso era una locura. Pero en los barrios periféricos orientales de la ciudad de México (donde existía mucha curiosidad sobre lo que estaba pasando al otro lado de México) existía un rumor: «algo empieza» decían.

En el foro indígena de 1995 se presentó un poeta del pueblo Otomí que denunció la ley de libre comercio de NAFTA (ALENA) y la destrucción de las tierras ejidales. Leyó un poema donde decía "No puedo dividir la tierra. ¿Cómo puedo dividir en pedazos a mi madre?". Y un representante de los Mapuche aplaudió. Quien pensaba que en 2021 después de enormes manifestaciones, Elisa Loncón una profesora militante Mapuche estaría la representante de la asamblea popular por la convención constituyente en Chile mientras la Coordinadora Arauco Malleco está declarando la guerra contra los capitalistas madereros en el Wallmapu. En estos años Chile era el ejemplo de neoliberalismo y toda voz diferente estaba condenada a desaparecer.

En el mismo foro se presentó bajo aplausos un grupo de la comunidad LGBTQ. Quien pensaba que después de 25 años de luchas mundiales, en el primer viaje zapatista hacia Europa sería Marijosé l@ que va a nombrarla tierra insumisa SLUMIL K´AJXEMK´OP y que nosotras vamos a esperar el barco para intentar hacer su geografía desde abajo mientras l@s Otomís de la ciudad de México manifiestan al centro de la ciudad.

Entre 1995 y 1996 durante las pláticas para los acuerdos de San Andrés sobre la autonomía uno de los temas principales era que esta autonomía es una demanda que

no representa solo Chiapas, ni solo México, pero representa las luchas de todos los años contra la esclavitud de los pueblos indígenas - afro – americanos en todo el continente. Pero eso nunca se respecto. Nunca se realizaron los acuerdos de San Andrés (de 16 febrero 1996) sobre la reforma constitucional. Los pueblos entonces insurgentes con el apoyo de EZLN y del Congreso Nacional Indígena decidieron seguir esta lucha construyendo la autonomía, sin pedir permiso de mal gobierno y sin pedir que los digan perdón los que invadieron sus tierras. De todos modos, nada no era más injusto que una sola disculpa para algo que los gobiernos siguen haciendo: el despojo de los territorios y la humillación de los pueblos. Decidieron entonces construir sus mundos bajo los principios de mandar obedeciendo y sus acuerdos del primer Congreso Indígena. Hoy, solo dentro de la región de Chiapas existen 43 centros de resistencia que construyen sus nuevos mundos y cientos otros en todo México.

Pero ¿en qué consiste esta autonomía, para la que se han escrito muchos libros? ¿Es un común cerrado, es un común abierto o un común – caracol? ¿y cómo podemos entender este último desde un punto de vista geográfico?

SOBRE LAS AUTONOMÍAS Y LAS GEOGRAFÍAS NÓMADAS E INSURGENTES MAYAS

En una geografía universal de 1891, en el volumen "Chiapas, Guatemala, San-Marcos", E. Reclus (geógrafo anarquista, ecólogo y feminista, participante en la comuna de Paris), describe cómo los nativos de Chiapas producían toda la riqueza del país bajo condiciones de esclavitud, pero también cómo, en los territorios que quedaban fuera de control absoluto de la dominación europea, observaba otra relación con la tierra. Decía:

> "También es el nativo que por sus cualidades morales tiene el futuro del país. Ha conservado las virtudes de la solidaridad. En todas las aldeas donde los indígenas han permanecido como dueños de sí mismos, cultivan, además de sus huertos privados, una milpa comunal, es decir una tierra de todos los habitantes y puesta en contacto por el trabajo sucesivo de todos los titulares: todos los domingos un niño recorre las calles del pueblo, convoca a los vecinos al son de los tambores y designa a los que trabajarán durante la semana en beneficio del municipio" (Reclus E., 1891: 378-379).

Luego elogia a los nativos por su trabajo en equipo particularmente bueno, sin mucha controversia interna, y los compara con los conquistadores, quienes tienen una educación egocéntrica y competitiva[17].

Para entender la historia de estas estructuras de las comunidades mayas[18], Gudrun Lenkersdorf explica en su texto "Consejos y caciques, resistencia organizada en el

mundo maya" que, según las descripciones de finales del siglo XVI, la mayoría de las naciones americanas vivían en comunidades que se gobernaban por consejos en los que participaban numerosos miembros del pueblo. El padre Acosta llamaba (a finales del siglo XVI) a estas comunidades Behetrías[19] (y las consideraba inferiores a los señoríos y cacicazgos formados por los conquistadores).

Ricardo Flórez Magón, en su texto "Los mexicanos son aptos para el comunismo" decía: "El pueblo mexicano odia, por instinto, a la Autoridad y la Burguesía…. Pero hay más. En México viven unos cuatro millones de indios, que hasta hace veinte o veinticinco años vivían en comunidades, poseyendo en común las tierras, las aguas y los bosques. El apoyo mutuo era la regla de esas comunidades…" (Magón, 1911, p.1). Otras autoras mostraron la importancia de los pueblos indígenas para el devenir político y social al otro lado del Atlántico, en cuanto a la formación de las ideas del comunismo libertario y del anarcosindicalismo (Muñoz Encinar, Palomo Guijarro, Recio Cuesta, 2010).

Desde un punto de vista lingüístico, Carlos Lenkersdorf (2002) explica en su libro sobre el tojolabal maya que en las comunidades chiapanecas tojolabales encontramos una democracia participativa no elitista que es muy diferente de la democracia participativa exclusiva[20] y de la democracia representativa europea (donde los representantes mandan-toman decisiones en nombre de todos). La historia lingüística de estos pueblos nos da una prueba de estas observaciones. *Tik* (nosotr@s) en tojolabal maya no tiene género y se distingue en inclusivo y exclusivo—sin contar a uno mismo—(Lenkersdorf 2002: 161). *Kujitiki* es el nosotros inclusivo (Lenkersdorf 2005:80). Lo mismo sucede en tzotzil maya (según Fitzwater, 2019): *ko'ontik* (nosotros inclusivo) y *ko'onkutik* (nosotros exclusivo). Este nosotros es importante para entender el "mandar obedeciendo" (l@s representantes elegid@s por nosotr@s tienen que obedecer a nosotr@s). Esta democracia no es solo para los participantes en el demos (hombres y ciudadanos), se aplica a toda la sociedad. No es un proceso de imposición de estructura jerárquica, sino que se caracteriza más por la horizontalidad; se podría expresar como horizontalismo[21] (Sitrin, 2006 y 2016) o sociedad en movimiento horizontal con un sentipensar de la comunidad (Esteva, 2015; Escobar, 2018) que se relaciona con la convivialidad (Illich,2008). La autonomía en las comunidades indígenas es una experiencia de tiempo largo que se construye poco a poco con la convivialidad y la horizontalidad y que, bajo algunas circunstancias, puede cambiar profundamente la vida[22].

Pero este tipo de horizontalidad no elitista e incluyente no se refiere solo a la humanidad, sino también a la naturaleza, como se observa en muchos pueblos en Abya Yala/ Afro/Latino-América. Este nosotr@s es muy amplio: incluye no solo a los seres humanos, sino también a tod@s l@s seres de la naturaleza y, según Lenkersdorf (2002: 163), tiene extensión cósmica (como lo muestra el *Popol Vuh*, que explica cómo los humanos debieron aprender a construir lo común y respetar la tierra y el cosmos a la vez). Xuno Lopez (2015:269) explica que todo tiene *O'tan (corazon) y Wo'tan (su guardiana)* que

puede transformarse en Ko'tantik o Ko'ontontik (tsotsil) es decir nuestro corazón de tod@s o en un corazón colectivo ko'tanjo'tik / ko'tantikon o ko'ontonkutik (tsotsil). Todo tiene también *Ch'ulel* (espíritu-conciencia).

> "Así que constituirnos en un Wo'tan kol-lek-tivo también es volvernos un Ch'ulel kol-lek-tivo y convertirnos en un Xch'ulel wo'tan kol-lek-tivo - cósmico es decir en espíritus-conciencias guardianes de todo lo que existe." Lopez (2015:269).

Podemos, entonces, decir que este nosotr@s inclusivo está relacionado con el concepto de "buen vivir"—o mejor "buen convivir" (Albo, 2011)—que es el concepto *Sumak Kawsay* (quechua, quichua), *Suma Qamaña* (aymara), *Lekil Kuxlejal* (tzotzil) y con el plan POR LA VIDA (como dicen l@s zapatistas y muchas organizaciones indígenas en Abya Yala/Afro/Latino-América); y no con un plan de "desarrollo sostenible", que ya es un plan de capitalismo verde. Véanse también las discusiones de CRIC y ONIC en Colombia y de CONAIE en Ecuador que luchan por el Plan Por la Vida (CRIC, 2021; ONIC, 2021; CONAIE, 2021; Jiménez y Torres 2019, Petropoulou, 2020); la Coordinadora Arauco-Malleco—CAM—de los wallmapu (mapuche) contra los planes de "desarrollo sostenible" de los gobiernos que destruyen los territorios de vida de sus pueblos (Zibechi y Martínez, Coord., 2020); y las luchas actuales Por la Vida de los pueblos amazónicos, guaraní y otros pueblos indígenas (APIB, 2021).

Por último, este nosotros inclusivo incluye y respeta la diferencia, como en una pintura/amate oaxaqueña hecha de múltiples pequeñas historias (no en una síntesis jerárquica ni un mosaico echo de pixeles-rectángulos); es algo similar a los Códices Mayas. Es un mundo donde quepan muchos mundos, **un mundo "ch'ixi"—un gris visto así de lejos, donde quepan muchos colores y formas diferentes minúsculas vistas solo de más cerca—. Un gris con múltiples singularidades—entidades moleculares poderosas porque son indeterminadas**—como explica en su libro Silvia Rivera Cusicanqui (2018).

Este mundo fue considerado por muchos años inferior a las civilizaciones occidentales porque no tenía la estructura vertical jerárquica de las civilizaciones europeas y asiáticas pastorales. Todo lo comunitario, todo lo referido a una familia amplia y no nuclear que no era organizado desde arriba, se consideraba por las elites europeas como espontáneo y popular y, por consecuencia, inferior a una civilización (Petropoulou, 2014). En línea con este discurso elitista y para justificar la existencia de una civilización, la publicidad turística oficial sobre los mayas intenta siempre negar los procesos de lo común (*commoning*) y confirmar la existencia de una estructura vertical jerárquica dentro de las estructuras sociales antiguas de los mayas. Intenta borrar las narraciones histórico-geográficas hechas desde abajo (nómadas o no) y emborronar el mapa de las luchas y resistencias en este territorio.[23] Al final de este texto se hace un intento por reconstruir una tabla histórica de luchas en solo algunos de los territorios de los mayas en México

y Guatemala[24].

Finalmente, el término de "distancia social" es un término neocolonial capitalista. Nosotros hemos de cambiarlo por el término "convivialidad social" o "convivialidad sana". Las nociones de trabajo colectivo "*a'mtel*" en tzotzil-maya (según Fitzwater 2019 y entrevistas personales) de convivialidad (en maya yucateco:[25] *Múuch' kuxtal, múul kuxtal, éet kajtal*) o comunidad (*Kaaj* en maya yucateco)[26] y de "minga" en el pensamiento naza y coconuco, "encuentro común-marcha común-trabajo común para lograr el propósito común" (Arturo Escobar y entrevistas personales a representantes de CRIC) se pueden explicar por medio de este concepto del nosotr@s, así como del "colectivo" tzotzil- "*ko'onkutik*" y el "*Ayllu*" aymara.[27] Hoy, en período de pandemia, se llevan a cabo muchas reuniones de ayuda mutua[28] con estos procedimientos de "minga" y se encuentran con la organización desde abajo del viaje zapatista.

En la misma geografía universal de 1891, en el volumen sobre el Mediterráneo, Reclus también se refiere a los inicios del estado griego y habla de los nativos de Grecia y de muchas culturas[29]. Muestra especial admiración por la forma comunitaria en que se organiza la vida diaria de cada comunidad, aunque sea por separado, proceso que se relaciona—como él dice—con la diversidad del territorio griego, pero también con la historia política del país. Como se desprende de otras fuentes orales, en la isla de Lesbos se daban las llamadas "reuniones" *mazemata* (*μαζέματα*, de "juntos"-«*μαζί*»)[30] que poco a poco desaparecieron (hoy persisten en las narraciones desde abajo como algo positivo, pero en las narraciones oficiales tienen mala reputación), como las mingas, los quilombos o los caracoles.

En el siguiente capítulo intentaremos vincular el viaje zapatista de Chiapas con Grecia, enfocándonos en la isla de Lesbos y usando el término de ritornelo como modo de producción de espacio y de territorialidad.

EL RITORNELO DEL VIAJE ZAPATISTA A SLUMIL K´AJXEMK´OP (TIERRA INSUMISA EN MAYA O EUROPA INSUMISA)

El 1 de enero de 2021, miles de colectivos e individu@s de diferentes geografías participaron en el viaje zapatista. Much@s de ell@s firmaron una declaración. Dicen (entre otras palabras)

> "*Sólo nos unen muy pocas cosas:*
> *El que hacemos nuestros los dolores de la tierra: la violencia contra las mujeres; el aniquilamiento de la niñez; el genocidio contra los originarios; el racismo; el militarismo; la explotación; el despojo; la destrucción de la naturaleza.*
> *El entendimiento de que es un sistema el responsable de estos dolores…es un sistema explotador, patriarcal, piramidal, racista, ladrón y criminal:*

el capitalismo.
El conocimiento de que no es posible reformar este sistema, educarlo, atenuarlo, limarlo, domesticarlo, humanizarlo.
El compromiso de luchar, en todas partes y a todas horas –cada uno en su terreno-, contra este sistema hasta destruirlo por completo. La supervivencia de la humanidad depende de la destrucción del capitalismo.
La certeza de que la lucha por la humanidad es mundial.
La convicción de que son muchos los mundos que viven y luchan en el mundo. Y que toda pretensión de homogeneidad y hegemonía atenta contra la esencia del ser humano: la libertad. La igualdad de la humanidad está en el respeto a la diferencia. En su diversidad está su semejanza"[31] .

En este capítulo veremos un ejemplo de cómo el viaje a SLUMIL K´AJXEMK´OP (Europa insurgente) y su ritornelo "ora ora ora" "por la vida, por la vida, por la vida" produce territorialidades rebeldes o "agenciamientos rebeldes" (Deleuze y Guatarri) en una época de pandemia y de un discurso oficial que promueve la "distancia social".

Una manera de describir el viaje zapatista es su paralelismo con un ritornelo del canto de los pájaros que marcan así sus territorios: «*El papel del ritornelo: es territorial, es un agenciamiento territorial. El pájaro que canta marca así su territorio... Los modos griegos, los ritmos hindúes, también son territoriales, provinciales, regionales*» (Deleuze, Guattari 2004). Desde este punto de vista[32], la geografía está ligada al conocimiento del territorio (es decir de la tierra y libertad, de las historias humanas-naturales de los lugares-topos) y no es una geografía oficial de pensamiento colonial. "*Con territorialidad no se enuncia a una referencia geográfica exterior, sino a la experiencia colectiva del territorio*" (Prada Alcoreza, 1998, p. 5).

"Del caos nacen medios y ritmos"[33] según Deleuze y Guattari (2004 [1980]). En términos del Popol Vuh (según la cosmogonía maya), nacen las Grandes Casas. Dentro de estas había conflictos, pero también una práctica de "hacemos las cosas en común" con "ayuda mutua", "solidaridad", que, sin embargo, todavía no ha sido nombrada con un término concreto. En la mayor parte de la obra del *Popol Vuh*, los personajes son a menudo reprobados por no aprender a trabajar juntos y por no respetar a la tierra y el cielo (¿es decir al medio y al ritmo?). Inspirad@s en las ideas de la creación, Deleuze y Guattari proponen el uso del ritornelo como un concepto que puede explicar el "agenciamiento territorial" por medio del canto rítmico de los pájaros. Según estos autores, el ritornelo es a la vez punto oscuro (agujero negro), casa y línea de fuga. Entonces, es "agenciamiento territorial". Existen líneas de fuga y rizomas.

Para la autora de este texto, lo que construyen los pájaros no es una casa cerrada; es un nido que se parece más a una "espiral", un "**caracol**", el "corazón del pueblo". Además, después de cada línea de fuga (espiral de arcoíris) viene un rizoma. Y es así que se multiplican las resistencias creativas en todo el mundo, por medio de este ritor-

nelo. Durante la creación del nido existe un orden dentro del caos (Prigogine y Stengers, 1984). Pero no hay fuerzas del mal que tengan que quedarse fuera de la casa (como dice la Biblia y, a continuación, Benjamin, Deleuze-Guattari y Prigogine-Stengers). Todo existe a la vez y debe ser equilibrado. En cada paso encontramos el equilibrio por medio de la reunión y la conversación. ¿Hablamos entonces de un caracol y no de una casa cerrada con una puerta? Hablamos de un lugar al que daremos a luz, al que hemos de cuidar hasta que llegue la madrugada, manteniéndonos, mientras tanto, en contacto con el exterior[34].

El **caracol** en maya es un símbolo del cero (de nacimiento y de muerte, de inicio y de fin) pero también es un centro donde entra información-sonidos y sale música en la forma de palabras organizadas, como en el caracol marino; es un lugar de organización colectiva, como se descubrió por ejemplo en la ciudad antigua Caracol (*Uxwitzá* en maya) en Belice—una casa grande cuyos habitantes no tienen relación de parentesco—(Chase y Chase, 2001) y es también un observatorio del cielo, como se puede encontrar en diferentes sitios de Yucatán (Aveni Anthony, 2001).

Para l@s zapatistas, el caracol es ante todo un centro de decisiones en contacto con el exterior y no un centro cerrado, gestionado por una élite. Es un centro donde acuden de manera alternada l@s representantes de las comunidades para tomar decisiones sobre diferentes temas de la región (el tiempo de alternación depende de las necesidades de las comunidades). Es la sede de la Junta de Buen Gobierno de cada uno de los Municipios Rebeldes. Contiene grandes casas oscuras (hechas no de parentesco linear, sino de l@s que participan cada vez) con puertas a la vez abiertas y protegidas.

Los bailes indígenas en diferentes partes de Abya Yala/Afro/Latino-América[35] tienen el mismo simbolismo en su movimiento: una espiral alrededor de un lugar sagrado. Las grandes casas que encontramos en muchas civilizaciones indígenas de este continente tienen esta función (cargo) de caracol[36].

"ORA ORA ORA" — "POR LA VIDA, POR LA VIDA, POR LA VIDA". UN RITORNELO: EL VIAJE ZAPATISTA DESDE ISLA MUJERES A LA ISLA DE LESBOS… UN DESEO

Abordaremos este ritornelo a través de la observación paralela del viaje zapatista y de la situación en Lesbos, una isla de Grecia en la frontera con Turquía. Pasaremos de la tierra insumisa de Chiapas e Isla Mujeres a la tierra insumisa de Grecia y a la isla Lesbos. Pensemos en un pájaro que viaja y hace *ora ora ora, haciendo su nido en diferentes lugares.*

1. ora (primer momento de ritornelo) "*Un niño en la obscuridad, presa del miedo, se tranquiliza canturreando, camina, camina y se para de acuerdo con su canción", "ora" "el niño salta del caos a un principio de orden en el caos... Pero también corre*

constantemente el riesgo de desintegrarse" (Deleuze y Guattari, 2004 [1980], p. 318).

1. *ora* (México Chiapas—realidad 1—territorios libres bajo amenaza). El inicio está marcado por la mezcla, por un lado, del miedo a la pandemia, los paramilitares ligados con los viejos y nuevos gobiernos que anuncian grandes proyectos que destruyen la vida en las fronteras de México con Guatemala, proyectos turísticos destructivos (Tren Maya) y campos para detener a los migrantes, minas, megaproyectos como el Plan Puebla-Panamá, el Istmo de Tehuantepec y proyectos de parques eólicos y de privatización del agua; y, por el otro lado, por las luchas acumuladas de 500 años de resistencia y sobrevivencia. L@s zapatistas junt@s con un@s solidarias dicen "ora". Determinan un centro. Una referencia. El punto inicial de un caracol. Lo cuidan.

1. *ora* (Grecia Lesbos—realidad 2—territorios de solidaridad bajo amenaza). El inicio está marcado por la mezcla, por un lado, del miedo a la pandemia, los actos de los paraestatales ligados con los viejos y nuevos gobiernos que anuncian grandes proyectos que destruyen la vida en la frontera, proyectos de campos de concentración para migrantes y refugiados, proyectos de parques eólicos y de privatización del agua, todo bajo promesas de grandes proyectos turísticos y la criminalización de la solidaridad; y, por el otro lado, la esperanza basada en las luchas acumuladas de muchos años de resistencia y solidaridad y unos primeros intentos de comunicación con las zapatistas[37]. Se están llevando a cabo miles de intentos por comunicarse y organizar resistencias en esta isla (Tsavdaroglou C. et al., 2019; Tsilimpounidi et al, 2021, Observatorio Antirracista, Lesvos solidarity etc.).

Mientras tanto, algunos grupos de solidaridad reciben un mensaje de participación en el viaje zapatista. Un@s solidarias cantan "ora". Otras escuchan "ora" y responden "ora" (así hace el teléfono celular. Algunas ven el mensaje, otras lo pasan para verlo después). Much@s solidarias envían múltiples mensajes a amig@s, companer@s, solidari@s o hacen un tweetazo. Dentro del miedo generalizado por la pandemia y el paramilitarismo, se escucha una voz de l@s sin voz: "ora".

2. ora ora (ritornelo) "*ahora, por el contrario, un@ está en su casa, pero esta casa no preexiste", es el resultado de una organización del espacio…"Para la fundación de una ciudad o la fabricación de un Golem" (o un Caracol), "se traza un círculo*" (o una espiral, como en los bailes de los rituales en los altos de Abya Yala-Afroamérica, o se pone un tapete que significa la casa para l@s expulsad@s, l@s refugiad@s de Medio Oriente que van a Europa), "*pero sobre todo se camina alrededor del círculo como en un coro infantil*" (como el coro de Cantalalún en Lesbos, como el coro de los zapatistas que cantan vamos-vamos adelante) y "*se combinan las consonantes y las vocales animadas que corresponden tanto a las fuerzas internas de la creación como a las partes diferenciadas de un organismo*". Todo se hace en el ciberespacio y las relaciones son tensas, pero también llenas de pasión. "*Un error de velocidad de ritmo o de armonía*

sería catastrófico puesto que destruirías al creador y a la creación al restablecer las fuerzas del caos (o de nada)" (Deleuze y Guattari, Milmesetas: 318-320). Surgen muchas tensiones por malentendidos, egoísmos, historias diferentes, fallos de computadoras y de mensajes, pero como la organización no es un árbol de lógica cartesiana, sino un rizoma o un ritornelo, nada se pierde, todo continúa...

2. ora ora (Chiapas—territorios libres bajo amenazas).

L@s compañeras empiezan la organización del espacio: la construcción de una casa para viajar, un caracol en forma de barco o de avión que viajará a Europa insurgente.

La construcción se hace con todos los medios. Con leña de la Selva Lacandona y con materiales de solidaridad, el fruto de muchos años de producción de café zapatista y de ideas zapatistas que ya viajan como cuentos en todo el mundo...

2. ora ora (Lesbos—territorios de solidaridad bajo amenaza).

L@s compañeras solidarias empiezan la organización del espacio virtual, que es a la vez muy físico, en cada ciudad y comunidad local que tiene (todas tienen) historia de luchas sociales u otras. Pero los mensajes se multiplican. Tenemos que seleccionar mensajes e ideas. No olvidar algo. Hacer algo sólido. Este es el momento más difícil. ¿Cuántos elementos del caos dejaremos fuera del círculo? ¿Todos? Así nos transformaremos en burócratas. Hay cansancio que causa malentendidos, pero también muchas ganas de cambiar este sistema de explotación humana, capitalista, patriarcal, catastrófico y unicultural (Batler, 1999). No sabemos si podemos cambiar algo. Lo único que sabemos es que somos much@s l@s que luchamos por la vida, con muy diferentes posturas, y es necesario aprender a escucharnos. Pero también hemos de protegernos de las fuerzas del caos construidas por los paraestatales y por la injusticia estatal.

Pensemos entonces en este mundo "*ch'ixi*" (Rivera Cusicanqui, 2018). Esta noción viene de l@s aymaras y se refiere a un tejido que de lejos parece gris y, visto más de cerca, es múltiple y dinámico, de muchos colores y formas. Pero no tenemos esta experiencia de entendimiento. Para algun@s es más fácil guardar cerrada la casa que fue construida hace muchos años (después de muchas luchas) sin arriesgarse a enfrentarse a otro mundo, otras ideas. Para otr@s es más fácil abrirla a tod@s. Para otr@s todavía, es mejor abrir un espacio en el futuro creado por el propio círculo. Para l@s que ya tienen la cultura de la espiral (caracol) este es un modo de vida: crear nuevos mundos transparentes y protegidos a la vez, como las células de la vida. Por la vida, entonces…

3. ora ora ora "Ahora, por fin, un@ entreabre el circulo"...sale de la materia prima del big bang o de otro tipo de acontecimientos (Prigogine y Stengers, 1984). "En este caso, es para unirse a fuerzas del futuro, a fuerzas cósmicas. Uno se lanza, arriesga una improvisación. Improvisar es unirse al Mundo o confundirse con él" (Deleuze y

Guattari, Mil mesetas: 318). Y el barco va, los aviones van, y l@s esperamos... para encontrarl@s y para construir otr@s mundos...

Hablamos entonces de una ruptura de la espacialidad-temporalidad homogénea por medio de la creación de la fisura[38]. Hablamos de unos acontecimientos que rompen la cotidianidad represiva y absurda (el resultado de la situación pandémica aprovechada por las fuerzas capitalistas) que pueden hacer *pachacuti* (transformación completa), επανάσταση (renacimiento). Pero finalmente hablamos de una espiral que contiene todo, el punto obscuro, el círculo (caracol) y la fisura (arcoíris). **Aprendemos caminando, no aprendemos primero y caminamos después, esta es la diferencia entre la espiral y el círculo cerrado**. Además, no hay división entre pensamiento (trabajo mental) y praxis (trabajo de elaboración); todo se hace por tod@s sin distinciones, puesto que en todas estas culturas no había esclavos.

Así proponemos, pues, ver la Sexta declaración y el viaje a Europa: como **ritornelo zapatista que produce una territorialidad - temporalidad rebelde internacional**, un *terruño* según Jean Robert (2015). Podemos imaginar que los primeros Aguascalientes sembraron la semilla que se envió a todas partes, pero sobre todo a Abya Yala/Afro/Latino-América, intercambiaron ideas y se perdieron para entrar otra vez en un proceso de espiral y de encierro que preparó el encuentro de la Intergaláctica, otro espiral de ritornelo que creó nuevos "agenciamientos territoriales" en el mundo por medio de rizomas que salen del canto rítmico de l@s zapatistas y de sus solidari@s. Y después pasamos a otro ritornelo como espiral, el de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, que en sus primeros pasos sale de Chiapas para ir a todo México, escuchar a los demás y dejar sus rizomas. Y, poco a poco, este canto cruzó las fronteras para ir a toda Abya Yala/Afro/Latino-América y a Europa insurgente e insumisa SLUMIL K´AJXEMK´OP.

Finalmente, aparte de la consigna de este viaje "por la vida", podemos reencontrar los principios zapatistas como ritornelos que entran en las casas (por medio de calendarios, pancartas, juegos, camisetas, y otras):

- Servir, no servirse
- Representar y no suplantar
- Construir y no destruir
- Obedecer y no mandar
- Proponer y no imponer
- Convencer y no vencer
- Bajar y no subir

Podemos ver unos encuentros de convivialidad y lucha, como nidos de convivencia-caracoles de los ritornelos:

- Los primeros Aguascalientes, 1994

- Los Congresos Indígenas
- Los Caracoles, 2003
- Los Encuentros Intergalácticos
- La Otra Campaña – Sexta Declaración 2005
- Los Encuentros de las Mujeres
- Los Encuentros de café zapatista
- Comparte
- Con-ciencias
- Encuentros de Educación Zapatista
- Nuevos Caracoles en las Ciudades del Mundo

Podemos abordar ciertos acontecimientos como rupturas nómadas-históricas desde abajo y a través de sus posibles vínculos con acontecimientos internacionales. Por ejemplo, existen (al menos) dos maneras diferentes de escribir la historia de los acontecimientos de la invasión (o la denominada conquista) española: desde la perspectiva de los invasores o, más bien, desde la del inicio de las resistencias indígenas contra la invasión europea.

Recientemente (2021) los gobiernos de México y Guatemala pidieron perdón a los mayas por los genocidios que cometieron en la Guerra de Mayas (Guerra de Castas) de 1847-1901, como si todo hubiera terminado[39]. Al contrario, los zapatistas afirman que nada ha terminado y que la lucha sigue... y es una lucha por la vida, una lucha anticapitalista, antipatriarcal, anticolonial. Y se está librando en diferentes lugares… Mientras tanto, los proyectos neoliberales neocoloniales progresan:

- Plan Puebla-Panamá, Plan de Tehuantepec, Plan del Tren Maya: El gobierno de México y el de los EEUU, en colaboración con multinacionales europeas y otras, planea desarrollar la región del Sur de México para unas elites y contra la vida de los nativos. De manera similar, después del supuesto final de la Guerra Maya (1901), Centroamérica se transformó en repúblicas bananeras bajo orden de EEUU-CIA, de multinacionales, del tren, del istmo y de explotadores de plátanos, café, madera, minas, petróleo, privatizadores del agua (y también de propietarios de grandes fincas de maíz - henequén y de otras fibras provenientes del agave).
- Esta situación de despojo de territorios también se da en Europa. La Europa insumisa despierta y resiste en las ZAD (Francia), en Megali Panagia (Grecia), en todas partes donde se vive este despojo …
- La situación de pobreza y las masacres en Centroamérica persisten y provocan grandes migraciones a los EEUU, a las que los gobiernos quieren frenar construyendo cárceles y centros de control en las fronteras entre México y Guatemala.
- La construcción de cárceles para los que se ven forzados a emigrar es un fenómeno que vemos en Europa también. En todas las fronteras del sur de España, en Sicilia, en Lesbos, en regiones de Europa del Este, en todos lados preparan cárceles de

bienvenida… La situación de pobreza y las masacres en todos los lugares colonizados y neocolonizados persiste. La hidra capitalista se multiplica.

- Las multinacionales planean obtener la tierra sin los nativos.
- Las pequeñas colectividades resisten y construyen poco a poco muchos nidos… como si fueran muy pequeños rizomas…como nuevos mundos… ¿como caracoles?

LAS LUCHAS SOCIALES Y L@S PARTICIPANTES DE SLUMIL K´AJXEMK´OP EN ESTE VIAJE

Si intentamos ver los viajes de l@s zapatistas como viajes de una iniciativa revolucionaria y poética, podemos seguir sus vuelos y buscar entender cómo cambian los valores en la vida cotidiana (Petropoulou, 2019). En realidad, es el ejercicio de la construcción de un nuevo mundo *ch-ixi* donde quepan muchos mundos poderosos porque son indeterminados (Rivera Cusicanqui, 2018). L@s zapatistas con sus prácticas cotidianas, con sus textos de reflexión y acción, producen rupturas en la cotidianidad ordenada desde arriba. Finalmente, como dice Carlos Walter Porto-Gonçalves (2009), dentro de esta situación se producen territorialidades insurgentes discontinuas. La pregunta es: ¿cómo podemos ayudar este proceso usando cartografías nómadas de Abya Yala/Afro/Latino-América y de Europa insurgentes e insumisas SLUMIL K´AJXEMK´OP?

Desde un punto de vista Deleuz-Guattariano, José Pérez de Lama propone una representación compleja de cartografía y medios digitales: "El objetivo de un cartografiar radical sería la producción de otras máquinas, la producción de nuevos acontecimientos de lo real" (Pérez de Lama, 2009, p.122). Existen algunas aproximaciones en este sentido, aproximaciones críticas-feministas-radicales para las metodologías de investigación militante (Cobarrubias, 2009).[40]

Dentro de esta perspectiva metodológica de investigación activa que devuelve los resultados a los interesados, colectivos y movimientos, se está preparando un ATLAS interactivo de las luchas y los colectivos en Grecia, donde l@s zapatistas están invitados a oír y discutir (http://karavanizapatista.espivblogs.net). Este tipo de cartografía textualizada y no espacializada existe en todos los sitios de internet de l@s solidarios con l@s zapatistas en este viaje por la vida (https://viajezapatista.eu/es/). A partir de estos sitios podemos empezar a hacer una geografía nómada hecha desde abajo, de la misma manera que se hacen las pinturas oaxaqueñas de resistencia y autonomía. Un complejo de historias visualizadas por medio de un ritornelo... de luchas y caracoles nuevos.

Entonces, ¿quiénes son l@s que firman la declaración por la vida y se van a encontrar por medio de un proceso de desterritorializacion y territorializacion, por medio de un ritornelo? ¿Cómo crearán rizomas-caracoles? Vienen de luchas visibles e invisibles,

se organizan y no se conocen... poco a poco empiezan a conocerse... dentro de una nube que va... llena de amor, rabia y esperanza... sus ritornelos construyen "caracoles" a la vez virtuales y reales.

- Vienen de los comités de solidaridad con l@s zapatistas y de las cooperativas de distribución de café zapatista[41] (Francia[42], Alemania, Italia, Grecia, Finlandia, Suiza, Bélgica, Rusia, Turquía, Eslovenia, ciertas comunidades autónomas de España, entre otras...); también de cooperativas de producción, como Libero Mondo de Italia y El Puente y Café Libertad de Alemania.[43] En Grecia, participan también muchas de las cooperativas de los festivales "Coopenair"[44].
- Vienen de luchas previas que dejaron su esencia de amor y lucha común:
  - Tienen influencias de grandes movimientos indigenistas anticapitalistas de Abya Yala/Afro/Latino-América que existen también en el norte de Europa, como por ejemplo en los territorios Saepmie de Finlandia, Suecia y Noruega y en Groenlandia: de las luchas de los Saami (Sápmi)[45] y del Consejo Inuit Circumpolar en Groenlandia.
  - Tienen influencias del movimiento afroamericano y las luchas de la diáspora africana, la diáspora de Kurdistán y de otros pueblos obligados a emigrar a todo el mundo (como BIPOC—*Black Indigenous People of Color*—en Alemania, diáspora tamil, numerosos miembros del movimiento de los "sin papeles" en Francia).
  - Tienen influencias de las ideas polinizadas durante el Mayo de 68 en Europa, México y otros países; de las luchas de la izquierda revolucionaria de los años 70 y 80 (como señalan los chalecos amarillos "*Gilets jaunes*" de Comercy Paris, Narbonne, Beziers, Carcassonne…); de las luchas libertarias y de los intentos de autonomía en España que a su vez influyen las denominadas ZaD (Zona a Defender), zonas ocupadas contra megaproyectos; del movimiento político italiano-francés No TAV nacido durante la década de 1990 contra la construcción de "Tren de Alta Velocidad" entre las ciudades de Lyon y Turín.
  - Tienen influencias de las luchas de los movimientos de los indignados de las plazas (2010-2013); de los foros sociales europeos y mundiales anti- y alter-globales; de las manifestaciones por el clima y por el medioambiente (en Alemania, Austria, Francia, Suiza) como Extinction Rebellion[46] y otras manifestaciones ecológicas; de movimientos feministas, antipatriarcales, LGBTIQ+; de movimientos estudiantiles, obreros (como la Confederación General del Trabajo) y rurales (como las de La Confédération Paysanne, La Vía Campesina y otras) y de movimientos sociales urbanos y regionales preexistentes, de autogestión de la salud mental y de autodefensa, de antimilitarismo y de agricultores que buscan la soberanía alimentaria.
- Vienen de las luchas de l@s excluid@s, esclavizad@s, segregad@s de la vida cotidiana, luchas libradas por medio de la música, el baile, la comida y la confección de ropa; y de los colectivos solidarios de Europa
- Vienen de las luchas por la autonomía, la tierra y la libertad, de la multitud

de las ocupas en las geografías de Alemania, Francia, España, Italia, Grecia, Holanda, Dinamarca, Suiza y otras (como es el caso de Hautes Alpes Vintimille, formada por colectivos que intentaron elaborar iniciativas libertarias, algunas de ellas con una historia que se remonta a Charles Fourier), y en Barcelona (Can Batlló, que fue un polígono industrial del barrio de La Bordeta), diferentes Ateneos y otras zonas temporalmente recuperadas[47] (algunas de ellas provenientes, como rizomas múltiples, de la resistencia contra el fascismo en España y de l@s primer@s pensadores libertari@s-anarquistas). De la ex-Fábrica Autónoma Rog, que entre 2006 y 2021 fue el espacio central autónomo en la ciudad de Ljubljana, de muchos otros en Eslovenia (cooperativa urbana, espina negra, komunal y otras) y de diferentes grupos que luchan por el derecho a la ciudad y contra la gentrificación. Hay una gran cantidad de okupas y centros sociales—históricos o más recientes—en Grecia y en Italia.

- Vienen de las empresas recuperadas y de las pequeñas cooperativas, como Se-Viome en Tesalónica, y de otras que participaron en el encuentro europeo de economía solidaria inspirado en las luchas de los trabajadores de las empresas recuperadas de Argentina y en las luchas obreras de los grandes sindicatos de base, anticapitalistas (CNT, grupos de CGT).
- Vienen de los sin papeles—l@s refugiad@s y otr@s—y de la red No Borders que organizó muchos campamentos de resistencia contra las prohibiciones de cruzar las fronteras,[48] de luchas por el paso libre en las fronteras de Francia, Alemania y Suiza, de luchas antifascistas contra los campos de detención de refugiados en toda Europa y sobre todo en las fronteras (Lesbos, Sicilia, Sevilla, ciudades Balcánicas, entre otras).
- Vienen de luchas culturales y educativas solidarias con las luchas sociales en México y Abya Yala/Afro/Latino-América, (como es el caso de Ya Basta en Italia[49], Brotes Libres, Mikro Dentro, escuelas alternativas y el grupo de investigación Ciudades Invisibles, Coro Cantalalún, Teatro Embros, grupo Oistrogones y otras en Grecia). Tan solo en la bienvenida a París participan "La parole errante demain", miembros de la compañía de Teatro Tamérantong, del Comité de Solidaridad con los Pueblos de Chiapas en Lucha (CSPCL), del colectivo "La petite roquette", del colectivo en mixidad selectiva del MCKV, y muchas otras.[50]
- Vienen de las luchas antipatriarcales (LGBTIQ+, 18M feminista en Madrid, Encuentro en ZAD Nantes, Francia), Ni Una Menos, Women Defend Rojava, grupos y personas de la huelga feminista, de Metoo y otroas.
- Vienen de luchas contra las políticas de instituciones como el FMI, el Banco Mundial, la OTAN y la OMC (tal es el caso del Fórum Internacional contra el Imperialismo en Dinamarca, ATAC en Francia y otros países, entre otras) y un gran número de organizaciones y colectivos que luchan por los derechos humanos.
- Vienen de comunidades ecológicas, de *eco-communes* que intentan organizarse por medio de diferentes maneras no-piramidales, con democracia participativa y hori-

zontalidad.[51]

- Vienen de luchas por la recuperación de terrenos y de casas en las ciudades, de luchas que construyen sus propias autonomías dentro de ocupas-casas recuperadas, centros sociales, jardines y otros terrenos recuperados, "jardines obreros" amenazados por grandes obras en Francia y nuevos jardines comunales dentro de centros sociales que organizan diversas actividades políticas y culturales. Vienen también de vendedores ambulantes en diferentes países.
- Much@s de ell@s juegan a la pelota y se oponen al pensamiento competitivo y a la comercialización que los juegos olímpicos y los grandes eventos deportivos representan.
- Otr@s cantan, bailan y otr@s apoyan a través de los medios libres y del cine[52]. La lista es muy larga y abarca todas las geografías.

Tomemos por ejemplo algunos casos de los primeros pasos zapatistas en la Europa insumisa contra los grandes proyectos nucleares, las minas abiertas y los parques eólicos con grandes aerogeneradores:

- Vienen de Galicia, donde existen comunidades que resistieron el fascismo y ejercen todavía sus autonomías y ahora se movilizan contra la instalación de parques eólicos: se encuentran en Vigo,[53] con el teatro de los oprimidos, l@s sin techo, l@s music@s, l@s maestr@s y l@s poetas de la región exigiendo Tierra y Libertad.

- Vienen de la Mancha, en Francia, donde, a la espera de la llegada de los zapatistas, comienzan las marchas en barco en Normandía, en Dielette, para alertar a la población y evitar que la catástrofe nuclear siga extendiéndose por el mundo; y siguen con un picnic antinuclear (finales de junio 2021)[54],

- Vienen de Portugal, del movimiento antiminas Barrososemnominas.org (14-18 agosto),

- Vienen del movimiento antiminas de Gallok (13-22 agosto), en territorio sami en el norte de Suecia,

- Vienen de Vaud, Suiza, de la ocupación contra la expansión de una mina abierta de la multinacional de cemento Holcim.

- Vienen de Megali Panagia, de la región griega de Chalkidiki, del movimiento contra las minas de oro, de las luchas contra los megaproyectos eólicos de Taigetos y las privatizaciones del agua en Stagiates y en otros lugares de Grecia.

Cada una de estas regiones tiene su historia de luchas visibles o invisibles. Algunas de ellas también han sido influenciadas por las ideas zapatistas. Tomemos el ejemplo del primer encuentro zapatista en un rincón de Francia de mujeres trans, inter y no binarias de la otra Europa, el 28 y 29 de julio en la ZAD cerca de Nantes.[55] Desde los años 1960-70, los paisanos se han estado organizando contra las políticas de vacío que forzaron a muchos campesinos a emigrar a las ciudades. Al inicio de los años 2000, la decisión de construir el aeropuerto en esta región impulsó el movimiento: "*ni ici ni ailleurs*" (¡ni

aquí ni en otro lugar!) que durante el período de validación 2007-2008 resistió a este proyecto. Entre 2009-2010 se preparó la ocupación de este territorio y entre 2011-2012 se organizó la manifestación "*Vinci, dégage, résistance et sabotage*" (¡Vinci, lárgate, resistencia y sabotaje!") que en 2013 transformo esta zona en zona libre; entre 2014-2015 se organizó como ZAD con la consigna "zad au futur et zad partout!". En 2016, 20 000 personas y ciclistas y 400 tractores se reunieron en Nantes y ocuparon el puente de Cheviré. Desde esta fecha se organizan encuentros intergalácticos inspirados en la intergaláctica zapatista, entre ellos los llevados a cabo el 28 de julio y el 1 de agosto de 2021.

Entonces, ¿qué hacen hoy las colectividades subalternas (resistencias creativas) en este nuevo contexto? ¡Se organizan en redes de acción política, de autogestión de la salud, de la educación, la cultura, la economía, la información y por la vida! Se trata de un proceso rizomático y glocal complejo, que tiene sus raíces en luchas culturales, políticas y territoriales. En ese marco, se puede decir que la rebeldía por medio de sus ritornelos construye un contexto de nuevas territorialidades que generan nuevas identidades colectivas y respetuosas de la diferencia.

COMO CONCLUSIÓN - UNAS REFLEXIONES

Actualmente se está desarrollando una sociedad de control bajo el nuevo "*régimen de esclavitud generalizada de 'sistemas hombres-máquinas'*" (Deleuze y Guattari, 2004). Vivimos en una situación de shock que puede también dar el resultado opuesto si la gente se organiza y produce contrapoderes, pues tanto el poder como el miedo se construyen en nuestras mentes (Castells, 2009). "La manera poética de ver el mundo puede ser un antídoto a la dominación del miedo... El lema es cambiar los códigos, cambiar los valores" (Petropoulou, 2014 y 2020). Hacer grietas para poder ver al otro lado del muro (como dicen los zapatistas). Descolonizar el pensamiento releyendo la historia del indigenismo (Luis Villoro, 2007). Filosofar con el corazón "tener corazón ya" (ayxa sk'ujol), hacer Filosofía Corazonada o Cordial (Lenkersdorf, 2005) por Medio de Convivialidades (Illich, 2008). Dicho de otra manera, *sentipensar* (Escobar, 2018). En este proceso, las cartografías subalternas y alternativas pueden ayudar a liberar el pensamiento y construir situaciones comunes abiertas a la diferencia. Pueden narrar la geografía desde un punto de vista rebelde.

Considero que hoy, como ocurre en otras geografías de Abya Yala/Afro/Latino-América "después de tantas luchas y trabajos cotidianos dentro de las familias, los barrios, las comunas, los resguardos, los palenques, las asambleas-las mingas, algunas escuelas, pero también dentro de los bailes, las pintas y las comidas comunitarias, aparece un cambio de *habitus*. De un *habitus* de miedo, de sumisión y de sospecha, a un habitus de amor y de solidaridad construido dentro de la vida cotidiana" (Petropoulou, 2021). Esto es nuevo y no se puede adelantar, porque se multiplica como los

rizomas y se difunde como los ritornelos que construyen nuevas territorialidades. No se presenta en los mapas oficiales y de *GoogleEarth*.[56]

Como resultado, poco a poco, unas estructuras rizomáticas y de ritornelos cambian estructuras muy rígidas (construidas como árboles de lógica) y no solo lo contrario[57]. Pero lo que sí es importante es que el capital internacional con sus relaciones políticas trabaja también de manera rizomática y de ritornelos, por medio de "noticias falsas", de grupos religiosos y de una llamada "solidaridad", de ataques fascistas y paraestatales.

"Finalmente (dentro de la vida) hay agenciamientos muy diferentes, dentro de ellos existen árboles y rizomas. Lo fundamental es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos" (Deleuze y Guattari, 2004 p.27). Visto así, cambiar el *habitus* (Bourdieu, 2005; Wacquant 2016; Petropoulou, 2020) es cambiar el tiempo largo por medio de ritornelos y de rizomas en la vida cotidiana (tiempo corto), usando cartografías educativas hechas desde abajo, descolonizando nuestro pensamiento siguiendo el ejemplo de los modos de organización de comunidades indígenas que construyen caracoles, puentes de arcoíris, mundos que quepan muchos mundos y no casas cerradas que le tengan miedo al caos. Necesitamos interactuar con el caos. Crear mundos "*ch'ixi*" con múltiples singularidades— entidades moleculares poderosas porque son indeterminadas—como explica en su libro Silvia Rivera Cusicanqui (2018). Hemos de aprender de las luchas mayas y de las otras luchas invisibles de este mundo para crear nuevos mundos y no solo de las teorías sociales hechas dentro de los espacios de la clase media del mundo occidental.

Con el esfuerzo zapatista de la Sexta empezó un viaje que quiso "escuchar" e intercambiar desde abajo estas luchas y estos ensayos de nuevos mundos. Ahora este esfuerzo se multiplicará en Europa y en todo el mundo. Aprendemos a escuchar, nos descubrimos, aprendemos a actuar junt@s. Los que no conocen bien las tecnologías de comunicación, los que no se sienten con mucha seguridad y confianza mutua, a menudo se pierden en los mensajes y se excluyen de los encuentros por falta de conocimiento y confianza; este sí es un problema en toda esta nueva manera de comunicarse. Pero la lucha sigue. Con una infinidad de rizomas y ritornelos de quetzales, de golondrinas, de gaviotas y, sobre todo, de procesos de creación de nuevos mundos por medio de caracoles. Ora Ora Ora Ra.

L@s zapatistas escuchan y retoman la flor de la palabra que es la poesía representada con una espiral... Es así como el caracol—geografía de escucha, organización y canto—se puede ver como símbolo de la palabra, como lugar de decisiones colectivas y como medio de comunicación, como situación Cero. La desterritorialización del caracol y la territorialización en un espacio virtual intergaláctico es un proceso abierto a muchas interpretaciones. Pero también tiene un efecto real, a la vez físico y global, en todas las localidades en las que agrieta la llamada "distancia social". Podemos,

entonces, hablar de un nuevo modo de agrietar el sistema dominante en medio de la pandemia: l@s caracoles "*ch'ixi*" glocales como mingas donde se construye un nuevo "*kal awab'yex*" como *Ayllu* y como «*μαζί*» en griego y como creación de unas nuevas territorialidades - temporalidades por medio de unos ritornelos repetidos en vivo y en las redes sociales, unas consignas: "por la vida", "Zapata vive, la lucha sigue", "la tierra no se vende, se ama y se defiende" y otras.

La preparación para el viaje histórico zapatista a Europa, entre otros procesos (encuentro de diferentes colectivos y movimientos sociales, medios libres), supuso unos acuerdos entre los participantes. El primero: aprender a escuchar y a escucharse; esto es algo que no existía antes de esta decisión de hacer el viaje. El tejido de los colectivos que se reúnen de manera virtual (y a veces físico) en este viaje es un tejido que se puede inspirar en la lucha, dentro de una situación de políticas de terror y de gestión postneoliberal de la pandemia. Dentro de una situación de "distancia social", lo primero es aprender que no estamos sol@s.

Al momento de escribir este texto algunos gobiernos niegan lo que es, según ellos, la invasión de la delegación zapatista por razones de la Covid19 (como si la Covid-19 tuviera nacionalidad). Se provoca un caos de información, de manifestaciones y de declaraciones … y dentro de este caos empieza un nuevo orden muy diferente del anterior… l@s zapatistas son la materia prima. Y una nueva geografía de SLUMIL K´AJXEMK´OP, de tierra insurgente e insumisa, empieza a nacer. Apenas está naciendo. Hemos de protegerla, pero no ahogarla. Hemos de aprender a construir, a cuidar caracoles como los mundos *ch'ixi*, con amor para lo que un@s aman y no solo con admiración para los ejércitos.

NOTAS

1. Isla Mujeres. Una de las historias de viejo Antonio sobre Ixchel, madre-luna, madre-amor, madre-rabia, madre-vida, diosa maya del amor y de fertilidad. *Enlace Zapatista* - http://enlace-zapatista.ezln.org.mx/2021/04/26/la-ruta-de-ixchel/
2. Isla de Lesbos. Poema de Safo (en griego Σαπφώ Sapfo) 630-570a.Ch. El poema defiende a Helena y se posiciona contra la guerra de Troya. Aquí usamos la traducción femenina de Luque, A. (2001, p.79) *Los dados de Eros. Antología de poesía erótica griega*, Madrid, Hiperión. https://issuu.com/lacajadepandora7/docs/los_dados_de_eros y no las otras traducciones ("lo que uno ama"). Se puede también traducir como "es de lo que cada quien se enamora".
3. Este trabajo no se habría podido realizar sin la colaboración de muchas personas que me han dado sus luces durante mi viaje en Abya Yala Afro Latin America y sin la supervisión - edición lingüística de Anna Holloway para una grande parte de este texto, la que agradezco mucho.
4. Glocal (global y local) viene de la idea de relaciones glocales de Massey, 2005
5. "... No se trata, en efecto, de proponer una nueva receta de 'animación' de los pequeños grupos,

sino de contemplar las condiciones de una micropolítica del deseo, indisociable ella misma de una política 'a gran escala' concerniente al conjunto de las luchas de clases" (Guattari, 2013, p.146).

6. Existen también textos de otros autores que únicamente buscan emborronar esta lectura paralela; no nos referiremos a ellos.
7. Tomas Neil (2012, p.2) propone unas estrategias (inspiradas en la lectura paralela del zapatismo y de la filosofía de Deleuze y Guattari) que, según él, caracterizan el retorno a la revolución:

- Un diagnóstico multicéntrico del poder político" (observación: es horizontal, no multicéntrico)
- Una estrategia prefigurativa de transformación política" (observación: es una nueva situación, no es prefigurativa, no conocemos su futuro),
- Una estrategia participativa de creación de un cuerpo político (sí, y no solo para los zapatistas),
- Una estrategia política de pertenencia basada en la solidaridad global mutua" (sí, pero también existe otra relación con la madre tierra y una lucha muy importante de las mujeres que el autor tiene poco en consideración).

8. Como, por ejemplo, la idea de ver estas nuevas luchas sociales como "constelaciones", de la misma manera que Benjamin veía la historia (Fernando Matamoros), o como huipiles o umbrales intersticiales (Sergio Tischler, 2011, p. 65. John Holloway explica, desde el punto de vista de la teoría crítica, cómo en los territorios zapatistas se hicieron grietas en el sistema capitalista de las que nacen nuevos mundos; Fernando Matamoros (inspirado en el último texto de Benjamin sobre la historia) destaca sus contribuciones históricas teológicas y estéticas y Sergio Tischler (inspirado en el pensamiento maya) observa sus distintas temporalidades.
9. Finalmente, el horizonte político comunitario-popular no se expresa con unos caudillos, sino… "abriendo espacios-tiempos de rebelión múltiple" donde se siembran "nuevos criterios morales acerca de la vida social" (Gutiérrez Aguilar, 2017).
10. Inspirado en la tesis 8 de Walter Benjamin (1944, p.182) y en Marx (tesis sobre Feuerbach) sobre el concepto de cómo se hace historia, Fernando Matamoros Ponce (2021) dice que los viajes zapatistas "no solamente adquieren el sentido de las resistencias, sino designan y crean el espacio de vida. Por esto, creemos, que el 'corte epistemológico' al mito del progreso es parte de esas minúsculas resistencias o astillas del tiempo rebelde; se sitúan como ese 'estado de excepción' que es la regla en la historia del querer".
11. Geografía significa, en su etimología griega, "escritos sobre la tierra''.
12. Esta geografía podría ser una forma especializada de la "visión de los vencidos", escrita, sin embargo, sobre la base de las narraciones de los que ya no se sienten vencidos; y eso porque saben que la historia narrada en las escuelas es solo una de las miles de narraciones de los que se consideran vencedores.
13. La denominación central es la llamada "distancia social" ("distancia sana"), una noción que quedará grabada en nuestras mentes durante mucho tiempo y marcará nuestras relaciones sociales, acelerará el miedo y el rechazo del otro y contribuirá al exceso de posiciones racistas y a veces fascistas en diferentes geografías del mundo. Miles de personas no pueden recibir visa

exclusivamente por razones de nacionalidad y no de salud propia. Como el miedo se crea en nuestras mentes (Castells, 2009), la fuerza del miedo ante el otro (extranjero, LGBTIQ+, pobre, refugiado, etc.) se multiplicó bajo la pandemia; y esto continuará como un deseo sagrado, una profecía autocumplida.

14. PALABRAS DEL EZLN EL DÍA 4 DE MARZO DEL 2001 EN NURIO, MICHOACÁN. 4 DE MARZO DEL 2001. https://desinformemonos.org/los-agravios-que-nos-convocan-no-son-nuevos-ezln-en-nurio-michoacan/
15. La propuesta general de los asesores del EZLN en 1995 sobre la autonomía menciona, entre otras cosas, que "los pueblos indios han ejercido y siguen ejerciendo sus autonomías y autogobiernos" (Diálogo de Sacam Ch'en, 1995, p. 21). Si los acuerdos de Sacam Ch'en (San Andrés) se realizarían, "El régimen de la autonomía conduciría a una nueva estructura territorial y organización del país ... que permitiera construir la sociedad desde su base social" (Diálogo de Sacam Ch'en, 1995, p. 24).
16. Esta situación se vivía ya en las fronteras de Europa desde antes del período de la pandemia COVID-19 (Tsavdaroglou et al., 2019; Sparke, 2006; Messandra, 2016; Tsianos y Kuster, 2016). Queda patente la relatividad de la existencia en una situación de emergencia continua [20 000 muertos en la frontera mediterránea de Europa en 6 años, entre 2014 y 2020 (IOM,2020)], mientras prevalece la valorización absoluta de los productos (libre comercio) y de los documentos de identidad, visas y otros (Sassen, 2016). La pandemia sirvió para reforzar la postura de la Europa Fortaleza, una situación que resulta de una serie de políticas exclusivas implementadas hace muchos años (acuerdo SCHENGEN de la CE, ALENA de EEUU y otros acontecimientos). Lo que está pasando en las fronteras de Europa, en las de México con EEUU y en muchas más, fronteras que ahora se multiplican en medio de una situación de pandemia, es uno de los espejos del futuro distópico que debemos romper. Uno de los espejos que hacen que la gente piense que todo va bien en un periodo de auge del fascismo (Benjamin, 1944).
17. Más tarde, José Isidoro Saucedo González (2013) decía también: "Del trabajo de San Buenaventura conviene retener su opinión sobre la organización sociopolítica, ya que destacan las referencias al papel de los '*halach uinic*' y su ejercicio del poder al interior de los cacicazgos." (González, 2013, p. 530).
18. Los mayas lucharon hasta 1901 contra las invasiones que fortalecieron el capitalismo en Europa y, a partir de 1901, contra el capitalismo que empezó con el despojo de la tierra mediante la alianza de fuerzas locales con las primeras multinacionales, los gobiernos de los EEUU y las políticas afines de la CIA. Ahora, una vez más bajo la consigna del desarrollo de la región, el gobierno mexicano se prepara para un nuevo despojo…
19. Estas Behetrías tienen una organización social participativa y horizontal como los Ayllus (que según Raul Prada Alcoreza no son únicamente linajes familiares) de los aymaras y los quechuas en los Andes (Mamani, 2010; Prada Alcoreza, 2017) y de la organización social autónoma que describe José Carlos Mariátegui (2004 [1928]) en su libro sobre la situación social en Perú. Durante muchos años, para poder guardar sus propias organizaciones, tenían dos tipos de re-

presentaciones: unas para las autoridades europeas (representantes-caciques) y otras ocultas, verdaderas, horizontales. Esta estrategia se da también en muchos colectivos en el mundo que tienen organización social horizontal y se ven obligados a adaptarse al sistema de democracia representativa por diferentes razones.

20. Inclusiva solo para los ciudadanos en la Grecia antigua esclavista que excluía las mujeres y a los dulos-esclavos.
21. Se refiere al horizontalismo de los piqueteros en Argentina. Nota: Según mis observaciones (Petropoulou, 2019 y entrevistas personales), los piqueteros fueron influenciados en gran medida por las tradiciones indígenas mapuche, aymara y guaraní.
22. En el libro de Pavel López y Luciana García Guerreiro (coord., 2016) y en los de Raul Zibechi (2007 y 2010) podemos apreciar la riqueza de estas experiencias de autonomías en Abya Yala/ Afro/Latino-América .
23. Gabriela Solís Robleda y Pedro Bracamonte y Sosa que emplean el concepto de "conquista inconclusa" para denominar el periodo de invasión española y el establecimiento colonizador de parte de los españoles a través de un "pacto colonial" a partir de 1542, mientras, Robert Chamberlain, quien anota que en 1550 se podía concluir que se había llegado a "feliz término" o "conclusión feliz" (Saucedo González p.523 y José Isidoro Saucedo González, 2013)
24. Parece evidente, en consecuencia, que "la reacción contra la dominación española no terminó entre los mayas de los altos de Guatemala en 1530, con el sometimiento de los últimos grupos rebeldes alzados contra los conquistadores, tras la gran contraofensiva cakchiquel". En lo que tenemos documentado, la rebelión continuó a lo largo de los siglos y "muestra que los mayas han mantenido siempre una actitud de activa resistencia frente a los invasores" (Zamora, 1986, p.209).
25. https://www.mayas.uady.mx/diccionario/index.html en maya yucateco
26. https://www.uqroo.mx/libros/maya/diccionario.pdf
27. La noción de ayllu es territorial y no únicamente de linaje familiar, puede tener continuidad temporal y no espacial. Es un archipiélago de microrregiones multiétnicas que comparten ámbitos ecológicos (Prada Alcoreza R., 1998 p 92-94).
28. Sobre este tema del papel de la ayuda mutua dentro de las comunidades, Piotr Kropotkin (1902) escribió el libro *Ayuda Mutua: un factor de evolución*, donde explica que las sociedades están hechas, a la vez, de conflictos y de ayuda mutua. La formación de una territorialidad es el resultado combinado de conflictos y de solidaridades y no solo de un modo de vida individualista y competitivo. Más tarde, Metchnikoff demuestra que la cooperación, más que la competencia, es el motor de la evolución (Metnikof, 1884). Otros geógrafos anarquistas desarrollaron esta idea más tarde (Ferretti, Pelletier, 2015).
29. Griegos, albaneses, francos, turcos, en diferentes territorios de montaña, insulares y otros.
30. Fernand Braudel se refiere también a este tipo de *mazemata* o *mazomata* en el caso de encuentros multiétnicos en la región de Macedonia, en el Norte de Grecia.
31. EZLN, nosotr@s (2021). Declaración por la vida. 1/1/2021. Enlace Zapatista http://enlaceza-

patista.ezln.org.mx/2021/01/01/primera-parte-una-declaracion-por-la-vida/

32. Podemos también hablar de los ritornelos en las historias de Ulises y su viaje cantado por Omero y por muchas generaciones después (el coro en la tragedia griega), de los ritornelos cantados de los romaníes (gitanos) en Europa y en el mundo, pero también de los caminos cantados y pintados de las civilizaciones de los pueblos aborígenes en Australia, de los pueblos amazónicos, huicholes, otomíes y otros que cantan y pintan sus viajes espirituales y físicos en México y en el mundo.
33. "Dos cosas son importantes sobre el caos: 1) nunca se puede domesticar por completo y, por lo tanto, siempre amenaza con interferencia, enervación y colapso (recordamos aquí las redes de Deligny que necesariamente deben fallar) y 2) este caos indica lo inmanente y emergente y, como tal, subraya la ontología unívoca de Deleuze y Guattari que, a diferencia de la de Platón, no depende de una "forma o estructura correcta impuesta a priori desde fuera o desde arriba" sino que, en cambio, "una articulación desde adentro, como si moléculas oscilantes, osciladores, pasaran de un centro heterogéneo a otro " (Deleuze y Guattari 1987, 328)» (Chantelle Gray van Heerden,2017). **Si pensamos en términos de filosofía maya, esta articulación está abierta, en contacto con el exterior, como el caracol, y no cerrada en su interior.**
34. "Tal vez a alguien le parezca que nos interesan los grandes actos y el impacto mediático, y así valoren los éxitos y fracasos. Pero nosotros hemos aprendido que las semillas se intercambian, se siembran y crecen en lo cotidiano, en el suelo propio, con los saberes de cada quien.

El mañana no se gesta en la luz. Se cultiva, se cuida y se nace en las sombras inadvertidas de la madrugada, cuando la noche empieza apenas a ceder terreno.

Los terremotos que sacuden la historia de la humanidad empiezan con un "ya basta" aislado, casi imperceptible. Una nota discordante a mitad del ruido. Una grieta en el muro".

Comunicado zapatista del escuadrón 421 el 13 agosto 2021. http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/08/13/apenas-500-anos-despues/

35. Para esta denominación de América Latina véanse Escobar 2018.
36. Los caracoles zapatistas están hechos según un plan para cuidar la vida y no para desarrollar la economía con unos índices de desarrollo (que siempre se refieren a un desarrollo para pocos y a la destrucción de la naturaleza) ni para buscar cuantificar el bienestar en números de bienes y servicios. En los caracoles se cultiva la autosuficiencia, la autogestión en la salud y en la educación, la economía solidaria, la defensa de causas; se conversa, se convive y se hacen muchas fiestas para poder comunicarse bien, tanto al interior como al exterior del caracol.
37. Las "mujeres invisibles" habían enviado a las zapatistas un video a modo de mensaje de grito desde el campo de Moria (un campamento de refugiados en el que se encontraban hacinadas, miles de personas bajo condiciones miserables y que unos meses más tarde quedó destrozado por un incendio). Sin embargo, en este momento no existe nada: ni el mensaje, ni el campo, ni una respuesta, ni las mujeres invisibles, nada... solo la pandemia y la represión estatal invisible y visible a la vez, así como una reseña en Lesvosatlas (2021). https://Lesvosatlas.net
38. Véanse también lo que dice Sergio Tischler (2011) sobre tiempo y emancipación

39. Lo mismo hizo el gobierno holandés con el pueblo del Congo y el gobierno portugués con los indígenas de Brasil.
40. Algunas solo de las que conozco son: las prácticas de los colectivos (Bureau des Études, Hackitectura, Iconoclasistas etc.), el libro coordinado de Manuel Bayon y Nataly Torres (2019) "Cartografías para detener el despojo de los territorios", los encuentros organizados de Geobrujas y Colectivo Miradas Criticas del Territorio desde el Feminismo Mapeando el cuerpo territorio https://territorioyfeminismos.org, la bitácora de Ricardo Flores Magón http://archivomagon.net/intro-ruta/ el grupo "This is not an atlas" (Orangotango, 2020), el grupo "Geocomunes", la iniciativa "Lesvos Migration Atlas" y otras iniciativas. https://miradascriticasdelterritoriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf
41. http://www.europazapatista.org
42. http://www.alternatives34.ouvaton.org/_media/collectifs:pr-sentation_r-seau_2014_rev.pdf
43. https://www.cafe-libertad.de
44. https://coopenairfestival.gr
45. https://talko-voima.espora.org/nosotrxs/,
46. https://rebellion.global/fr/event/844435456462723/
47. https://laescocesa.org/es, https://kanpasqual.wordpress.com/, Ateneu llibertari de Gracia - Vermut proZapatista
48. "No Border Camps" en Estrasburgo (2002), Otranto (2003), Colonia (2003, 2012), Aeropuerto de Gatwick (2007), Patras, Dikili, Tur (2008),[10] Calais, (2009, 2015), Lesbos, Grecia (2009), Bruselas, (2010), Siva Reka, (2011), Estocolmo, (2012), Rotterdam, (2013), Ventimiglia, Italia (2015), Tesalónica (2016), Nantes, (2019) Wassenaar (2019)
49. http://www.yabasta.it/caminantes/
50. Del colectivo París Ayotzinapa, de Mujeres y disidencias de la Sexta en la Otra Europa y Abya Yala, de las Brigadas de Solidaridad Popular Montreuil-Bagnolet, de los chalecos amarillos de Montreuil y del grupo comunalista, del Surnatural Orchestra, de Extinción/rebelión y PEPS (Por una Ecologia Popular y Social), del Instituto de Ecología Social y Comunalismo y del periódico "La Gueule ouverte" [el hocico abierto], del colectivo "los Bienes comunes", del sindicato "Solidaires", del colectivo "Toutes aux frontières" [Tod@s a las fronteras], de la CNT Educación y de la CNT, del CSIA-Nitassinan (Comité de Solidaridad con los Indígenas de América), del colectivo "Stop EDF México", del Comité Verdad y Justicia para Lamine Dieng y del comité « Vies volées » [Vidas Robadas]
51. http://www.alternatives34.ouvaton.org/collectifs:collectifs
52. Como en Viena y Basilea https://www.zapalotta.org/events/
53. Puerto Bayona de Vigo, ciudad de Galicia. Es el Puerto donde llego Martin Alonso Pinzón regresando de América en 1493 y anuncio que existe otro nuevo mundo en el planeta. Pero también es el lugar donde trajeron esclavizado el primer indígena, cuyo lugar de entierro sigue sin conocerse …
54. Acciones contra EPR, la nueva bomba atómica francesa:

https://zapatista2021.lebib.org/doku.php?id=fr:intro:contact:coord_region:grand_ouest:dielette

55. https://zad.nadir.org/spip.php?rubrique89

56. Si uno busca la palabra “zapatista” o “EZLN” en el Google Earth griego, aparece en Chiapas tan sólo una oficina de inclusión social que se presenta como oficina de EZLN en Esquipulas; me imagino que es para l@s “extemporáneos” que llegarán a Europa….

57. (Las estructuras rígidas desde arriba aplastan las estructuras rizomáticas hechas desde abajo, las aplastan por medio de la aplicación de calcos de “cómo debemos ser para ser elegibles”).

REFERENCIAS

Agamben, G. (2020). *Molinsi, Epidimia, Katastasi Exeresis*. Ed. Pareglisis. Atenas.

Agamben, G. (2005). *State of Exception*. University of Chicago Press.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Trad. D. Heller-Roazen). Stanford University Press.

Albo, X. (2009). Suma Qamaña = el buen convivir. Revista Obets. Alicante - España. Referencia in: Acosta A., 2012. *Buen vivir Sumak Kawsay Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Abya Yala. Quito.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.

APIB, (2021). *Articulación de Pueblos Indígenas de Brasil. Luta por la vida* https://apiboficial.org/2021/06/23/la-vida-es-una-batalla/?lang=es

Aveni, Anthony F. (2001). *Skywatchers (Skywatchers of ancient Mexico, 1980 edition)*. Austin: University of Texas Press Broadcasting Corporation

Bayon, M., Torres, N. ed. (2019). *Cartografías para detener el despojo de los territorios. Colectivo Geografía Critica Ecuador.* Ediciones Abya Yala.

Benjamin, W. (1944). Tesis sobre la filosofía de la historia. In : *Discursos interrumpidos. I.* https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4179839/mod_resource/content/1/DISCURSOS%20INTERRUMPIDOS%20I.pdf pp. 175-190.

Berneri, M. L. (1982). *Journey through Utopia*. London: Freedom Press. 1st ed. 1950

Bourdieu, P. (2005). Habitus. In: HILLIER, Jean y ROOKSBY, Emma. *Habitus: A sense of place.* London: Ashgate, pp. 43-52.

Butler, J. (1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (El genero en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. Publicado por Routledge)

Calvino, Í. (1999) [1972]. *“Ciudades invisibles”*.

Castells, M. (2009). *Comunicación y poder.* Alianza Editorial. Madrid.

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas A.C.: http://www.frayba.org.mx/index.php

CONAIE, (2021). Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador. https://conaie.org

CNI, (2021). Congreso Nacional Indígena http://www.congresonacionalindigena.org

CRIC, (2021). Consejo Regional Indígena del Cauca https://www.cric-colombia.org/portal/

Chase A.F., Chase D.Z. (2001). Ancient Maya causeways and site organization at Caracol, Belize Ancient Mesoamerica, 2001

Damianakos, S. (2003). *La Grèce dissidente moderne: cultures rebelles*. Paris: L'Harmattan, 232p.

Deleuze, G., Guattari F. (2004) [1980]. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de José Vásquez Pérez y Umbelina Larraceleta. PRE-TEXTOS

Deleuze, G., Guattari, F. (2006) [1991]. *¿Que es la filosofía?* Anagrama.

Diálogos de Sacam Ch'en, (1995). Mesa de trabajo 1: Derechos y Cultura Indígena. *Ce-Acatl Revista de la cultura de Anáhuac*. Número doble especial 74-75, diciembre de 1995. No 25.

Diderot, D. (1772). *Supplément au voyage de Bougainville*.

Fitzwater, D. E., Clark, J. P. (2019). *Autonomy Is In Our Hearts: Zapatista Autonomous Government Through the Lens of the Tsotsil Language*. Kairos books Publisher Pm Press

UNESCO (2019). El Correo de la UNESCO 2019 n° 1

Enlace Zapatista https://enlacezapatista.ezln.org.mx

Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Ed. Desde abajo. Bogotá.

Esteva, G. (2015). Para Sentipensar la comunidad, *Bajo el volcán* 16 (23), pp.171-186

EZLN (1994 y 1995), *Documentos y Comunicados , 3 vols*. Ed. ERA. México.

EZLN (2005) Sexta declaración de la selva Lacandona, en https://enlacezapatista.ezln.org.mx

EZLN - Sexta Comisión, colectivo (2015). El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I, II y III (3-9 mayo 2015. Universidad de la Tierra, San Cristóbal de las Casas).

EZLN, nosotr@s (2021). Declaración por la vida. 1/1/2021. Enlace Zapatista http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/01/01/primera-parte-una-declaracion-por-la-vida/

Fanon, F. (1963) [1961]. *Los condenados de la tierra*. Grove Press

Federichi, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Calibán and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation, Brooklyn, NY: Autonomedia.). Editorial Traficantes de sueños.

Ferretti F., Pelletier Ph. (2015). "Spatialités et rapports de domination dans l'œuvre des géographes anarchistes Reclus, Kropotkine et Metchnikoff" in A. Clerval, A. Fleury, J. Rebotier, S. Weber (dir.), *Espace et rapports de domination*, Presses Universitaires de Rennes, 2015, p. 23-34.

Fitzwater, Eldredge, D. (2019). *Autonomy Is in Our Hearts: Zapatista Autonomous Government through the Lens of the Tsotsil Language* PM Press, 240 p.

Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au College de France 1978-1979*. EHESS Gallimart Seuil.

Foucault, M. (2003) [1997], *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. New York: Picador (1st ed. 1997, Editions du Seuil, Gallimard).

Galeano, E. (1981). *Las venas abiertas de América Latina*.

García de León, A. (1994). *Resistencia y Utopía*. ERA.

Geobrujas y Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, (2020). https://miradascriticasdelterritoriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf Mapeando el cuerpo territorio https://territorioyfeminismos.org

Gilly, A. (1971). *La revolución interrumpida*. El Caballito.

Gray van Heerden, Ch. (2017). *The Slightest Gesture: Deligny, the ritornello and subjectivity in socially just pedagogical praxis.* University of Johannesburg and Unisa Press Education as Change Volume 21 | Number 2 | 2017 | pp. 6–24

Guattari, F. (2013) [1979]. *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Cactus. Buenos Aires.

Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Traficantes de sueños. Mapas.

Encinar L. M., Guijarro G. P., Cuesta J-A. R. (2010). Comunismo libertario y autonomía indígena. *HAOL*, Núm. 21 (Invierno, 2010), 111-121

Haesbaert, R. (2014). *Viver no limite. Território e multi/transterritorialidade em tempos de insegurança e contenção*. Rio de Janeiro, Bertrand Brazil, 319 p.

Harvey, D. (2006). *Spaces of Global Capitalism*. Verso.

Harvey, D. (2010). *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. London: Profile Books.

Holloway, J. (2010). *Crack capitalism*. London, New York: Pluto Press, 305 p.

Holloway J., Matamoros F. y Tischler S. (2016). *Zapatismo Reflexión teórica y subjetividades emergentes* Ed. Herramienta. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Sociales y, Puebla, México.

Illich, I. (2008). *Obras reunidas II*. México. Fondo de cultura económica.

IOM, (2020). https://www.iom.int/es Informe sobre las migraciones en el mundo https://worldmigrationreport.iom.int/wmr-2020-interactive//?lang=ES

Kropotkin, P. (1902). *Mutual aid : a factor in evolution*, London, Heinemann

Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell.

Lenkersdorf, C. (2002). *Tojolabal para principiantes: lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*. Plaza y Valdes.

Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave Tojolabal*. Ed. Miguel Ángel Porrúa Gudrun

Lenkersdorf, G. (2018). *Consejos y caciques, resistencia organizada en el mundo Maya*. Ed. pensaré y cartoneros.

León Portilla, M. (1994). *Tiempo y realidad en el pensamiento Maya. Ensayo y acercamiento.* UNAM.

Lesvosatlas Hot spot (2021). https://Lesvosatlas.net

López P. y García Guerreiro L. (coord) (2016). *Pueblos originarios en lucha por las Autonomías: experiencias y desafíos en América Latina*. CLACSO, Editorial El Colectivo. CIDES-UMSA

López X. (2015). Yo'taninel bajtik, re-ch'ulel-izarnos y revivir lo sagrado desde nuestra propia humanidad como matriz del fin de la Jow-hidra capitalista EZLN - Sexta Comisión, colectivo (2015). In EZLN, 2015. *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista III* (3-9 mayo 2015. Universidad de la Tierra, San Cristóbal de las Casas), p.262-275.

Luque, A. (2001). *Los dados de Eros. Antología de poesía erótica griega*, Madrid, Hiperión. https://issuu.com/lacajadepandora7/docs/los_dados_de_eros

Mamani, P. (2010). *El rugir de las multitudes. Microgobiernos barriales*. Ed. La mirada Salvaje.

Magón Flores, R. (1911). El pueblo mexicano es apto para el comunismo. Periódico Regeneración, Semanal revolucionario. Escrito de trabajadores por trabajadores. 2 de septiembre de 1911. No 53. http://archivomagon.net/wp-content/uploads/e4n53.pdf

Marcos S. (2008). "Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género", en *Religión y género* [ed. Sylvia Marcos].

Marcos S. (2021). Conferencia "Espiritualidad de los pueblos y comunidades Indígenas", en *FEMINARIA, de Mujeres y la Sexta,* Sept 11 2021. https://youtu.be/sOTb30yh_tk

Mariátegui, C. (2004) [1928]. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Kolektivo Editorial "Último Recurso" Rosario – Sta. Fe

Martínez Luna, J. (2000). UNITIERRA Entrevista a Documental UNITIERRA Oaxaca

Massey, D. (2005). *For Space*. SAGE publications.

Matamoros Ponce, F. (2021). Indigenismo zapatista en la pandemia sars- cov2 (covid19). Imaginarios y estésticas del lenguaje en tiempos de resistencia y esperanza. *Revista Co.Pa.L.A.* vol. 6, núm. 13, 2021, pp. 3-22 https://doi.org/10.35600.25008870.2021.13.0205

Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40. https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11

Mezzadra, S. (2016). *Borders and migration, Emerging Challenges for migration Research and Politics in Europe*, Berlin, June 23, 2016 – "Berlin Lecture 2016", Berliner Institut für empirische Integrations-und Migrationsforschung, Humboldt Universität.

Metchnikoff, L. (1886). Révolution et évolution, *The Contemporary Review*, 50, p. 412-437.

Metchnikoff, L. (1889). *La Civilisation et les grands fleuves historiques*, Paris, Hachette,

Nail, T. (2012). *"Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo"*. Edimburg University Press Ltd.

Navarrete, C. (1982). Documentos guatemaltecos, I: un fichero sobre revoluciones, asonadas y motines de Guatemala y Chiapas, en el Archivo General de Centroamérica, Guatemala, Tlalocan, 9: 313-338.

ONIC, (2021). Organización Nacional Indígena de Colombia https://www.onic.org.co

ONU, (2020) - La sesión inaugural del UNPFII.

Orangotango (2020). This is not an atlas https://notanatlas.org/book/

Ordóñez Díaz, L. (2016). Fronteras del mito, la filosofía y la ciencia. De los mitos cosmogónicos a la teoría del Big Bang. *Ideas y Valores*, 65(162), 103-134.

Owen, R. (1844). *Book of the New Moral World (1836-1844)*

Patch Robert, W. (2003). La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación Desacatos, núm. 13, invierno, 2003, pp. 46-59 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Distrito Federal, México

Pérez de Lama, J. (2009). La avispa y la orquídea hacen mapa en el seno de un rizoma Cartografía y máquinas, releyendo a Deleuze y Guattari Pro-Posições, *Campinas*, v. 20, n. 3 (60), p. 121-145, set./dez. 2009 hackitectura.net

Petropoulou C., Arouca M.de J., Bomfim N.R., Santos E. da S., (2021). Salvador de Bahía: culturas de rebeldía y descolonización de la educación en un contexto biopolítico de desarrollo urbano desigual. *Territorios*, vol. Esp., núm. 44, 2021. Universidad del Rosario

Petropoulou, C. (2021). Local economies and socio-spatial segregations in the Aegean islands: touristic development versus refugee arrivals? The case of Lesbos Island. In: Josefina Dominguez-Mujica, Jennifer McGarrigle and Juan Manuel Parreño- Castellano. "*International Residential Mobilities: from lifestyle migrations to tourism gentrification" Global Change and Tourism Geographies*. Chapter 18. Springer's.

Petropoulou, C. (2020). Ciudades invisibles y cambio de habitus: narrativas cartográficas, poéticas y rebeldes. Ejemplos de Ciudad Bolívar (Bogotá) y Comuna 13 – San Javier (Medellín). In: AZEVEDO, Ana Francisca de; KOZEL, Salete

y REGO, Nelson, *Narrativas, Geografias, Cartografias - para viver, é preciso espaço e tempo*. Universidade do Minho, UFPR, UFRGS.

Petropoulou, C. (2019). Can the poetic of commoning change the habitus? Reflexions from Lesvos with a Latin American perspective of urban – regional social movements. In: Gouvias D., Petropoulou C., Tsavdaroglou C., 2019. *Contested Borderscapes. Transnational Geographies vis-à-vis Fortress Europe*. Invisibles Cities, pp.125-138.

Petropoulou, C. (2018). Social resistances and the creation of another way of thinking in the peripheral self-constructed popular neighbourhoods: Examples from Mexico, Argentina, and Bolivia. *Urban Sci*, 2018, v.2, n.1, pp. 1-27.

Petropoulou, C. (2014). Crisis, Right to the City movements and the question of spontaneity: Athens and Mexico City. *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action*, 2014, v. 18, f. 4-5, pp. 563-572

Polanyi, K. (2009). *La Gran Transformacion*. Mexico. Ed. Juan Pablos.

Prada Alcoreza, R. (2017). El ayllu (comunidad andina) en el desierto capitalista, Autonomía comunitaria, 21 Jun.17, http://clajadep.lahaine.org/?p=18572

Prada Alcoreza, R. (1998). *Territorialidad.* Editorial Mitos. Imprenta Punto Cero. La Paz.

Prigogine I., Stengers I. (1984). *Order out of Caos. Man's new dialogue with Nature.* Heinemann, Londres.

Reclus, Élisée (1891). *Nouvelle géographie universelle : la terre et les hommes. Vol. 17 / par Élisée Reclus.... 1876-1894. XVII Indes occidentales*. Paris. Librairie Hachette Et Cia. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

Revista Chiapas No 16 / 2004

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es possible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limon.

Robert J. (2015). La regeneración de un territorio por un pueblo. III pp. 313-323. In EZLN - Sexta Comisión, Colectivo, (2015). El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I, II y III. 3-9 Mayo 2015. Universidad de la Tierra, San Christobal de las Casas.

Sassen, S. (2016). A Massive Loss of Habitat: New Drivers for Migration. *Sociology of Development*, 2(2), 204–233.

Saucedo González, J. I. (2013). Del sometimiento a las sublevaciones en Yucatán de 1550 a 1600. Biblioteca Jurídica Virtual. UNAM https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3536/23.pdf

Sitrin, M. (2016). Rethinking Social Movements with Societies in Movement. In *Social Sciences for an Other Politics*; Palgrave Macmillan: Cham, Switzerland,; pp. 135–149.

Sitrin, M. (2006). *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina*. AK Press.

Sparke, M. (2006). A Neoliberal Nexus: Economy, Security and the Biopolitics of Citizenship on the Border, *Political Geography* 25(2), 151–180.

Talpade Mohanty, Ch. (2003). *Feminisms Without Borders: Descolonizing Theory, Practicing, Solidarity.* Duke University Press.

Tischler, S. (2011). *Tiempo y Emancipación. Mijaíl Bajtín y Walter Benjamin en la Selva Lacandona* (traducido en griego por Anna Holloway). Ed Futura. Atenas.

Tsavdaroglou C., Giannopoulou C., Petropoulou C., & Pistikos I. (2019). Acts for refugees' right to the city and commoning practices of care-tizenship in Athens, Mytilene, and Thessaloniki. *Social Inclusion*, 4, 119-130.

Tsianos, V., Kuster, B. (2016). *Against the panoptical Realism. An ethnography of the Hotspot Lesbos* [disponible en : https://www.academia.edu/33312775/Against_the_panoptical_realism_An_ethnography_of_Hotspots_in_Lesbos]

Tsilimpounidi M., Tselepi N., Pangalos O., Petropoulou C. (2021). Representing and commoning the refugee crisis: The 'assemblage' of the Lesvos Migration Atlas. *journal of visual political communication*. volume 7 pp. 11-42

Villoro, L. (2005) [1950]. *Los grandes momentos del indigenismo a México*. Colegio de México; Fondo de Cultura Económica.

Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. Fondo de Cultura Económica.

Wacquant, L. (2009). *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham: Duke University Press.

Wacquant, L. (2016). A concise genealogy and anatomy of habitus. *The Sociological Review*, 2016, v. 64, pp. 64–72.

Wallerstein, M. (2008). *Historia y Dilemmas de los Movimientos Antisistemicos*. Pref. Carlos Aguirre Rojas. Mexico: Los libros de Contrahistorias

Wallerstein, M. (2004). *Understanding the World: An introduction to World Systems Analysis*.

Walter Porto-Gonçalves, C. (2009). *De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana*. Polis (Santiago), 2009, vol. 8, no 22, pp. 121-136.

Zamora, E. (1986). Resistencias indígenas a la colonización. Levantamientos indígenas a Guatemala durante XVI siglo, in: Los mayas de los tiempos tardíos / coord. por Miguel Rivera Dorado, Andrés Ciudad Ruiz, 1986, pp. 197-214. Dialnet-ResistenciaMayaALaColonizacion-2775324.pdf

Zibechi R., Martínez E. [Coordinadores] (2020). *Repensar el sur. Las luchas del pueblo Mapuche.* Cátedra Jorge Alonso. Universidad de Guadalajara. CIESAS. CLACSO. Cooperativa Editorial RETOS México https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana-cm/libro_detalle_resultado.php?id_libro=2427

Zibechi, R. (2010). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, Univ. San Marcos y Bajo Tierra, Lima y México, New edition in Greek : 2010

Zibechi, R. (2007). Dispersar el Poder. Editorial AbyaYala, http://www.pensamiento-critico.org/rauzib2%200904.htm

ANEXO

Tabla de resistencias históricas de los Mayas después de la invasión de la corona de Castilla - España y otros eventos importantes. Un intento de clasificación.

México – Mayas

1519-1520 Entrada de Cortés a la ciudad de México, bienvenida de Moctezuma, matanza de los Mexicas a Toxcalt (Templo Mayor de Tenochtitlan)

1520 Noche de la victoria ("Noche triste" para los españoles) a Tenochtitlan – Inicio de Resistencia – Cuitláhuac y otros.

1521 Caída de Tenochtitlan después de una gran pandemia y la segunda invasión (con aliados algunos grupos indígenas). Inicio de luchas – resistencias indígenas a todo México. Cuauhtémoc último Tlatoani. ¿Final de guerra? No.

Ejemplo. Unas cronologías solo para las luchas en las regiones de los Mayas en México y Guatemala y unas sobre otros eventos zapatistas que tienen un papel importante a la región:

- **1530 Guerra de los altos de Guatemala**
- 1542 Pacto Colonial
- **1550 ¿Final de guerra? No.**
- **1562 Levantamiento Maní**
- **1569 El motín de Quezaltenango (Guatemala)**
- **1584-1588 Levantamiento de Indígenas de Sotuta**
- 1679-1820 Diferentes levantamientos protagonizadas de los Mayas en México
- 1679-1820 Diferentes levantamientos protagonizadas de los Mayas en Guatemala
- 1692 Sor Juana escribe su "Respuesta a Sor Filotea de la Cruz", carta en la defiende el derecho de las mujeres a la educación.
- **1712 Rebelión de Cancuc. Grande rebelión armada tzeltal, tzotzil, chol**
- **1718 Final de guerra (?)**
- **1761 La rebelión de pueblo Cisteil Yucatán (rebelión Jacinto Canek)**
- 1810 Leona Vicario y Josefa Ortiz de Domínguez - militantes del Movimiento de Independencia mexicano
- **1820 Rebelión Quichés de Totonicapán**
- 1821 Independencia de México
- 1823 Separación de América Central - Declaración de Independencia absoluta de Centroamérica por la Asamblea Nacional Constituyente reunida en la Ciudad de Guatemala 1 Julio
- 1823 Separación de Chiapas de Guatemala y anexión a México

- **1847-1901 Guerra Mayas (guerra de castas) 250.000 asesinados más o menos y miles desaparecidos. ¿Final de Guerra? No**
- **1868 La revuelta de San Juan Chamula (se dice también guerra de castas)**
- 1901 United Fruit Company - tren – bananas – nueva esclavitud y control político en América Central - IRCA, la subsidiaria de la UFCO que controlaba el ferrocarril en Guatemala y Salvador
- 1903 Canal Panamá –EU – dictaduras
- **1910 – 1920 Revolución social a México, Zapata – Villa (primera parte) Aguascalientes Zapatistas**
- 1911 Comuna de Morelos – Plan de Ayala – difusión internacional por medio de los hermanos Ricardo y Enrique Flores Magón y las redes libertarias – difusión a las escuelas por medio de maestras participantes a la revolución.
- **1911 La rebelión de los colgados, Chiapas**
- **1914-1920 La finca en armas Chiapas Valle de los Corzos**
- 1916 Primer y Segundo Congreso Feminista de Yucatán en Mérida
- 1918-1940 Luchas obreras
- **1944 Revolución de Guatemala**
- 1954 Las mexicanas consiguen el derecho al voto activo y pasivo
- 1954 Golpe de Estado de Guatemala
- 1953-1959 Revolución Cubana. Gran influencia en las luchas en toda AL.
- **1960-1996 Guerra civil de Guatemala – masacre – genocidio de 200.000 personas la mayoría indígenas Mayas y desaparición de mas de 50.000 con el apoyo de los EU - CIA. Miles de desplazados a México.**
- **1968 Revuelta estudiantil y obrera a México y masacre de la plaza de Tlatelolco ciudad de México**
- 1972 Diferentes levantamientos a Chiapas
- 1974 Congreso Indígena Chiapas 500 años de natalicio de San Cristóbal de las Casas
- **1983 Fundación EZLN**
- 1989 Plan neoliberal y FMI en América Latina: Consensus de Washington
- **1992 Marcha Xi'Nich (hormiga) de Palenque – ciudad de México**
- 1993 Firma de ALENA (EU-Canadá-México) – manifestaciones contra ALENA
- **1994 Sublevación Zapatista a Chiapas**
- 1995-1996 Foro Indígena – Acuerdos de San Andrés – Creación de los nuevos Aguascalientes Zapatistas
- **1997 Grande Marcha por la dignidad a la Ciudad de México. Cuicuilco: fundación de Congreso Nacional Indígena (CNI)–**
- 1997 Masacre de las Abejas Acteal
- **1998 Quinta Declaración de la Selva Lacandona – Consulta Nacional por el fin de la guerra de genocidio**

- --2001--- situación de shock - caída de torres gemelas NY – terrorismo estatal – “plan Colombia” – masacre de pueblos en Colombia Sigue hasta ahora
- **2001 Grande Marcha zapatista “Marcha de Color de la Tierra” - millones a la ciudad de México (10/3/2001)**
- 2002 ONU - La sesión inaugural del UNPFII. “Por primera vez, los pueblos indígenas, como expertos designados por indígenas o designados por el gobierno, hablan por sí mismos como miembros de pleno derecho de un organismo de las Naciones Unidas”.
- 2003 El gobierno y los partidos oficiales no cumplen los acuerdos de San Andrés sobre la autonomía y la cultura indígena
- **2003 Congreso Nacional Indígena – construir otros mundos a las comunidades – Año de los Caracoles**
- **2005 Otra campaña - Sexta Declaración**
- 2006 CNI Atlapulco – firmaron los principios de mandar obedeciendo.
- **----2006** levantamientos y comunas a **Oaxaca** y **Atenco** - agresiones y matanzas – terrorismo estatal - situación de shock -
- 2007 La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue adoptada por una mayoría de 144 estados
- ----2008 situación de shock - narcotráfico – “Plan (Iniciativa) Mérida” (México-US, 2008). Criminalización de movimientos sociales y Guerra social con el pretexto de narcotráfico
- **2008-2009 Festival Digna Rabia**
- 2012 Fin de pronósticos de eclipses en el Calendario Mayas – Inicio de otra época - Marcha Zapatista Silenciosa a San Cristóbal
- **2013 Escuelita zapatista.** Mucha gente visitó Chiapas para compartir conocimientos
- **2016 CNI Un nuevo paso** Consejo Indígena para México frente a la Hidra Capitalista. Se trata de construir un nuevo mundo
- 2017 Marichuy fue designada por parte del Congreso Nacional Indígena (San Cristóbal) como vocera representante indígena a la candidatura presidencial de 2018. Su viaje por todo el país mostró las condiciones inhumanas de vida de los indígenas y ayudó a la visibilización de sus luchas. El sistema electoral no la dejó participar como candidata, pero su viaje a México despertó a muchos pueblos.
- **2018 Megaproyecto destructivo “tren Maya”** (sigue el concepto de desarrollo de Plan Puebla Panamá, Plano de Tehuantepec) como al inicio de siglo veinte (1901-1903).
- 2021 Marichiweu en Chile (venceremos en mapuche)?
- **2021 Declaración por la vida** El viaje zapatistas en Europa y en el mundo empieza. Vienen para escuchar las voces de l@s que resisten en neo-colonialismo, patriarcado y capitalismo y construyen nuevos mundos.

6

Tiempos y ritmos invisibles de la estética y movimiento del lenguaje indígena zapatista en la pandemia (SARS-COV2 Covid19)

Fernando Matamoros Ponce
Profesor-investigador Posgrado de Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-BUAP)
https://fernandomatamoros4.academia.edu/
Correo electronico: fermatafr@yahoo.fr

EN 2021, PALABRAS ZAPATISTAS EN EL MOVIMIENTO DE MEMORIA E HISTORIA: *UNA MONTAÑA EN ALTAMAR*[1]

Desde 1994, frente a las catástrofes de guerras pasadas, mediadas por la violencia capitalista, los zapatistas prenden "lucecitas serpenteantes" de palabras inscritas en poesías y danzas que comp-arte-n en encuentros internacionales, fiestas y rememoraciones históricas de los derechos indígenas. Lo que llamaron simbólicamente la *marcha del color de la tierra* en el año 2001 fue un parteaguas en los tiempos de resistencia indígena[2]. Desde la misma realidad dolorosa centenaria de las comunidades, para ser mejor escuchados por otros mundos, murmuraron sensibilidades de palabras en la producción de espacios: la *libertad según la experiencia zapatista de gobierno autónomo*, sobre todo con la importante participación de mujeres en la "escuelita zapatista"[3]. Aunque lejanos territorialmente por fronteras nacionales y mares, son tan cercanos culturalmente, tanto por el mundo globalizado de injusticias que por sus orígenes de resistencias simbólicas contra la violencia del Capital. Por eso, su iniciativa

de 2021, *atravesar el Atlántico, viajar a Europa y otros mundos*, a contrapelo de la historia de la expansión del Capital, dinamiza agujas del reloj en sentido contrario de más de 5 siglos: tiempos de reconciliación y posibilidades para pensar y abrazar *un mundo con muchos mundos*. En el comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-EZLN, 2020), titulado *Sexta parte: una montaña en alta mar*[4], exponen la maduración de su pensamiento durante la pandemia, pero, también, su experiencia cultural en problemáticas de represión cotidiana[5] para romper las barreras de hielo que fragmentan las resistencias.

Primero, conscientes de la importancia de la mirada y escucha del Otro, observan históricamente el mundo fragmentado en sus diferencias, "ajenas entre si" por distancias, tierras, cielos, montañas, valles, selvas, idiomas, edades, identidades sexuales, fronteras y otros confinamientos sistemáticos y funcionales de fragmentación; pero unidas por la esperanza contra la opresión del "progreso" y la "modernidad" del sistema capitalista; ese verdugo patriarcal, racista y criminal del Otro. Segundo, sienten como la naturaleza vive con una "herida de muerte" y previenen que su agonía duele porque lo peor, inscrito en finanzas y megaproyectos industriales, está por venir. Para ellos y ellas "la catástrofe de la naturaleza" creada por el sistema dominante, anuncia la siguiente", sangre y desertificación por donde pasa, dirían los espectros de Karl Marx (1977 y 1975) y Eduardo Galeano (1983): *acumulación originaria del Capital* que sigue su curso en *las venas abiertas de América Latina*. Podríamos decir que estas constelaciones de crítica a *líneas fundamentales de la crítica a la economía política*, los indígenas advierten que no olvidan que están mediados por el trabajo abstracto, el fetiche del dinero como responsables del dolor, pero también que se han *armados de la verdad y el fuego de* la memoria (Cf., EZLN, 1994 y 1995) que, parafraseando los textos sobre la *Memoria del Fuego* de Eduardo Galeano (1987, 1991a y 1991b), en el *siglo de vientos* ha dado *nacimientos* de una cultura simbólica con *rostros* adoloridos y *mascaras* históricas a contrapelo de la violencia capitalista. *Tercero*, miran y escuchan como la muerte y destrucción no son algo lejano ni limitado a fronteras nacionales, sino que la subjetividad del Capital está mutilando por doquier posibilidades de las escisiones del valor que no se acomodan a la producción de valor. En cada ciudad, cada casa, cada hombre, cada mujer, cada vida dañada en la vida cotidiana se ve condicionada por los métodos de la acumulación (Adorno, 2003). Entonces, cuestionan las lógicas de encerramientos nacionalistas de los grandes del planeta, democracias mediadas por el capitalismo que erigen muros racistas de identidades y neofascismos con policías y militares. Advierten sobre la guerra que están organizando los grandes del planeta para salir de *su* crisis. Consideran que los discursos del poder no solamente se alimentan de historias racistas y excluyentes del Otro, sino que, en la confusión y el miedo, organizan fragmentaciones con cercos militares y persecuciones sobre

cualquier otra racionalidad y creatividad cultural que se les oponga[6].

> "Frente al pensamiento crítico […], la muerte que plantan, cultivan y cosechan no es sólo la física; también incluye la extinción de la universalidad propia de la humanidad -la inteligencia-, sus avances y logros. Renacen o son creadas nuevas corrientes esotéricas, laicas y no, disfrazadas de modas intelectuales o pseudo ciencias; y las artes y las ciencias pretenden ser subyugadas a militancias políticas" (CCRI-EZLN, 2020).

Con esta mirada y escucha, buscan cómo salir del confinamiento actual de la pandemia que los silencia. Proponen otros tres puntos. En el *cuarto* punto expresan cómo los ha afectado la pandemia y cómo la han enfrentado en sus comunidades. Mencionan que optaron por el cuidado y la aplicación de medidas sanitarias, pero, aun así, consideran que, ante la situación en sus comunidades abandonadas, sin suficientes lugares de salubridad pública, debieron extremar las precauciones, pues, hasta octubre del 2020, se habían sumado 12 fallecimientos en el EZLN. El virus no solamente les mostró las "vulnerabilidades del ser humano" frente a la muerte, sino también las fragilidades del sistema de salud que apostó por cifras y competición entre países, en lugar de subrayar la tragedia social del sistema de salud, condicionado por lógicas del mercado. Subrayaron que el problema no es local, regional o nacional, sino mundial. Por lo cual, en un dialogo con el Otro, las comunidades buscan salir del silencio con los ecos de los *condenados de la tierra* (Cf., Fanon, 2002). Por eso, como *quinto* punto, miran cómo hay resistencias y rebeldías silenciadas en el mundo, pero que son claves históricas para enfrentar las lógicas de las guerras programadas por los grandes del planeta.

Cuestionan radicalmente a los dirigentes estatales, "el maquinista [que] olvida que es sólo un empleado más y cree, ingenuo, que él decide el camino, cuando no hace sino seguir la prisión de los rieles hacia el abismo". Como lo señalamos, consideran que las resistencias tienen sus diferencias históricas, singulares y particulares, sus modos geográficos y culturales, pero todas están mediadas por la violencia organizada mediante discursos llenos de encuestas manipuladas por el sistema del poder. Como *sexto* punto, deciden conectar venas históricas del dolor y el sufrimiento, lejanas y fragmentadas por el sistema, en el mundo vivido y actuado en las resistencias, pero tan cercanas por el corazón colectivo que los abrazó, protegió y salvó durante todos estos años de resistencia en sus localidades. En ese documento a contrapelo de la historia anuncian, con preformación poética de alegría por la vida, "que es tiempo de nuevo para que bailen los corazones, y que no sean ni su música ni sus pasos, los del lamento y la resignación" de los mitos del desarrollo y progreso capitalista, como lo programó el mismo Andrés Manuel López Obrador -AMLO- (2004 y 2017) en su *Proyecto alternativo de Nación; 2018. La salida. Decadencia y renacimiento de México*.

En este sentido, el proyecto o locura, diría el SupGaleano (2020a), viajar a Europa en 2021, en una barca simbólica de esperanza, incluso sin saber nadar en el maravilloso Océano Atlántico, busca enriquecerse del dialogo con posibilidades de diferencias culturales y políticas en el *Viejo Mundo* (según una definición de los primeros encuentros entre el *viejo* y el *nuevo* mundo des-*cubierto* en las búsquedas de caminos para llegar a las maravillas del paraíso perdido en Occidente). Viajaran con sus refracciones culturales acumuladas a través de siglos y milenios prehispánicos para enfrentar con la dignidad de comunidades las posibilidades de verdad; enfrentadas a la *teocracia* de una *Republica amorosa* (López Obrador, 2012: 122-135) militarizada de la 4T; que olvida en su *economía moral* (López Obrador, 2019) los fundamentos estructurales de la producción de valor capitalista: explotación, despojo y miseria. Entonces, con esta motivación cultural de resistencia, esta vez, no irán para ser expuestos en ferias colonizadoras, como salvajes o animales, sino para conectar tiempos de resistencias contra la racionalidad instrumental establecida en el capitalismo. Según ellos y ellas, no van alegar una superioridad racial o geográfica nacionalista del espacio, sino buscan establecer posibilidades de imaginarios para enfrentar con más fuerza pacifica la guerra programada por nacionalistas, xenófobos y racistas del mundo moderno.

Tampoco, afirman, irán a exigir *perdón*, como hizo el presidente AMLO en 2019, durante las conmemoraciones de la llegada de Hernán Cortés a este mundo indígena mesoamericano, llamado en náhuatl *Tlalticpac* (mundo-tierra) o *Cemanáhuac* (universo-mundo)[7]. Menos querrán mostrar lastima por la pobreza acumulada por la violencia del Capital. Quieren escuchar y creer en lo que los hace iguales en el mundo fragmentado de identidades preformadas en las disociaciones culturales-simbólicas y *religiosas por memoria* (*Cf.*, Hervieu-Léger, 1993). El *sueño* común milenario que, como especie humana, comparten en las *artes inventivas del hacer* con otros pueblos del mundo (*Cf.*, Certeau, 1990). Así, para fortalecer esta dinámica de conversación y producción de espacios en la globalización, el EZLN invitó al Consejo Nacional Indígena y al Consejo Indígena de Gobierno (CNI-CIG) para que se complete la palabra no-violenta, para que camine, sea más rica y llegue más lejos. También invitaron a las artes y las ciencias, intelectuales. No solamente para que los acompañen moral y espiritualmente en la difusión de la iniciativa de supervivencia de la humanidad, sino, también, para que se fortalezcan las posibilidades del habitar y *creación de un mundo nuevo con muchos mundos.*

Estos ecos de la historia de los vencidos en México, incomprensibles y extraños en el mundo real alienado por la mercancía, pero que vienen del más allá de la razón instrumental de ciencias autorizadas, que *miran lo que miran empíricamente* de la crisis sistémica. Esta nueva iniciativa, en los bordes del sistema electoral autorizado, busca reconectar aquellos pedazos sensibles del espejo roto en el mundo, pero sin ol-

vidar donde nacieron, crecieron y vivieron soñando como comunidad con sus lenguas y formas de vida implicadas en las tradiciones que piensan lo nuevo como alternativas en el mundo. Intenciones y sueños para construir con las artes de los orígenes interrogativos de las ciencias, miradas dialécticas que, al ritmo de la velocidad del tiempo invisible en las ciudades con sus sujetos, produzcan aquello que falto en las revoluciones fallidas. Lo local con lo regional, lo nacional con lo global, otro sueño unitario que se reconcilia con fundamentos originales de las artes del hacer comunitario.

> "Si se pudiera ir a todos esos rincones de este planeta moribundo, ¿qué haría usted? Bueno, no sabemos. Pero nosotras, nosotros, *nosotroas*, zapatistas, iríamos a aprender. Claro, también a bailar, pero una cosa no excluye a la otra, creo. Si hubiera esa oportunidad estaríamos dispuest@s a arriesgarlo todo, todo. No sólo nuestra vida individual, también nuestra vida colectiva. Y si no existiera esa posibilidad, lucharíamos por crearla. Por construirla, como si de un navío se tratara. Sí, lo sé, es una locura. Algo impensable. ¿A quién se le ocurriría que el destino de quienes resisten a la termoeléctrica, en un pequeñísimo rincón de México, le podría interesar a Palestina, al Mapuche, al vasco, al migrante, al afroamericano, a la joven ambientalista sueca, a la guerrera kurda, a la mujer que lucha en otra parte del planeta, al Japón, a China, a las Coreas, a Oceanía, a la África madre? […] Para entender nuestro empeño y el tamaño de nuestra osadía, imaginen que la muerte es una puerta que se cruza. Habrá muchas y variadas especulaciones sobre lo que hay detrás de esa puerta: el cielo, el infierno, el limbo, la nada. Y sobre esas opciones, decenas de descripciones. La vida, entonces, podría ser concebida como el camino hacia esa puerta. La puerta, la muerte pues, sería así un punto de llegada… o una interrupción, el impertinente tajo de la ausencia hiriendo el aire de la vida […] En los pueblos originarios, hoy zapatistas, la muerte era una puerta que se plantaba casi al inicio de la vida. La niñez se topaba con ella antes de los 5 años, y la cruzaba entre fiebres y diarreas. Lo que hicimos el primero de enero de 1994 fue tratar de alejar esa puerta. Claro, hubo que estar dispuestos a cruzarla para lograrlo, aunque no lo deseáramos. Desde entonces todo nuestro empeño ha sido, y es, por alejar esa puerta lo más posible. 'Alargar la esperanza de vida', dirían los especialistas. Pero vida digna, agregaríamos nosotr@s. Alejarla hasta lograr colocarla a un lado, pero muy adelante del camino. Por eso dijimos al inicio del alzamiento que 'para vivir, morimos'. Porque si no heredamos vida, es decir camino, ¿entonces para qué vivimos?" (SupGaleano, 2020a).

Como toda ciencia que cuestiona con especialistas, filósofos y políticos de la reali-

dad histórica establecida en paradigmas insuperables, esta nueva estrategia es a la vez terrible y maravillosa, traza y rompe fronteras con los miedos. Pero, como niños que aprenden a caminar y descubrir los nuevos sabores de las piedras, rebasan los limites de sus autonomías e identidades fragmentadas para resituar y producir el impulso utópico, preocupación fundamental de los grandes cambios en la historia. Desde luego, cuando la audacia de imágenes abre veredas, aparecen nuevos problemas que llevan a nuevos trayectos difíciles de recorrer. No hay que olvidar que, cuando comienzan a definirse en instituciones cuestiones abandonadas por las ciencias del mercado, como el reconocimiento del indigenismo de pueblos esclavizados, por ejemplo, hace ya mucho tiempo que existían andamios del conocimiento que se nutren de un tiempo de resistencia e imaginación para sobrevivir.

Por esto, habría que comprender los tiempos *del reloj* del corazón negado por la violencia de acumulación de Capital. Para aprehender las ideas de la experiencia, como una revelación de una prehistoria que resurge en la modernidad. Llamada *salvaje* (Lévi-Strauss, 1961) en la paradójica barbarie-civilizatoria de guerras y muerte del Otro (el *diferente*) la actitud zapatista previene sobre la catástrofe hilada por trenes del progreso, protegidos por guardias nacionales y militares en una guerra declarada, simbólicamente, todos los días en los medios de comunicación. En efecto, como lo sugiere Claude Lévi-Strauss, no se trata de un tiempo históricamente terminado en las ruinas de una izquierda agarrotada en instituciones de la violencia. Se trata de convivencias diversas, encuentros y desencuentros de expresiones ideológicas ramificadas y heterogéneas de palpitares en paisajes del conocimiento para una actualización de lo *nuevo*, esperanzas renovadas por imaginarios irreverentes. Desde los orígenes de las preguntas memoriales para enfrentar la violencia y la muerte establecida en lógicas de la guerra del poder, es la conciencia de tiempos *discordantes e intempestivos de centinelas mesiánicos*. Tiempos de la memoria contra el olvido (Bensaïd, 1990, 1995a y 1995b y Augé, 1998) se mueven al ritmo invisible del lenguaje zapatista en la pandemia. No se trata de un comienzo, sino el recomienzo alterno del tiempo extemporáneo de resistencia inscrita en la historia memorial de la no-violencia recomenzada hace tiempo. Es esta mirada la que nos permite afirmar, como lo sugiere Gaston Bachelard (1980) que la filosofía no está en los encuadramientos de salones de clase, reflexionando el mundo sin cambiarlo, sino, como Marx en sus *tesis de sobre Feuerbach* (Labica 2014 y Echeverría, 2013), una mirada comprometida con los orígenes de su primer compromiso: cuestionar y cambiar, desde el *No*, el sentido de muerte administrada por los populismos de una racionalidad de relojes del poder establecido en extravagancias retrogradas de nacionalismos, aparentemente bondadosos, pero esencialmente restauradores del autoritarismo del pasado inmediato del Partido Revolucionario Institucional (PRI). En otras palabras, como lo señala Daniel Bensaïd (1990: 245-249): tenemos que olvidar los dolorosos tiempos de violencia, pues si no

moriríamos de insomnio. Pero no podemos olvidar todo, pues nos condenaría a la servidumbre del esclavo sin memoria. En este sentido, en estos tiempos de pandemia, rememorar tiempos de distanciamiento y fragmentación convierte a los actores del presente en "comisarios de los muertos". En el mismo laberinto de la cinta monótona de la repetición, errantes invisibles en los medios de comunicación refieren aquellas síntesis del terror que duda y aprehende para llegar al objetivo político del tiempo presente. En este dialogo alegórico inconcluso del pasado en el presente los zapatistas se embarcan para no morir en las mediaciones ordenadas de tiempos caóticos de la política autorizada por el mercado.

Ir más allá de valores encerrados en interpretaciones de administración estatal, incluso del *derecho positivo*, permite volver a pensar la filosofía dialéctica del No como la base esencial del *derecho natural* para medir el devenir de un pensamiento. Por esto, como dijera Siegfried Kracauer (2008), el hecho de autoprepararse con el tiempo concreto de sueños es una cuestión que no puede ser forzada. Es la gestación constante del tiempo cotidiano del *No* a la condena del dolor. Eros-vida contra Tánatos-muerte en la civilización (Marcuse, 1963). Una *apuesta* (Pascal, 1964) de política unitaria de ideas en el pensamiento utópico que se apropia de esfuerzos socio-antropológicos de generosidad y confianza del "caballero andante". Una desublimación de energías de sueños de liberación de quijotes; *de los que esperan* activamente en espacios comunitarios. Desde luego, si sucede la transformación, el punto central no será sin dificultades, pues territorios, mares y localidades están vigilados y controlados por mecanismos militares, incluyendo sofisticadas formas de control internet-galáctica en la actualidad. Sin embargo, el sentido constitutivo de la realidad, individual y/o colectiva moviliza fuerzas del *No* en la existencia de la dignidad y esperanza para frenar el tren de la catástrofe inminente constituida por la violencia administrada por los Estados capitalistas.

En este diálogo de pensamientos disidentes, Walter Benjamin (2007) en la *tesis VI de la historia* nos recuerda que, frente a los realismos de poderes instituidos en el método del *escepticismo* científico del *vaso medio vacío* y del *optimismo* del *vaso medio lleno* en la administración empírica del historicismo, el *anticristo capitalista* no ha dejado de vencer. Él piensa que en el "estado de excepción", la tradición de los oprimidos es la regla. Nos enseña que, desde el comienzo de la filosofía de la historia y del lenguaje, esos instantes del recomienzo de constelaciones mesiánicas de la libertad de épocas anteriores se actualizan *contra el fascismo*. En este sentido, como lo sugiere la poética del SupGaleano (2003), la rebeldía, muchas veces invisible, pero atenta a los peligros, va más allá de las trampas del *pesimismo* y *optimismo* del realismo, cortacircuitos del reformismo y empirismo de *no hay de otra*, mas que ajustarse a las reformas del sistema capitalista, ahora llamado *capitalismo humanitario con biotecnologías ecológicas* o, también, "Capitalismo del bienestar" cons-

truyéndose en el México moderno. El SupGaleano mira con los indígenas del EZLN y las comunidades aquellos manantiales donde nacen el agua y la energía para no angustiarse con las encuestas que dicen y afirman caminos ya trazados por lógicas de *"locales de venta de hamburguesas de plástico"*, parecidas o iguales y al lado de las embajadas. Incluso, podríamos decir con Sören Kierkegaard (1990) que estos signos representativos de migajas de *angustia y desesperación* son significantes filosóficos de advenimientos intempestivos, invisibles, silenciosos y abandonados, pero que van más allá del establecimiento de ataderas causales y sus efectos en la historia actualizada en la repetición de lo *Mismo*. Así, desde 1994, los zapatistas en sus comunidades osaron cruzar la puerta que estaba entreabierta para heredar a las generaciones otras posibilidades que las de *vivir muriendo*. Siguiendo las propuestas de Ernst Bloch (1977a, 1979 y 1980), el principio esperanza lucha con el pensamiento e ideas novadoras para seguir *imaginando otra mañana de la humanidad, soñando-despierta para habitar invenciones cotidianas con el Otro*. Cierto, fantasías utópicas de otra política y otra democracia, pero distintas de las ensoñaciones narcotizadas de ese *hombre unidimensional* (Marcuse, 1968) estructurado por el trabajo abstracto, diseñado para el placer alienado del consumo y el fetiche del *dinero*; por cierto, la hidra capitalista sin normas, pues, a prueba de lo contrario, tiene ese poder de apropiarse y destruir toda naturaleza que toca[8].

HERENCIAS POÉTICAS DE IMAGINARIOS DURANTE LA PANDEMIA Y PESTE DISCURSIVA DE LA DEMOCRACIA ESTABLECIDA

En nuestros espacios del conocimiento sociológico de la historia y política, estas interrogaciones sobre las utopías y producción de espacios de resistencia y rebeldía no tendrían sentido si no miráramos cómo la *razón política* y *democrática* de los Estados modernos están en estado de descomposición. Incluso, podríamos preguntarnos con Jacques Rancière (2012) ¿porqué tanto *odio a la democracia* en el mundo? De manera importante, al igual que las revoluciones del pasado, constatamos que las grandes revoluciones, llamadas de los *socialismos reales*, al igual que las experiencias de los socialismos del siglo XX en América Latina, fueron vencidas por su incapacidad para producir un espacio democrático y otra lógica que la acumulación de Capital; donde la historia de lenguajes e individuos que los habitaban tuvieran el rol comunitario en las decisiones. Ya que la violencia del Capital, fetichizada o alienada, sigue produciendo millones de pobres con una pequeña minoría de ricos instalados en cúspides de riquezas en el mundo, miramos cómo, en los reacomodos tradicionales de la democracia capitalista, incluyendo países del Este, se fortalecen corrientes de extrema-derecha, racistas y xenófobas, aunado a un decrecimiento de corrientes

socialdemócratas, comunistas. Incluyendo los procesos de derechización y extremas derechas en América Latina, como Brasil con Jair Bolsonaro, ¿podríamos adicionar la administración del Movimiento de Renovación Nacional (MORENA, en México), movimiento "relleno" de múltiples mascaras reacomodadas en discursos dominados por el trabajo abstracto: la derecha tradicional, Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido de Acción Nacional (PAN) y las llamadas izquierdas demócratas, como el Partido de la Revolución Democrática (PRD), aliados todos en una competición por el poder establecido en la democracia dañada por lógicas del mercado?

En este sentido, ¿servirá de algo a la *eficiencia* del conocimiento preguntarnos sobre discontinuidades o disociaciones culturales y simbólicas que siguen cerrándose en ansiedades autoritarias, patriarcales y populistas del patrimonio como mercado? ¿Las constelaciones históricas del pasado, tradiciones, usos y costumbres, ancladas en la vida cotidiana de las contradicciones, servirán para pensar cómo transformar las tendencias destructoras de la naturaleza y humanidad? ¿Por qué alejarnos de la primera obligación de imaginarios en una filosofía comprometida, si escuchamos que, por ejemplo, el EZLN e izquierdas políticas radicales surgidas en la defensa de la tierra, el agua y el viento, son acusadas de irrealistas, soñadoras, utopistas que no saben inscribirse en la política realista y empírica de verdades repetidas por los medios de comunicación? Como veremos más adelante, estas serían acusaciones diplomáticas y científicas cuando les va bien. Si no, son asimilados a conservadores, peligrosos terroristas, perversos y degenerados feminismos y transexuales, religiosos y/o utopistas radicales de izquierda que se oponen a la ética del progreso liberal de la civilización. ¿Las lógicas instrumentalizadas del valor y trabajo abstracto, contenidas en los discursos establecidos por la democracia, podrían salvarnos del caos producido por los malos y corruptos neoliberales que se robaron el dinero del pueblo? De manera general, podríamos decir que los señalamientos con in-culpaciones no serían graves si fueran parte de un debate respetuoso de diferencias y pluralismo en una sociedad democrática, pero la violencia, muertos, desaparecidos y presos políticos muestran una constante en luchas por la tierra y el territorio, al mismo tiempo que un silenciamiento mediático de estos gritos que vienen de las profundidades de la historia. Aunque estas luchas estén dotadas del sentido de los orígenes, sus características propias (sitios, lugares climáticos, acompañados de danzas al sol y la luna) se encuentran, como veremos más adelante, recortadas por la temporalidad violenta del fetiche del dinero con paramilitares establecidos en comunidades diversas del territorio nacional.

Sin embargo, contra los discursos economicistas desarrollados en nuestras pantallas, a pesar de la violencia de palabras con contenidos tácticos y estratégicos del mercado, la historia contiene lazos internos de tiempos discontinuos que aparecen, constantemente, dejando su inscripción en espacios alternativos. Si no fuera así, no comprenderíamos por qué, por ejemplo, se actualizan en el tiempo de *conmemora-*

ciones (por ejemplo, la llegada a México de Hernán Cortés en 1519 y la llamada "Conquista" en 1521), lazos internos de *rememoración* sorpresiva de recuerdos anticolonialistas y antirracistas (Matamoros, 2020). Derrumbando estatuas de los conquistadores en diferentes países o grafiteando muros de la historia, o produciendo representaciones artísticas a contrapelo, las conexiones simbólicas ligan esperanzas del pasado contra la violencia colonial del poder institucionalizado en "razas superiores" del presente, categorizadas por razas cósmicas mortuorias del racismo de *Ulises Criollos* y mestizos en los *desastres* de la *tormenta* mexicana (Vasconcelos, 1983 y 1982). Como lo señala Michael Löwy (en Matamoros 1998: 11) no fue una casualidad que el levantamiento zapatista estuviera previsto para el año de 1992, durante constelaciones de aniversario del *Quinto centenario del descubrimiento*; y que indígenas ocuparan San Cristóbal de las Casas, tirando la estatua racista-colonial del conquistador Diego de Mazariegos.

Con esta disposición histórica frente a sistematizaciones estadísticas de la pandemia, podríamos corroborar, primeramente, que los contagiados por pestes discursivas no serían causas y efectos naturales; y, en segundo lugar, que ningún corazón sale indemne de la violencia acumulada (*Cf.*, Camus, 1970). Son el resultado de condicionamientos conceptuales del tiempo presente administrado bajo el poder sistémico del mercado. En otras palabras, con los ecos de la historia, pasado-presente-futuro, que nos ayudan a afinar nuestra mirada en este escrito, consideramos que la historia de esperanzas de la humanidad en la naturaleza concentra, en contextos particulares, diversas mediaciones históricas de violencia de la crisis económica y social de la pandemia, como sucedió metabólicamente con las epidemias del siglo XVI durante la experiencia de colonización mesoamericana[9]. Pero, también, nuestro acto de pensar, permítaseme decir *trialécticamente*, con una crítica a los realismos dominantes, ayuda a comprender y entender que el pensamiento está inducido por requerimientos de una vida práctica racional, pero también por sensibilidades y/o espiritualidades a contrapelo de la estructura que condiciona la guerra y la lucha de clases.

En este sentido, las reflexiones teóricas sobre pensamientos y espiritualidades son una abstracción de una dialéctica compuesta con el trabajo abstracto que domina las experiencias en la vida cotidiana. Aun con los discursos ideológicos organizadores de "comentadores" en los medios de comunicación, existe un sentimiento negativo, inscrito en interrupciones históricas de resistencias, rebeliones y revoluciones que son solidarias unas de otras en *la larga duración* repensada y actualizada por Fernand Braudel, 1969); recomienzos, insistentes, del dolor de nuestros corazones y/o nuestros espíritus. Es decir que, aún en la abstracción del tiempo exógeno de la historia, que aparece como algo lejano, el pensamiento impone el sentido significativo de una *trialéctica de la duración* de imaginarios, fantasías y utopías situadas territorialmente en la experiencia a contracorriente de la historia de los vencedores. ¿Estos ideales

utópicos de otra vida son antídotos, incluso anacrónicamente, de la imaginación acumulada de antagonismos, nosotros y ellos; riquezas y variedades del drama de la poesía y de lo nuevo en la vida real? En efecto, las grandes catástrofes de la historia no son forzosamente las revoluciones, pero son anunciadoras de cambios necesarios, puestos en *espera* para mejor repensar el universo en las crisis de destrucción que se avizora en el mundo (Braudel, 1969: 16). Son como los recuerdos que fluyen en códigos históricos de pensadores, como el espectro de Karl Marx, que no ha parado de atormentar espíritus y razonamientos de la humanidad para producir otro sentido del espacio con símbolos totémicos de resistencia y esperanza, el querer con la fe del *espíritu utopía* (Bloch, 1977b) que reaparece en resurrecciones representativas de *Cristos negros* latinoamericanos.

Como nos enseña Michel de Certeau (1982b: 328) en *Fabulas Místicas del siglo XVI al XVII*, ¿la irreductible dignidad del *libertino*, que rinde homenaje al amor y a la libertad desde la pobreza, sería lugar de una ciencia que los *parias* enseñan a los ricos? ¿Aunque indigentes, impondrán al poderoso otra historia, otra mañana revolucionaria? Esta dignidad nutrida de ángeles, vírgenes y santos y santas patrones, presente en formas de danzas y rituales a la vida, ¿transformará el tiempo en energías pactadas con la unicidad dinámica de las diferencias y la pluralidad, incluso la memoria de muertos y muertas representados en el aumento de creyentes en la *Santa Muerte*[10]? En efecto, el espejo despedazado y escindido por lógicas de acumulación capitalista se estructura con cantos de ruiseñores de infancia o colibrís que se transforman en dioses y vírgenes. Como Huitzilopochtlis o Guadalupes-Tonantzin no dejan de resplandecer en traducciones de colores del tiempo (*genocidio blanco o rojo de esperanza*) en escalas de la con-formación expresiva del cosmos representativo de lo religioso (Barbosa Cano, 2020). Es más, en cada una de las ciudades y pueblos remotos, la historia subsumida de las energías de sus habitantes ha resistido a la traducción de sus glifos, que se transforman en *alebrijes*[11], como los *nahuales* o *nawales*, de vida contra la muerte. Como lo sugiere Walter Benjamin (1998), son *imágenes del pensamiento en detenimiento*, regresan con los recuerdos del *tiempo perdido* al combate con cruces cristianas y granos de maíz de diferentes colores para nombrar y defender la tierra, el cuerpo e imaginación del calendario. No gritan *Tierra a la vista* y aquí hay *Oro y otros metales preciosos*, como los descubridores y conquistadores del siglo XVI. Los proyectos nacionales de minas a cielo abierto, refinerías contaminantes y nuevos descubrimientos de oro negro (como Dzimpana-1 en Tabasco y uno de los más grandes yacimientos de Litio en el mundo en Bacadéhuachi, Sonora) son festejados por los gobiernos en turno. Los indígenas zapatistas miran el universo a través de la percepción del destino (ecocidio, etnocidio, genocidio o, incluso *dioscidio*), pero con las ilusiones de esperanza de la infancia mesoamericana en la naturaleza. Los indígenas, llamados racistamente *infantes inmaduros* e idiotas o *salvajes* durante

siglos, reaparecen en concreciones artísticas de vida (como los *alebrijes*) mediante la tierra y alimentos sagrados ritualizados con la palabra y danzas. Estas locuciones de poesía metafísica y utópica las admiramos diariamente en peregrinaciones y fiestas de rememoración del tiempo de la naturaleza en las ciudades, incluyendo alimentos y rituales de *todos-santos*. Aunque invisibles, estas representaciones milenarias de tradiciones poéticas del *sentido de lo sagrado* (*Cf.*, Isambert, 1982) son participes de una cultura simbólica plasmada en muros y esculturas desacopladas del urbanismo utópico de iglesias y fragmentos arqueológicos. Implicados en luchas de resistencia, observamos, por ejemplo, como la Santa Candelaria[12], o la misma Santa María Tonantzintla en una iglesia del municipio de San Andrés Cholula, Puebla, concentran signos secretos o invisibles de estéticas y artes indígenas a contrapelo de la violencia estructural.

En este sentido, la esperanza reaparece en la vida como combate contra el último proverbio de existencia humana: la muerte que nos acosa todos los días. Como el pequeño guerrero *Yacoñooy* (Subcomandante Marcos, en Matamoros, 2006), frente a la fuerza del poderoso sol, el corazón madura con el escudo de la palabra y el glifo contra el mismo soberbio y poderoso Estado militarizado. Enfrentan con la no-violencia, también, desde sus cartografías y calendarios la organización de *otras campañas*, más allá de las autorizadas. Frente al resultado de división de grupos étnicos y fragmentación social y política, como en la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* del EZLN (2005), la búsqueda de oxigeno, ante el "suicidio" en la soledad de lo local, vuelve a abrir posibilidades de relaciones con diversos movimientos para romper el hielo de discursos del *fin de la historia* y las *utopías*. Con estas constelaciones, desde inicio del siglo XXI, se embarcaron dentro de lo que el Subcomandante Marcos (2001) llamó la *Cuarta Guerra Mundial*; la humanidad contra las lógicas destructoras que dominan las subjetividades y la política en el mundo. Saben que, si pierden otra vez la guerra contra la soberbia del poder y sus conceptos estatales, mitificados por corrientes de derecha y extrema-derecha, seguirán siendo solamente héroes caídos, implicados en esa historia del *paria* en los *condenados de la tierra* (Fanon, 2002; ver, también, Varikas, 2007). Por eso resisten con el tiempo de la dignidad del lenguaje, como lo sugiere Gabriel García Márquez (2020) en *Cien años de soledad*, para remodelar conceptualmente posibilidades memoriales de la historia, *abajo y a la izquierda*. Normas, valores y éticas cotidianas con el Otro elevan, en la vida, aquellos procesos del lenguaje universal contra el horror económico de epidemias en la memoria, un vacío que sigue fragmentando el sentido de existencia humana.

Vueltos cuerpo y comunidad se sublevan contra el empirismo de la verdad manifestada por discursos de lógicas factuales del poder. Aunque invisibles en las lógicas empíricas dominantes del mercado, desde la *fuerza del silencio* (EZLN, 2013), los invisibles abren caminos para habitar tiempos mesiánicos de la libertad acorralada

por el fetiche del mercado. Incluso, podríamos añadir que posibilidades de las constelaciones de esos *quijotes* y soñadores en los *grandes momentos del indigenismo mexicano* (Villoro, 1979) reaparecen y dan herramientas para seguir excavando las interrelaciones en las ciencias, motivaciones y deseos del mestizo-indígena inscritos en dioses y diosas actualizados por la modernidad de teologías y estéticas. Esta mirada *unitaria* sobre el mundo (Lefebvre, 1974), no solamente permite comprender la presencia histórica de violencia, en aparentes *distopias*, sino reconocería cómo grietas o brechas, abiertas en tensiones antagónicas y utópicas del pasado de los llamados *salvajes*, son manantiales que, no solamente, contradicen las premisas de la brutalidad del empirismo, sino son también gérmenes racionales de utopías contra la guerra de la actualidad.

Entonces, aunque el léxico de *empresa* coloniza y enajena, incluyendo el universo de la investigación racionalizada por el trabajo abstracto, confiado a equipos competitivos y ciencias sociales que no miden los debates, sino la identificación de verdades mitificadas en los rankings cuantitativos de luchas enmarcadas en las lógicas del derecho (fragmentaciones de genero, agudizadas en nacionalismos o en partidos populistas), nuestro acercamiento interpretativo constata, a contracorriente, que pequeñas resistencias o disonancias actualizan el tiempo de la salvación a contrapelo de la historia. Así, apoyándonos en la mirada dialéctica de "los que esperan" (Kracauer, 2008: 111-124), donde algunos especialistas de ciencias y profesionales políticos chocan, en la soledad de los días en las ciudades, otros construyen, incluso con migajas de esperanzas dejadas en los caminos de la violencia, encrucijadas para embarcar sueños e imaginarios hacia un nuevo viaje en altamar. Y no necesariamente por la aventura, ni vocación turística en caminos y mares embrutecidos por el calentamiento solar, llenos de peligros, sino por lo que contienen de esperanza en su interior. Como lo mencionamos anteriormente, en los realismos que se presentan como imposibles de atravesar, o escepticismos que surgen del campo de experiencia del conocimiento, observamos cómo múltiples empirismos realistas con el poder se enfrascan, encierran o entrechocan antagónicamente. Por esto, los discursos de los indígenas rebeldes, subterráneos en pantallas de la modernidad, presentados como irrealistas, infrarealistas o ultraizquierdistas, chocan con los discurso dominantes y virulentos del *no hay otra salida que esta sociedad*, del *así es y así será*. En este sentido, debemos entender las diferencias como parte de las aspiraciones de cambiar el mundo. Incluso, aunque contradictorios, pues hay que trabajar y producir valores de uso, también, debemos comprender que en el mismo tiempo y espacio del Capital se constituyen tiempos de esperanza, la fuerza del corazón que enfrenta desesperadamente una guerra contra el poder establecido en los mitos de las instituciones de violencia (Holloway, 2007). Por esto, pensamos que múltiples movimientos irrumpen del vacío y silencio creados por el fetiche del mercado y el dinero. Reaparecen (como las modas con sus contenidos

históricos) para producir espacios creativos de lo *Nuevo* contra lo *Mismo*. Es más, podemos verificar que no existe un solo combate sin las dificultades en el mundo, pero la experiencia zapatista ha considerado lo *urgente (sobrevivir)* para la vida con sus propias identidades contradictorias, pero con lo *importante (vivir)* de esfuerzos producidos con lazos de temporalidades de resistencia y rebeldía de las comunidades. Con el sentido de *abnegación por la fe* enfrentan el hambre y dolor, pero también ponen al orden del día la importancia de la palabra como escudo para una transformación profunda y radical del mundo. En otras palabras, intentan establecer lazos para seguirse familiarizando con la *esperanza* en diversos espacios de las resistencias para, con ella, alcanzar, naturalmente, no sin dificultades, lo constitutivo de la experiencia invisible, pero existente en la fe de Otro Mundo posible. Más allá de caricaturas de viejos nacionalismos revolucionarios, enfrentan escenarios de la *Republica amorosa* con mascaras religiosas de extremas derechas[13].

SONRISAS DE ESPECTROS HISTÓRICOS EN UNA PANDEMIA RITMADA POR EL CAPITALISMO

La herencia de tradiciones del pensamiento crítico sigue manifestándose en una actualización de las *sonrisas de fantasmas*, incluyendo la del *espectro intempestivo de Marx* (Bensaïd, 2012, 1995 y Derrida, 1993). Incluso, podríamos decir que muchos y muchas, aunque ausentes en los discursos dominantes, concurren, no sin dificultades, en citas situadas de instantes constitutivos de una realidad completa de confianza, esfuerzo y anhelo para comprender cómo existe un movimiento del acontecimiento de ruptura en la estructura. Por lo tanto, las herencias del conocimiento en el pensamiento crítico ayudan a des-cubrir en los mismos objetos y la humanidad aquellas partículas que se entretejen y familiarizan metabólicamente con el prójimo para producir, en la situación del capitalismo, otras reglas, normas, ética, comportamientos y moralidades con el Otro. Desde luego, las pequeñas materialidades de la fineza de la ética en el pensamiento no pueden ser medidas en planos teórico-conceptuales y pragmáticos de métodos impuestos en las fragmentaciones de las ciencias. Como nos enseñó Michel de Certeau (1982a), la *ausencia del Otro* es una historia del sentimiento que, discretamente, pero seguramente, se desplaza como *poesía pura* en los horizontes de debates agudos del lenguaje acontecido en la historia de lo indígena. No solamente para deleitarse con posibilidades de palabras en los espacios de gentrificación y patrimonialización turística del mercado. Desde el lenguaje humano cuestionan la conceptualización del lenguaje en general de sistema político imperante para entender, aprehender y producir una experiencia de ideas y pensamientos culturales que movilizan en los hechos concretos la *larga marcha indiana* (Certeau, 1994: 147-161).

Así, lo queramos o no, el pensamiento sobre la actualidad del presente con el pasa-

do nos lleva a reflexionar nuestra interpretación de la pandemia como deseos *teológicos*. Discontinuos en la vida cotidiana, los materiales históricos de memoria enjuician las verdades de lo absoluto del mercado o disposiciones económicas que circulan en los medios de comunicación. No nos referimos a una posición utópica y teocrática de mitos estatales o de héroes conmemorados en panteones o en parlamentos con nombres escritos con letras *color oro*. Se trata de una dis-posición para destacar cómo, en el acontecimiento de la pandemia actual y el metabolismo ligado a la naturaleza y la humanidad que la habita, existen iluminaciones mediadas por sensibilidades del alma o artes espirituales contra la injusticia, el terror y los sufrimientos, precoloniales, coloniales y poscoloniales, también, de una catástrofe instaurada por lógicas estructurales que escinden valores de vida con la comunidad.

Seguramente esta mirada dialéctica sobre la teología en la situación de la Covid19 encontrará objeciones en las erudiciones de ciencias sociales en general o en los consejeros mediáticos de ciencias políticas tradicionales. Sin embargo, como en un viaje *con zapatismos surrealistas a bordo*, la poesía de Armand Gatti (2006), puesta en escena en espacios de los imaginarios teatrales, nos ayuda a comprender que todos los objetos deseados en la naturaleza, milenariamente, son rizomas subterráneos. Incluso en las modas del arte de múltiples modas de Fridas Kahlos podemos sentir cómo esos materiales subterráneos son aspiraciones merodeando los paisajes desde las llanuras del amor y la felicidad; fantasías utópicas escritas en glifos representativos y significativos de ecos universales del cosmos dañado por el fetiche del mercado.

> "El canto de sus raíces en la tierra; diferentes momentos de sus 2340 *uinals*[14] de existencia; una reina (la madre cósmica); una mujer en sus posibles virtualidades; un paisaje cuando deviene costuras de nuestras abuelas; un cuarto de luna, donde se elevarían, bajo la forma de una noche de amor, siempre las repeticiones de cantos crepusculares y nocturnos" (Gatti, 2006: 13).

Íntimamente ligadas a privaciones de felicidad, estas líneas de fuga articulan o segmentan en territorialidades aquellos movimientos de desterritorialización (Deleuze y Guattari, 1972 y 1980), posibilidades rizomaticas del *anti-œdipe* o *revoluciones moleculares* (Guattari, 1972) a contrapelo de la historia. *Mil mesetas* en el estado de excepción. Líneas de fuga en la violencia cotidiana. Grietas históricas entre-abiertas por el pensamiento crítico (Holloway, 2011) que, como nos enseña Walter Benjamin (2007) en la T*esis XVII de las tesis de la historia*, cuando se inmoviliza un instante, con las constelaciones saturadas de tensiones, produce un *choc* cristalizado en una *mónada mesiánica* de salvación. Un signo de posibilidades revolucionarias en el combate por el pasado de los oprimidos. En este sentido, iluminaciones milenarias de generaciones indígenas se difunden en espacios oscuros de la muerte carnavalesca del mundo moderno. Son pruebas contundentes del aura surrealista que agencia

antropológicamente manantiales profundos de combates de nuestro ser mortal, pero espiritual por la vida. Una inmensa solidaridad que unifica las teselas de un mosaico, cifras estelares que se combinan con la magia iluminadora de la lluvia, el viento, la tierra, la vegetación y el hombre que despliega sus alas con la amistad y aprecio por la libertad. Sin duda, es una multiplicidad simbólica en los objetos mismos, camuflados, alienados o fetichizados, pero sus raíces fundamentales son proyecciones de un árbol significativo, un sol negro en todo el mundo. Pensando la *ecología como el grito de la tierra y los* pobres (Boff (1997), estas esperanzas son las hermandades con el cosmos entero; son, al mismo tiempo, posibilidades de herencias de tradiciones en la existencia ecológica con el Otro. La ecología, como objeto modelado por las lógicas del capitalismo, *se vuelve gritos de la tierra*, pero también *gritos de los pobres*; "todos rehenes de un modelo de comportamiento que nos sitúa, en contra del sentido del universo, por encima de las cosas en vez de estar *con* ellas dentro de la gran comunidad cósmica" (afirma Fazenda Sossego en la introducción a este libro de Boff).

Parafraseando a Michael Löwy (2020), siempre y a toda luz un *cometa incandescente* de amor por el Otro reaparece con la poesía y libertad surrealista contra el *ornamento de la masa*. Mira, melancólicamente, un sol negro, ensombrecido por los discursos de la guerra. En efecto, como los sueños del *Yacoñooy*, los indígenas del EZLN vuelven a amar en noches poéticas la luz heredada en los relatos del Viejo Antonio, ese indígena que fue maestro y guía de la palabra reconfigurada en la globalización. El SupGaleano y los subcomandantes Marcos y Moisés (2020b) recuerdan que iluminaciones de la herencia del Viejo Antonio, que miraba la fogata resistiendo la lluvia, les permitieron volver a mirar realidades que aún no existían. Y como no existían, tampoco las palabras para describirlas vivían. Entonces, fue necesario pensar y trabajar con palabras existentes para crear poesías con sub-y-sup-versiones de lo bello. Para acomodarlas en sus modos extraños en este mundo materialista, empírico y violento, desconocidos en el mundo civilizado, caótico y miseria, recrean lo urgente e importante de la vida con cantos y juegos poéticos, proféticos de la esperanza en la justicia y libertad.

Son sueños mágicos, iluminaciones profanas y subversivas de constelaciones de la historia cultural mexicana que, diría Luis Villoro (1979: 238 y 242), gracias a una valoración positiva de una espiritualidad anterior, mediante acciones estéticas culturales posibilitan negaciones y contradicciones acumuladas en una lejanía del indígena con el sistema capitalista. Como los caminos recorridos durante los cientos de años de colonización y mestizaje, la defensa y esperanza de mestizos e indígenas, hacedores de poesía, enfrentan con el corazón y el pensamiento la violencia del palabrerío de capataces de proyectos del progreso que ven al *indio* como un sujeto a educar, al igual que el mestizaje estatal de las razas recupera lo indígena para el mercado. Como afirman los zapatistas, estos administradores del Capital son subalternos amantes del

fetiche de cantidad mercantil y monetaria. No saben decir en el infierno que vivimos otra cosa que: *primero dinero, después dinero y al final dinero también*. Así, según el Subcomandante Moisés, *los relatos del Viejo Antonio* (en SupGaleano, 2020b: 233) son recuerdos en la memoria para caminar y gobernar con el corazón; constelaciones donde han "surgido muchas necesidades, otras necesidades". Afirman que ya no están resistiendo y sobreviviendo en un mundo impropio, únicamente, como hacia el Viejo Antonio, sino que están soñando otro futuro y practicando caminos para seguir aprendiendo en los descubrimientos con el Otro "lo que les hace falta".

En estos intervalos temporales del pasado en el presente, los habitantes indígenas no viven solamente en el tiempo continuo y lineal de los vencedores, sino en un tiempo interrumpido y discontinuo de antagonismos del pasado. Con un puñado de hombres y mujeres, defensas y delanteros en un juego de las palabras, piensan alternativas a los condicionamientos exteriores de violencia del pasado (incluso coloniales y de ecología cotidiana) para completar el *equipo* que, a pesar de la violencia cotidiana sigue entrenándose con las imaginaciones de encuentros con el Otro.

> "El Viejo Antonio mira la fogata resistiendo a la lluvia. Bajo el chorreante sombrero de paja enciende, con un tizón, su cigarrillo forjado con doblador. El fuego se mantiene, escondiéndose a veces bajo los troncos; el viento le ayuda y con su aliento aviva las brazas que enrojecen con furia […] Vendrá el día en que la muerte vista sus ropas más crueles. Adornados sus pasos con engranes y chirridos, la maquina que enferma los caminos, mentirá diciendo que trae bonanza mientras siembra destrucción. Quien se oponga a ese ruido, que aterra plantas y animales, será asesinado en su vida y su memoria. Con plomo la una, la otra con mentira. La noche será así más larga. Más dilatado el dolor. Más mortal la muerte […] Entonces la más primera, la tierra madre, se elevará y reclamará con fuego su casa y su lugar. Y por sobre las soberbias edificaciones del poder, avanzaran arboles, plantas y animales, y con sus corazones vivirá de nuevo el *Votán Zapata*[15], guardián y corazón del pueblo. Y el jaguar caminará de nuevo sus rutas ancestrales, reinando de nuevo donde quisieron reinar el dinero y sus lacayos […] Y esto dicen que dicen los muertos de siempre, los que morirán de nuevo, pero entonces para vivir […] Se calla el Viejo Antonio y, con él, la lluvia. Nada duerme. Todo sueña (SupGaleano, 2020b: 239 y 242).

Con esta actitud ética de una *vida nuda*, los zapatistas se oponen al coctel político de MORENA y a los efectos "chapulín"[16] en su democracia. Buscan otras salidas a la crisis económica creada por la pandemia y no dejan de repetir que este sistema administrativo tiene nombre en la historia: se llama *capitalismo*, violencia y ecocidio en el planeta tierra. Con estas propuestas del pensamiento en las acciones podemos

destacar que materiales de solidaridad y fraternidad siembran colectivamente, no solamente la tierra, sino relaciones sociales de esperanza que se anidan con vientos y lluvias de sueños en el mundo comunitario. Los zapatistas han afirmado que defienden la tierra y el derecho de trabajar para vivir, y no vivir para seguir acumulando el Capital. Por esto, aseveramos que adeudos con las luchas del pasado resurgen en la perspectiva de *redención* de campesinos que dieron su vida, como el llamado *Votán Zapata* y Francisco Villa para defender las tierras (Matamoros, 1998).

ENTRETANTO, UN ENTREMÉS DE IMÁGENES INVERTIDAS EN EL MERCADO PANDÉMICO

Así, antes de seguir estas reflexiones conceptuales sobre la historia inscrita en singularidades o individualidades, afirmamos que no negamos la gravedad del virus que recorre el mundo. Pero, constatamos en las in-versiones cotidianas de la comunicación de la mercancía cómo dichos y hechos sobre el "bicho" están ligados a las condiciones del Capital y trabajo en la crisis. En muchos espacios políticos, no solamente en México, escuchamos: no se preocupen, todo está bajo control, *no entren en pánico ni se dejen llevar por tantas y tantas comunicaciones de conservadores que invaden nuestros algoritmos de las redes sociales*. Pero, también, desde la misma realidad de guerra, en informaciones dislocadas y ambulatorias de tristeza, podemos escuchar y mirar cómo se administran tensiones y conflictos políticos de las instituciones ligadas a las formas del trabajo abstracto. Corrientes partidarias, MORENA, PRI, PAN, PRD, y otros satélites dependientes de estos grupos de poder, están supeditados, desgraciadamente, a las ordenes del mercado para controlar y vigilar la producción capitalista, al mismo tiempo que producen discursos enmielados de promesas de limosnas.

Durante esta pandemia de la COVID19, con sonrisas disfrazadas de optimismo, los representantes del gobierno muestran la guerra con tendencias numéricas: enfermos, sospechosos de contagio y muertes que no toman en cuenta o silencian otras realidades de la pestilencia del sistema capitalista: cárceles, por cierto, llenas de indígenas que sufren condenas por sus luchas por la tierra; niños y niñas hambrientos en esquinas de las calles; "cuidadores" de autos en estacionamientos de supermercados y calles que solicitan sus pesitos para seguir sobreviviendo; vecindades populares sobreviviendo en casas derruidas por el tiempo; hospitales psiquiátricos confinados en los riesgos de contaminación; asilos de ancianos abandonados en el silencio de su soledad; y podríamos enumerar, imaginar, todos y todas aquellas que, en un efecto domino, mueren por otras enfermedades, pero por las consecuencias del coronavirus: cáncer, sida o incluso suicidios[17], todavía no contabilizados durante las crisis de angustia y ansiedad generadas por la pandemia y sus efectos colaterales. También debemos mencionar a las victimas sin derechos a la salud pública. No tuvieron

pruebas y se enlistan en los casos de neumonía atípica o influenza. ¿Qué decir de las cifras? ¿Sus números serán falsos o serán mentiras calculadas para legitimar la reapertura de fabricas, restaurantes, hoteles y antros diversos? ¿Sus palabras objetivarán la exteriorización degradada de la crisis con pretextos de autoafirmación burguesa? Nuestras sospechas y miedos se concretan. Después de varias denuncias de periódicos de renombre internacional sobre la situación sanitaria en México (*New York Times, Washington Post, El País*, por ejemplo), los dirigentes gubernamentales en México mencionaron que, solamente, establecen sus estadísticas con las cifras de defunción por Covid19, declaradas por los hospitales públicos y privados. O, porque no tienen todas las "actas de defunción" de los estados, éstos tardan en hacer llegar datos a la Secretaría federal de Salud[18].

Como en un teatro kafkiano u orwelliano, modernizado por imágenes en las pantallas, la constante es el "estado de sitio" capitalista en la gestión política e ideológica de hechos y opciones gubernamentales para enfrentar un virus que reaparece como natural y terrorífico, pero sin relaciones sociales que lo produjeron. Incluso, el presidente Andrés Manuel López Obrador persiste con un optimismo aterrador y sin tapabocas desde el inicio de la pandemia. Como un hombre *carismático*, el salvador con imágenes sacras, el 27 de abril del 2020 declaró: *vamos bien, se ha podido domar a la pandemia, el crecimiento ha sido horizontal; el país saldrá de la crisis, de la caída brutal del Producto Interno Bruto sin problemas*. Entre tragedia y farsa, diría Karl Marx en el *18 Brumario de Louis Bonaparte*, su discurso populista se sigue repitiendo diariamente. Se gestionan opciones del confinamiento, pero, sobre todo, con tendencias contradictorias para reimpulsar la economía que está hecha añicos: inflación y caída del PIB, cierre de fabricas, aeronaves estacionadas, hotelería y restaurantes clausurados y/o en quiebra por falta de clientes. Sin hablar, desde luego, que en las esquinas por-dioseros solicitan una limosna por el amor de Dios.

Por eso, consideramos que la administración actual del gobierno centra, por ejemplo, sus estrategias en reanimar la economía con reapertura de restaurantes, hoteles y centros comerciales, llenos de gente ¿contagiada? Vemos cómo los megaproyectos energéticos de refinerías en el Golfo de México, trenes en el istmo de Tehuantepec y en la región maya, junto con el nuevo aeropuerto con base militar, siguen avanzando en las contradicciones ecológicas, aun con afectaciones al medio ambiente y sitios arqueológicos sin explorar. Sin tomar en cuenta la situación de brotes y rebrotes de la pandemia, quieren convencer que controlan la situación de la circulación del virus con semáforos verdes, amarillos y rojos, que se han vuelto obsoletos, pues en las ciudades y los pueblos existe la "anarquía" del Capital, pero bajo el control del ejercito en múltiples posicionamientos concretos. Desgraciadamente, en esta guerra de la crisis de pandemia se ha vuelto natural la muerte como la condena del sistema: quién quiere comer, tiene que trabajar. Quieren dinero para pagar deudas acumuladas de pe-

queñas y medianas empresas, *te prestamos*, pero tienen que arriesgar la vida, incluso en los supermercados y otras tiendas que son rehenes de decisiones afirmativas en las noticias televisivas y encuestadoras que trabajan en discursos del fetiche del dinero y las finanzas[19].

Así, en *su* democracia actualizada con dispositivos militares, escuchamos aterrorizados la reprobación de aquello que no está de acuerdo con sus mandatos (incluyendo al EZLN, a quien lo corresponden con líneas de la derecha mexicana, el Frente Nacional -FRENA[20]), pero con discursos populistas (incluso indigenistas, revueltos en el gobierno hibrido de la 4T) de *su* nueva normalidad. Simplificadamente, en México, si no sigues la corriente o si no te alineas te acusan y condenan al silencio con una sentencia anacrónica de: o *eres conservador o eres liberal*, no hay otro mundo posible en sus discursos. Los de abajo, los silenciados, los vencidos son negados por la cacofonía maquiavélica, "chapulinera" y populista del momento, argumentada por las ciencias realistas de los que se acomodan electoralmente en los discursos electorales de las *metas21* (publicidad mediática del cotidiano *Milenio*, diariamente) del desarrollo mercantil. Sin embargo, también, recordamos cómo fuerzas invisibles del silencio y del corazón dañado resignifican la historia de la naturaleza para enfrentar *la peste* de los grandes proyectos liberales del *Progreso científico* y desarrollo de la acumulación capitalista que, parafraseando a Karl Marx (1975: 607), por donde pasa *la llamada acumulación originaria* del *Capital* reproduce el *circulo vicioso* de guerras, sangre encharcada y desertificación de la naturaleza. *Mientras unos acumulan riqueza, otros venden su pelleja*.

En este sentido y a contrapelo de la historia establecida por los vencedores, creemos que los zapatistas del siglo XXI (CCRI-EZLN, 2020) producen esa *locura* impertinente en la normalidad del desarrollo y progreso de la crisis pandémica en la humanidad. Son conscientes de peligros proteccionistas de identidades culturales que garantizan, también, la trasmisión de herencias milenarias. Han madurado a través del tiempo que los encerramientos identitarios conducen a aislamientos o *ghettos* de extremas-derechas que nutren estereotipos nacionalistas de razas, mestizajes, al mismo tiempo que odios a las diferencias y reconocimientos. Así, aun en las contingencias con tintes apocalípticos, como durante las epidemias del siglo XVI[21], existe, en medio del caos, una inteligencia convencida que puede contagiar las convicciones de esperanzas en una pluralidad con diferencias culturales en el mundo. Por estas razones conceptuales, creemos que los indígenas zapatistas del siglo XXI recrean, con la palabra histórica de la conquista e invasión del siglo XVI, el perdón (*partes* rebobinadas a la inversa de la historia de violencia), pero desde un espacio unitario de lo local con *el* todo, diferencias culturales de resistencia a la violencia del Capital: Europa, África, Oceanía, Medio Oriente y Oriente. En este sentido, la estrategia zapatista podrá parecer ese *lugar extraño*, incluso *simpático* y pintoresco en el *folclor* establecido en

la historia del mercado (*cf.*, Jean Séguy -1984-, apoyándose en Antonio Gramsci; *cf.*, Matamoros, 2007: 34). Sin embargo, en el *momentum* de anillos asfixiantes en la larga noche oscura del capitalismo, y para heredar a las generaciones futuras las posibilidades de un lugar social de justicia y libertad, las preguntas e invenciones exploratorias de estrategias del *discontinum* zapatista en México abren, otra vez, posibilidades poéticas de imaginarios de otro mañana concreto. Un lugar donde enseñar no se transforme en camuflaje del discurso del poder, sino en un lugar que ofrezca posibilidades del intercambio interrogativo con las múltiples diferencias en espacios no limitados por las circunscripciones instauradas en muros regionales y nacionales del capitalismo.

En este sentido, la experiencia nutrida por múltiples experiencias de pluralidad de la palabra del EZLN y el Congreso Nacional Indígena partió en un *viaje interestelar los condicionamientos exteriores*. Parecería de *ciencia ficción* para los dictámenes bien parados en instituciones, pero es todo un programa para aprender a mirar la vida contra la carencia en la vida y la muerte. Por esto, creemos, aunque podríamos ser acusados de terroristas o conservadores por el gobierno de la 4T, que el "corte epistemológico" al mito del progreso es parte de esas *minúsculas resistencias o astillas del tiempo rebelde* (Cohen, 2015 y Tischler 2019); se sitúan como ese "estado de excepción" que es la *regla* en la historia del *querer* cuando se produce un espacio alternativo en la historia.

> "La historia nacería, pues, de un intento por comprender y explicar el presente acudiendo a los antecedentes que se presentan como sus condiciones necesarias. En este sentido, la historia admite que el pasado da razón del presente; pero, a la vez, supone que el pasado sólo se descubre a partir de aquello que explica: el presente […] Así, el intento por explicar nuestro presente no puede menos que estar motivado por un *querer relacionado con ese presente*" (Villoro, 1985: 38 y 39)[22].

Así, aunque el rumor insistente del dogma científico del silencio o del ocultamiento deliberado quiera la desaparición de estas resistencias abajo y a la izquierda, como los surrealistas en la larga noche de la acumulación de Capital, *cometas incandescentes* vuelven a producir iluminaciones de esperanza. Como la imaginación creadora con el pasado de Antonio Machado: el caminante hace camino al andar. Y, al amanecer con esa *estrella de la mañana* (Löwy, 2000) reaparece la memoria de correspondencias y afinidades invisibles de la tradición filosófica y política de sueños y poesías surrealistas subversivas. Se dirigen con estelas en la mar, nutriendo la experiencia para la transformación. Es decir que, aunque los senderos del pasado están controlados por los vencedores, la tradición de los invisibles nos reenvía a chispas de esperanzas que se renuevan en las *tiranías del presente*. Incluso, parafraseando a Jérome Baschet (2018: 314), las urgencias del pensamiento y la acción cotidiana se combinan con los tiempos largos de preparación y construcción de estrategias inspiradas en el *to-*

davía-no-aún: el principio esperanza (Bloch, 1977a). Fortificar estas *temporalidades emergentes de futuros inéditos* de tradiciones, incluso teológicas sobre lo divino y sagrado de la vida, permite anticipar posibilidades de sueños en la experiencia rebelde. Lo que viene y sucederá con la violencia militarizada en estos tiempos difíciles, inquietantes y oscuros de *fe* en el ídolo-progreso-dinero-muerte es cuestión temporal de la lucha de clases contra el fetiche instaurado y totalizante en dolores históricos de la humanidad en la naturaleza.

NOTAS

1. Estas reflexiones sobre el indigenismo zapatista se combinan y actualizan con notas teóricas y conceptuales publicadas en Matamoros Ponce (2020), "Pandemia SARS-COV2 (Covid19). Problemáticas conceptuales socioculturales situadas en la historia del México Moderno", *Cuaderno temático de la realidad latinoamericana* no. 13. IIHAA-USAC-Guatemala; http://iihaa.usac.edu.gt/revistaestudios/index.php/ed/Cuad13?fbclid=IwAR190dlNo0oRYWB1A_opRbQT1TvJDmRZtw-ifXuxGgJn2ooewuGD2lCBPu0 Para su difusión fueron repensadas para otra versión más pequeña: http://comunizar.com.ar/estetica-memoria-olvido-problematicas-conceptuales-historia-la-pandemia-sars-cov2-covid19/
2. Habría que recordar que la respuesta a los *Acuerdos de San Andrés Larráizar, diálogos*, firmados (febrero de 1996) por el EZLN, la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) y la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) compuesta de legisladores, fue la aprobación por unanimidad de todos los partidos políticos (incluyendo la izquierda institucional del Partido de la Revolución Democrática -PRD) de una reforma constitucional que desconoció los acuerdos "sobre derechos y cultura indígena" (Cf., "Acuerdos de San Andrés Larráizar entre gobierno y zapatistas" (2013), en https://aristeguinoticias.com/3012/mexico/los-acuerdos-de-san-andres-larrainzar/. Revisado 4 de marzo de 2021). A partir de ese momento regresaron a sus comunidades para reformular y actuar tiempos de autonomía.
3. Ver libros (2013) de la "Escuelita Zapatista", experiencia de gobierno autonomo durante estos años de práctica de la *libertad según los zapatistas*: "Escuelita zapatista" (2017), en https://www.centrodemedioslibres.org/2017/08/02/libros-en-pdf-de-la-escuelita-zapatista-la-libertad-segun-ls-zapatistas/. Revisado 4 de marzo de 2021. Mencionamos que durante las actividades en Chiapas, que compartieron con estos libros, participaron, por lo menos, 6,000 personas, por lo cual se tuvieron que cerrar inscripciones al compartimiento de esta experiencia.
4. Según mi análisis, es de notar que este Comunicado no parte de una *Primera Parte*, sino de una *Sexta Parte*, estrategia contextualizada a contrapelo de la coyuntura de violencia que están viviendo actualmente.
5. Gilberto López y Rivas (2020: 13) ha subrayado que *Los pueblos indígenas en tiempos de la 4T* enfrentan los dilemas de la represión militar y paramilitar. Menciona que el Congreso Nacional Indígena-Concejo Indígena de Gobierno (CNI-CIG) ha comunicado que, en los

primeros cinco meses del gobierno del Movimiento de Renovación Nacional (MORENA), 10 integrantes de su organización habían sido asesinados. “Cada uno de los asesinados era miembro de comunidades en proceso de lucha y resistencia en defensa de sus territorios contra megaproyectos y/o tráfico de drogas, armas y personas”. En este sentido, López y Rivas subraya que los crímenes contra los 43 estudiantes de Ayotzinapa y el asesinato en el estado de Morelos de Samir Flores en 2019, quien era representante del CNI, son parte de una violencia desenfrenada contra una infinidad de agrupaciones que retoñan en subsuelos de la modernidad, incluyendo el EZLN. Inés Durán Matute y Rocío Moreno (2021: 39) han señalado que esta situación es alarmante en *luchas por la vida frente a megaproyectos en México*: “es un panorama negro colmado de conflictos, agresión, represión, amenazas, detenciones, y hasta la muerte […]. Así lo han vivido Samir [Flores] y lxs más de 40 defensorxs de comunidades pertenecientes al CNI, quienes han sido asesinadxs en estos dos años de gobierno de la 4T”.

6. ¿Qué significación social y política interpretamos si en plena pandemia se publicó (11 de mayo 2020) un decreto presidencial asignando legalmente al ejercito la facultad de seguridad pública durante, por lo menos, 5 años? Si el despliegue de las fuerzas armadas comenzó hace más de 12 años, por lo menos, deberíamos considerar que labores de seguridad nacional de la Guardia Nacional son una continuidad en la llamada *Cuarta Transformación* (4T) (*Colectivo Grieta*, 2020). Por ejemplo, entre las tareas encomendadas a la Guardia Nacional una de las prioridades, junto a los Estados Unidos de Norteamérica (USA), es “frenar el flujo migratorio”, pero también vigilar zonas prioritarias del “desarrollo nacional”. Según Durán Matute y Moreno (2021: 34-43 y 36-37), estos programas militares son parte de las contradicciones de los que creyeron en la maldición del *Tlatoani* que “revitaliza el capitalismo” (el termino mesoamericano *tlatoani* refiere “al que habla” o gobernante, pero que habla y actúa correctamente). Dejando de lado la dimensión simbólica del Tlatoani, constatamos que el sistema se renueva, contrariamente a los electores, desactivando movimientos sociales, violentando y fragmentando a las comunidades con una política populista de inversiones en los pueblos indígenas; y con consultas, supuestamente populares, que olvidan formalidades de antiguas tradiciones comunitarias. Aunque una clientela política de funcionarios se ha ocupado de una confrontación, constatamos que sus políticas neoliberales comienzan a desmoronarse en sus propias filas (por ejemplo, como lo señalan Durán Matute y Moreno: existen 11 renuncias de secretarios de Estado); y en *campos de batalla de la historia* (Traverso, 2011 y 2016) luchadores reintegran *melancolías de la izquierda* a las resistencias contra los megaproyectos militarizados de la 4T. (*Cf. La Jornada*, 2020).
7. En náhuatl, *Tlalticpac* significa tierra o mundo. Forma parte de los nueves mundos del inframundo mesoamericano. Frente a otros mundos dominados por la muerte, es el lugar donde se habitan las actividades cotidianas de la imaginación y el hacer. *Cemanáhuac*, literalmente significa el mundo que habitamos (*Anáhuac* que designa el valle de México). Para un acercamiento a discordancias y disonancias del tiempo en las memorias del neozapatismo del EZLN, (ver Matamoros Ponce, 1998: capítulo 8: *Sincretismo precolombino o modernidad*

conflictual).

8. Paco Ibáñez recuerda constelaciones de esa historia intempestiva de figuras nuevas cuando interpreta musicalmente "lo que puede el dinero", una herencia de metáforas del libro *De buen amor* de Juan Ruiz, conocido como el Arcipreste de Hita (siglo XIV): "Hace mucho el dinero, mucho se le ha de amar; al torpe hace discreto y hombre de respetar; hace correr al cojo y al mudo le hace hablar […] También al hombre necio y rudo labrador dineros le convierten en hidalgo doctor; cuanto más rico es uno más grande es su valor […] Él crea los priores, los obispos, los abades, arzobispos, doctores, patriarcas, potestades; a los clérigos necios da muchas dignidades. De verdad hace mentiras, de mentiras hace verdades".
9. Ver más adelante nota 21 de este trabajo.
10. López Varela (2018), "Hacer de la muerte una pregunta. Subjetividades antagónicas en el capitalismo como religión y entramados culturales de vida en contextos de la Santa Muerte en Puebla (México)", Tesis doctoral, Puebla, Posgrado de Sociología (ICSyH).
11. Según la cosmovisión indígena, los *nahuales* o *nawales* representan y vinculan las personalidades con otros animales del ecosistema, creando así un equilibrio entre los seres, incluso simbólicos del sistema de creencias amerindias. En este mismo sentido, los *alebrijes* son seres imaginarios plasmados en obras de arte en una combinación de varios animales, no solamente fantásticos fuera del mundo, sino entre animales reales que habitan, armónicamente, la naturaleza con el hombre.
12. Recordemos las representaciones del *Santo Niño APPO* en referencia a la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca y la *Virgen de las Barricadas* como representaciones significativas de movimientos y sueños, ecos de deseos de transformación (Matamoros, 2008: 72) inscritos en "signos secretos de la fotografía en movimiento del sueño". De la misma Manera, pudimos observar en las redes sociales cómo este 2 de febrero del año 2021, día de la *Candelaria*, sincretizada en la primavera y el *Xipe-Totec* (el dios descarnado que renueva sus pieles del cuerpo), los zapatistas llegaron a Ocosingo, Chiapas exigiendo justicia.
13. Como lo señaló Roger Bartra: su exsecretario de Hacienda, Carlos Urzua (quien no es especialmente de izquierda), denunció los peligros religiosos y autoritarios y conflictos de interés en el gobierno de AMLO. Además de señalar las relaciones del gobierno de la 4T con viejos priistas de dudosa reputación democrática, como Manuel Bartlet, a quien se le cayo el sistema durante el fraude de 1988 y quien ha sido sospechado de autor intelectual del asesinato del periodista Manuel Buendia en 1984. Urzua se pregunta o denuncia: ¿Cómo, cuándo y por qué Alfonso Romo, que admira a Augusto Pinochet y a Marcial Maciel, con tendencias admirativas por el *Opus dei y Legionarios de Cristo*, devino intimo amigo de AMLO y jefe de la Oficina de la Presidencia? ¿Son casualidades o las tendencias religiosas de AMLO constituyen la institucionalización de valores religiosos anclados en la historia de corrientes de extrema derecha y religiosas? Según Bartra, la propuesta de reglamento de la Secretaría de Gobernación (31 de mayo de 2019) de AMLO cristaliza su moral cristiana autoritaria como una *guía ética para la transformación de México*. En un *popurrí* de citas de la Biblia y otros

textos espirituales como Buda, Confucio y hasta Tolstoi y Eduardo Galeano, junto a Silvio Rodríguez, AMLO propone colaborar con actores religiosos para la "reconstrucción del tejido social" y "proyectos de una cultura de paz", pilares que consolidan la *Republica Amorosa* y la *Economía Moral*. (Bartra, 2021: 82 y 83-93). Lejos de ser un entramado cultural de sueños y esperanzas ancladas en la historia revolucionaria de México, las tendencias religiosas de AMLO son un verdadero peligro cuando observamos un espíritu burlón y vergonzoso para los indígenas en la *sociedad del espectáculo*. Durante la ceremonia el 1º de diciembre de 2018 en el zócalo pudimos observar cómo los reflectores de cadenas nacionales exponían coreográficamente el populismo. El montaje de crucifijos, bastones de mando indígena, limpias con incienso para purificar a AMLO quiso conmover sentimientos anclados en la historia. En esa farándula ritualista de folclór petrificado y gentrificación, AMLO afirmo que no le interesaba la "parafernalia del poder". Sin embargo, durante estos años del gobierno de la 4T, vemos cómo, durante las conferencias mañaneras, no solamente reaparece un constante autoritarismo maquiavélico del poder en nombre del *pueblo* para desautorizar los opositores a su democracia, sino des-medidas aspiraciones por éste: corolario de grandes ligas del despotismo de "dictaduras perfectas" del pasado priista.

14. Es posible que esta palabra utilizada por Armand Gatti corresponda a la familia lingüística del maya. Si es así, *winal* correspondería a un periodo de 20 días; es decir, en este texto de Gatti, aproximadamente, 129 años (Nota de pie de pagina 2, en Gatti 2006: 89).
15. La imagen del Votán en las tradiciones indígenas es el corazón del pueblo, de los montes, de los seres. Su latido viene con ecos de muertos y muertas refugiados en los bosques, está presente en las montañas y valles. Es el sentido de la vida, del espacio y el tiempo de los hombres con sus sueños. Ver Matamoros (1998: 441) para reflexionar cómo *memorias y utopías* se encuentran actualizados en *la génesis de los imaginarios del neozapatismo*.
16. El efecto chapulín es una metáfora que se refiere a los cambios de bancada de los diputados en periodos electorales. Saltan de un partido a otro, de derecha a izquierda y de izquierda a derecha. ¿Dónde quedo la ética política o virtud de la *Republica amorosa* de MORENA?
17. Entre enero y junio del 2020 se registraron 2,130 casos y 3,665 intentos, mientras que en todo 2019 se presentaron 4,183 casos y 5,464 intentos. Si hacemos una probabilidad con estas cifras podríamos decir que la probabilidad que se rebase la cifra del 2019 es una posibilidad en medio de aumento de problemáticas psicológicas de ansiedad y angustia durante el año 2020. En Expansión política (2020) https://politica.expansion.mx/mexico/2020/09/10/la-secretaria-de-salud-reporta-2-130-suicidios-entre-enero-y-junio-de-este-ano.
18. El Instituto de Estadística y Geografía (INEGI) menciona (ahora en 2021) que las cifras de muertes deberán ser multiplicadas, incluso por 2.45; lo cual contabilizaría una cantidad cercana al medio millón de fallecimientos (Despeghel, 2021). Es más, también nos podríamos preguntar sobre la campaña de vacunación, bastante publicitada por los medios de comunicación, ¿mediadas por políticas electorales? No solamente tenemos dudas. No solamente por qué las vacunas aun no han llegado, ya que, si miramos internacionalmente, los laboratorios

tienen problemas para su producción. Incluso, también nos preguntamos ¿por qué la vacuna no es gratuita para todos los países? También, nos preguntamos: ¿por qué no mencionan en los grandes medios de comunicación los limites de vacunas, tan discutidos por epidemiólogos y políticos en Europa? ¿Por qué el silencio mediático y político sobre lo inquietante de la variante inglesa, sudafricana y brasileña de la Covid19 que sigue sus mutaciones? ¿Por qué no se mencionan las sospechas que estas variantes producen resistencias a anticuerpos, incluso en personas que ya se han contagiado o personas vacunadas? (*Cf.*, Herzberg, en *Le Monde*, 2 de febrero 2021). Para responder a estas preguntas, sobre el mal que recorre el mundo, tenemos que ser como aquellos detectives, o investigadores profesionales, que se mueven en los caminos de historias a contrapelo, incluso contra las leyes impuestas por las instituciones policiacas. Como los *investigators* mencionados por Siegfried Kracauer (2001) en su análisis de la *Novela Policiaca*, hay que, quizás como locos erasmianos o kafkianos, buscar en la Internet, o estar conectados con el mundo internacional para rastrear los orígenes del mal, el *secreto* del crimen del trabajo abstracto del Capital: conquista, esclavización, robo. La violencia, en una palabra, diría Marx (1975: 607), ese idilio de la economía política con la ley y el trabajo que ha reinado en las únicas fuentes de la riqueza. No solamente encontraremos la metamorfosis constitutiva en procesos problemáticos, económicos, sociales, psicológicos y políticos de contextos mediados por policías y militares, sino también el asunto de la salvación; sufrimientos y deseos en las posibilidades de una *dialéctica de interioridades*, como la llamó Sören Kierkegaard (Kracauer, 2001: 158).

19. Podemos mencionar que apoyos financieros a las empresas han sido desarrollados por los grandes de las finanzas. *American express* ofreció y ofrece promociones financieras en México. Para los que pueden tener la calidad de esta tarjeta ofrecieron entre 5 y hasta 10.000 pesos que serían rembolsados si compraban en lo que llamaban apoyo a las "pequeñas empresas". Desde luego, los apoyos eran a grandes grupos comerciales (por ejemplo, Costco, Palacio de Hierro, incluso Amazon, y grandes restaurantes que, desde luego, deben contar con la autorización de ciertas tarjetas privilegiadas de *American Express*).
20. El exsecretario del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), Víctor Manuel Toledo afirmó que "No hay, por ejemplo, diferencia mayor entre los posicionamientos del EZLN y los de FRENA [movimiento de corrientes de derecha y del mercado]; ambos podrían convocar a eventos conjuntos o suscribir los mismos manifiestos, pues sus discursos hepáticos, plenos de fantasías y de calumnias, son coincidentes". Es más, aunque ha reconocido las contradicciones de la 4T, llena de "luchas por el poder" y "agronegocios" contaminantes, la especificidad de corrientes a contrapelo de las instituciones responsables y sanas son, según Víctor Manuel Toledo, partes de "una 'izquierda' tozuda y visceral, anclada como un barco enmohecido en las ideologías del siglo XIX" (Toledo, 2021).
21. El resumen de la historia no es solamente el *compendium* e *index* de violencia. Tampoco es, exclusivamente, una filosofía del pensamiento que interpreta el mundo. El pensamiento dialéctico recupera lo concreto y abstracto para historiar el tiempo de sensibilidades del "querer"

en el espacio agonizante de la *Tierra-Mundo-Patria* contra alianzas de barbaries, dirían Edgar Morin y Anne Brigitte Kern (1993). Según nosotros, no se trata de lo absoluto y ontológico del devenir metafísico establecido por la alienación del fetiche de la mercancía, sino el lugar de memoria de una comunidad ligada por sus afectos culturales. Pensamos la historia como el producto de contradicciones que provienen del tiempo concreto de la humanidad en la lucha de clases. Son simultaneidades mundiales del Capital-Trabajo. Unas se atemperan con las ideologías del "perdón" por la violencia pasada. Otras se agravan con el conjunto de contradicciones que genera el valor de cambio y el valor de uso. Incluso podríamos decir que son *escisiones del valor* de la vida cotidiana contra la *productividad del valor*, fetichismo de la mercancía y el dinero. No solamente adquieren el sentido de las resistencias valorativas de la vida del amor y la solidaridad, inscrita en la cultura simbólica, sino designan y crean con el *Otro*, otro espacio de vida. Así, por ejemplo, no hay que olvidar que, a finales del siglo XVI, los occidentales representaban únicamente uno por ciento de una población de diez millones de habitantes; el resto, concentrada en el campo, era población indígena. Entre 1570 y 1595, periodo de epidemias, la población descendió a dos millones (Dussel, 1994, en Matamoros, 2015: 337). Esta dimensión es importante, pues, si consideramos las relaciones trabajo abstracto con el trabajo concreto, la población trabajadora es superior a los propietarios en el mundo. Puede parecer una banalidad, pero hay que recordar que el franciscano Gerónimo de Mendieta denunciaba las lógicas de acumulación y *exterminación*. Basándose en la experiencia del dominicano fray Bartolomé de las Casas en las islas del Caribe, miraba con una lupa profética y apocalíptica de acontecimientos de exterminación de indígenas como expresiones del mal diabólico (ídolo del oro), corporizado en la avaricia y explotación. Contradictoriamente, veía la catástrofe de desaparición como una condena que "caía sobre el imperio capitalista" (Mendieta, 1997: I; 58, en Matamoros, 2015: 464). Por estas racionalidades, afirmamos que Mendieta conjuntaba responsabilidades políticas y económicas de racionalidad instrumental de la colonización, al mismo tiempo que expresiones divinas; contradicciones situadas en relaciones de esperanzas transmitidas mediante imágenes dialécticas de crítica social.

22. *Subrayado* del autor, Fernando Matamoros Ponce (FMP).

REFERENCIAS

Acuerdos de San Andrés Larráizar entre gobierno y zapatistas. 2013. En https://aristeguinoticias.com/3012/mexico/los-acuerdos-de-san-andres-larrainzar/ (Revisado 4 de marzo de 2021).

Adorno, Th. 2003. *Minima moralia, Réflexions sur la vie mutilée*. París, Payot.

Augé, M. 1998. *Les formes du l'oubli*. París, Payot.

Bachelard, G. 1980. *Épistémologie. Textes Choisis*. Paris, PUF.

Barbosa Cano, M. 2020. *Nican Amo Mopohua. El proceso de conformación de la expresión religiosa guadalupana mexicana*. México, Ed. Libertad bajo palabra.

Bartra, R. 2021. *Regreso a la jaula. El fracaso de López Obrador.* México, Penguin Random House.

Baschet, J. 2018. *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits.* París, La Découverte.

Benjamin, W. 1998. *Images de pensé.* París, Christian Bourgois Éditeur.

Benjamin, W. 2007. *Sobre el concepto de historia: tesis y otros fragmentos*. Apéndice, Auguste Blanqui, contra el positivismo y Prologo, Michael Löwy y Daniel Bensaïd), Buenos Aires, Piedras de papel.

Bensaïd, D. 1990. *Walter Benjamin, Sentinelle messianique*. París, Plon.

Bensaïd, D. 1995. *La discordance des temps.* París, Éditions de la Pasion.

Bensaïd, D. 1995. *Marx l'intempestif.* París, Fayard.

Bensaïd, D. 2012. *La sonrisa del fantasma. Cuando el descontento recorre el mundo.* Madrid: Sequitur.

Bloch, E. (1977b), *L'esprit de l'utopie.* París, Gallimard.

Bloch, E. 1977a, 1979 y 1980. El Principio Esperanza. Vols., I, II y III, Madrid, Ed. Aguilar.

Boff, L. (1997), *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid, Trotta.

Braudel, F. 1969. *Écrits sur l'histoire*. París, Flammarion.

Camus, A. 1970. *La peste*. Paris, Gallimard. Versión electrónica: http://classiques.uqac.ca/

CCRI-EZLN. 2020. *"Sexta parte: una montaña en alta mar"*. En https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/05/sexta-parte-una-montana-en-alta-mar/ (Revisado 6 de octubre 2020).

Certeau, M de. .1990. *L'invention du quotidien. Arts de faire*. (Vol., I), París, Gallimard.

Certeau, M de. 1982a. *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*. París, Seuil-Gallimard.

Certeau, M de. 1982b. *La fable mystique. XVIe-XVIIe Siècle*. (Vol., I), París, Gallimard.

Certeau, M de. 1994. *La prise de parole*. París, Seuil.

Cohen, E. 2015. *Walter Benjamin. Resistencias Minúsculas*. Buenos Aires, Godot.

Colectivo Grieta. 2020. "Militares para todo: despojo y control de la vida social en la 4T" (parte I). En https://avispa.org/militares-para-todo-despojo-y-control-de-la-vida-social-en-la-4t-parte-i/ (Revisado 3 de junio 2020).

Debord, G. 1992. *La société du spectacle*. París, Gallimard.

Deleuze, G. et Guattari, F. (1980), *Capitalisme et schizophrénie* (Vol., 2). Mille Plateaux. Paris, Les Editions de Minuit.

Deleuze, G. et Guattari, F. 1972. *L'anti-œdipe. Capitalisme et schizophrénie. (Vol., 1)*. Paris, Les Editions de Minuit.

Derrida, J. 1993. *Spectres de Marx*. París, Galilée.

Despeghel, L. 2021. "Lo que sabe hoy de las muertes por Covid-19, con datos del Inegi". En https://aristeguinoticias.com/2701/mexico/lo-que-sabe-hoy-de-las-muertes-por-covid-19-con-datos-del-inegi/ (Revisado 7 de abril de 2021).

Durán Matute, I. y Moreno R. 2021. *La lucha por la vida frente a los megaproyectos en México*. México, Cátedra Interinstitucional, Universidad de Guadalajara-Ciesas-Jorge Alonso.

Dussel, E. 1994. *El encubrimiento del indio: 1942. Hacia el origen del mito de la modernidad*. México, Ed. Cambio XXI.

Echeverría, B. 2013. *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución. En torno a las tesis sobre Feuerbach de Karl Marx*. México, Itaca.

Expansión política. 2021. "La Secretaría de Salud, reporta 2,130 suicidios entre enero y junio de este año [2020]", en https://politica.expansion.mx/mexico/2020/09/10/la-secretaria-de-salud-reporta-2-130-suicidios-entre-enero-y-junio-de-este-ano (Revisado 24 de febrero del 2021).

EZLN. 1994 y 1995. *La palabra de los armados de verdad y fuego*, 3 vols. México, Fuenteovejuna.

EZLN. 2005. "Sexta declaración de la selva lacandona". En https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_SEXTA.htm (Revisado 7 de abril de 2021).

EZLN. 2013. *La Fuerza del silencio 21-12-12. El EZLN anuncia pasos siguientes*. México, Eón.

EZLN. 2017. *Libertad según los zapatistas Escuelita zapatista.* En https://www.centrodemedioslibres.org/2017/08/02/libros-en-pdf-de-la-escuelita-zapatista-la-libertad-segun-ls-zapatistas/ (Revisado 4 de marzo de 2021).

Fanon, F. 2002. *Les damnés de la terre*. París, La Découverte.

Galeano, E. 1983. *Las venas abiertas de América Latina*. México, Siglo XXI.

Galeano, E. 1987. *Memoria del fuego. El siglo del viento*. *(Vol. III)*, México, Siglo XXI.

Galeano, E. 1991a, *Memoria del fuego. Los nacimientos*. *(Vol. I)*, México, Siglo XXI.

Galeano, E. 1991b. *Memoria del fuego. Las caras y las máscaras. (Vol. II)*, México, Siglo XXI.

García Márquez, G 2020. *Cien años de soledad*. En https://static.telesurtv.net/filesOnRFS/multimedia/2015/04/15/garcia-marquez-gabriel-cien-anos-de-soledad1.pdf (Revisado 23 de julio de 2020).

Gatti, A. 2006. *Premier voyage en langue maya avec surréalistes à bord*. París, Syllepse.

Guattari, F. 1972. *La révolution moléculaire*. Paris, Les Prairies ordinaires.

Hervieu-Léger, D. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris, Le Cerf.

Herzberg, N. 2021. "Covid-19 : le variant anglais poursuit ses inquiétantes muta-

tions". En *Le Monde*, https://www.lemonde.fr/planete/article/2021/02/02/covid-19-le-variant-anglais-poursuit-ses-inquietantes-mutations_6068526_3244.html#xtor=AL-32280270 (Revisado 7 de abril de 2021).

Holloway, J. 2007. *Changer le monde sans prendre le pouvoir, le sens de la révolution aujourd'hui*. Lux, Syllepse, Québec.

Holloway, J. 2011. *Agrietar el Capitalismo, El Hacer contra el trabajo*. Argentina, Herramienta.

Isambert, F-A. 1982. *Le sens du sacré*. París, Éditions de Minuit.

Kierkegaard, S. 1990. *Miettes Philosophiques. Le concept de l'angoisse. Traité du désespoir*. París, Gallimard.

Kracauer, S. 2001. *Le Roman policier. Un traité philosophique*. Paris, Petite Bibliothèque Payot.

Kracauer, S. 2008. *L'ornement de la masse. Essais sur la modernité weimarienne*. Paris, La Découverte.

La Jornada. "Alista AMLO administración militar en tren maya y aeropuertos". En https://www.jornada.com.mx/notas/2020/12/20/politica/busca-amlo-que-fuerzas-armadas-administren-parte-del-tren-maya/ (Revisado 7 de abril del 2021).

Labica, G. 2014. *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*. París, Syllepse.

Lefebvre, H. 1974. *Production de l'espace*. París, Anthropos.

Lévi-Strauss, C. 1961. *La pensée sauvage*. París, Plon.

López Obrador, A-M. 2004. *Un proyecto alternativo de nación*. México, Grijalbo.

López Obrador, A-M. 2012. *No decir adiós a la esperanza*. México, Grijalbo.

López Obrador, A-M. 2017. 2018 *La salida. Decadencia y renacimiento de México.* México, Planeta.

López Obrador, A-M. 2019. *Hacia una economía moral.* México, Planeta.

López Varela, G. 2018. *Hacer de la muerte una pregunta. Subjetividades antagónicas en el capitalismo como religión y entramados culturales de vida en contextos de la Santa Muerte en Puebla (México), Tesis doctoral*, Puebla, Posgrado de Sociología (ICSyH-BUAP).

López y Rivas, G. 2020. *Pueblos indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación.* México, Bajo Tierra ediciones.

Löwy, M. 2000. *L'étoile du matin*. París, Syllepse.

Löwy, M. 2020. *La Comète incandescente. Romantisme, surréalisme, subversion.* París, Editions le Retrait Orange.

Marcuse, H. 1963. *Eros et civilization.* París, Les Éditions de Minuit.

Marcuse, H. 1968. *L'homme Unidimensionnel*. París, Les Éditions de Minuit.

Marx, K. 1975. *El Capital. (Vol. I)*, México, FCE.

Marx, K. 1977. *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Primera Parte, Barcelona, Grijalbo.

Matamoros Ponce, F. 1998. *Mémoire et Utopie au Mexique. Mythes, traditions et imaginaire indigène dans la genèse du néozapatisme*. Paris, Syllepse.

Matamoros Ponce, F. 2006. "L'autre Campagne des zapatistes". En *Le monde Diplomatique*, No. 623, febrero de 2006.

Matamoros Ponce, F. 2007. *La pensée coloniale. Découverte, conquête et guerre des dieux au Mexique*. París, Syllepse, ICSyH/BUAP.

Matamoros Ponce, F. 2008. "Signos secretos de la fotografía en movimiento y sueño". En *Memorial de agravios, 2006 (Oaxaca, México)*. Rubén Leyva (éd.), México, Marabú Ediciones.

Matamoros Ponce, F. 2015. *El pensamiento colonial. Conquista y "guerra de dioses" en México*. México, ICSyH/BUAP y UV.

Matamoros Ponce, F. 2020. "A más de 500 años de la invasión de Hernán Cortés a Mesoamérica: violencia del capital y esperanzas" / "More than 500 years after Hernán Cortés' invasion of Mesoamerica: violence from capital and hopes". En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año: 25. nº. 91. En https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/issue/view/3523/showToc (Revisado 7 de abril de 2021).

Mendieta, G de. 1997. *Historia Eclesiástica indiana. (Vol. I)*, México, Conaculta.

Morin, E. y Kern A-B. 1993. *Terre-Patrie*. París, Seuil.

Pascal, B. 1964. *Pensées*. París, Garnier Frères.

Rancière, J. 2012. *El odio a la democracia. Buenos Aires*, Amorrortu Editores.

Séguy, J. 1984. "Religion, modernité, sécularisation". En *Archives de sciences sociales des religions* Num. 57-1 (enero-marzo).

Subcomandante Marcos. 2001. "La Cuarta Guerra Mundial". En *La Jornada*, www.jornada.unam.mx/2001/10/23/per-lacuarta.html (Revisado 7 de abril de 2021).

SupGaleano y Subcomandantes Marcos y Moisés. 2020b. *Relatos del Viejo Antonio*. México, enlacezapatista.ezln.

SupGaleano. 2003. *Habrá una vez*. s/l, s/e.

SupGaleano. 2020a. "Quinta parte. La mirada y la distancia a la puerta". En https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/09/quinta-parte-la-mirada-y-la-distancia-a-la-puerta/ (Revisado, 11 de octubre 2020).

Tischler, S. 2019. *Astillas del Tiempo rebelde. Luchas y reflexiones desde la mirada de Walter Benjamin*. México, ICSyH-BUAP.

Toledo, V-M. (2021), "La 4T en el contexto mundial". En https://www.jornada.com.mx/notas/2021/02/09/politica/la-4t-en-el-contexto-mundial/ (Revisado 9 de febrero del 2021).

Traverso, E. 2011. *L´Histoire Comme Champ de Bataille, Interpréter les violences du XX siècle*. Paris, La Découverte.

Traverso, E. 2016. *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée*. La Décou-

verte/Poche, París.

Varikas, E. 2007. *Les rebuts du monde. Figures du paria.* París, Stock.

Vasconcelos, J. 1982. *Memorias. Ulises criollo/La tormenta (Vol. I) y el Desastre (Vol., II)*. México, FCE.

Vasconcelos, J. 1983. *La raza cósmica*. México, Asociación Nacional de Libreros.

Villoro, L, Gill, A. Bonfil Batalla, G., et. al. (1985), *Historia ¿Para qué?*, México, Siglo XXI.

Villoro, L. 1979. *Los grandes momentos de indigenismo en México*. México, La Casa Chata.

7

México: Luchar contra los megaproyectos en tiempos de pandemia. Enseñanzas del FDPTA – MPT y de la Asamblea Maya Múuch' Xíinbal.

Lucia Linsalata
Profesora Investigadora de tiempo completo, ICSyH - Benemerita Universidad Autonoma de Puebla (BUAP)
Correo electronico: lucia.linsalata@gmail.com

Paulino Alvarado
Investigador independiente, integrante de Formigas. Formación y Servicios en Estudios Sociales
Correo electronico: paulino.api@disr.it

Rodrigo Hernández
Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales – UNAM
Correo electronico:rodrigorhernandez@politicas.unam.mx.

INTRODUCCIÓN[1]

El 1 de junio de 2020, en plena emergencia sanitaria por la pandemia provocada por el virus SARS-COV-2, el presidente de México, Andrés Manuel López Obrador (AMLO), se trasladó a Quintana Roo para dar el banderazo a una de las obras más emblemáticas de su sexenio, el llamado Tren Maya. Días después, ignorando las múltiples voces de protesta, los amparos aún activos y los semáforos rojos de su propio gobierno, anunció la puesta en marcha de otros dos "megaproyectos[2]" emblemáticos de este sexenio, el Corredor Transístimico y el Proyecto Integral Morelos. La economía de la mayoría de los países del mundo paró durante los momentos más álgidos de la emergencia sanitaria, los "megaproyectos" de la autodenominada 4T o Cuarta Transformación no.

Mientras las obras siguen, los pueblos indígenas y campesinos que se oponen a la avanzada de tales proyectos, enfrentan uno de los momentos más duros de sus luchas, no sólo por las dificultades impuestas por las medidas de confinamiento social, sino también por el aumento de la violencia estatal y para-estatal y las constantes agresiones a las y los defensores de los territorios. Desde el inicio de su gestión, el gobierno de la autodenominada cuarta transformación se ha caracterizado por una actitud que oculta -con medios frecuentemente ilegales- los impactos de los megaproyectos gubernamentales, al tiempo que criminaliza la protesta social. Pese a que la crisis económica y ecológica, que la pandemia nos está obligando a encarar, esté revelando la insensatez de la mayoría de estos proyectos, con la contingencia sanitaria la cortina de humo sobre la actuación del gobierno en los territorios amenazados se hace cada día más espesa y difícil de despejar, al igual que las prácticas contrainsurgentes dirigidas a diluir y mermar las resistencias locales.

Para contribuir a disipar esa espesa cortina de humo, decidimos entablar un diálogo cruzado con Pedro Uc y Samantha Cesar Vargas, representantes respectivamente de la Asamblea de Defensores del Territorio Maya Múuch' Xíinbal y del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, el Agua y el Aire de Morelos, Puebla y Tlaxala (FDPTA-MPT). A través de sus voces y sus enseñanzas, buscaremos recorrer el camino andado por ambos procesos en estos últimos años, tratando de problematizar las dificultades que tales luchas han tenido que enfrentar en los años del gobierno autodenominado de cuarta transformación, encabezado por López Obrador, en particular, durante este ultimo año y medio marcado por la crisis pandémica.

1. LOS ROSTROS OCULTOS DE LA NUEVA GUERRA CONTRA LOS PUEBLOS

"Mi papá me decía un buen consejo: hijo, tenemos que ir a la milpa, aprender a crear

nuestra propia comida, si logramos lo que comemos evitamos la esclavitud". Estas palabras de Pedro Uc, expresadas durante una de las actividades realizadas en el marco de las *Jornadas en defensa del territorio y la madre tierra "Samir somos todas y todos"*, reflejan la sabiduría y cultura de resistencia de muchas de las sociedades indígenas y campesinas a lo largo y ancho de México.

Las Jornadas en defensa del territorio celebradas en febrero de 2020 permitieron el encuentro de múltiples resistencias que se articulan frente al despojo capitalista y fue la última gran movilización realizada por el Congreso Nacional Indígena (CNI) previo al inicio de la pandemia. El principal objetivo de las jornadas fue manifestarse en contra de la política extractivista y el impulso de megaproyectos en territorios indígenas por parte de la administración de AMLO, a un año del asesinato del dirigente campesino nahua Samir Flores Soberanes, uno de los principales opositores al Proyecto Integral Morelos (PIM), integrante del CNI y del FDPTA – MPT, comunicador de la Radio comunitaria Amilcingo y promotor de la autonomía en dicha comunidad, de donde era originario y donde fundó una escuela comunitaria, en la que se desempeñaba como maestro de niñas y niños.

El PIM, el mal llamado Tren Maya, el nuevo aeropuerto internacional de la Ciudad de México, el Corredor Transístmico, los proyectos urbanos e industriales asociados a éstos, las concesiones mineras y eólicas, el fracking y las múltiples formas de despojo impulsadas por la administración actual (a pesar del "fin del neoliberalismo" decretado por AMLO) frente a las cuales se manifestaron los pueblos del CNI, son la reactivación o continuación de megaproyectos ideados y echados a andar en sexenios anteriores en nuestro país, como parte de la reprimarización de la economía, en la que el extractivismo es una de sus piezas clave para hacer frente a la crisis capitalista mundial. Pedro Uc nos narró en una conversación la genealogía de este despojo en la península de Yucatán, comenzando por la deforestación de la selva para plantíos de soya transgénica agroindustrial, seguida por las granjas porcícolas, los parques de energía renovable y el turismo verde, hasta llegar al Tren Maya.

La imposición de estos proyectos se ha basado, como en los gobiernos pasados, en la represión a los pueblos que se organizan para resistir. No obstante, existe una diferencia fundamental: el respaldo de amplios sectores de la sociedad a estos pueblos ha diezmado, producto del triunfo de la presidencia de la República por parte de AMLO, quien ha catalizado el apoyo popular, insuflando aire a un Estado profundamente desvalorado como el mexicano. Este apoyo al "obradorismo" se ha reforzado a partir de una retórica gubernamental nacionalista, populista e indigenista que señala a los megaproyectos como parte del "desarrollo nacional", así como de un conjunto de acciones sociales asistencialistas enmarcadas en las llamadas políticas focalizadas de combate a la pobreza, que han sumado sectores sociales al proyecto gubernamental en los territorios afectados por el despojo.

En relación a las políticas sociales, el actual gobierno de AMLO ha profundizado una serie de programas encaminados tanto a la generación de clientelas políticas, cuanto a la división de las comunidades que resisten en defensa de sus territorios. Programas como "Sembrando vida"[3] y "Jóvenes construyendo el futuro"[4] han servido como una forma contrainsurgente para desarticular el tejido comunitario y los procesos organizativos de los pueblos al individualizar las asignaciones y desvincular de sus colectividades a los inscritos. Además de ello "Sembrando Vida" promueve directamente el usufructo mercantil del terruño, lo que está derivando en usos comerciales de parcelas más allá incluso de los contemplados en el programa y en la generación de escasez del maíz en varias comunidades. Ambos programas, han generado una gran división al interior de las comunidades, entre quienes han aceptado su incorporación a los mismos y quienes mantienen y defienden sus prácticas tradicionales como pueblos. Así, a través de mecanismos políticos y económicos, aunados a una creciente militarización, la autoproclamada 4T impulsa el despojo de los territorios comunitarios para favorecer a las empresas transnacionales.

Los pueblos zapatistas han llamado a este renovado proceso de despojo una nueva Guerra Mundial, la Cuarta, una nueva guerra de conquista de territorios en marcha desde finales del siglo pasado, en la que los Estados nacionales han perdido su soberanía frente al creciente poder del capital y, por lo tanto, la capacidad de decidir sobre sus territorios. El resultado ha sido la subordinación de clases políticas y gobiernos a la dictadura del capital sin importar su filiación partidista, generando las leyes necesarias y utilizando las fuerzas represivas para asegurar la reproducción de las ganancias capitalistas. El gobierno de AMLO no es más que la continuación de este proceso, pero con un mayor respaldo social que gobiernos anteriores, sostenido por una extensa campaña de propaganda mediática. Esto ha permitido la profundización beligerante de los proyectos de despojo y el incremento de la militarización.

En esta nueva guerra mundial, la reproducción capitalista se da a través de circuitos que articulan negocios legales e ilegales. México es uno de los escenarios más avanzados de esta reconfiguración del capital. Ello ha llevado a la institucionalización de la criminalidad, en la que negocios como el tráfico de drogas, armas, personas y órganos, pero también de minerales, maderas y animales, generan exorbitantes ganancias a través del trabajo esclavo y servil. Tal proceso ha dado lugar a lo que Rita Segato (2013) ha llamado una doble realidad. Por un lado, la realidad estatal que asegura a través de sus fuerzas represivas la propiedad privada capitalista, y en la cual los cuerpos armados actúan tanto de forma legal como ilegal, a través de prácticas como las ejecuciones extrajudiciales, la desaparición forzada y la violencia sexual. Y por otro lado, la realidad paraestatal que asegura la propiedad privada de la economía ilegal a través de corporaciones armadas como los grupos del crimen organizado y los sicarios, fuera de toda legislación. En el sexenio actual, vemos la articulación de

ambas realidades, con la utilización del ejército, la Guardia Nacional y la marina, para garantizar la edificación de los proyectos estatal-capitalistas; a la par de la proliferación de los grupos delicuenciales para el control de territorios que apuntale la imposición de los proyectos del capital.

2. LOS INTENTOS DE IMPOSICIÓN DEL PIM Y EL MAL LLAMADO TREN MAYA

Durante su campaña presidencial del 2014 Andrés Manuel López Obrador y su partido Morena prometieron la cancelación del PIM. En palabras del entonces candidato se decía: "Imagínense lo que significa el que en la tierra donde nació Emiliano Zapata, el mejor dirigente que ha habido en la historia de México, aquí, en Anenecuilco (dijo, aunque estaba en Yecapixtla), ahí quieren llevar a cabo una termoeléctrica" y se comprometió a "defender con todo lo que podamos a los pueblos (…) No queremos ese gasoducto, no queremos esa termoeléctrica y no queremos tampoco las minas" (Colectivo Grieta, 2020). A pesar de este compromiso, ya como presidente de México ha permitido la continuación de la minería y el fracking, y en un mitin realizado en Cuautla el 10 de febrero de 2019 anunció su intención de continuar con los trabajos del PIM y que la realización de éste se sometería a consulta.[5] Samantha César, integrante del FDPTA-MPT, nos narró así lo sucedido:

> Después viene este famoso mitin donde anuncia que va la consulta, donde anuncia que el proyecto no puede perderse porque son 20 mil millones de pesos perdidos y que es dinero del pueblo. La cosa es que en esa manifestación estaban todos los compañeros, estaba Samir, le estaban diciendo que cumpliera con su palabra, que era un traidor, que cancelara el proyecto. Y como no pudo callarlos, ni por más que los trataron de boicotear, ni por más que nada, vieron cómo se subieron a unas tarimas que estaban ahí; el Samir las vio y dijo "ahí compas" y todos se subieron, hicieron un relajo y Andrés Manuel estaba hablando con su retórica. Y los gritos y el clamor de los pueblos diciendo: "cancelen el proyecto", "cumple con tu palabra". Lo hicieron enojar y es cuando nos acusó de radicales de izquierda, que no éramos más que conservadores. Desde ahí ya empieza un embate muy fuerte de campaña de odio, de mensajes de odio. Especialista Andrés Manuel también en eso, en la división, los mensajes de odio a todo aquel que no está con él… (Cesar, 2021)

Luego del mitin, el 19 de febrero se realizó un foro informativo sobre el PIM y la consulta, en donde el entonces Delegado Federal de Morelos Hugo Erik Flores[6] fue increpado por Samir quien evidenció la falta de información y las omisiones que

estaban realizando las autoridades. A las 5:40 de la mañana del día siguiente al foro, el 20 de febrero, personas armadas a bordo de dos autos llegaron a la casa de Samir, tocaron la puerta, y al salir éste, le dieron cuatro balazos, dos de ellos en la cabeza, que le arrancaron la vida minutos después. Unos días antes, el FDPTA-MPT había dado a conocer un comunicado en el que señalaba:

Usted Sr. Presidente debe ser consciente que su posición, puede empoderar a sujetos que han estado atacando al pueblo de Huexca y que pueden provocar un crimen o una desaparición forzada de la cual usted sería en parte responsable, porque derivaría de las causas del proyecto que usted está impulsando, omitiendo ver los problemas sociales que existen al respecto. (FDPTA – MPT, 2019)

Meses después del asesinato de Samir, el 16 de diciembre de 2019, fue encontrado el cuerpo de Josué Bernardo Marcial Campos, quien había sido secuestrado, asesinado y su cuerpo abandonado en una carretera de Veracruz. El Tío Bad, como era conocido, era delegado popoluca del CNI e integrante del colectivo Altepee. Mediante el rap, la radio, el arte y el fandango impulsó la recuperación de la lengua y la cultura popoluca y la defensa del territorio en su original Sayula, Oaxaca. Un mes después de su asesinato, la Semarnat[7] anunció el "tramo 4" del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, que atravesará justamente, entre otros, el municipio de Sayula. El mismo día en que el cuerpo del Tío Bad fue encontrado, Pedro Uc en Yucatán, recibió una amenaza de muerte por oponerse a vivir como esclavo, como señaló en las jornadas en memoria de Samir.

Frente a los proyectos del capital, los pueblos originarios se han organizado para resistir y defender su territorio. Los asesinatos y amenazas por parte de la Guardia Nacional, el ejército, la marina, los grupos paramilitares y los grupos de delincuencia organizada, intentan romper el tejido comunitario que le permite a los pueblos combatir este embate capitalista. En tan solo un año de gobierno de supuesta izquierda, once integrantes del Congreso Nacional Indígena, incluido Samir Flores y el Tío Bad, habían sido asesinados. Hasta el mes de abril de 2021, dos años y cuatro meses después del inicio del gobierno "transformador", más de 50 defensores de derechos humanos han sido asesinados. De ellos más de 40 eran defensores relacionados a la tierra y el medio ambiente. En ninguno de los casos hay avance sustancial en los procesos de justicia institucional.[8]

"En la etapa actual del capitalismo", dicen los zapatistas, "es preciso destruir el territorio conquistado y despoblarlo, es decir, destruir su tejido social. Hablo de la aniquilación de todo lo que da cohesión a una sociedad. Pero no se detiene ahí la guerra de arriba. De manera simultánea a la destrucción y el despoblamiento, se opera la reconstrucción de ese territorio y el reordenamiento de su tejido social, pero ahora con otra lógica, otro método, otros actores, otro objetivo. En suma: las guerras imponen una nueva geografía" (SCI Marcos, 2012:18). A través de los proyectos

extractivistas, incluidos los megaproyectos del mal llamado Tren Maya y el Proyecto Integral Morelos, la autoproclamada Cuarta Transformación impulsa este reordenamiento territorial que, en caso de realizarse, implicaría la muerte de la cultura de los pueblos que habitan los territorios donde se pretenden imponer.

El mal llamado Tren Maya fue presentado como el principal proyecto del gobierno de López Obrador y consiste en un ferrocarril de carga y mercancías que conectaría las principales ciudades y zonas turísticas de los estados de Yucatán, Campeche, Quintana Roo y Chiapas, a través de 1,525 km de vía y la construcción de 19 estaciones. Estas estaciones se contemplan como "polos de desarrollo" a partir de los cuales, se buscaría realizar una reorganización territorial. Las declaraciones de Rogelio Jiménez Pons, director de FONATUR, desnudan las verdaderas intenciones del proyecto: "No se vale hacer ningún desarrollo si no tiene su zona de la gente más modesta ubicada dignamente en las cercanías de las áreas de producción. Para qué, para que puedan ir a trabajar a pie. Hasta pedir limosna si hace falta, pero a pie" (Colectivo Grieta, 2021:101). De esta manera el tren busca la destrucción de la forma de vida campesina de los pueblos mayas, destruyendo con ella, toda su construcción cultural, para imponer las relaciones de producción capitalistas y su urbanicismo consustancial.[9]

En la conversación que sostuvimos con Pedro Uc nos comentó con mucha claridad las implicaciones que tendría la imposición del tren:

> Nosotros no creemos que el tren sea el mayor riesgo, no lo es, si fuera sólo el tren diríamos que más va a pasar, es un tren, es un tendido de vías. El problema no es el tren, el problema son los polos de desarrollo, eso es lo terrible. Porque detrás de todo esto viene la inseguridad como en Cancún, que todos los días están matando, dos tres, cinco gentes, hay asaltos, cocaína y prostitución, y toda una serie de actividades ilícitas que se están dando ahí. Con estos polos de desarrollo va a ser así como un golpe mortal para las comunidades. Nuestra tirada va a ser proteger nuestra tierra, cuidar nuestra tierra, deslindar los polígonos que tenemos como ejidos, como comunidades para que podamos vivir y conservar nuestra libertad. Nosotros creemos que si tenemos tierra para sembrar podemos mantener nuestra libertad. Si perdemos eso, yo creo que ya estaremos perdidos en todos los sentidos. (Uc, 2021)

Como señalamos, para la imposición de este y otros proyectos, el gobierno actual ha utilizado no sólo las fuerzas represivas sino también las políticas sociales como una forma de confrontar a los pueblos, haciéndolas funcionar como parte de la política contrainsurgente. Al respecto Pedro Uc nos comentó el efecto de estos programas al interior de las comunidades mayas:

> El programa Sembrando Vida ha sido fundamental para desactivar las luchas. La gente que ha entrado a esos programas es gente que ha sido

> cautiva porque tiene que asistir a las asambleas, a las reuniones, y muchas veces se les lee la "Cartilla moral" y la guía ética y se les lee hasta el evangelio. Y estos chavos, que se les llama Construyendo el Futuro, están dirigidos por iglesias protestantes de las más conservadoras. Y lo que hacen es estar leyéndoles el antiguo testamento a los becados. La gente, los chavos que reciben beca están obligados a escuchar la lectura del antiguo testamento, de este modo de pensar judeo-cristiano; además una reverenda vergüenza porque los mayas no somos judíos, no tenemos por qué adoptar la cultura judía. Pero lo que se les enseña no es evangelio, considerando que evangelio es una buena noticia, en el sentido estricto de la palabra, lo que se les enseña es una cultura de dominación. (Uc, 2021)

Sumado a esto, el impulso al mal llamado Tren Maya enmascara el despojo territorial, como defensa de la propiedad colectiva de los pueblos, mediante la creación de los Fideicomisos para Infraestructura y Bienes Raíces. A través de éstos, los pueblos no venderían sus tierras, pero cederían el usufructo de las mismas para los "polos de desarrollo" a cambio de una renta. Los contratos "serían de 30 años más 10, que son 40, pero que podrían replicarse hasta dos veces más sin que ellos tuvieran mayor injerencia. Estamos hablando entre 90 y 120 años de la posesión de la tierra" (Uc, 2021), lo que en términos reales implica su privatización. Además, la devastación ambiental sería enorme destruyendo selvas y bosques, acabando con animales, insectos y árboles, muchos de ellos sagrados para los mayas – como la Xya'axche', el Siipche' o el Báalche' –, así como generando la contaminación del agua de la península, cambiando todo el paisaje de la región.

De la misma manera que en la Península, el Proyecto Integral Morelos, ha buscado imponerse mediante la represión y la división de las comunidades. El PIM busca la construcción y operación de dos centrales termoeléctricas ubicadas en la comunidad de Huexca, Morelos, un gasoducto de aproximadamente 160 kilómetros de longitud que atraviesa más de 60 comunidades campesinas de Tlaxcala, Puebla y Morelos a las faldas del volcán Popocatépetl, una línea eléctrica de 20 km de longitud a la subestación Yautepec y un acueducto de Ayala a Huexca en Morelos con una longitud de 12 km. Además, contempla la ampliación y construcción de autopistas, la rehabilitación de vías férreas, la ampliación de dos corredores industriales y la creación de zonas habitacionales. Así, el objetivo de éste es el impulsar el despojo de las tierras campesinas para transformar y reorganizar la vida y el territorio para fines industriales. Al respecto, Samantha César del FDPTA-MPT nos señaló el verdadero objetivo del PIM detrás de la retórica oficial:

> el fin último de este proyecto, bueno ahorita ya lo empiezan a decir. Pero muchos años se manejaba que el fin último era la generación de energía

> para el pueblo, pero en realidad no, el fin último de este proyecto es potencializar el crecimiento de corredores industriales en la zona poniente de Puebla y en la zona oriente de Morelos, aprovechando el gasoducto, la generación de ramales que alimentarán diferentes parques industriales o corredores industriales, aprovechando el agua que hay en el volcán, el agua que hay en Morelos. Ese es el real fin último. (Cesar, 2021)

El PIM surgió durante el sexenio panista de Calderón, se continuó durante el priísta de Peña Nieto y ahora ha recibido un nuevo impulso en el morenista de López Obrador, lo que nos habla de la continuidad del proyecto neoliberal. Tan solo que ahora, a decir de Samantha, el intento de imposición del gobierno es mucho más violento además de contar con apoyo de algunas comunidades, al igual que en el caso del mal llamado Tren Maya.

> Yo creo que lo diferente ahora, o esta contrainsurgencia, ha tomado un punto mucho más violento, o – más bien – ha incorporado un nuevo actor, que es la delincuencia organizada. En otros años, sexenios, si existía la delincuencia organizada, pero en proyectos de defensa del territorio casi no se metían y lo que vemos ahora es que se están metiendo ya, eso está cambiando. Yo sí creo que tiene que ver con este cambio de contrainsurgencia, o sea se ha agudizado más. Por eso insisto en que Andrés Manuel es más violento, porque es la continuidad de la política extractivista, neoliberal, pero es más violento. Además, utiliza la opinión pública que está a su favor para multiplicar la violencia; no sólo se vive la violencia del estado sino además de la banda que cree en él, que votó creyendo que sí iba a haber un cambio, sin entender que las transformaciones sociales no vienen de personas ni de mesías, sino vienen desde la organización y la colectividad. (Cesar, 2021)

Si este proyecto se impusiera tendría múltiples consecuencias para la vida de los pueblos, la más evidente es que pondría en riesgo eminente la vida al operar un gasoducto a las orillas de un volcán activo dentro de una zona sísmica. Sin embargo, ésta no sería la única consecuencia. El oriente de Morelos y el sur de Puebla sufrirían la contaminación de la tierra, el aire y el agua, a partir del óxido de nitrógeno residual de la producción de gas, lo que afectaría la flora y la fauna, así como el trabajo agrícola. La operación de las termoeléctricas generaría una contaminación acústica de 150 decibeles teniendo consecuencias en la población como la "pérdida temporal auditiva, pero también dolores de cabeza, estrés y mal humor" (Cesar, 2021), es decir, la irritación del sistema nervioso que ya se ha experimentado por la comunidad de Huexca durante las pruebas de funcionamiento. Finalmente, para el enfriamiento de las turbinas de las termoeléctricas, se utilizaría una gran cantidad de agua y la residual se desecharía en el río Cuautla afectando a más de 15 mil campesinos:

> Hay toda una apuesta a industrializar e imponer otra vida a los pueblos que no es la que tienen. No es la que decidieron, no es la que ha sido históricamente, que es la vida campesina de los pueblos indígenas. Esto va a implicar un cambio total a la vida interna comunitaria, está implicando ya con las agresiones, con la compra de grupos, de autoridades y eso, pero bueno ahora se van a volver cinturones de miseria […] ya no va a haber futuro en la vida agrícola y lo que va a pasar es que [muchos campesinos] van a ser mano de obra para estas industrias mal pagadas, explotadas, ya no van a ser sus jefes – porque un campesino es su propio jefe – generan todo un proceso que implica la vida comunitaria , vida económica, todo esto va a cambiar. También es una agresión a la vida campesina y a la vida comunitaria, hay un atentado muy fuerte ahí. Ellos le llaman desarrollo y progreso porque van a ser asalariados, porque van a pavimentar las calles y porque ya no se van a ensuciar las manos con la tierra sino ahora con las máquinas, ese es el trasfondo de su desarrollo y progreso. Eso es a lo que le apuestan. Va a haber un empobrecimiento mayor, nosotros somos ricos ahora porque somos dueños de la tierra y del agua, somos nuestros jefes en el sentido en que los campesinos deciden los tiempos, las formas de cómo ir a sembrar, de cómo repartir, qué sembrar, somos hasta autónomos en ese sentido del alimento, pero ahora con ese proceso vamos a ser otra vez esclavos. Nosotros decimos que los megaproyectos son como las haciendas hace 100 años, es lo mismo. Y los procesos están apareciendo parecidos. Casualmente muchos de los pueblos que estamos luchando en el FP somos los pueblos que nuestros abuelos lucharon con Zapata, en Puebla y Morelos. (Cesar, 2021)

Ante este nefasto escenario de devastación, los pueblos organizados en la Asamblea Múuch' Xíinbal y el FDPTA-MPT siguen de pie frente a las amenazas. Por ello no han dejado y no dejarán de luchar, porque la defensa del territorio es un elemento central de la defensa de la vida, su libertad y su autonomía.

3. ¡ZAPATA VIVE, LA LUCHA SIGUE! ¡SAMIR VIVE, LA LUCHA SIGUE!

> Nosotros tenemos muy claro que vamos a proteger la tierra y que la base de nuestra vida y de nuestra cultura y de nuestra lengua está en el territorio. Nosotros creemos que si logramos cuidar la tierra que tenemos ahora, la logramos proteger, vamos a seguir vivitos y coleando. (...) Nosotros creemos que si tenemos tierra para sembrar podemos mantener nuestra libertad. Si perdemos eso, yo creo que ya estaremos perdidos en

todos los sentidos.
Pedro Uc Be

(...) luchamos por la vida, porque queremos vivir, no queremos ser calcinados por un gasoducto porque queremos vivir como campesinos siendo dueños de nuestras tierras, de nuestras aguas. Queremos continuar siendo pueblos, vivir como pueblos, con nuestras formas organizativas, con nuestra vida, con nuestra convivencia, con nuestros territorios. (...) Por eso luchamos por la vida.
Samantha Cesar Vargas

Un fantasma sigue recorriendo los territorios mexicanos amenazados por los renovados megaproyectos de la mal llamada Cuarta Transformación. No pudieron con él los gobiernos del PRI, tampoco los del PAN, y Morena no parece estar teniendo mejor suerte, por más que se esmere en ensanchar la lista de los abusos contra los pueblos. Se trata del fantasma del zapatismo: ese horizonte de lucha que hace más de 100 años planteó que en la defensa de la tierra y el agua, descansa la libertad y la autederminación de los pueblos. Un legado antiguo para los pueblos indígenas y campesinos de México que no ha dejado de retoñar a lo largo de todo el siglo pasado y que hoy vuelve a florecer y a ensanchar con más fuerzas sus horizontes, en las múltiples luchas en defensa de la vida que recorren todo el territorio mexicano. Más de 100 años pasaron del estallido de la Revolución mexicana, 27 del levantamiento zapatista en Chiapas y 25 del nacimiento del CNI y, sin embargo, los pueblos de México no han dejado de luchar por defender sus tierras, sus aguas, su cultura, sus prácticas comunitarias. No han dejado de andar con la cabeza alta y la mirada digna, el difícil camino de la autonomía y la autodeterminación.

La Asamblea de Defensores del Territorio Maya Múuch' Xíinbal y el FDPTA-MPT son ambos expresión de esa larga tradición de luchas y de la fuerza y la vitalidad que sigue teniendo la auto-organización comunitaria en los territorios mexicanos. Ambas organizaciones tiene una base enraizada en las comunidades. Ambas han surgido a partir de la iniciativa autónoma de éstas mismas reunidas en asambleas y operan al margen de cualquier partido político. Ambas son expresión de la voluntad de los pueblos de mantener un control social efectivo sobre la propiedad y el uso de la tierra y el agua. Ambas surgieron de la necesidad de dotarse de un instrumento para generar información confiable sobre las amenazas contra los territorios y producir mecanismos autónomos de coordinación y acción conjunta para su defensa. Las palabras de Pedro y Samantha no nos dejan dudas al respecto.

La asamblea es una especie de colectivo de campesinos, de campesinas, ejidatarios en su mayoría, que nos sentimos convocados y preocupados por la entrada de los diferentes megaproyectos que nos estaban llegando aquí en Yucatán, empezando principalmente con los de monocultivo de soya transgénica. […], luego aparecieron los parques de energía renovable y luego el llamado turismo verde y más adelante el tren maya. A partir de estos megaproyectos la gente de algunas comunidades de la península, no sólo de Yucatán sino de los tres estados que conforman la península que son Yucatán, Campeche y Quintana Roo, se preocuparon y comenzaron a buscar de alguna manera información que les permitiera conocer cuáles son los orígenes de estos megaproyectos y porqué están siendo muy agresivos […]. Creímos que era el momento de convocar a una reunión para ver lo que estaba pasando en toda la península, y bueno, lo hicimos. Y fue que el 13 de enero del 2018 nos reunimos a platicar esto. Vino gente de diferentes comunidades, gente de 25 comunidades asistieron entre hombres y mujeres para contarnos cómo las empresas habían llegado proponiendo megaproyectos de estos tipos que ya mencionamos. […] Eso fue lo que hicimos. Acordamos organizarnos y poner algunos principios en la asamblea. Uno es que quienes estén en la asamblea se comprometen a este primer principio que es lo más fundamental: la tierra no se vende ni se renta. Es la consigna más importante de la asamblea. Un segundo principio es que la asamblea no puede tener una especie de relación con partidos políticos, de ningún tipo, somos un grupo de personas organizadas con una clara conciencia de que los partidos políticos no son la solución de este problema sino son el problema en sí. (Uc, 2021)

[El Frente de Pueblos] se conformó en el encuentro de los pueblos que estábamos tratando de ver qué era lo que venía con este proyecto, ante la búsqueda de información, de saber que era, en este caso el gasoducto y Huexca buscando qué iba a pasar ahí en su territorio; los pueblos de Jantetelco y Amilcingo buscando qué onda con ese gasoducto. Es como damos con los compas de Puebla que ya venían luchado contra el gasoducto en Puebla. [...] es como nos encontramos los pueblos que estábamos tratando de saber primero qué venía al territorio y después, ya cuando se socializó la información y cuando se entendió más o menos –porque tampoco se entendió totalmente, no había mucha información sobre lo que era el proyecto –, se decidió conformar en 2012 el Frente de Pueblos en los tres estados. El Frente de Pueblos está conformado por

> comités de lucha o comités de resistencia de los diferentes pueblos. Casi todos los comités de resistencia se generaron en asambleas comunitarias, se decidió conformar estos comités que se unieron al Frente de Pueblos y que somos una organización de diferentes pueblos luchando contra un proyecto, megaproyecto energético. Nos articulamos en acciones políticas legales y comunicativas conjuntas, pero cada pueblo es autónomo en sus decisiones internas, incluso sus acciones locales ante el proyecto. (Cesar, 2021)

La lucha que ambas organizaciones han venido sosteniendo en los últimos dos años se ha centrado en tres aspectos principales: 1. la construcción de acciones legales contra las empresas y el actual gobierno dirigida a frenar los proyectos extractivos que amenazan su territorio; 2. la producción de información autónoma a través de campañas de visibilización y la creación de canales propios de comunicación mediante redes sociales, páginas web y radios comunitarias; 3. el fortalecimiento de la autonomía en las comunidades, entre otras cosas a través de proyectos propios y de la articulación con otras organizaciones no partidarias y en particular con el CNI. Las tres estrategias han resultado decisivas para contrarrestar los embates de las acciones gubernamentales sobre los territorios.

Tal como señalamos antes, la relación que el actual gobierno nacional ha planteado hasta el momento con las poblaciones afectadas por la implementación de los megaproyectos que está impulsando, ha sido de profundo desconocimiento de sus derechos colectivos y de sus modos de vida. No solo se ha esmerado en promover un clima de fuerte conflictividad social y criminalización de las luchas en defensa del territorio, también ha hecho caso omiso de las obligaciones establecidas por la legislación vigente en materia de evaluación de impactos y daños culturales y socio-ambientales. Tal clima de conflictividad y criminalización ha desembocado en acciones abiertamente criminales contra varios luchadores y luchadoras; mientras que con su omisión ha buscado monopolizar la decisión sobre los territorios y los bienes comunes, a partir de negar sistemáticamente las capacidades de determinación y decisión de los pueblos; tal como sucedió en ocasión de las consultas sobre la realización de dichos proyectos.

Lo anterior ha implicado que los pueblos han tenido, por un lado, que fortalecer sus estrategias jurídicas de defensa y, por el otro, que buscar formas creativas y diversas para contrarrestar la campaña – lanzada por el gobierno – de promoción de los proyectos y ocultamiento de sus potenciales.

Durante los tres años que van desde el inicio del gobierno de López Obrador, los pueblos afectados por el PIM lograron interponer ante el poder judicial 19 amparos para detener las obras del proyecto, al igual que las comunidades organizadas en la Asamblea Maya Múuch' Xíinbal, quienes hasta el momento han tenido la capacidad

de ganar 6 amparos y están trabajando en la interposición de 3 más. De la misma forma, no han parado de producir información autónoma y visibilizar los riesgos para los territorios. Así nos lo contaron Pedro y Samantha.

> Nosotros decidimos como asamblea usar como trinchera las redes para dar a conocer lo que hacemos. Que no vamos a replicar información que sale de los periódicos, sino vamos a generar información y vamos a compartir esa información, porque es información nuestra, es lo que sabemos y lo que sabe la gente. No vamos a tratar de componer el capitalismo mundial, el extractivismo mundial o el patriarcado mundial, no vamos a ponernos a componer esas cosas; sino qué está pasando aquí en nuestro medio, en nuestra península y cómo enfrentamos eso. Y esa información es la que vamos a compartir con la gente, es lo que vamos a decir, porque es lo que necesitan saber. (...) Le agarramos y comenzamos a sacar lo que creemos que hay que sacar: nuestros pronunciamientos, nuestra postura ante ciertas políticas, nuestra crítica, y también aprovechamos a los académicos. Les decimos bueno ustedes que tienen vara alta en algún medio, publiquen alguna cosa con los temas que nosotros tenemos, (…) publicamos allá en los medios y también ha sido interesante; por eso muchos periódicos nos han buscado. La verdad es que hemos estado dando entrevistas, una, dos, tres entrevistas al día, hay veces que hasta cuatro, los medios han publicado. (Uc, 2021)

> "Yo creo que algo que sí ha sido permanente ha sido la acción legal, siempre hemos procurado la acción legal y la acción de derechos humanos. La comunicación con la comisión nacional, con las comisiones estatales, con los organismos internacionales, con la oficina del alto comisionado y aparte pues todos los procesos legales como en juzgados civiles, como en juzgados agrarios. Y bueno la visibilidad también, yo creo que eso ha funcionado, todo el tiempo hemos realizado campañas, caravanas, conciertos, cosas que sirven para visibilizar lo que está pasando y lo que implica el proyecto, pero también para visibilizar nuestras luchas y nuestros caminares hacia la autonomía (...). Algo que también es permanente es la articulación política. Nosotros estamos articulados con diferentes organizaciones o redes o espacios de vinculación de luchas, lo que si todos coincidimos que somos apartidistas. O sea, estamos en espacios apartidistas, como el Congreso Nacional Indígena, (…) estamos en una red que se llama Red Nacional de Resistencia Civil (…) muchos de los pueblos que están en esta red también tienen procesos autonómicos (...). Si el despojo es permanente, la lucha va a ser permanente, por lo tanto

> estas articulaciones son muy importantes también para fortalecer nuestra lucha y también para fortalecernos como luchas o como organizaciones. (Cesar, 2021)

Ahora bien, no ha sido fácil sostener el conjunto de estas estrategias de lucha durante este largo año y medio de pandemia. Las medidas de confinamiento social y la decisión de múltiples comunidades de cerrar el acceso a sus territorios para evitar el contagio, han representado un reto inmenso para ambas organizaciones las cuales, en medio del confinamiento, han tenido que lidiar – entre otras cosas – con las nuevas prácticas de militarización y cooptación lanzadas por el gobierno para respaldar la ejecución de las obras y la entrada de las maquinarias en los territorios.

4. DEFENDER EL TERRITORIO EN TIEMPOS DE PANDEMIA

En este contexto de renovada ofensiva estatal-capitalista en México, para las organizaciones y comunidades que defienden el territorio y su autonomía, la paralización de actividades y el aislamiento impuesto desde abril de 2020 a consecuencia de la expansión mundial del virus Sars-Cov-2 ha implicado un tiempo desfavorable, de suspenso y readecuación, para sus caminos organizativos frente al despojo en proceso.

Para quienes enfrentan el PIM y el Tren Maya, los tres aspectos de su lucha que mencionamos páginas atrás (acciones legales; producción y difusión de información propia; fortalecimiento de la autonomía y articulación) se han visto trastocados, aunque con grados distintos de impacto, dependiendo del contexto de las luchas. Como afectaciones comunes directas, la emergencia sanitaria ha significado un retraso en los procesos jurídicos abiertos por el FDPTA-MPT y Múuch' Xíinbal, pues los juzgados clausuraron sus actividades durante meses enteros, retrasando impugnaciones abiertas contra los desaseos legales del estado Mexicano y dando pie al avance impune del despojo, al no frenar las obras o las labores de cooptación y manipulación par parte de las instituciones del Estado mexicano.

Poco después de la declaración de emergencia sanitaria que paralizó la movilidad de la población, el gobierno federal morenista emitió el decreto por el que los programas prioritarios de gobierno quedaron exentos de suspensión alguna, al considerarse "actividades esenciales". Entre ellos se encontraron la Terminación de presas y canales, el Tren Maya, el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec y otros proyectos ligados a la expropiación del territorio.[10] Para efectos prácticos, ello significó la manutención de presupuesto, recursos, apoyo y ejecución gubernamental de las obras en plena pandemia a pesar de la oposición expresa a estos proyectos. Además, dentro de tal decreto se declaró también la excepcionalidad en el trato a las Secretarías de Marina y Defensa Nacional (Sedena), junto a la Guardia Nacional. Si se considera que la Sedena es una de las principales beneficiarias con el proceso de construcción del

Tren Maya, y que su participación directa en la ejecución de éste y otros proyectos prioritarios se ha visto acrecentada a lo largo del año de emergencia sanitaria, tiene sentido la construcción de este marco legal en su conjunto. La adjudicación directa de los tramos 5, 6 y7 del Tren al Ejército Mexicano, así como la modificación del 17 de marzo de 2021 que le otorga la patrimonialidad de la vía de ferrocarril y el beneficio de todos los recursos generados por la operación del mismo, están orientados a hacer del ejército una institución paraestatal con actividades económicas productivas, independientes del Estado Mexicano[11]. Pero, además, tienen por objetivo el asentamiento de la fuerza armada como elemento permanente de amedrentamiento, como bien nos recuerda López Obrador al señalar que "aquí tenemos que cuidar de que no tengamos ningún problema de inseguridad para que se garantice a todos los que visiten esta región de que van a poder estar seguros"[12].

Visto en retrospectiva, el decreto federal dentro del contexto de la pandemia, también tuvo dos objetivos. En primer lugar, buscó fundamentar la participación directa de los cuerpos represivos en acciones inconstitucionales – o por lo menos, polémicas – orientadas a la reactivación de los proyectos. De hecho, esta declaratoria perfilaba el acrecentamiento de las violaciones y abusos estatales en contra de los movimientos. Muestra de ello fue el desalojo, el 23 de noviembre de 2020, del plantón de Apatlaco – sostenido por los ejidatarios de Ayala – para concluir la construcción del acueducto que lleve el Río Cuautla hasta la termoeléctrica de Huexca. Desalojo llevado a cabo por elementos de la Guardia Nacional en flagrante violación a los 16 amparos vigentes contra el PIM, de los cuales "6 son por el agua del río Cuautla y contra el acueducto"[13]. En segundo lugar, buscó también aprovechar la pandemia para lanzar públicamente nuevos proyectos contextuales, asociados a los ya anunciados previamente. Tal es el caso del anuncio realizado el 19 de diciembre de 2020 por López Obrador, al respecto de la construcción de dos termoeléctricas de ciclo combinado en Mérida y Valladolid, Yucatán,[14] que develan las intenciones de expansión urbana e industrial, detrás del gran proyecto fachada que es el Tren Maya.

Estos procesos encontraron difícil contestación mediática por parte del FDPTA y de la Asamblea Maya Múuch' Xíinbal, pues se corrió una cortina informativa sobre cualquier suceso social que no estuviera relacionado directa y primordialmente con la catástrofe sanitaria. En efecto, la óptica inmediatista y la amnesia de los medios de comunicación hegemónicos, volcados a "producir la nota" en la vorágine de los acontecimientos desatados por la pandemia, cegó la mirada sobre el aumento impune de los procesos de despojos desatados por el Estado, aprovechando el contexto de aislamiento impuesto a pueblos y sociedades. Además, el propio Estado impulsó una estrategia mediática de producción diaria de declaraciones centradas en el manejo de la emergencia, que nubló la vista de conjunto sobre los procesos sociales y llevó la discusión – por largos meses – casi exclusivamente al terreno de la responsabili-

dad o irresponsabilidad individual respecto a las posibilidades del contagio personal y comunitario. Así, en términos de comunicación pública, la relevancia que habían adquirido las amenazas hacia los pueblos y las pugnas con el Estado, se vio desplazada por la omnipresencia de un relato técnico y manipulado sobre la pandemia, los contagios y la muerte.

A pesar de ello, los movimientos resolvieron mantenerse activos, vigilantes y dispuestos a continuar sus respectivos procesos de defensa de los territorios y la autonomía. De acuerdo a sus contextos, tanto la Asamblea Maya M'uuch' Xíinbal y el Frente de Pueblos, mantuvieron líneas de acciones enraizadas en el camino que ya andaban y han comenzado a esbozar acciones y respuestas a este nuevo contexto.

ASAMBLEA MAYA MÚUCH' XÍINBAL

Para Múuch' Xíinbal, como hemos ido perfilando, la pandemia ha significado sobretodo, un contexto de cerco y limitación del movimiento, que ha dificultado mantener la articulación como pueblos organizados. La forma de trabajo que se han dado, en que hay una comisión de seguimiento encargada de recabar información, compartirla con los pueblos y coordinar la realización de los acuerdos tomados en las asambleas, se vio fuertemente afectada por el distanciamiento obligado, pues incluso las autoridades municipales en varias zonas de la península cerraron el acceso a los poblados gobernados por ellas para intentar minimizar los contagios.

Sin embargo, desde inicios del 2021 tomaron la decisión de retomar el contacto presencial y romper la barrera de miedo e inmovilidad (o movilidad restringida) impuesta. "Estamos comenzando a arriesgarnos a salir […] no nos podemos quedar acurrucados, ya estamos yendo a las comunidades, ya estamos saliendo, ya tenemos programados eventos" (Uc, 2021); nos compartía Pedro Uc en enero pasado. En un contexto en que la cultura de la cercanía es primordial, en que las tecnologías digitales son escasas y la relacionalidad virtual es inoperante e insuficiente, recobrar el trato humano encarnado era condición imperante para luchar.

Junto con esta decisión, otras iniciativas han tomado impulso. En primer lugar, retomar y mantener la vía legislativa, que había sido exitosa en las distintas pugnas que la Asamblea había ya mantenido. De hecho, con la reapertura de los juzgados, Múuch' Xíinbal ha ganado ya 6 amparos contra las afectaciones del Tren Maya, lo que implica la detención de las obras en sus tramos 3 y 4, que cruzan el estado de Yucatán. Ello, sumado a las suspensiones otorgadas al Consejo Regional Indígena y Popular de Xpujil, y a ejidatarios de Xbacab en Campeche, así como a integrantes del pueblo Maya Ch'ol en Chiapas, implica la detención legal de la construcción del tren en distintas extensiones del mismo. El problema actual, es que las empresas no han parado pues aducen que no han sido notificadas por la institución contratante

(Fonatur[15]) y, por ende, ellos deben seguir; a pesar de que el propio presidente declaró en noviembre de 2019 que él "no quisiera, se los digo con toda franqueza, que por mezquindades empiecen a llover los amparos y se detenga la obra (...) Si es así, mejor no la inicio"[16]. Esta situación está elevando el nivel de la confrontación y ya hay distintas advertencias comunitarias en diversas zonas de la obra, de que detendrán la construcción a como de lugar. De hecho, un primer efecto evidente ha sido que, recientemente, el Fonatur se ha visto obligado a "ajustar la ruta de dos estaciones del tramo III que se construirían en Ciudad Campeche y Mérida", como resultado de los juicios de amparo interpuestos por las comunidades[17].

En sintonía con la decisión de retejerse como asamblea, es que ha iniciado una labor de formación política de las generaciones jóvenes de las comunidades que así lo decidan, para fortalecer los liderazgos locales y la autonomía frente a la manipulación y división ejercidas desde el poder. En palabras del propio Pedro Uc:

hemos decidido que este año vamos a abrir un proceso de formación política a jóvenes emergentes, líderes emergentes de sus comunidades, porque siempre hay jóvenes con una capacidad de liderazgo que les falta a lo mejor alguna empujadita con alguna información, con alguna estrategia, con alguna cosa de esas que aprendemos de occidente. Y pues se los vamos a facilitar. Vamos a hacer una serie de talleres aquí y pues esos talleres son para formar a jóvenes que son líderes emergentes de sus comunidades. Así vamos a fortalecer esto porque también tenemos que reconocer que la embestida del gobierno con su campaña en favor del tren y con sus programas y sus becas nos ha derrotado […] formar a estos jóvenes para que regresen a su comunidad ya motivados, ya con herramientas, ya con contenidos, para que puedan ir haciendo este trabajo en su pueblo […] hay un trabajo que se va a estar haciendo por ellos mismos en sus propias comunidades y en caso de que necesiten que vayamos, entonces vamos a ir a reforzar su trabajo. Pero son ellos fundamentalmente los que van a hacer el trabajo. Es así como el panorama general de lo que es la asamblea y lo que nosotros hacemos. (Uc, 2021)

Finalmente, han decidido mantener y reforzar las campañas de difusión sobre la lucha del pueblo maya frente al despojo, desde sus propias plataformas y redes; sin depender de nadie pues así han podido definir sus tiempos y modos en autonomía, sin el riesgo del despojo que se esconde tras el apoyo de muchas ONG's y empresas que se acercan ofreciendo apoyo. Campañas que, a decir de la Asamblea en un balance somero, les han fortalecido pues han encontrado gente y organizaciones que se sintonizan con ellos y relanzan las campañas, aportan diseños e iniciativas coincidentes, desde la solidaridad y el colectivismo.

La lucha de los pueblos mayas frente a la nueva ofensiva de destrucción, reordenamiento y muerte que sintetiza el tren maya, queda dibujada en las palabras de Pedro Uc a nombre de Múuch' Xíinbal:

> Pensamos que nada más vergonzoso hay de que seas cómplice de tu propia muerte, y decimos hemos aprendido de los animales que cuando su depredador lo caza lucha por salvarse hasta el último momento, no consiente su propia muerte. Eso es lo que hacemos nosotros. Pensamos que si bien ganamos o perdemos, pero de todas maneras vamos a ganar, lo que vamos a ganar es la dignidad, eso no va a perder. Independientemente de que pase lo que pase. (Uc, 2021)

FRENTE DE PUEBLOS EN DEFENSA DE LA TIERRA, EL AGUA Y EL AIRE; DE MORELOS, PUEBLA Y TLAXCALA.

Por su parte, cuando surge la pandemia, el Frente de Pueblos venía de un proceso marcado por el período de duelo ante el asesinato de Samir, en el que habían tenido que encontrar la manera para "curarnos el dolor", nos decía Samantha Cesar. Este período había implicado "entender el nuevo contexto, porque la muerte de Samir es el inicio de esta nueva etapa de contrainsurgencia" (Cesar, 2021). Una etapa marcada por un aumento de la violencia en las formas de la intolerancia, el asesinato y la beligerancia mediática que estigmatiza a los pueblos en lucha como enemigos del desarrollo y la nación.

Sin embargo, por la extensión territorial del FDPTA a lo largo de tres estados, con relaciones económicas, comunitarias y políticas diversas, la pandemia tuvo efectos así mismo diferenciados. Mientras hubo comunidades como Zacatepec en Puebla, donde el nivel de contagios y decesos fue elevado (por su interacción y cercanía a la zona conurbada de la capital poblana), en Amilcingo y otros pueblos de Morelos, hasta diciembre de 2020 la Covid 19 era prácticamente un mito. Derivada de una dinámica económica intercomunitaria de abasto y sustento interno más o menos suficiente, la región pudo mantenerse medianamente aislada y sostener una vida comunitaria sin grandes cambios hacia el interior. Incluso fue posible, para el caso de Amilcingo, mantener la realización autogestiva del mercado comunitario y la celebración simbólica de fiestas populares, adaptándolas a las nuevas condiciones de sanidad pública para reducir el riesgo de contagio al mínimo. Samantha nos comparte cómo es que esta nueva condición no elimina el conflicto, sino lo transforma y queda atravesada por él:

> Me refiero a que siempre hubo este estrés entre que el gobierno estatal municipal nos querían chingar por ahí de tienen que acatar las leyes, la cuestión de la cuarentena, semáforo rojo, bla bla bla, y por otro lado nosotros pues nel, o sea sí pero a nuestra forma pues. Yo creo que uno de los retos de esta cuarentena, de este Covicho, es como siempre replantearse la lucha, porque esto va a continuar y además es una estrategia

> clara que van a seguir utilizando. Cada vez que se inventen un bicho nos van a querer aislar nos van a querer encerrar, entonces es importante como luchas repensarnos cómo le vamos a hacer en estos contextos, porque la lucha no para, porque el despojo no para." (Cesar, 2021)

Por ello, señalan, es importante buscar formas de encuentro que permitan superar el miedo que se nos quiere imponer con la forma sensacionalista de manipular la información de la pandemia.

La forma de organización del Frente, como coordinación disgregada en sus geografías le ha permitido una ductilidad frente a la pandemia que se aprecia en el sostenimiento de los diversos frentes de impugnación al despojo y de reivindicación de sus autonomías. "Lo que si es claro es que no paró la organización colectiva ni comunitaria ni en Zacatepec ni en Amilcingo, ni en Huexca ni el campamento en Ayala, el campamento de Ayala ya no está pero no por el Covicho sino por la pinche guardia nacional" (Cesar, 2021). Esta afirmación señala otro elemento más de la situación que la pandemia ha agravado para el FDPTA. A saber, el incremento impune de la militarización con la que busca enfrentar el Estado esta ductilidad y proliferación de la organización. No sólo en el desalojo del plantón zapatista en Ayala, sino en la presencia permanente del Ejército y la Guardia Nacional dentro de la termoélectrica de Huexca, confrontando el plantón comunitario cual guardia privada de la empresa – lo que hace temer a la gente un aumento aún mayor de la agresión, esta vez proveniente desde el ahora llamado *cuartel de ciclo combinado*. Samantha lo señala justamente, "lo que ha hecho el gobierno es eso, no ha parado. Mientras dice que no, que se guarden todos en su casa y que la sana distancia, pues no hay sana distancia con sus soldados y con su violencia." (Cesar, 2021)

Por ello, ante el crecimiento de la agresión por parte de Estado y empresas, Samantha señala "falta ver qué van a hacer los pueblos; los pueblos estamos bien encabronados, lo de Samir fue muy fuerte y los pueblos no nos vamos a quedar viendo" (Cesar, 2021). Muestra de ello es el paso adelante en la recuperación de la tierra, el agua y la autonomía que han dado los pueblos nahuas integrados al Frente en Puebla. Si mantenían un plantón para evitar la contaminación del Río Metlapanapa, ahora han clausurado definitivamente las instalaciones de la empresa Bonafont que envasaba el agua de los manantiales para revenderla. En ese lugar han creado la Altepemecalli o Casa de los Pueblos y están en el camino de conformación de su municipio autónomo.[18]

A la par, han retomado el camino de la lucha legal a partir de la reactivación del trabajo del poder judicial con la reapertura de los juzgados. Método de defensa que les ha resultado eficaz para detener e impungar las acciones estatales a lo largo de sus más de 8 años de lucha. Al grado que, cuando en septiembre pasado López Obrador dijo en declaración nacional que ya no había impedimentos legales para la puesta en

marcha de la termoeléctrica, el sólo pronunciamiento público del Frente recordando la existencia de procesos legales en marcha y las consecuencias penales del desacato, implicaron que la presidencia reculara de sus dichos y renunciara a avanzar por ahí.

El FDPTA, además, tiene por delante una nueva senda que propuso el EZLN, pero que el Congreso Nacional Indígena y el Frente, han abrazado: la Travesía por la Vida. Un recorrido para encontrarse y escucharse, para compartir las experiencias y denunciar los abusos, para tejer apoyos y procesos que cuiden y crezcan la vida toda, en el mundo entero. Un viaje que comenzará en junio de 2021 en suelos europeos, para continuar por África, Asia y Oceanía y que, para el caso específico del Frente de Pueblos, es resultado de su congruencia y compromiso por la autonomía dentro de las redes de solidaridad que ha ido entretejiendo dentro de su historia de lucha en defensa de la vida.

Samantha Cesar expresó así su sentir, su pensar, en relación a esta lucha: "La vida no es solamente estar en este plano físico. La vida tiene que ver con muchos más elementos y está relacionada con el territorio en esos elementos: en nuestra forma de ser, de convivir, nuestra cultura, nuestra forma de organizarnos, nuestra forma de vivir, de soñar, de pensarnos en el futuro. Por eso decimos que luchamos por la vida." (Cesar, 2021)

5. COLOFÓN

Este ha sido nuestro breve recorrido por el camino reciente de dos luchas comunitarias que, en suelo mexicano, están confrontando abiertamente la vocación depredadora de la dinámica capitalista, y a sus capataces en las instituciones gubernamentales. En éste pudimos ver de cuerpo entero el sentido arbitrario y mezquino con que se ha querido aprovechar, por el Estado mexicano, la crisis abierta a nivel mundial por la pandemia resultante de la vorágine capitalista, para acelerar los despojos con que busca reordenar los territorios y reorganizar la vida en los mismos, destruyendo todo lo que a su paso se oponga.

Sin embargo, hemos visto también la decisión y creatividad con que las comunidades de Yucatán, Campeche, Morelos, Puebla, Tlaxcala y Chiapas, han mantenido y actualizado su resistencia y su rebeldía, para no cejar, para no venderse, ni rendirse. Al contrario, cada organización, a su manera y en sus tiempos, va dando pasos adelante para no dejarse ganar el territorio y crecerse en fuerza y capacidad de acción; andando siempre al margen y de forma excéntrica al poder instituido, en defensa y construcción de sus autonomías.

Queremos cerrar esta participación con una frase de Samantha del Frente de Pueblos que, consideramos, reúne el sentir de muchos pueblos ante la ofensiva renovada del capital en las geografías que dentro de México son:

Nosotros hemos agotado la lucha pacífica todo este tiempo. Estos 8 años hemos optado siempre por la lucha pacífica, nunca hemos generado una acción que se pueda tomar como acción violenta o armada, siempre se ha buscado la acción pacífica y siempre se ha buscado fortalecernos con otros y otras. Pero el coraje de los pueblos es algo que no se planea ni se puede contener. Nadie puede. Uno puede plantear algo en los pueblos y nunca te pelen, y de repente pueden reaccionar y de las formas que menos puedes pensar. Entonces yo no sé que vaya a pasar la verdad. Pero a mi me queda claro que no nos vamos a quedar con los brazos cruzados. (Cesar, 2021)

NOTAS

1. Una versión de este capítulo fue publicado en la página de internet de la Asamblea de Defensores del Territorio Maya, Múuch' Xíinbal, como parte de la restitución a la organización: https://asambleamaya.wixsite.com/muuchxiinbal/single-post/méxico-luchar-contra-los-megaproyectos-en-tiempos-de-pandemia?fbclid=IwAR1J7Y9Y7bGive1yzOJQgrjlkqJb-__Tj-JTGoBEXVTr_cx4-R_W6bQtrDa8
2. La palabra megaproyecto es un neologismo de origen difuso y uso corriente en la clase política mundial desde hace algunos años, a pesar de no tener una determinación clara de sus alcances y sentido. ¿Cómo, cuándo y de qué tamaño debe ser un proyecto para clasificarse como megaproyecto? Por lo pronto, mencionemos que un megaproyecto suele contemplar la integración simultánea dentro de un territorio, de distintos proyectos entre sí con alcance regional, para configurar la materialización de un gran plan estratégico de actuación.
3. A esto, agregamos la definición del Colectivo Grieta, como un acercamiento preliminar al término megaproyecto: Un megaproyecto se puede definir como un desarrollo extraordinario en el que se involucran grandes presupuestos estatales junto con enormes capitales privados para modificar de manera radical un territorio en función de las exigencias de un tipo particular de infraestructura. Las características y dimensiones de los megaproyectos ponen en juego intereses diversos, públicos y privados, y ponen de relieve el contraste entre los proyectos nacionales, tal como se plantean desde arriba y los intereses del abajo que habita las zonas en las que se proyectan estos planes.
4. "Sembrando vida" consiste en un apoyo económico de $5000.00 pesos mexicanos mensuales a ejidatarios o comuneros que abandonen la producción de la milpa o de su cultivo tradicional, para sembrar árboles maderables o frutales. De esta manera, los campesinos pierden su independencia económica y política al perder la capacidad de decidir sobre su trabajo, sus tierras y su producción, además, de generar una dependencia del capital al generarse un mecanismo de pago mediado por el Banco Azteca del empresario Ricardo Salinas Pliego, cercano al presidente.
5. "Jóvenes construyendo el futuro" consiste en una beca mensual de $4310.00 pesos mexicanos a jóvenes que se incorporen a empresas privadas para capacitarse como aprendices durante

seis meses, eximiendo a la empresa del pago de salarios y contribuciones. Esto además de transferir recursos públicos al sector privado, fomenta que los jóvenes campesinos abandonen el trabajo agrícola, incorporándose al trabajo asalariado y favoreciendo el abandono de sus tierras; a la par que funge como subsidio empresarial y promoción del trabajo no pagado.

6. Para conocer a detalle las implicaciones territoriales del PIM, se recomienda consultar la dirección de internet: http://www.grieta.org.mx/index.php/proyecto-integral-morelos-pim/
7. Hoy presidente nacional del partido evangélico conservador Encuentro Social (PES), Flores fue el artífice de la defensoría legal de los presuntos paramilitares perpetradores de la Masacre de Acteal.
8. Siglas de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, parte del poder ejecutivo del gobierno federal..
9. Información basada en el reporte "Semillas de Dignidad y Lucha. Situación de Personas Defensoras en México 2019-2020" de la Red Nacional de Organismos Civiles Todos los Derechos para Todas y Todos, y actualizada por los autores al 3 de mayo de 2021.
10. Un informe crítico, pormenorizado, respecto al Tren Maya, puede consultarse en la dirección web: http://www.grieta.org.mx/wp-content/uploads/2021/01/CompendioTren.pdf
11. Diario Oficial de la Federación, edición vespertina del 23 de abril de 2020. https://dof.gob.mx/index_111.php?year=2020&month=04&day=23
12. "Serán para el ejército todos los recursos que genere el Tren Maya: Fonatur" https://desinformemonos.org/seran-para-el-ejercito-todos-los-recursos-que-genere-el-tren-maya-fonatur/
13. "AMLO entrega a Ejército el control de Tren Maya y aeropuertos de Santa Lucía y Tulum" https://www.animalpolitico.com/2020/12/amlo-ejercito-control-tren-maya-aeropuertos/
14. "Guardia Nacional desaloja plantón de ejidatarios en Cuautla" https://piedepagina.mx/guardia-nacional-desaloja-planton-de-ejidatarios-en-cuautla/
15. "López Obrador anuncia la construcción de termoeléctricas en Mérida y Valladolid, Yucatán" https://www.sinembargo.mx/19-12-2020/3912517
16. Fondo Nacional de Fomento al Turismo, institución encargada por la presidencia de llevar acabo el Tren Maya. En su página de internet se presenta como "el instrumento estratégico para el desarrollo de la inversión turística en México, ha jugado un rol preponderante en el desarrollo turístico del país. Durante más de 40 años, se ha constituido como un eje clave para el fomento a la inversión turística sustentable."
17. Si llueven amparos contra obra del Tren Maya "mejor no la inicio", dice AMLO en Quintana Roo https://www.sinembargo.mx/09-11-2019/3676181
18. Pobladores logran que se desvíe el Tren Maya y acusan que está "mal planeado" https://www.sinembargo.mx/05-09-2021/4022583
19. Pueblos Nahuas Unidos decretan cierre definitivo de la empresa Bonafont en Puebla https://www.somoselmedio.com/2021/04/22/pueblos-nahuas-unidos-decretan-cierre-definitivo-de-la-empresa-bonafont-en-puebla/

REFERENCIAS

Animal Político (2020). AMLO entrega a Ejército el control de Tren Maya y aeropuertos de Santa Lucía y Tulum, *Animal Político*, 20 de diciembre de 2020. https://www.animalpolitico.com/2020/12/amlo-ejercito-control-tren-maya-aeropuertos/

César Vargas, Samantha (2021). Entrevista del 29 de enero de 2021, realizada por Lucia Linsalata, Rodrigo Rubén Hernández González y Paulino Alvarado Pizaña.

Colectivo Grieta (2020). Dislocada en el INPI, CDMX. Jornadas "Samir Somos Todas y Todos" en Grieta medio para armar, 21 de febrero 2020 en https://www.grieta.org.mx/index.php/2020/02/21/dislocada-en-el-inpi-cdmx-jornadas-samir-somos-todas-y-todos/

— (2020a). Un Taller por la defensa de los territorios. Jornadas "Samir Somos Todas y Todos" en Grieta Medio para armar, 28 febrero 2020 en https://www.grieta.org.mx/index.php/2020/02/28/un-taller-por-la-defensa-de-los-territorios-jornadas-samir-somos-todas-y-todos/

— (2021). Compendio Informativo: LOS ROSTROS (NO TAN) OCULTOS DEL MAL LLAMADO "TREN MAYA" en Grieta medio para armar, 13 enero 2021 en http://www.grieta.org.mx/wp-content/uploads/2021/01/CompendioTren.pdf

— (—). Megaproyectos, en https://www.grieta.org.mx/index.php/megaproyectos/

— (—). Proyecto Integral Morelos (PIM), en http://www.grieta.org.mx/index.php/proyecto-integral-morelos-pim/

Desinformémonos (2021). Serán para el ejército todos los recursos que genere el Tren Maya: Fonatur, Desinformémonos, 17 de marzo de 2021. https://desinformemonos.org/seran-para-el-ejercito-todos-los-recursos-que-genere-el-tren-maya-fonatur/

EZLN-CNI (2020). Convocatoria a las jornadas en defensa del territorio y la madre tierra "Samir somos todas y todos", 7 enero 2020 en http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/01/07/convocatoria-a-las-jornadas-en-defensa-del-territorio-y-la-madre-tierra-samir-somos-todas-y-todos/

FDPTA-MPT (2019). Carta abierta al Presidente Andrés Manuel López Obrador del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y Agua Morelos, Puebla y Tlaxcala, 11 febrero 2019 en http://www.congresonacionalindigena.org/2019/02/12/carta-abierta-al-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-del-frente-de-pueblos-en-defensa-de-la-tierra-y-agua-morelos-puebla-y-tlaxcala/

Pie de Página (2020). Guardia Nacional desaloja plantón de ejidatarios en Cuautla, Pie de Página, 23 de noviembre de 2020. https://piedepagina.mx/guardia-nacional-desaloja-planton-de-ejidatarios-en-cuautla/

Red Nacional de Organismos Civiles Todos los Derechos para Todas y Todos (2021).

Semillas de dignidad y lucha. Situación de personas defensoras en México 2019 – 2020. México: Red TDT https://redtdt.org.mx/semillas-de-dignidad-y-lucha-situacion-de-personas-defensoras-en-mexico-2019-2020/

Secretaría de Bienestar (2020). Reglas de operación del programa Sembrando vida, Diario Oficial de la Federación, Lunes 28 de diciembre de 2020. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/603289/ROPS_Sembrando_Vida_28dic2020.pdf

Secretaría de Gobernación (2020). Decreto por el que se establecen las medidas de austeridad que deberán observar las dependencias y entidades de la Administración Pública Federal bajo los criterios que en el mismo se indican, Diario Oficial de la Federación, 23 de abril de 2020 – Edición Vespertina. https://dof.gob.mx/index_111.php?year=2020&month=04&day=23

Secretaría de Trabajo y Previción Social (2020). Reglas de operación del programa Jóvenes construyendo el futuro, Diario Oficial de la Federación, 23 de diciembre de 2020. https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5608583&fecha=23/12/2020

Segato, Rita (2013). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. México: Tinta Limón/Pez en el Árbol

Sin Embargo (2019). "Si llueven amparos contra obra del Tren Maya «mejor no la inicio», dice AMLO en Quintana Roo", *Sin Embargo*, 9 de noviembre de 2019. https://www.sinembargo.mx/09-11-2019/3676181

Sin Embargo (2020). "López Obrador anuncia la construcción de termoeléctricas en Mérida y Valladolid, Yucatán", *Sin Embargo*, 19 de diciembre de 2020. https://www.sinembargo.mx/19-12-2020/3912517

Sin Embargo (2021) "Pobladores logran que se desvíe el Tren Maya y acusan que está "mal planeado"", *Sin Embargo*, 5 de septiembre de 2021. https://www.sinembargo.mx/05-09-2021/4022583

Somos el Medio (2021). Pueblos Nahuas Unidos decretan cierre definitivo de la empresa Bonafont en Puebla, Somos el Medio, 22 de abril de 2021. https://www.somoselmedio.com/2021/04/22/pueblos-nahuas-unidos-decretan-cierre-definitivo-de-la-empresa-bonafont-en-puebla/

Subcomandante Insurgente Marcos (2012). *Intercambio epistolar sobre ética y política.* Gunajuato: La Otra León.

Subcomandante Insurgente Marcos (2017). *Escritos sobre la guerra y la economía política.* México: Pensamiento Crítico.

Uc Be, Pedro (2021). Entrevista del 19 de enero de 2021, realizada por Lucia Linsalata, Rodrigo Rubén Hernández González y Paulino Alvarado Pizaña.

— (2021). Nuestra trinidad: Árboles mayas, Sinfín. Revista Electrónica, no. 37, año 7. México, mayo – junio 2021, pp. 20-22. ISSN: 2395-9428: https://www.revistasinfin.com/revista/

8

Resistiendo en la pandemia, la búsqueda por mantener la colectividad en las estrategias de lucha de la APIIDTT

Rosa Marina Flores Cruz
Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio
Área de estudio: Energía, género y medio ambiente
Correo electrónico: florescruz.rm@gmail.com

Lucila Bettina Cruz Velázquez
Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio
Área de estudio: Defensora de derechos humanos y del territorio
Correo electrónico: bidunu@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

En el Istmo de Tehuantepec en el estado de Oaxaca al sur de México, la crítica situación de la pandemia provocada por el COVID-19 llevó a las organizaciones en defensa del territorio a reorientar acciones para responder de forma repentina a esta situación. Como muchas otras organizaciones comunitarias la Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIIDTT)[1], organización que desde el 2006 se encuentra cuestionando de forma abierta el modelo de imposición de megaproyectos de energía renovable en la región y otras formas de despojo del territorio, se dio a la tarea de adentrarse a nuevas áreas de acción necesarias para fortalecer sus demandas de lucha colectiva, en un contexto que exige la individualidad como estrategia de protección a la salud y de sobrevivencia.

Este texto, recoge la experiencia de esta organización comunitaria en el contexto de la pandemia en un intento por contribuir con el ejercicio de visibilizar el trabajo realizado por distintos actores locales ante esta coyuntura. La información aquí presentada se compone por una recuperación de información y notas periodísticas en línea, además de la contribución de la segunda autora quien es vocera y fundadora de la APIIDTT, a lo que se suma la comunicación directa de otros miembros.

En la primera parte, se presenta una corta recuperación de la trayectoria de lucha, a lo largo de una década, de la Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio, como ejemplo de proceso que busca recuperar el carácter de lo colectivo a través del acompañamiento y promoción del sistema asambleario de toma de decisiones en un escenario territorial cambiante. Posteriormente se hace una reflexión sobre la estrategia empleada por esta organización en la coyuntura de la pandemia y el confinamiento, se apuesta a la salud colectiva y comunitaria ante las limitaciones y la creciente desconfianza de la salud institucional, sin la busca del reemplazo de la una por la otra sino con una visión de complementariedad.

Finalmente, la última parte del articulo presenta el resultado del contraste entre la paralización económica y social impuesta a la población en comparación con el impulso a los proyectos de desarrollo de la 4T, en especial del corredor Interoceánico al que la APIIDTT y otras organizaciones locales y regionales se han declarado en abierta resistencia. Las resistencias comunitarias buscan y emplean medidas acordes a la "nueva normalidad" para continuar denunciando las irregularidades de proyectos impuestos sobre su territorio.

LA TRAYECTORIA DE LUCHA DE LA APIIDTT EN LA RESISTENCIA ISTMEÑA

El Istmo de Tehuantepec, al Sur de México, es la zona más estrecha del país que separa los océanos Pacifico y Atlántico. Históricamente ha enfrentado una larga lista de proyectos de invasión, inversión y despojo en mano de grandes capitales que buscan aprovechar geoestratégicamente estas condiciones espaciales, ignorando las necesidades de los grupos indígenas que viven el territorio y los impactos al medio ambiente que se han acumulado a través de las décadas.

En la parte del Istmo Oaxaqueño, los 28 proyectos de generación de energía renovable, de tipo eólica, que se encuentran actualmente ocupando una gran parte de la superficie territorial de la región, responden a esta lógica de promover la explotación de los bienes naturales (en este caso el viento), mediante la inversión privada con el afán de generar una supuesta mejora en las condiciones de vida de la población de la zona.

De la misma forma, el actual proyecto federal del Corredor Transístmico que implica una larga serie de proyectos de transporte, infraestructura para producción de

bienes y servicios y legislaciones fiscales asociadas para incentivar la inyección el desarrollo regional (Candelas, 2009), bajo el mismo esquema de asociar de manera directamente proporcional el desarrollo con la inversión privada. La historia de lucha de la Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIIDTT) se conforma por una trayectoria de acompañamiento e impulso a procesos colectivos y comunitarios por la defensa del territorio ante megaproyectos de despojo.

La APIIDTT, surgió como un ejercicio de denuncia y reclamo por las condiciones injustas en que estos proyectos eólicos se instalaron a lo largo y ancho del territorio de la planicie costera istmeña oaxaqueña. Los reclamos colectivos y comunitarios resultaron ser la forma fundamental desde dónde impulsar sus demandas, el derecho de los pueblos indígenas binnizá (zapotecas) e ikoots (huaves) a la libre determinación, es decir, a decidir de forma plena lo que ocurre con su territorio y a ser consultados debidamente en caso de que algún proyecto pretenda instalarse y afectar su forma de vida, derechos que habían sido violados sistemáticamente. Este reclamo se ha convertido en una demanda política, puesto que no se confía en que el estado y las empresas promoverán una consulta real cuando tratan de imponer los proyectos, como pasó con la "consulta" a modo para imponer el proyecto de Eólica del Sur.

Su proceso de lucha ha contribuido a visibilizar el modelo de despojo maquillado por un discurso de salvaguarda ambiental, éste se estableció en el Istmo como un ejemplo de las acciones impulsadas desde el capitalismo verde para perpetuar la acumulación de capital de grandes corporaciones. Mediante el cuestionamiento, la resistencia 'a' y la denuncia 'de' las consecuencias regionales de esta cadena de proyectos de generación de energía renovable, así, la coyuntura ha moldeado de distintas maneras sus estrategias de resistencia.

Sus demandas se han enfocado en el restablecimiento de los sistemas normativos indígenas como parte del ejercicio del poder comunitario, la reinstauración de las autoridades agrarias ausentes desde hacía más de tres décadas, la cancelación de contratos de arrendamiento con empresas eólicas en terrenos de bienes comunales; además, han entablado una batalla por los cobros injustos de la tarifa de la luz con la CFE y la exigencia por el respeto de los pueblos indígenas por parte de las instituciones municipales, estatales y federales.

Al cuestionar los nulos beneficios hacia las comunidades de este megaproyecto, la gente en las reuniones empezó a analizar los altos costos de la energía eléctrica que pagaban o que no podían pagar, frente a los beneficios que las empresas ganaban por la venta de energía eléctrica. Es cuando en la APIIDTT empieza buscar experiencias en ese ámbito, y un tema que resulta repetirse en muchos sitios es que mucha gente en el país, sobre todo los estados del sureste como Chiapas, Tabasco, Campeche, Veracruz, ya había experiencias en huelga de pago, por lo que se pidió información a compañeros de Veracruz y Chiapas para iniciar las huelgas de pago el Istmo.

De esta manera, se integran a la Red Nacional de Resistencia Civil e inician la huelga de pagos frente a las altas tarifas de CFE, posteriormente está demanda crece en la exigencia por el reconocimiento constitucional de la energía eléctrica como un derecho humano y el derecho de las comunidades al acceso de la energía eléctrica. En 2009 se integran al Congreso Nacional Indígena que en 2016 hace el llamado de conformar un Concejo Indígena de Gobierno, en el que se participa con la elección de Concejalas y Concejales que acompañaron a todo el proceso y recorrido por el nombramiento de la vocera Marichuy y su recorrido por a lo largo del país.

Las principales victorias de la APIIDTT se han alcanzado por la vía jurídica:

- la cancelación de contratos de arrendamiento en Santa María Xadani y Unión Hidalgo;
- el nombramiento de las subcomunidades[2] agrarias en los mismos municipios, con sus respectivos representantes y consejos de ancianos;
- en 2012, la cancelación del parque San Dionisio, en la Barra Santa Teresa del municipio ikoots de San Dionisio del Mar, gracias a un amparo agrario que dictaminó la suspensión del proyecto y al esfuerzo colectivo de los pueblos binnizá, ikoots y organizaciones aliadas;
- un amparo en 2015, al proyecto de Eólica del Sur en Juchitán por la violación al carácter previo de la consulta, pues existían contratos y permisos otorgados al proyecto previamente al inicio del proceso de consulta organizado por los gobiernos federal, estatal y municipal.
- una suspensión de plano ha sido otorgada a la comunidad agraria de Juchitán, en un juicio de amparo impulsado por la APIIDTT, respecto al parque eólico Gunna Sicarú de la empresa francesa Eléctrica de Francia (EDF)[3]

Este amparo obtuvo una suspensión provisional y otra definitiva, pero finalmente fue fallado a favor del proyecto, motivo por el cuál fue solicitada la revisión de este y fue atraído por la Suprema Corte de Justicia de la Nación donde, en noviembre de 2018 nuevamente se dio el fallo en favor del proyecto que comenzó a operar en 2019.

En 2017 un terremoto de 8.2 grados Richter sacudió la región del Istmo, dañando entre el 70 y 80% de las comunidades de la zona, esa fue una primera ocasión en que fue necesario responder a una circunstancia de emergencia de forma imprevista. La marginación, la falta de atención e invisibilización mediática y política que se dio a la situación que estaban viviendo las comunidades del Istmo en comparación con la situación similar que se vivió días después en la ciudad de México, fue subrayada por distintas organizaciones regionales, incluida la APIIDTT.

El cambio de gobierno federal en 2016 ha significado un abandono casi total al respaldo que tuvo la generación privada de energías renovables los dos sexenios anteriores. En su lugar se proyectó el plan de desarrollo para el Istmo de Tehuantepec que pretende crear un corredor económico e industrial para el tránsito y maquila de

mercancías, aprovechando las condiciones geopolíticas de la región al acortar la distancia entre Asia y Norte América.

La declaración de la pandemia en marzo de 2020 inmovilizó las actividades contempladas en torno al desarrollo de la "Campaña Global El Istmo es Nuestro". Poco antes, en febrero de 2020 se logró realizar el Foro Naturaleza, Derechos Indígenas y Soberanía Nacional en el Istmo de Tehuantepec donde el entonces director de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) Víctor M. Toledo aseguró que, a pesar de las inconformidades y reclamos de las organizaciones comunitarias, el tren (proyecto clave dentro del Corredor) y los proyectos asociados serían realizados por el impulso del gobierno federal.

El confinamiento afectó en gran medida las dinámicas de la organización a nivel regional. Tratándose de un proceso que privilegia las asambleas locales e impulsa la interacción intercomunitaria, el cierre de caminos de entrada a las comunidades y el riesgo generado al reunir personas en asamblea, llevó a la necesidad de emplear mecanismos digitales a los que no todas las personas tenían acceso. El uso de aplicaciones de mensajería celular fue fundamental para mantener la comunicación intercomunitaria, con el uso de bocinas locales para anuncios puntuales se trató de suplir los espacios de participación colectiva, pero el confinamiento estricto no pudo mantenerse por largo tiempo.

La diferencia del acceso a equipos de telecomunicación e internet en las comunidades fue limitante, pues estos elementos pasaron de ser una opción a una necesidad, al mismo que tiempo que las actividades productivas y los mercados locales fueron restringidos lo que disminuyó los ingresos de muchas familias. Para las comunidades en resistencia a las Altas Tarifas de la CFE la situación fue crítica, pues los altos cobros de energía eléctrica continuaron vigentes mientras los ingresos disminuían. Otro aspecto que tuvo que ser atendido con inmediatez fue el acceso a la salud en las comunidades, lo que para esta organización significó impulsar con mayor fuerza el trabajo del Consejo de Mujeres Autónomas (COMAA) previamente iniciado durante la crisis del terremoto, y que fue fundamental para fortalecer las capacidades locales de la salud basada en conocimientos tradicionales.

ANDANZAS EN LA SALUD COMUNITARIA COMO ALTERNATIVA Y RESISTENCIA

La pandemia, con sus consecuentes efectos sociales y económicos, ha provocado una transformación en las formas de convivencia, en la percepción sobre la salud individual y ajena, y continúa llamando la atención sobre la necesidad de fortalecer los sistemas de salud en los espacios locales. Desde el gobierno federal se promovieron las acciones de distanciamiento social para reducir la cantidad de contagios y evitar

la saturación de clínicas y hospitales, pero dichas acciones fueron aplicadas sin distinción a las condiciones económicas y culturales de las comunidades.

Las actividades productivas se inmovilizaron, precarizando aún más la vida de los pueblos que mantienen su economía a través del comercio local, al mismo tiempo que las deficiencias preexistentes en el sistema de salud público sobre todo en áreas periurbanas y rurales vulneraron doblemente el derecho a la salud consagrada en la constitución, particularmente en comunidades indígenas. El acceso al sistema de salud pública se vio afectado, a la falta de insumos y medicamentos en las clínicas locales se sumó una creciente desconfianza promovida por la difusión masiva tanto de información real como falsa respecto a la letalidad del virus, sus formas de contagio y la efectividad de las acciones implementadas.

Una estrategia empleada por algunas administraciones locales y municipales en la región fue la de centrar la culpa del aumento en la velocidad de los contagios particularmente sobre la población, sin privilegiar campañas adecuadas de información para contrarrestar las grandes cantidades de información falsa que circulaba y, presumiblemente, para reducir la atención sobre las deficiencias del sistema de salud. Las estrategias empleadas por las autoridades promovieron incluso la criminalización de las prácticas culturales, sobre todo con aquellas ligadas a los rituales luctuosos, lo que aumentó la desconfianza y alejo a mucha de la población del sistema de salud público.

Para organizaciones locales como la APIIDTT fue fundamental comenzar a hablar de la creación de capacidades para reducir la dependencia creada por las formas instituciones de acceso a la salud, en palabras de Mario Quintero: “Hacer salud desde y para nosotras como prácticas para fortalecer la defensa del territorio”.

El territorio, su disfrute y mantenimiento está sumamente ligado a las practicas bioculturales[4] que los pueblos ejercen sobre él, la atención comunitaria de la salud, a través de los conocimientos tradicionales y las plantas ejercen esta relación fundamental. Parte de las dinámicas que se pudieron ver a lo largo del país respecto a la crisis de salud fue el retorno a estas prácticas, las mujeres recuperaron la confianza en las parteras (Campos, 2020) y ante la falta de acceso a medicamentos y farmacias (por el cierre de caminos, toques de queda, reducción de transporte público), llevó a la atención de padecimientos leves mediante curas y remedios naturales.

La APIIDTT fortaleció un trabajo que ya tenía iniciado años antes de promotoras de salud comunitaria, haciendo uso de las redes de solidaridad se logró el abastecimiento de insumos para la creación de medicamentos naturales para padecimientos leves que fueron distribuidos en algunas comunidades como Santa Rosa de Lima, Santa María Xadani y algunos sectores de Juchitán. El Concejo de Mujeres Autónomas de la APIIDTT (https://www.facebook.com/concejodemujeresautonomas/ [09/02/2021] y https://www.concejomujeres.org/rusianda [09/02/2021]) impulsó charlas y espacios para discutir la importancia de la salud comunitaria en la coyuntura de la pandemia.

En su propia definición, las tareas en torno a "Rusianda", la estrategia de salud comunitaria del COMAA, se trata de "una invitación a organizarse, reproducir y resguardar el conocimiento y uso de las plantas y técnicas de salud natural […] Creemos necesario la construcción de espacios colectivos de salud y autocuidado en las comunidades". Es decir, dentro de la dinámica de separación y aislamiento promovida por el sistema de salud de las instituciones públicas, se vuelve necesario generar una estrategia de cuidado colectivo y accesible para las comunidades.

Es importante mencionar que no se busca ni promueve el reemplazo de la medicina alopática proporcionada por el sistema de salud institucional (hospitales, clínicas y médicos), pero la desconfianza creciente sobre las clínicas generada por la falta de información respecto al destino de los cuerpos de los pacientes que se diagnosticaban de COVID-19, llevó a preferir los cuidados propios. Dinámicas de compartición de conocimientos y resaltar la importancia de cuidado comunitario, como los promovidos por el COMAA resultaron muy importante no sólo por el aspecto particular de atención a la salud, sino también como una estrategia que permitió reforzar lazos de apoyo colectivo que fueron abandonados por las estrategias oficiales.

EL CORREDOR INTEROCEÁNICO, LO QUE EL CONFINAMIENTO NO DETUVO

Aunado a la situación crítica de necesidad de atender a la salud comunitaria ante las dificultades que se enfrentaba el sistema de salud institucional, el trabajo de defensa del territorio ante los megaproyectos proyectados para la región no disminuyó. Dado que los proyectos emblemáticos de la administración federal 2017-2023 de Andrés Manuel López Obrador, autodenominada Cuarta Transformación (4T), se determinaron de carácter prioritario, les fue posible afianzarse con una limitada manifestación de resistencia, sobre todo debido a la pandemia y al confinamiento.

Mientras que en las administraciones federales anteriores se promovió la entrada de privado y extranjero para el impulso de proyectos de desarrollo, en este nuevo periodo el presidente ha declarado lo que él considera el fin del neoliberalismo[5], presuntamente refiriéndose a la disminución de capital privado y el impulso público y estatal del modelo de desarrollo. En el Istmo, el Programa de Desarrollo para el Istmo de Tehuantepec "contempla detonar un conjunto de obras portuarias, aeronáuticas, carreteras y gasoductos que acompañarán al tren transístmico y que contribuirán a la modernización de la infraestructura instalada en la región" (Candelas, 2019:1).

Es decir, se plantea un plan completo de polos de desarrollo en torno a un proyecto clave que es la rehabilitación del tren Transístmico, que facilitará el traslado de mercancías. Resulta indispensable resaltar que, como señala el Grupo de Análisis Ambiental en su revista Metabólica "aunque el Estado y sus instancias gubernamen-

tales ofrezcan oportunidades laborales y desarrollo económico, lo que se sabe es que no existen ejemplos donde las facilidades fiscales otorgadas a las grandes empresas se vean reflejadas en mejores sueldos para sus trabajadores o beneficios reales y a largo plazo para las zonas explotadas" (GAA, 2020:12).

El Corredor Interoceánico, que no solo utilizará la posición geoestratégica de la región para la circulación de las mercancías hacia la región asiática, europea y el este de Estados Unidos; también pretende convertir a la región por medio de la ocupación de los migrantes en 10 parques industriales establecidos en todo el Istmo convertido en un muro de contención de la migración centroamericana. Este megaproyecto, tiene el componente de la construcción de otro gaseoducto de Cosoleacaque, Veracruz a Salina Cruz, Oaxaca, para el transporte de gas natural producido por medio del Fracking en Texas hacia Escuintla, Guatemala. Esa energía, sumada a la energía de los parques eólicos, será fundamental para la instalación de los parques industriales que maquilarán y saquearán aún más la región. Todo esto suma en conjunto una continuidad de los mismos planes de desarrollo económico-energéticos que se planteaban para la región desde administraciones federales anteriores.

En junio de 2020, en mitad del confinamiento que dejó inmovilizadas a las organizaciones comunitarias, que impidió la realización de asambleas de discusión e información y que redujo la movilidad para el resto de la población, el presidente realizó una gira para supervisar el avance de las obras relacionados con este corredor multimodal (La redacción, 2020). En la zona Norte del Istmo, las comunidades se han visto en la necesidad de impulsar acciones directas sobre el progreso ininterrumpido de los avances del proyecto, independientemente de la declaración de pandemia.

En estas comunidades han recibido presiones por parte de las empresas a las que se ha asignado la construcción del proyecto, y por representantes de distintas instancias del gobierno, para realizar asambleas ejidales para la aprobación de las obras. Ante esto, organizaciones como UCIZONI (Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo) y autoridades agrarias de las comunidades han manifestado su rechazo a estas prácticas, y han exigido que la inversión destinada a este proyecto se redirija a realizar una atención pertinente a los sistemas de salud de las comunidades.

En la parte sur de la región, donde se encuentra la planicie costera en la cual se encuentran ubicadas la mayor parte de las comunidades organizadas en la APIIDTT, el corredor interoceánico continúa siendo poco tangible. La reducción de la movilidad debido a la contingencia sanitaria ha dificultado la realización de campañas de difusión amplias sobre el alcance de este proyecto. La necesidad de crear mecanismos para contribuir con la salud comunitaria y de establecer vías de apoyo para el sustento mediante la comercialización, resultó apremiante y debió ser atendida con inmediatez.

El impulso dado a los proyectos estratégicos queda patente en el informe presentado por la organización civil Mexicanos Contra la Corrupción y la Impunidad (2020), donde señalan que a pesar de que el presupuesto destinado a la Salud Pública en 2020 aumentó, el monto no fue ejercido en su totalidad: "que 18 programas de Salud tuvieron un subejercicio, es decir, terminaron gastando menos del gasto modificado que se esperaba, con casos llamativos, como el programa de Protección contra Riesgos Sanitarios, que gastó 17.8% menos de lo esperado, o el Programa de Vacunación, que tuvo un subejercicio de 25.1%". En contraste, los programas de infraestructura gubernamentales y de seguridad pública (Tren Maya, Refinería Dos Bocas, Tren Transístmico y Guardia Nacional), "si bien tuvieron un subejercicio de 13.2%, los 32,850 mdp que gastaron son significativamente superiores a los 6,541 mdp originalmente establecidos" (Expansión Política, 2020).

Este año se dio el anuncio de una empresa asiática de reciente creación (2015 de acuerdo con su página web) de Singapur que estará a cargo de "Surbana Jurong", presentó el informe final del Plan Estructural y el Plan Maestro Conceptual del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec (Carbajal, 2021). Esta empresa ha trabajado de consultora en proyectos de infraestructura de grandes ciudades y México tiene la experiencia de haber participado en la consultoría de la segunda mina de oro más grande del país en Fresnillo, Zacatecas.

Es posible que esto coincida con las intenciones del gobierno federal de impulsar en la primera etapa del corredor la "instalación de 1.000 hectáreas de parques industriales habilitados como recintos fiscales estratégicos para las importaciones asiáticas, que permitirían mover 3.500 contenedores al año" (RedacciónT21, 2020). En resumen, el uso de la región para intereses del capital global finalmente se pretende concretar con el desarrollo de este Plan Maestro, es decir, lo que se pretendió en el 2001 con Plan Puebla Panamá, el Plan Alfa-Omega en 1976, e incluso antes en con el impulso del Tratado McLean-Ocampo en 1859.

El confinamiento establecido en la pandemia frenó el movimiento interno en las comunidades, las celebraciones importantes vinculadas a la vida y muerte fueron canceladas, así como el flujo económico asociado a estas celebraciones. Se paralizaron los oficios tradicionales dejando sin empleo a centenares de personas en las comunidades (músicos, rezadoras, coheteros, cocineras, bordadoras), además del cierre de los mercados locales y las limitaciones impuesta a los comerciantes (días de la semana y horas de servicio), todo esto generó impactos sumamente dañinos en las dinámicas de la vida cotidiana y las condiciones de vida de los pueblos no fueron tomados en cuenta al establecer estas medidas (de las que tampoco se tiene certeza que hayan tenido impactos reales en las contención).

Sin embargo, la inversión destinada a los proyectos de desarrollo no fue redirigida, al contrario, su presupuesto fue ejercido con mayor eficacia que el destinado a la salud

(Expansión política, 2021). Los contratos continuaron ejerciéndose y, a pesar de las solicitudes expresas incluso de autoridades locales, los proyectos de desarrollo de la 4T no fueron sustituidos por hospitales, medicamentos y equipos de seguridad para el personal de salud.

Para los movimientos y organizaciones sociales y comunitarias, esta situación implicó un riesgo fuerte pues si en un principio decidieron salvaguardar sus vidas y respetar un periodo para limitar los encuentros, como respuesta a la información que se circulaba sobre la forma de diseminación del virus. Las actividades de denuncia fueron retomadas, incluso con la limitación del alcance de la virtualidad en las comunidades. Más las necesidades fundamentales a ser atendidas continuaron siendo el fortalecimiento del mercado local y la creación de redes de salud comunitaria.

Encontrar estrategias colectivas para hacer frente a esta pandemia continúa siendo un reto, sobre todo por la desigualdad en el acceso a dispositivos electrónicos, internet o incluso luz eléctrica. Mientras que las instituciones optaron por digitalizar todos sus procesos y trasladarlos a la virtualidad, fue bastante evidente que el acceso a estos espacios se encontraba limitado sobre todo para quienes habitan áreas rurales y periferias urbanas. Las bocinas y las radios comunitarias se convirtieron en herramientas fundamentales para enfrentar el distanciamiento social.

CONCLUSIONES

Los efectos de la pandemia provocaron un cambio sobre las estrategias que las organizaciones, pueblos y comunidades, acostumbrados a impulsar procesos colectivos en defensa del territorio. Como en la mayoría de las áreas rurales del país, hubo una clara dificultad en el caso de los pueblos que conforman la APIIDTT a la virtualidad que impuso el confinamiento. La resistencia continuaba de alguna manera desde el internet, pero limitó la participación sólo a algunos representantes de las comunidades pues alcance limitado del internet, de equipos tecnológicos e incluso del suministro de energía eléctrica, fueron claros obstáculos para acceder a la virtualidad total como una opción para fomentar las relaciones intercomunitarias y fortalecer el trabajo interno mediante asambleas locales.

Al mismo tiempo que en las comunidades se tenía que encontrar formas para atender la salud fuera de las clínicas y hospitales, las cuales se encontraban saturadas o emanaban desconfianza debido a la falta de información clara sobre el contagio y el destino de los pacientes COVID, el gobierno federal y el estatal continuaban con el impulso dado a los denominados proyectos emblemáticos de la 4T, entre ellos el Tren Transístmico. Lograr hacer frente a estos avances ha sido un reto para las organizaciones locales como la APIIDTT, la reducción en la movilidad y el acceso a ciertas

comunidades y el temor por el contagio, complicaron la realización de acciones específicas ante este proyecto.

La resistencia al Tren Transístmico, proyecto clave dentro del Corredor Interoceánico, se ha manifestado con mayor fuerza en la zona norte del Istmo, donde incluso algunas autoridades agrarias han llamado la atención sobre la necesidad de redirigir el presupuesto a la salud. En la planicie costera las acciones respecto al Tren y al Corredor Interoceánico no han podido darse de forma ampliada, la atención a la salud y las tareas para crear espacios productivos como apoyo al ingreso familiar de las familias han sido de mayor importancia.

La coyuntura de la pandemia ha dado un soporte a la implementación del Corredor Transístmico que no se pronosticaba, el 2020 se había proyectado como un año de fuerte movilización y articulación regional para hacer frente a esta nueva amenaza. Pero la atención a la salud individual, familiar y colectiva, y la generación de dinámicas comunitarias que permitieren hacer frente a la crisis económica provocada por las acciones instituciones de contingencia, resultaron más urgentes y necesarias.

La amenaza dispuesta por el Corredor Interoceánico y la cadena de proyectos que lo acompañan se hace cada vez más palpable en la región. Resulta de suma importancia que las comunidades se encuentren fortalecidas internamente, la recuperación de saberes y prácticas tradiciones sobre la salud comunitaria y el establecimiento de redes de apoyo, solidaridad y comercialización, se vuelven también formas de resistencia. Para comunidades que llevan tanto tiempo resistiendo y que han sido afectadas en más de una década por la imposición de proyectos de infraestructura, el camino hacia el bienestar colectivo se convierte en la principal estrategia de acción.

NOTAS

1. La Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo (APIIDTT) surge en 2007, en respuesta a la falta de información relacionada con los proyectos eólicos. Comenzó como un ejercicio de compartir información entre la sociedad civil y de estudio de las cláusulas de los contratos firmados. En consecuencia, fue posible construir un discurso colectivo, no solo para argumentar el desacuerdo con el despojo e imposición de los parques eólicos, sino también para generar una narrativa de defensa de la vida y el territorio. Se conformó como una organización comunitaria de base, integrada por autoridades comunitarias, tradicionales y agrarias, asambleas de resistencias contra las altas tarifas de la CFE y colectiv@s culturales de jóvenes en pueblos binnizá, ikoots, zoques y mixes de la región del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca.
2. Adquirieron el nombramiento de subcomunidad debido a que perteneciente al núcleo agrario de la comunidad de Juchitán de Zaragoza.
3. “El 6 de septiembre de 2021, el Tribunal Colegiado de Oaxaca del décimo tercer circuito, otorgó a la comunidad agraria de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca y sus anexos: Santa María

Xadani, Unión Hidalgo, Chicapa de Castro, Espinal y La Ventosa, la suspensión de plano relativo al amparo número 302/2020 interpuesto por comuneros de Juchitán, subcomunidad agraria Santa María Xadani. Dicho amparo fue interpuesto contra el proyecto eólico Gunaa Sicarú, de la empresa Energies Nouvelles Group Energía de Francia (EDF), ante el juez sexto de distrito ubicado en Salina Cruz […] Esta suspensión les otorga la legitimidad a los comuneros, y el derecho a los comuneros quejosos de acudir en defensa del total de la superficie de los terrenos de la comunidad agraria de Juchitán" (Comunicado APIIDTT, 20 de septiembre de 2021).

4. "La actual diversidad biológica, genética, lingüística, cognitiva, agrícola y de paisaje que se encuentra en el mundo, es producto de la compleja relación, dada en miles de años de interacción entre las sociedades humanas y el ambiente natural en el que se desenvuelven; es decir, la gran diversidad biocultural del planeta" (Toledo & Barrera-Bassols, 2008: 25).
5. En marzo de 2019, en un foro público en el Palacio Nacional el presidente Andrés López Obregón declaró "formalmente abolida" la política neoliberal en México al referirse al Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024 (Morales y Moreno, 2019).

REFERENCIAS

Expansión Política. (08 de septiembre de 2020) *AMLO: el gasto para 2021 se enfoca en salud, seguridad y megaproyectos.* Presidencia. Revista Digital. México. https://politica.expansion.mx/presidencia/2020/09/08/amlo-el-gasto-para-2021-se-enfoca-en-salud-seguridad-y-megaproyectos [13/02/2021]

La Redacción. (08 de junio de 2020). Generará cortina de empleos el tren Transístmico: AMLO. *La Jornada. Política*. CDMX, México. https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/06/08/generara-cortina-de-empleos-el-tren-transistmico-amlo-1691.html [09/02/2021]

Gobierno de México (2018). Presentación del Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec. (23 de diciembre de 2018).https://www.gob.mx/ciit/articulos/presentacion-del-programa-para-el-desarrollo-del-istmo-de-tehuantepec-227166?idiom=es

Carbajal, B. (2021). Presentan Plan Maestro del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec. *La Jornada. Economía. 15 de febrero de 2021*. CDMX, México. https://www.jornada.com.mx/notas/2021/02/15/economia/presentan-plan-maestro-del-corredor-interoceanico-del-istmo-de-tehuantepec/ [20/02/2021]

Subana J. (2020). *Fresnillo Mine Planning &Scheduling Training Programme*. Projects. Página web. https://surbanajurong.com/sector/fresnillo-mine-planning-training-program/

López Morales, Alberto. (07 de mayo de 2020). *Los mixes, la última resistencia al Tren Transístmico. El universal.* Oaxaca. Estatal. https://oaxaca.eluniversal.

com.mx/estatal/07-05-2020/los-mixes-la-ultima-resistencia-al-tren-transistmico [20/02/2021]

Candelas Ramírez, R. (2009). *El proyecto del tren Transístmico. Carpeta informativa núm.* 119. Cámara de diputados LXIV legislatura. Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública. México. file:///C:/Users/Home/Downloads/CESOP-IL-72-14-TrenTrans%C3%ADstmico-180719.pdf [09/02/2021]

Grupo de Análisis Ambiental (GAA). (2020). El Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec. *Metabólica Revista de Crítica Ambiental*. Número 1, Año 1. Tejiendo Organización Comunitaria. https://www.tejiendorevolucion.org/pdf/metabolica/metabolica_1_corredor_itsmo.pdf [13/02/2021]

Redacción T21 (08 de junio de 2020). Corredor Interoceánico del Istmo operaría en 2023. http://t21.com.mx/ferroviario/2020/06/08/corredor-interoceanico-istmo-operaria-2023 [13/02/2021]

Comunicado Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo (20 de septiembre de 2021). *Tribunal colegiado de Oaxaca, del décimo tercer circuito, otorga suspensión de plano del parque Eólico Gunaa Sicarú a la comunidad agraria indígena de Juchitán de Zaragoza,* Oaxaca. https://www.facebook.com/Congresonacionalindigenamexico/photos/pcb.2944936415823147/2944935499156572/ [Consultado el 22 de septiembre de 2021]

https://www.jornada.com.mx/2020/07/06/politica/013n1pol [09/02/2021]

Expansión Política. (10 de febrero de 2021). El Presupuesto de 2020 benefició los megaproyectos de AMLO, pero recortó en Salud. Revista Digital. México. https://politica.expansion.mx/mexico/2021/02/10/prespuesto-de-2020-beneficio-los-megaproyectos-de-amlo-pero-recorto-en-salud [09/02/2021]

9

La vida y la tradición frente al Covid 19 en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca

Aline Zárate Santiago
Estudiante del doctorado en Sociología. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Correo electronico: zaratealine@gmail.com

"El capitalismo se basa en la economía del deseo.
Por eso es incompatible con la sociedad ritual".
(Byung Chul-Han, 2020: 88).

INTRODUCCIÓN

El recorrido del Sars Cov-19 por la Tierra ha desenmascarado la desigualdad en el mundo. En el espacio urbano el virus cobró la vida de personas que se vincularon con turistas extranjeros. Mientras que en espacios campesinos y rurales emergió a través del fenómeno migratorio de retorno de EUA y de ciudades fronterizas del norte de México.

La actuación del gobierno se erigió en la confusión y desestima de los paradigmas científicos, enalteciendo encomiendas religiosas y un discurso nacionalista que potencia la capacidad de la "raza mexicana" para afrontar el virus.

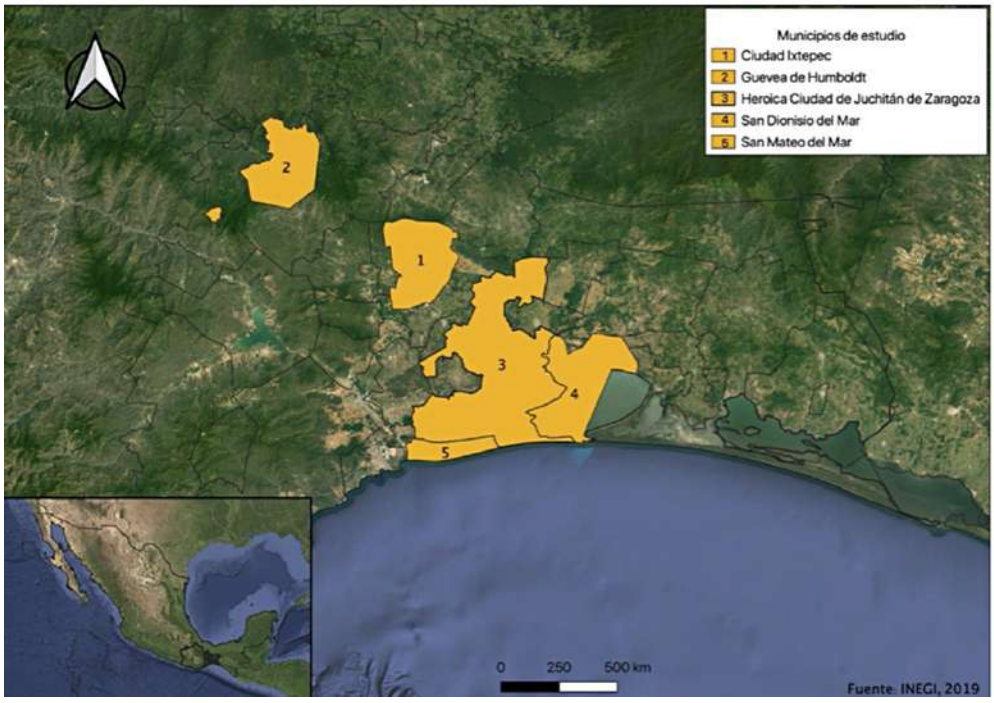
En ese sentido, el virus como amenaza colectiva se hace individual en tanto coexiste un déficit de servicios de salud pública, en donde se echa la suerte de *sálvese quien pueda y cómo pueda*; se violenta el derecho a la preservación de la vida, a la salud, de manifestación, y el derecho al medio ambiente: reivindicaciones emanadas de la resistencia a una muerte indigna.

El correlato de esa forma es derogar el derecho a la vida que configura la salud como mercancía, mientras la muerte se impone como norma situada en la individualidad. La mercantilización de la vida y del sistema de salud se enmarcan en el despliegue del Corredor Interoceánico[1], denunciado por la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (Ucizoni), y por la Asamblea de Pueblos del Istmo de Tehuantepec en Defensa de la Tierra y el Territorio (Apidtt).

Esta región enfrenta el orden del capitalismo eólico[2] en un estado de excepción que se distingue por estrategias de biopoder que gestionan la vida como recurso mercantil, al reconfigurarla desde el miedo, la culpa y el castigo; realidades ambiguas con tendencia de inmovilización/cohesión de la lucha.

Este documento es parte incipiente de la investigación de tesis de doctorado en torno a la lucha social en el Istmo de Tehuantepec (sureste de Oaxaca, México), territorio en el que predomina la propiedad comunal y ejidal[3]. Es una región cohabitada por zapotecas (binizá), mixes, chontales, ikjoots y zoques, pueblos fundados en la tradición. Los pueblos a los que se hace referencia pertenecen a Cd. Ixtepec y Juchitán (de la planicie) San Dionisio y San Mateo del Mar (planicie costera) y Guevea de Humboldt (perteneciente a la sierra mixe-zapoteca).

El primer apartado esboza la conformación de la vida y la muerte como momentos centrales de los ritos tradicionales en el Istmo de Tehuantepec (de aquí en adelante IT), destacando la fiesta y los sepelios. La celebración y conmemoración de la vida y la muerte conservan un sentido protocolario en el que ambas celebran su vínculo en armonía desde la reciprocidad. La dignificación de la vida y la muerte son medulares en la tradición, más allá de la mercancía. En el segundo apartado se exponen las condiciones de la resistencia de los pueblos frente al estado de excepción, imponiendo a la mercancía como rectora del territorio, en la medida que profundiza la violencia reaparecen expresiones de organización. En los comentarios y reflexiones finales se insta a repensar la vida desde la experiencia de tradición de los pueblos como desafío a la crisis provocada por la pandemia.



Mapa 1. Istmo de Tehuantepec. Municipios de estudio pertenecientes a la sierra mixe-zapoteca, planicie y planicie costera.

1.- LA TRADICIÓN UN LIENZO DE LA VIDA

Los rituales de la vida y la muerte en el IT son parte de una cosmovisión en armonía que fortalece la reproducción de la vida a través del disfrute de prácticas e intercambios recíprocos y solidarios fincados en el tequio[4]. Esta forma de trabajo en el IT se llama *guendaliza*[5]. En ella las personas colaboran en la milpa, en la fiesta, y en los sepelios.

La crisis acontecida por la pandemia engulle la vida en su forma tradicional, inhibiéndola de su forma digna y armónica, de la que abstrae contenido histórico y dificulta el mantenimiento de la vida sobre todo de pueblos de tradición, fiesta, y celebración, generando un cambio en la vida cotidiana. Aquí cobran fuerzas las palabras de Eric Hobsbawm.

> El objetivo y las características de las tradiciones, incluyendo las inventadas, es la invariabilidad. El pasado real o inventado, al cual se refieren impone prácticas fijas (normalmente formalizadas) como la repetición. La costumbre en las sociedades tradicionales tiene la función doble de motor y de engranaje. […] La costumbre no puede alcanzar la invariabilidad, incluso en las sociedades tradicionales la vida no es así. La costumbre en las sociedades tradicionales tiene la función de doble motor y de engranaje. No descarta la innovación y el cambio en un momento determinado,

> a pesar de que el requisito de que parezca compatible con lo precedente o incluso idéntico a éste le impone limitaciones sustanciales. Lo que aporta es proporcionar a cualquier cambio deseado (o resistencia a la innovación) la sanción de lo precedente, de la continuidad social y la ley natural tal y como se expresan en la historia. […] El declive de la costumbre transforma invariablemente la tradición con lo que habitualmente está relacionada (Hobsbawm, 1983).

Los cambios en los rituales de conmemoración de la vida y la muerte se reconfiguran permitiendo la supervivencia de la tradición, ya que "los rituales y las ceremonias son actos genuinos que hacen que la vida resulte festiva y mágica; su desaparición degrada y profana la vida reduciéndola a la supervivencia" (Chul-Han, 2020: 40). Por ello, en medio de la pandemia hallamos escenarios -en apariencia- contradictorios por develar expresiones festivas, propias de la costumbre y de las relaciones recíprocas de "reconocimiento e identificación que ocupan su sitio próximo a la coexistencia sobre un mismo territorio […] en esa gran desconocida que es la vida cotidiana" (De Certeau, 1999: 8).

El distanciamiento social exige una separación entre la vida y la muerte como expresiones rituales, en donde se impone, restringe y modifican los ritos tradicionales. Al estar en veda la fiesta tradicional, los rituales inherentes a ella se acotan al espacio familiar; asimismo ocurre con los rituales de defunción; ambas expresiones mantienen su sentido tradicional, conservando relaciones recíprocas que reformulan las causas de muerte y las formas de producir la vida.

En sí mismo el confinamiento y la forma limitada de las relaciones sociales imprimen un episodio de riesgo para la tradición y para las expresiones que de ella devienen, sin embargo, la adaptación de los rituales demuestra resistencia de parte de los pueblos; a pesar del miedo y de la incertidumbre, la tradición y las costumbres de la vida cotidiana mantienen su sentido simbólico en el que la vida y la muerte son intrínsecas.

La disyuntiva que interpela a la vida cotidiana desde la tradición ocurre desde el concepto de modernidad que trata de afianzarse desde la restricción e imposición que encuentra en las medidas de distanciamiento una ventana de oportunidad para cosificar la vida. No obstante, los rituales tradicionales se erigen a contrapelo, a través de lo simbólico, la vida y la muerte reclaman compañía y reciprocidad, que aún en la distancia física develan su carácter tradicional en el que despiden la vida de forma gloriosa[6], ya que la conmemoración de la muerte al igual que la vida es eje de una tradición asentada en la historia de estos pueblos.

El primer deceso producido por el Sars Cov-19 fue un episodio que marcó la movilidad y las relaciones sociales en la región. A partir de ello, las autoridades municipales intensificaron las medidas de distanciamiento y de restricción en el espacio público principalmente. Mientras que en la planicie del IT la municipalidad implementaba estas medidas en las que se protegía la mercancía, ya que, por ejemplo, el trabajo de rehabili-

tación de las vías férreas (parte del CI) está en marcha, así como la apertura de cadenas comerciales; mientras tanto, en la sierra mixe zapoteca el cuidado sanitario está bajo responsabilidad de la asamblea, y las restricciones giraban en función del bienestar colectivo.

Frente a la fiesta como tradición, el espacio de representación de la vida campesina es imprescindible para el sostenimiento de la familia, por lo tanto, no puede atajarse. Así lo relata una campesina.

> A lo mejor no se nos dé, pero tenemos que sembrar por qué si no sembramos pues no hay ni un poquito de maíz. Muchos campesinos están tristes, no tienen dinero; ellos no tienen médico, no tienen sueldo. Hemos ido constantemente al campo, pero ya no tardamos mucho porque tenemos miedo al virus, porque dicen que el virus mata. No hemos dejado de hacer ninguna actividad, porque el campo lo tenemos que estar limpiando y arreglando (Entrevista a Barenca, 2020).

La mutación en los rituales ha desfavorecido la economía local ya que las familias de artesanos, campesinos y pescadores dependen de la fiesta y de los ritos fúnebres por ser la fuente de trabajo para la subsistencia. La caída de la economía conllevó a otras dificultades en la vida familiar, y sobre todo de mujeres y madres solteras dedicadas a la elaboración de totopo, ya que, el cierre de los principales mercados impidió la venta de su producción artesanal (entrevista a mujeres de Pte. Madera, 2021).

Esta dimensión, además de limitar los intercambios de la producción local, restringe la forma de los rituales que se enfrentan a la disciplina y aislamiento frente al placer de habitar "los espacios de representación [la tradición] vividos más que concebidos […] penetrados por el imaginario y el simbolismo, la historia constituye su fuente, la historia de cada pueblo y la de cada individuo perteneciente a éste" (Lefebvre, 2013: 100), que desde la fiesta, así como de otros ritos tradicionales, la vida y la muerte disputan su posición en la historia en medio de una trama violenta.

Alrededor de esta crisis, en el primer año de la pandemia el municipio de Juchitán vivió dos focos infecciosos que pusieron en riesgo al personal de salud del hospital general. Ello fue considerado el peor brote por Covid -19 en un centro hospitalario del país, con 170 personas infectadas. Al propagarse también el virus en el mercado municipal, el comercio y la movilidad fue suspendida. Esta restricción que estuvo regulada por la guardia nacional había sido una medida preliminar en Ixtepec, sin embargo, en Juchitán detonó iniciativas como la creación de cocinas comunitarias que recibieron la solidaridad de varios pueblos.

El primer desbordamiento del virus en la región ocurrió en julio de 2020 y los contagios en Juchitán ascendieron a 169 y a 31 las defunciones. Según cifras de la Secretaría de Salud de Oaxaca, entre el 29 y 30 de julio fallecieron 16 personas, entre ellas, una mujer en gestación. En Salina Cruz ocurrieron 341 casos y 59 defunciones. Para el 7

de noviembre había 2,134 casos acumulados y 312 defunciones, datos que confieren segundo lugar a la región -a nivel estatal- en presentar contagio y defunción, seguido de la región de Valles Centrales con 14,755 contagios y 866 defunciones.

La tercera ola de contagios que inició en julio de 2021, mantiene los números más altos de la pandemia en la región. Hasta septiembre del 2021, hay 563 casos activos, frente a 9,061 acumulados (confirmados).

Cabe señalar que los municipios de la planicie costera y de la sierra mixe-zapoteca que habían contenido el contagio en su territorio, tuvieron los primeros brotes del virus a partir de junio de 2021.

Cuadro 1. Contagios por Covid – 19

	CASOS CONFIRMADOS (14 de marzo 2020 al 7 de enero 2021)	**DEFUNCIONES**	**CASOS CONFIRMADOS** (Septiembre 2021)
NACIONAL (México)	1,493569	131, 031	3, 516 043
ESTATAL (Oaxaca)	29,074	2,176	72,081
REGIONAL (Istmo)	2,503	332	9,062
Juchitán	448	3 No se tiene la cifra exacta S/C	1,731
Ixtepec	103	S/C	1,083
Guevea de Humboldt	1	S/C	-------
San Mateo del Mar	7	S/C	-------
San Dionisio del Mar	4	S/C	

Fuente: Elaboración propia, a partir de datos de los Servicios de Salud de Oaxaca.

La Ucizoni atribuye que varios integrantes fallecieron por Covid-19; aunque las personas padecieron la sintomatología del virus no tuvieron atención hospitalaria[7]. En ese sentido, su demanda al Estado subyace en la petición de un hospital covid para los pueblos de la zona norte del IT.

Las limitaciones del Estado incapaz de proporcionar servicios de salud, revela su inclinación por concebir a la salud como una mercancía, y lo mismo sobre la vida y la muerte. Esto ocurre con el neoliberalismo en ruinas (Brown, 2020) que implica mayor precariedad ante el derrumbe económico y la desregulación estatal.

La pandemia y el subyacente estado de excepción que suscita su tratamiento no de-

tiene los espacios de la tradición. Más bien reconfiguran la práctica hasta desbordar las exigencias estatistas. En ese sentido, los rituales y la fiesta *per se* mantienen su carácter como forma intensiva de la vida (Chul-Han, 2020: 58) que no alcanza a cosificarse como mercancía. Por ello, esta tragedia devela que las sociedades más organizadas desde abajo, en comunalidad y resistencia, están enfrentando la situación de manera más solidaria y efectiva, en comparación a personas individualizadas (Beas, 2020: 34).

2.- RESISTENCIA Y ESTADO DE EXCEPCIÓN

La violencia como medio y fin es un recurso del Estado de excepción que penetra la vida cotidiana al tratar de subsumirla desde la producción de la mercancía, enfrentándose a la lucha y a la resistencia por el cercamiento del territorio denunciado por la Apidtt y Ucizoni.

A continuación, una extracción del pronunciamiento público: *Corredor y tren transístmico: ambición trasnacional, depredación y soberanía en riesgo, en tiempos de crisis, recesión, pánico y pandemia*.

> Exigimos al gobierno federal y a los gobiernos de los estados de Oaxaca, Veracruz, Chiapas y Tabasco, la cancelación inmediata del llamado "Programa de Desarrollo Integral del Istmo de Tehuantepec - corredor y tren interoceánico" Istmo de Tehuantepec, considerando: que los Pueblos Indígenas y Negros, comunidades campesinas y población en general, afectado/as por el "Programa de Desarrollo Integral del Istmo de Tehuantepec – Corredor y Tren Interoceánico" no han sido debidamente informado/as y no ha sido respetado su Derecho a la Libre Determinación, por medio del cual puedan expresar su aprobación o su rechazo de dicho Programa, a través de sus respectivas actas de asamblea, y que, en cambio, existen amparos en contra del paso apenas inicial de este conjunto de megaproyectos, consistente en la modernización de la actual vía férrea, cuya manifestación de impacto ambiental, presentada por la empresa "Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec SA de CV", esta plagadas de errores y dolosas omisiones (Pronunciamiento público Apidtt, 2020).

En ese sentido se produce:

> Un conflicto entre el derecho positivo y el derecho natural de los oprimidos a expresar sus condicionamientos sociales, revelando que la contradicción objetiva de los condicionamientos materiales de la sociedad capitalista y las resistencias de los oprimidos es el verdadero estado de excepción. Ante esta lucha, el Estado pone de manifiesto la violencia de fines del derecho: mantener la estabilidad de una sociedad, dejando de lado los fines naturales del derecho a una vida sin violencia (Matamoros, 2015: 78-79).

La asamblea y la protesta expresiones históricas de resistencia se reconfiguran para enfrentar condiciones que imponen la muerte por la pandemia del coronavirus y el despojo por el Corredor Interoceánico; la protesta social se produce en las principales vías de comunicación como medio de exigencia para su cancelación[8]. Esta manifestación expone la paradoja de un entorno de 2,000 aerogeneradores que más que producir beneficios crean agravios devenidos de la apropiación y el despojo del territorio. Por eso la existencia de la Red Nacional de Resistencia Civil y la campaña *La Luz es mi Derecho*. En ella confluyen diversos pueblos, manifestando inconformidad sobre las altas tarifas por consumo de energía eléctrica, cuando sus condiciones de vida limitan tal consumo en el espacio doméstico.

El proceso de acumulación originaria (Marx, 1975) y acumulación por despojo (Harvey, 2012), validado desde la esfera jurídica, han cercado el territorio en la región para constituir un "capitalismo ecológico" que crea una nueva mercancía que niega y excluye a los pueblos originarios, a sus formas de reproducción social (Vázquez, 2021). Esto sustenta al poder productivo humano como recurso explotable, resultando la forma Estado como expresión de la separación de la población de los medios de producción (Bonefeld, 2005: 63).

En este mapa de despojo, el capitalismo tiene allanado el territorio por un Estado neoliberal que legitima estos procesos económico-políticos a través del uso de la violencia y de una guerra no declarada hacia los pueblos que luchan y resisten. De ahí que desde 2012 cuando los pueblos localizados en el litoral emprendieron la batalla por la vida y el territorio, expulsando a una empresa eólica, se volvieron objeto de exterminio. La masacre de junio de 2020 en San Mateo del Mar[9] es una parte del estado de excepción implementado en la región.

> El 22 de junio, 15 personas fueron asesinadas y 30 heridas. Previo a la masacre, el 2 de mayo, algunos ciudadanos y un agente municipal no respetaron los acuerdos de asamblea y, con el respaldo del presidente atacaron a la comunidad. El pueblo denunció la complicidad entre la Unión de Agencias y el presidente municipal y un empresario local. El pueblo de San Mateo del Mar desconoce al presidente municipal, ya que fue avalado a pesar de incidentes de violencia el día de la elección. Desde el 3 de mayo, las comunidades solicitaron la intervención de la Secretaría General de Gobierno, la Secretaría de Seguridad Pública, la Defensoría de Derechos Humanos del Pueblo de Oaxaca y la Comisión Nacional de Derechos Humanos, entre otros entes gubernamentales y no gubernamentales, cuya respuesta fue la incapacidad técnica de cubrir la seguridad en la comunidad (Comunicado de la Asamblea de San Mateo del Mar).

La omisión/intervención del Estado-capital ostenta el estado de excepción en el que la violencia mítica impuesta nos obliga a vivir en la violencia de su derecho. No obs-

tante, el derecho a la vida digna es legítimamente destructor de ese derecho mítico. La primera impone fronteras, la segunda, es destructora de esos límites (Matamoros, 2016: 82). Desde aquí, el pueblo como comunidad y forma política organizada en asamblea figura como condición de *peligro* al *statu quo* en el momento en el que irrumpe el condicionamiento del estado de excepción, al que le sigue la represión que le impone culpa y castigo. En ese sentido, "la violencia divina del derecho natural moviliza dignidad en movimiento para no ser ligada al mito bastardo del derecho cínico de la violencia del poder autoritario de la represión policíaca y militar que protege intereses capitalistas" (Matamoros, 2016: 82). Este movimiento de la resistencia que dignifica la vida y la lucha organizada promueve el verdadero estado de excepción para mejorar nuestra lucha contra el fascismo, enfrentando el estado de excepción en el que vivimos (Benjamín, 2002: 115).

La lucha por la vida es interpelada por la violencia del discurso de Estado que recrea la sentencia: el fin justifica los medios. En julio de 2020 el presidente de México y otras figuras de la política de Estado llegaron a la estación de ferrocarril de Cd. Ixtepec para inaugurar el Corredor Interoceánico. Esta ofensiva se produjo en un contexto de confinamiento que ha negado la letalidad del Covid-19, al objetivar la naturaleza y al ser humano como productores de mercancía.

Frente a la forma mercancía está la actividad vital que choca con el movimiento contrario de la alienación (Holloway; 2012; 126). Es el *hacer* de sociedades que se enfrentan al capitalismo apareciendo como antagónicas a la síntesis social y luchan por la vida en subsistencia. En el IT el antagonismo aparece como relaciones de intercambio armonizadas en el *guendalizá*, a contrapelo de la objetivación y de la muerte, defienden, organizan y trabajan la tierra y el mar.

La resistencia y el cerco impuesto al territorio pugnan por la vida, mientras la primera es la subsistencia, la segunda, batalla por la reproducción de mercancía invadiendo la sociedad y penetrando el tejido de la vida para administrarla. Enzo Traverso, siguiendo a Foucault, explica la gestión de la vida a través del concepto de biopoder, el cual tiene la tarea de administrarla a través de la política económica del gobierno que ya no reprime, sólo la controla mediante medios impersonales y prácticas administrativas (Traverso, 2016: 216). Desde estas categorías conceptuales concretamos el IT como un territorio cercado por el Estado-capital, y que subyace más allá de las formas del biopoder, ya que, por un lado, la pandemia -hasta cierto punto- enarbola situaciones de control que somete a los cuerpos mediante la movilidad social y el confinamiento. Y por otro, materializa represiones y masacres como respuesta del Estado-capital a la lucha por la vida.

La lucha por la vida representa el antagonismo de pueblos en resistencia que amenazados por el estado de excepción atisban un camino cuya política está encaminada a la autonomía, enfrentando la respuesta del Estado-capital cuya forma lo que menos importa es la vida, y sí la producción y circulación de mercancías.

COMENTARIOS FINALES

La tradición en el IT desborda la modernidad recreando resistencias antagónicas de sobrevivencia. El estallido pandémico confluye con la violencia ejercida por el cercamiento territorial realidades que atacan la vida desde una forma de biopoder que permite el ensanchamiento del neoliberalismo.

La obstinación del actual gobierno de la 4T de mercantilizar la vida devela la importancia de la asamblea como estrategia política de los pueblos, en la que exigen la salud colectiva y como derecho social.

Mientras que en los territorios dirigidos por el sistema municipal coexiste una suerte de preservación de la vida desde la perspectiva economicista, es decir sus acciones están encaminadas a un contenido de fines y medios, su actuación se manifiesta en el control y gestión gubernamental en torno a la movilidad social.

Los estallidos de resistencias y el *guendaliza* van más allá de los intentos de mercantilización del tejido comunitario en donde se refundan lazos tradicionales, a través de prácticas colectivas que reconfiguran el sentido del espacio público, haciendo un espacio de resistencia que, si bien enfrenta un veto de actividades masivas, los pueblos han revitalizado prácticas y estrategias cuidando la vida.

La asamblea y la protesta colectiva, que el Estado-capital concibe como *sujetos indeseables*, y que dibujan la forma política de la tradición guiada por el sentido digno de la vida, expresan la recreación y búsqueda de estrategias más allá de la mercancía. Ante el devenir de más eventos y coyunturas semejantes a la pandemia, y la insistencia del proyecto de desarrollo capitalista por parte del gobierno, el reto es crear condiciones donde la tradición de lo colectivo defina los términos del estado de excepción.

NOTAS

1. Desde 2006 el Istmo de Tehuantepec se encuentra cercado por el megaproyecto eólico y Corredor Interoceánico; éste último desplegado durante el primer trimestre de 2020 tiene la finalidad de unir por vía terrestre, los océanos Atlántico y Pacífico.
2. En 2006 se instaló el primer parque eólico en el IT. En la actualidad aquí se produce 62 % de energía eólica. Este megaproyecto ha irrumpido el territorio despojando a pueblos campesinos y pesqueros, quienes han emprendido procesos de resistencia y organización.
3. En México, desde 1992 la propiedad social de la tierra (ejido y comunidad) se modificó, a través de la reforma constitucional al artículo 27. Este hecho concede facilidad de enajenación de la tierra al ponerla en el mercado de bienes. El ejidatario y comunero queda desprotegido, una vez que el Estado elimina subsidios campesinos y firma el Tratado de Libre Comercio con EUA y Canadá.
4. Es una práctica tradicional de solidaridad que se realiza en los pueblos originarios del sur de Mé-

xico, la cual adquiere diversos nombres, según la región. El tequio puede realizarse en contextos de trabajo, de fiesta y en defunciones. Todos constituyen la parte medular de la vida cotidiana que fortalece las relaciones sociales de intercambio y organización colectiva.

5. Palabra en dixhaza (zapoteco) que significa hermandad.
6. Aunque la causa de muerte sea distinta al covid – 19- los rituales están limitados a una despedida familiar. Las prácticas alrededor de la muerte no culminan con la despedida en los panteones, la tradición exige otros rituales en el que participa la comunidad; el novenario, la cuarentena, los siete meses, el cabo de año, el Todo Santos, y finalmente los siete años, en algunos casos, la familia ofrece al difunto un ritual de diez años. Cada uno, exige prácticas protocolarias en las que participa la familia, los vecinos y amistades.
7. Guillermina Luria, responsable de salud de la Ucizoni, manifestó que han solicitado al presidente de la República establecer un hospital o una unidad móvil Covid en la zona, porque no existe un área especializada, y todo tiene que ser hasta la ciudad de Juchitán que se ubica a 49 kilómetros, es decir una hora aproximadamente. En: https://www.educaoaxaca.org/fallecen-dirigentes-de-ucizoni-zona-norte-del-istmo-sigue-sin-hospital-para-pacientes-con-covid/. Consultado: 09/11/20.
8. El 24 de Abril de 2020 la UCIZONI solicitó a la Semarnat, la cancelación de la obra que realiza la empresa de Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec, toda vez que la evaluación del Manifiesto de Impacto Ambiental (MIA) fue suspendida en torno al proyecto de modernización y rehabilitación de la vía férrea en el Istmo de Tehuantepec, como parte del Corredor Introcéanico del Istmo. https://www.resumenlatinoamericano.org/2020/04/24/mexico-denuncian-inicio-de-obra-en-corredor-transismico-sin-contar-con-impacto-ambiental/.
9. La Unión de agencias y comunidades ikoots convocaron a asamblea en Huazantlán del Río, sin embargo, al trasladarse fueron detenidos en la agencia de la Reforma, donde supuestamente había un filtro sanitario. Sobre la carretera encontraron llantas incendiadas que impidieron su paso. Hombres con rostros cubiertos activaron sus armas y atacaron. Denunciaron la complicidad entre la Unión de Agencias y el presidente municipal y un empresario local. El pueblo de San Mateo del Mar desconoce al presidente municipal, ya que fue avalado a pesar de incidentes de violencia el día de la elección. Previo a la masacre, el 2 de mayo, algunos ciudadanos, entre ellos, el Agente de Santa Cruz, no respetaron los acuerdos de la asamblea y, con el respaldo del presidente atacaron a la comunidad. Desde el 3 de mayo, las comunidades solicitaron la intervención de la Secretaría General de Gobierno, la Secretaría de Seguridad Pública, la Defensoría de Derechos Humanos del Pueblo de Oaxaca y la Comisión Nacional de Derechos Humanos, entre otros entes gubernamentales y no gubernamentales, cuya respuesta fue la incapacidad técnica de cubrir la seguridad en la comunidad. El 21 de junio, para establecer la seguridad y llevar a cabo una ceremonia póstuma a la autoridad asesinada el 2 de mayo, se programó una asamblea en una comunidad cercana a la de San Mateo del Mar. El pueblo de San Mateo del Mar ha denunciado que el Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca (IEEPCO) reconoció las elecciones de 2017 y 2019 pese a hechos violentos y fraudulentos, compra de votos y la

presión por hacer firmar actas electorales amañadas. Los pobladores han hecho las siguientes peticiones. 1.- Respeto y reconocimiento de la asamblea del pueblo de San Mateo del Mar como la única y superior instancia en la toma de decisiones, así como su tradicional gobierno, su lengua ombeat y su cultura. 2.- La desaparición de poderes municipales y la expulsión de paramilitares a fin de garantizar el desarrollo libre de la asamblea del pueblo en el municipio. 3.- La garantía de elecciones libres y autónomas de acuerdo con la forma de gobierno tradicional indígena que caracteriza a San Mateo del Mar. 4.- La presencia de observadores independientes, expertos en sistemas normativos internos para la elección de las autoridades.

REFERENCIAS

Asamblea de San Mateo del Mar (2020). *Comunicado de la Asamblea de San Mateo del Mar*. (Mayo, 2020).

Beas, C. (2020). *El Socialismo de los Otros*. Ciudad de México, México: UCIZONI/ Ce-Acatl.

Benjamin, W. (2002). *Ensayos*. Editora Nacional, Madrid.

Bonefeld, W. (2005) *Marxismo abierto Vol. I.* Alberto Bonnet, John Holloway et all (compiladores). BUAP/Herramienta ediciones: Buenos Aires, Argentina.

Brown, W. (2020). El neoliberalismo es una de las fuentes del ascenso de las formas fascistas y autoritarias/Entrevistada por: Verónica Gago. *Le Monde diplomatique*.

Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. México: Universidad Iberomaericana.

Chul- Han, B. (2020). *La desaparición de los rituales*. Barcelona, España: Herder.

Covid -19 México. https://datos.covid-19.conacyt.mx/

De la redacción. "Los decesos ocultos en el Istmo de Tehuantepec" *El universal*. En: https://www.eluniversal.com.mx/estados/los-decesos-ocultos-en-el-istmo-de-tehuantepec consultado: 20/12/20.

Educa. (2020). *Fallecen integrantes de Ucizoni: Zona norte del Istmo sigue sin hospital para pacientes covid*. En: https://www.educaoaxaca.org/fallecen-dirigentes-de-ucizoni-zona-norte-del-istmo-sigue-sin-hospital-para-pacientes-con-covid/. Fecha de consulta: 15/11/20. Entrevista a A. Barenca, 2020. Por: Aline Zárate Santiago

Entrevista a mujeres de Puente Madera, Oaxaca, 2021. Por: Aline Zárate Santiago

Harvey, D. (2012). *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Akal: Madrid, España.

Hobsbawm, E. (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona, España: Editorial Crítica.

Holloway, J. (2012). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo* (Edición peruana ed.). Perú: Colección teorías críticas y transformación global.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. España: Colección Entrelíneas.

Manzo, D. (2020). México. Denuncian inicio de obra de corredor transistmico sin contar con impacto ambiental. Resumen latinoamericano. En: https://www.resumenlatinoamericano.org/2020/04/24/mexico-denuncian-inicio-de-obra-en-corredor-transismico-sin-contar-con-impacto-ambiental/. Fecha de consulta: 15/11/20.

Marx, K. (1975). *El capital. Crítica de la economía política*. Siglo XXI.

Matamoros, F. (2016). Oaxaca 2006-2016. Antagonismos, subjetividades y esperanza. En *Estado de excepción: derecho y esperanza en la experiencia de la APPO* Garza, M., Bautista, E., Matamoros, F., & García A. (cooridnadores) México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Porrúa

Pronunciamiento público. *Corredor y tren transístmico: ambición trasnacional, depredación y soberanía en riesgo, en tiempos de crisis, recesión, pánico y pandemia*. Asamblea de Pueblos del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio (Abril, 2020).

Secretaría de salud. *Servicios de salud de Oaxaca.* https://www.oaxaca.gob.mx/salud/covid-19/. Fecha de consulta: 15/11/20.

Traverso, E. (2017). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX* (Primera reimpresión ed.). México Fondo de Cultura Económica.

Vázquez, A. (2021). Despojo y resistencia en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, en la era del "capitalismo ecológico". *Punto Cunorte*, 7(12), 38-68.

III.
Representaciones visuales, Psicogeografías y Luchas culturales cotidianas

10

Fotoperiodismo y memoria visual en tiempos de pandemia (Oaxaca, México)

Abraham Nahón
Profesor-Investigador en el Instituto de Investigaciones en Humanidades de la UABJO.
Doctor en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).
Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.
https://auabjo.academia.edu/AbrahamNah%C3%B3n
Correo electrónico: abraham.nahon@gmail.com

Nos ha tocado vivir un periodo histórico excepcional. La pandemia de COVID-19 (SARS- CoV-2) que ha impactado al mundo entero, agudizó las crisis ya existentes, abriendo zanjas en algunas de las fracturas de la modernidad capitalista: desigualdad social, pobreza, precarización, vulnerabilidad, discriminación, violencia, desempleo, etc. Se ha reflexionado desde distintas perspectivas en el fenómeno que ha ocasionado tan prolongado colapso, incluyendo el surgimiento de epidemias en las últimas décadas, en una crisis estructural y global relacionada con la explotación intensiva de recursos y de la ganadería, la producción industrial de alimentos, el cambio climático, las condiciones de urbanización, hacinamiento y gentrificación en las ciudades, el incontrolable crecimiento poblacional en el mundo, el desmantelamiento de los sistemas de salud.

La catástrofe conduce a repensar cómo confrontar los trágicos efectos de la industrialización capitalista, así como las políticas neoliberales que han erosionado las infraestructuras sociales en los distintos países. Sin olvidar que las técnicas biopolíticas de lo macro llegan a inscribirse en los cuerpos individuales, tal como sucedió y se radicalizó en la pandemia, materializándose a nivel individual la gestión política de la vida y de la muerte de las sociedades.

> La gestión política de las epidemias pone en escena la utopía de comunidad y las fantasías inmunitarias de una sociedad, externalizando sus sueños de omnipotencia (y los fallos estrepitosos) de su soberanía política. La hipótesis de Michel Foucault, Roberto Espósito y de Emily Martin nada tiene que ver con una teoría de complot. No se trata de la idea ridícula de que el virus sea una invención de laboratorio o un plan maquiavélico para extender políticas todavía más autoritarias. Al contrario, el virus actúa a nuestra imagen y semejanza, no hace más que replicar, materializar, intensificar y extender a toda la población, las formas dominantes de gestión biopolítica y necropolítica que ya estaban trabajando sobre el territorio nacional y sus límites. De ahí que cada sociedad pueda definirse por la epidemia que la amenaza y por el modo de organizarse frente a ella (Preciado, 2020).

Dentro de la investigación y del pensamiento crítico, también se ha señalado la necesidad de una reflexión más interdisciplinaria y vinculada con la sociedad, ya que es importante resaltar que toda ciencia debe orientarse hacia el bien común, analizando los impactos ocasionados en las sociedades y comunidades, así como en sus formas de vida y subjetivación. Interrogarnos sobre las condiciones sociales, biovigilancias y disciplinamientos tecnológicos, así como sobre los deseos, los sueños, el consumo cultural, las formas de resistencia política ante las adversidades y las expectativas de vida de la población, nos permitirá también avizorar el tipo de sociedad que intentamos seguir construyendo.

Precisamente en la construcción de nuestras subjetividades y de nuestra memoria como sociedad, principalmente en el último siglo, la fotografía ha tomado un lugar privilegiado ante las múltiples realidades sociales y catástrofes. Por ejemplo, unas cuantas fotografías históricas de la primera pandemia global —mal llamada de la gripe española, ya que fue el país que constató la pandemia públicamente— acontecida en 1918-1919, nos permiten aproximarnos a la gravedad de lo sucedido hace un siglo; se estima que murieron de 50 a 100 millones de personas en todo el mundo (Mejías et al., 2018). A pesar de la dificultad tecnológica para realizar fotografías en esa época en que todavía no estaba masificada, podemos observar en las imágenes algunos escenarios urbanos de desolación y muerte, así como sorprendentes mascarillas o artefactos utilizados en esa época en donde también voluntarios, enfermeras

y médicos, en medio del desasosiego, hacían todo lo posible para salvar la vida de la población.

Han pasado poco más de 100 años de esa tragedia y la incertidumbre a partir del año 2020 actualizó miedos, malestares y temores ante la letalidad de la pandemia actual. En el contexto de nuestro tiempo histórico, se ha ido gestando una época signada por la celeridad e hipervisualización a partir de la masificación de los dispositivos digitales con sus posibilidades de difusión en redes virtuales. Pero en el encierro, las cuarentenas y en los "estados de sitio" que han dificultado la movilidad del ciudadano común, los fotoperiodistas no han dejado de ejercer su oficio revelándonos fotografías de distintas realidades "más allá" de nuestras comunidades, barrios y colonias. Han abierto ventanas para ampliar nuestros acotados horizontes (forzados por los aislamientos), a través de imágenes en las que hemos observado con azoro lo que pasa en distintas partes del mundo.

Como ya he señalado en otras investigaciones, la cultura visual moderna puede ser definida como aquella producida por imágenes y sonidos técnicos, especialmente a través de la fotografía (el cine, el video, el internet), siendo claves para su modernidad, tal como señala el investigador John Mraz: "la credibilidad que genera la reproducción fotográfica, la masificación y la creación de las celebridades" (Mraz, 2014: 23). Las imágenes técnicas, para el pensador checo-brasileño Vilém Flusser, implicaron un nuevo fenómeno visual portando nueva información y sentido tal como lo harían previamente los textos, lo que nos situaría en un tránsito de la sociedad alfanumérica a la digital.

> Somos testigos, colaboradores y víctimas de una revolución cultural cuyo campo de acción apenas adivinamos. Uno de los síntomas de esta revolución es la emergencia de imágenes técnicas a nuestro alrededor. Fotografías, películas, imágenes televisivas, de video y de las terminales de la computadora asumen el papel de portadores de la información antes desempeñado por los textos lineales. Ya no experimentamos, conocemos y valorizamos el mundo gracias a las líneas escritas, sino a las superficies imaginadas (Flusser, 2015: 29).

Si bien, las expresiones visuales emergen de una temporalidad histórica y una técnica determinada, la importancia política de la fotografía, tal como señaló Gisèle Freund, también radica en que logró formar parte de la vida cotidiana, impulsando su democratización (Freund, 2008: 8). Esta democratización, masificación y uso social de la fotografía, implicó su dominio técnico tanto por profesionales y aficionados, su inclusión como ritual familiar o colectivo, y su aceptación por una sociedad receptiva a estas formas de mediación que representaban una racionalidad, un conocimiento y una sensibilidad fraguadas en una época.

Al interior de grandes intervalos históricos, junto con los modos glo-

> bales de existencia que se corresponden a los colectivos humanos se transforman también, al mismo tiempo, el modo y la manera de su percepción sensible. Pues el modo y manera en la percepción sensible humana se organiza —como medio en el que se produce— no está sólo natural sino también históricamente condicionado (Benjamin, 2008: 56).

Estas diversas fases y transformaciones de la sociedad —como la fragmentación, la aceleración, la masividad o la fugacidad— frente a la imagen analógica, para Solin, implican no sólo —siguiendo a Kracauer— algunos acontecimientos que pasan inadvertidos y difíciles de fechar de manera específica, sino que tal como sostuvo Stephen Bann, la novedad técnica de la fotografía también se insertó "en una toma de conciencia del fluir del tiempo como hecho social y en un esfuerzo general para salvar un pasado en riesgo de desaparición" (Sorlin, 2004: 178). Esta reflexión se refiere a lo que contiene la fotografía, pero también desafía su uso e interpretación única al paso de los años.

> Se abre la posibilidad de pensar las imágenes no sólo a través de sus distintas formas de producción sino de la interpretación que se le ha dado en diversas épocas, resaltando su sentido ambiguo y, por ello, su potencialidad de desplegar diversos significados. La complejidad de la fotografía se profundiza al analizar la dimensión histórica, tecnológica, social, estética y política que atraviesa no sólo a partir de las distintas formas de construcción, sino de sus múltiples lecturas y significación (Nahón, 2017: 28).

Las formas históricas en que se han mirado y representado las diversas culturas/sociedades, nos hablan no sólo de las comunidades representadas, sino de la idealización, dominio e intereses de aquellos que las representaron desde los inicios de la fotografía hasta nuestros días (de imágenes técnicas digitalizadas).

> Al recuperar la posibilidad de estudio de las imágenes que se producen para la prensa o bien que documentan una realidad particular con intenciones informativas, podemos encontrar una cantidad de variables que vale la pena considerar. Una de ellas es la necesidad de tener la certidumbre de que ese documento sea fidedigno. Esa es una de las claves más importantes en el estudio de estos géneros fotográficos, porque si bien las producidas por los artistas de la lente pueden justificar su presencia a partir de la expresividad creativa, las producidas con intenciones informativas no pueden ser alteradas de manera artera o manipuladas de forma grotesca (Monroy, 2015).

Como bien se ha señalado, las imágenes fotoperiodísticas en su búsqueda de verosimilitud y credibilidad no deben ser radicalmente alteradas. Y la ambigüedad

propia de la fotografía —su polisemia-, implica reconocer su contexto/sentido para evitar falsas interpretaciones. Por ello son importantes las investigaciones sobre fotografía, ya que incluso hay imágenes que van más allá de lo retratado o que requieren una interpretación desde la historia social/visual o distinta a lo que el fotógrafo considera relevante. Asimismo, la realización de fotografías entraña elección y disputa, al decidir qué, cómo y a quién representar; aunque históricamente han sido desiguales e inequitativas las posibilidades de conocer las historias de las "otras" culturas y realidades para profundizar en su significación. Por ello, es importante retomar una mirada dialéctica en la aplicación y mediación de las tecnologías visuales —para hacer emerger realidades e imaginarios soterrados—, implicando una sensibilidad creativa al registrar otras regiones más allá de la historia centralizada en las grandes urbes del mundo.

Y ese es uno de los aspectos centrales del fotoperiodismo que se desarrolla en diversos medios impresos y digitales, donde la fotografía se vincula con los sucesos de múltiples momentos y lugares. En ocasiones "le otorga al acontecimiento su estatus especial", funcionando la fotografía de prensa como medio de información o poderosa herramienta de documentación (Amar, 2005: 14). Asimismo, en las distintas provincias (como es el caso de Oaxaca, México), los fotógrafos de prensa tienen que trabajar en condiciones laborales difíciles o de precariedad económica, desarrollando su trabajo en un medio (a veces agresivamente) competitivo y, por periodos, en extenuantes jornadas laborales. Su labor y sus imágenes, están atravesadas por las condiciones sociales existentes para su construcción. Esa fragmentación y conflictividad impuesta por el mercado de medios informativos, quizá nos explique en cierto modo, por qué no existen amplios colectivos de fotoperiodistas en Oaxaca, como sí existe para la gráfica u otras prácticas artísticas en la entidad.

Así también las imágenes, enmarcadas en relaciones de poder, forman parte de una memoria en construcción y disputa. Para Elizabeth Jelin, hay que "reconocer a las memorias como objetos de disputas, conflictos y luchas, lo cual apunta a prestar atención al rol activo y productor de sentido de los participantes en esas luchas, enmarcadas en relaciones de poder" (Jelin, 2002: 2). Es posible pensar en la memoria no como un objeto o una reliquia, a conducirse del pasado al presente, sino más bien como un relato incompleto y no siempre coherente, que se actualiza al trazarlo nuevamente sobre los soportes del presente. En él, se activan distintas vinculaciones renovando su sentido, su trayectoria suspendida. Un pasado que no está completo ni acabado, posibilitando reelaborarlo desde iniciativas documentales o fotoperiodísticas que integren distintas historias. Reflexionar la memoria visual como un tejido colectivo donde emanan no sólo las huellas, sino la vida cotidiana, las mentalidades, escenarios, socialidades y contextos de una época.[1] Sin dejar de lado el análisis de los intereses políticos y económicos que hay detrás de las imágenes o

de la administración y circulación de sus archivos, sujetos muchas veces a agencias fotográficas. Como bien señala Azoulay (2008: 413, 471), debemos considerar que los archivos e imágenes son siempre sobre el presente, perteneciéndole las fotos a cualquier persona que se relacione con ellas, ejerciendo una "ciudadanía de la fotografía", a partir del propósito, inquietud o interés por resignificarlas, ya que como ciudadanos tener un deber de interpretar estas imágenes.

Para la construcción de la fotografía, es importante considerar la referencialidad y el anclaje de la imagen en "lo que ha sido". La posibilidad de entender la contingencia de lo real que se visibiliza en la fotografía. El carácter indicial que contiene la imagen, al ser considerada un testimonio de algo/alguien existente, es analizado por Roland Barthes, quien afirma que el referente en la fotografía es esencial, ya que no se puede negar "en la Fotografía, que la cosa haya estado allí" (Barthes, 1982: 136). "Lo que ha sido" se ve materializado en la fotografía, resistiendo a su desaparición. La fotografía es como un certificado de presencia que materializa una memoria individual o social a través de las interpretaciones de un autor, quien dota de atributos e información a su imagen. La cual puede ser seleccionada, reintegrada e interpretada en una historia actualizada y más amplia que revalore, al pasar el tiempo, su sentido.

Entonces, tal como hemos analizado, es importante pensar en el fotoperiodismo como parte de esas "imágenes técnicas" que desde los medios modernos y digitales (independientes, alternativos o medios masivos de información), ya sea regionales, estatales o nacionales, reproducen discursividades que forman parte de una documentación visual. En la pandemia, se hizo evidente la densidad de significados e información que aportó la fotografía y el fotoperiodismo. Ya que fue un instrumento que nos ha permitido mirar más allá de las fronteras de la cuarentena y de los encierros. A través del oficio (y registro visual) de los fotoperiodistas que buscaban el reportaje, la nota asignada o la imagen que documentara su versión de una realidad tan compleja como la que estamos viviendo, pudimos mirar en esas ventanas otras perspectivas de desolación y esperanza.

Si bien escribí en mi libro "Imágenes en Oaxaca. Arte, política y memoria", sobre la labor destacable del fotoperiodismo y la fotografía documental en Oaxaca en la coyuntura del movimiento social del 2006, sin duda, la crisis ocasionada en torno a la pandemia vino a reforzar el sentido social, político y testimonial de la fotografía. La dimensión sociocultural de la fotografía fue enriquecida por esa (re) valoración que la fotografía documental adquirió en el movimiento social de 2006 en Oaxaca. Este movimiento que cimbró de manera profunda a la sociedad, impactó también las prácticas artísticas en la entidad, revelándose en las artes visuales un creciente interés por el arte político-estético. La toma de conciencia de la potencia de estas rupturas socioestéticas y experienciales se tradujo en obras que, desde un

ámbito documental e imaginativo, valoraron la energía creativa de una sociedad que en la lucha social interrumpió la vida ordinaria de la dominación y el consumo. Los desbordamientos creativos —registrados por distintos fotógrafos—, gestaron también proyectos analíticos, editoriales y visuales, que reflexionaron y siguen tratando de reflexionar sobre la potencia contenida en estos momentos críticos —de radicalización de las experiencias— para la sociedad (oaxaqueña).

Ya que a la fotografía se le ha exigido, casi naturalmente, fidelidad: convertirse en una copia analógica de la realidad. En eso ha radicado la función testimonial que se le ha asignado como documento y memoria (visual). No es "la realidad", pero sí, una versión de una realidad, un fragmento del flujo espacio-temporal, que en este caso el fotoperiodista o la fotoperiodista ha podido testimoniar. Además, entre aficionados hubo una mayor exploración doméstica y corporal desde el encierro. El barrio, la colonia, la cuadra se vio con otra mirada, lo que activó perspectivas fotográficas novedosas, creativas, difundidas en las distintas redes sociales de la virtualidad.

Ante el confinamiento (como medida de control para reducir los riesgos de contagio en la pandemia) disminuyó unos meses la fotografía de eventos sociales, culturales y turísticos, lo que permitió ver una economía de las imágenes distinta. Lo notable fue ahora la calle más que los espacios cerrados, institutos y salones de eventos sociales, culturales y/o políticos; constatar qué pasaba más allá de lo doméstico, de los reducidos ámbitos a los que la mayoría estaba confinada. Evidenciar quién tenía cuidados al usar cubrebocas o no, qué tanta gente transitaba, ejerciendo qué oficios, asumiendo qué riesgos y medidas de control, qué mensajes se inscribían en los muros de la ciudad, quién se manifestaba o en qué meses la desolación de las calles fue total. Así como las fotografías difundidas según las ideologías e intereses de cada medio de comunicación, instrumentalizando muchas veces su uso como forma de disciplinamiento, ilustración o como reforzamiento de estereotipos enmarcados en formas de dominación. Frente a esa aparente totalidad, algunos medios independientes o construidos a partir de regiones singulares, lograron filtrar otras realidades, ya que algunas veces, la fotografía le da especificidad a los sucesos. Esa singularidad, está vinculada a las particularidades culturales de cada región o país, pero también a las formas en que la población, desde su modernidad alternativa, enfrenta las situaciones de riesgo, miedo y peligro, como ha sucedido en esta pandemia.

Bien sabemos que la memoria sustentada por las imágenes en México ha excluido, de manera general, las narrativas gestadas en las regiones y en las provincias. Por ello la importancia de visibilizarlas, incluyéndolas como parte de un hacer polifónico –no dominante y unidimensional– de las visualidades en nuestro país. Es relevante seguir generando reflexiones en torno a lo que pasa en las periferias de la

modernidad, con actores sociales poco visibilizados, para lo cual el fotoperiodismo ha sido siempre un medio aventajado para mirar la vida cotidiana, la calle, los personajes, las historias sociales que para muchos pasan desapercibidas o no pueden registrarse fácilmente por un ciudadano común, así como por quien no ha podido registrar esos sucesos, como lo hacen los fotógrafos de prensa.

Por la brevedad del ensayo propuesto en este amplio libro colectivo, he seleccionado solamente algunas imágenes del trabajo y del archivo de 5 fotoperiodistas quienes han estado activos en esta pandemia, laborando desde diversos medios de información locales, así como realizando otras actividades complementarias. Hay dos fotógrafos con amplia experiencia en el fotoperiodismo en Oaxaca: Ezequiel Leyva y Félix Reyes Matías. El primero ha trabajado en El Imparcial, Noticias, Extra de Oaxaca, Tiempo, y fue corresponsal de La Jornada y Proceso; actualmente trabaja como corresponsal para un periódico de Estados Unidos llamado Impulso. En esta pandemia ha capturado fotografías digitales de lugares de la ciudad de Oaxaca, así como de trabajadores en restaurantes o espacios culturales cerrados y locales turísticos (Ver fotos 1 y 2). Destaca una de las imágenes de Ezequiel Leyva, donde se muestra a un trabajador que vende gardenias en una carretilla improvisada como puesto ambulante en una calle del centro histórico (cercana a la Alameda Central), antecedido por una frase pintarrajeada en el muro, cuya verdad ineludible resurgió en esta pandemia: “La clase obrera mueve la economía” (Ver foto 3).

Foto 1: Ezequiel Leyva. Espacios culturales cerrados por la pandemia, Teatro Macedonio Alcalá, Oaxaca, México, octubre de 2020.

Foto 2: Ezequiel Leyva. Trabajadores sirviendo alimentos en tiempo de pandemia, Oaxaca, México, septiembre, noviembre de 2020.

Foto 3: Ezequiel Leyva. “La clase obrera mueve la economía”, Oaxaca, México, noviembre de 2020.

Por su parte, Félix Reyes Matías,[2] quien es actualmente uno de los fotógrafos con mayor experiencia en el medio, ha registrado en imágenes —desde hace aproximadamente 37 años— la historia social, política y cultural de Oaxaca. Frente a esta pandemia, pudo realizar fotografías (en película de blanco y negro) tanto en la ciudad de Oaxaca como de algunos poblados que visitó. En su larga trayectoria como fotoperiodista ha trabajado en El Informador, Rotativo, El Extra, El Imparcial, El Oaxaqueño y desde el año 2000 es corresponsal de la agencia Proceso. Actualmente trabaja como fotógrafo en el área de comunicación social en el Congreso del Estado de Oaxaca. En sus imágenes de las regiones, se muestra a la población de las comunidades de Mixtepec, en Valles Centrales y Río Jalapilla, del municipio de San Pablo Cuatro Venados. Algunas comunidades (indígenas, afromexicanas o mestizas) en Oaxaca mostraron mayor organización y control en sus territorios a diferencia de la vulnerabilidad, falta de planeación y desconcierto experimentados en las zonas urbanas (Ver fotos 4-7).

Foto 4: Félix Reyes Matías. La ciudad desolada, andador turístico, a un costado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UABJO, Oaxaca, México, agosto de 2020.

Foto 5: Félix Reyes Matías. Reunión en la comunidad Mixtepec, Valles Centrales, Oaxaca, México, agosto de 2020.

Foto 6: Félix Reyes Matías. En la comunidad de Río Jalapilla, municipio de San Pablo Cuatro Venados, Oaxaca, México, agosto de 2020.

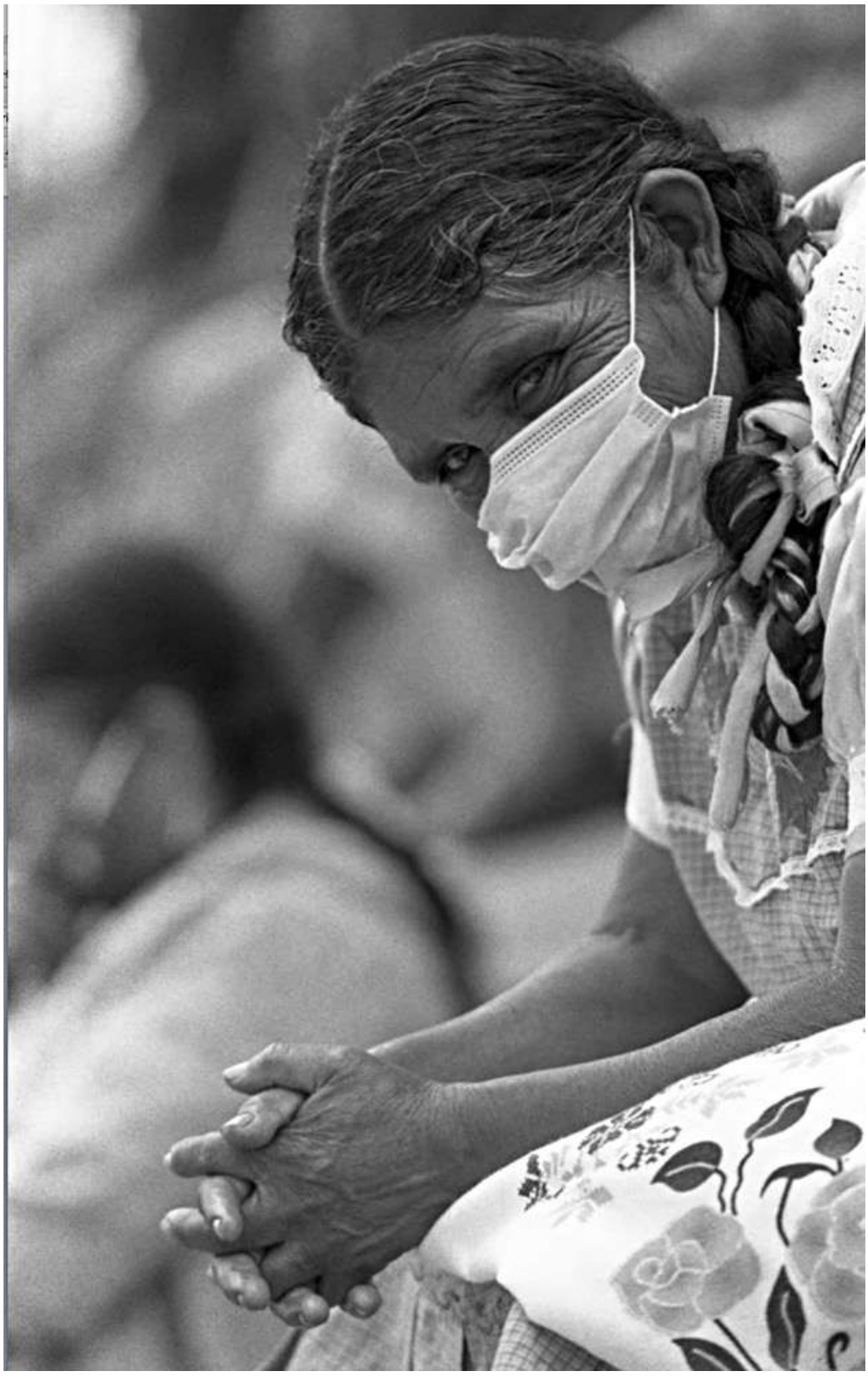


Foto 7: Félix Reyes Matías. En la comunidad de Río Jalapilla, municipio de San Pablo Cuatro Venados, Oaxaca, México, agosto de 2020.

La fotoperiodista Patricia Castellanos, egresada de la Licenciatura en Comunicación, es actualmente Free Lance y lleva aproximadamente 15 años de trayectoria profesional. Es fundadora del portal digital independiente: Periodismo Píxel, donde actualmente funge como directora y periodista (gráfica e informativa); asimismo es fotoperiodista stringer en Oaxaca de la Agence France Presse (AFP). Dentro de sus imágenes en este primer año de la pandemia, se muestran las relacionadas con la manifestación de feministas del movimiento Marea Verde en Oaxaca. En la marcha, acontecida el 28 de septiembre de 2020 —en el marco del "Día de Acción Global por un Aborto Legal y Seguro" que se conmemora desde 1990 en diversas partes del mundo—, las consignas, la rabia, las pintas en la ciudad y los destrozos materiales efectuados a empresas, bancos, instituciones de gobierno y oficinas de la Iglesia Católica, se dieron en un ambiente de tensión creciente. El ser mujer fotoperiodista y ser ubicada en su labor informativa, le permitió a Patricia Castellanos lograr un reportaje visual sobre estos sucesos, ya que los fotoperiodistas no son fácilmente aceptados. Aunque existe discrepancia de opiniones en torno a los "destrozos" ocasionados por un breve grupo de feministas en las marchas en Oaxaca —algunos condenan estas actitudes que no son avaladas por todo el movimiento y otros encuentran en ello una justificada reacción ante la terrible omisión de las autoridades—, lo irrefutable e indignante sigue siendo la gravedad de la violencia sistemática e impunidad que las mujeres padecen ante un número creciente de violaciones, asesinatos y desapariciones en esta entidad aún gobernada por el régimen del PRI (Ver fotos 8, 9 y 10). En la manifestación también quemaron un muñeco de trapo, el cual simbolizaba a algunos funcionarios (llevaban fotos de algunos de ellos), como fue el caso del titular de la Fiscalía General del Estado de Oaxaca, Rubén Vasconcelos, a quienes las organizaciones sociales dedicadas a la defensa de los derechos de las mujeres, grupos de feministas, familiares de víctimas e incluso diputados de Morena, le exigieron reiteradamente no hiciera caso omiso a diversas denuncias e investigaciones que consideraron estaban llenas de irregularidades y opacidad en su gestión. Finalmente, el funcionario tuvo que renunciar al cargo el 5 de marzo de 2021 (Ver foto 11).

Foto 8: Patricia Castellanos. Marcha y manifestación del movimiento Marea Verde, en el marco del "Día de Acción Global por un Aborto Legal y Seguro", Oaxaca, México, septiembre de 2020.

Foto 9: Patricia Castellanos. Marcha y manifestación del movimiento Marea Verde, en el marco del "Día de Acción Global por un Aborto Legal y Seguro", Oaxaca, México, septiembre de 2020.

Foto 10: Patricia Castellanos. En la marcha y manifestación del movimiento Marea Verde, un grupo de mujeres causó destrozos y daños a oficinas, comercios e instalaciones, Oaxaca, México, septiembre de 2020.

Foto 11: Patricia Castellanos. En la marcha y manifestación del movimiento Marea Verde, quemaron un muñeco de trapo que simbolizaba a las autoridades y funcionarios, Oaxaca, México, septiembre de 2020.

La fotoperiodista Tania Carolina Jiménez Mariscal, egresada de la Licenciatura en Comunicación, es fotógrafa de prensa desde el 2009. Actualmente trabaja en el

periódico local Marca y en la agencia Estación Foto. De sus imágenes realizadas en la ciudad de Oaxaca y en algunos municipios aledaños, mostramos una que se refiere a la Jornada de Sanitización de calles, realizada el 26 de mayo de 2020, en el municipio de San Agustín de las Juntas (Ver foto 12). Asimismo, en sus imágenes destacan escenas de la vida cotidiana y una de ellas da cuenta de la vinculación global que tiene Oaxaca con las luchas de reivindicación y justicia en otras partes del mundo. La fotografía realizada el 16 de junio de 2020 en una de las etapas álgidas de la pandemia, muestra al fondo, en un mural realizado a manera de homenaje, al afroamericano George Floyd, quien fue asesinado en Estados Unidos por un polícia blanco al inmovilizarlo con una rodilla en el cuello hasta asfixiarlo. El video que circuló en las redes sobre su dramática muerte actualizó (y "viralizó" en su despliegue) al movimiento Black Lives Matter fundado desde 2013 a raíz de otra trágica muerte —y cuyo lema es "Las vidas de las personas negras importan"—. La frase original fue escrita como hashtag en Twitter por 3 mujeres negras activistas —Patrisse Cullors, Opal Tometi y Alicia Garza— que tuvieron la iniciativa de formar este movimiento de protesta para combatir "la supremacía blanca" y el racismo contra las personas negras en el mundo (Lebron, 2018). Sin duda, en el corazón del imperio y de la modernidad americanizada, existen contradicciones así como fuertes conflictos raciales, injusticias sociales y discriminaciones que no han sido resueltas, sino aparentemente invisibilizadas, resurgiendo en determinados momentos históricos con mayor fuerza, violencia y crudeza. En Oaxaca, la fotografía y el arte mural nos muestran su solidaridad con las luchas sociales de otras partes del mundo, evidenciando vinculaciones visuales y políticas que aún en tiempos aciagos de pandemia, no cesaron (Ver fotos 13 y 14).

Foto 12: Carolina Jiménez. Sanitización de calles en el municipio de San Agustín de las Juntas, Oaxaca, México, mayo de 2020.

Foto 13: Carolina Jiménez. Guajaqueñísimo, Centro de la ciudad de Oaxaca, México, junio de 2020.

Foto 14: Carolina Jiménez. Mural realizado a manera de homenaje al afroamericano George Floyd quien fue asesinado en Estados Unidos, Centro de la ciudad de Oaxaca, México, junio de 2020.

También egresado de una Licenciatura en Comunicación, Edwin Hernández ha trabajado cerca de 14 años como fotoperiodista cubriendo eventos culturales, políticos, deportivos y sociales. Ha colaborado en el periódico local Adiario, en la agencia Latitudes, así como en el medio nacional Excélsior. Actualmente trabaja como corresponsal para el periódico El Universal, lo que le ha permitido cubrir diversos sucesos en la pandemia. Un reportaje especial es el que pudo realizar en diversos hospitales (Hospital de la Mujer, Hospital Militar y Hospital Civil), ya que no a todos los medios se les facilita ingresar. Además, ante el mayor riesgo de contagio al visitar clínicas y hospitales donde hay enfermos de COVID-19, es más riguroso el acceso y más difícil la decisión de atreverse a cubrir estos reportes. Las imágenes de Edwin dan cuenta de la importancia de diversos trabajadores de la salud, quienes han estado en la primera línea de atención expuestos a situaciones extremas para realizar su trabajo. Con extenuantes jornadas laborales, asumiendo un mayor riesgo de infección y en muchos casos sin los insumos y el equipo apropiado, el personal de salud (médicos, enfermeras, camilleros, laboratoristas, equipo de limpieza, personal de trabajo social, etc). ha tenido que enfrentar el miedo, el estrés, estar alejados de familiares, la muerte de colegas o pacientes, la incertidumbre y la precariedad en la que los gobiernos neoliberales han dejado vulnerable a todo el sistema social y de salud (ver fotos 15, 16 y 17).

En estas paradojas de la modernidad y sus imágenes técnicas, se "viralizó" a quienes han luchado directamente contra el virus; nuevamente la sociedad en su conjunto, volvió a reconocer el papel fundamental de los profesionales de la salud, difundiendo imágenes donde incluso se les denominó como los "héroes anónimos". Muchos de ellos dieron la vida por cumplir su labor con profesionalismo y ética, a pesar de que los gobiernos siguen limitando los recursos económicos al ámbito de la salud pública, no sólo circunscrita a esta emergencia sanitaria sino al cuidado de una población que con las privatizaciones y las crisis provocadas ha visto mermados los beneficios a los cuales debe tener derecho toda la sociedad en su conjunto. Los héroes" anónimos" e "invisibles", finalmente, forman parte de la clase trabajadora ignorada y dañada por un sistema basado en un capitalismo hostil que ha ido degradando su calidad de vida y todos sus derechos (a la salud, a la educación, a la vivienda, al trabajo digno, etc.).

Foto 15: Edwin Hernández. Personal de salud que trabajaría en el área COVID-19, en el Hospital de la Mujer, habilitado por la Secretaría de la Defensa Nacional, Oaxaca, México, mayo de 2020.

Foto 16: Edwin Hernández. Paciente recostado en una banca, esperando a ser ingresado a una sala al presentar insuficiencia respiratoria y síntomas de COVID-19, Hospital Militar, Oaxaca, México, mayo de 2020.

Foto 17: Edwin Hernández. Camilleros del Hospital Civil, quienes después de realizar los traslados de los pacientes, mueven las incubadoras, Oaxaca, México, mayo de 2020.

Estas imágenes de los 5 fotoperiodistas incluidos muestran cómo, a pesar de la incertidumbre y los riesgos potenciales de ejercer la labor periodística en plena pandemia, era imposible "quedarse en casa" ante un oficio que requiere de la calle para lograr su ejercicio y supervivencia. La crónica algunas veces se puede escribir desde casa, pero los reporteros gráficos necesitaron salir a las calles, hospitales, plazas y comunidades para contarnos visualmente estos breves sucesos. Las imágenes han podido resaltar también a "los invisibles", "los actores secundarios", quienes no salen como protagonistas principales de las historias. Es decir, los trabajadores "anónimos", la clase obrera, trabajadora o las personas que no pudieron resguardarse en casa ante la necesidad económica de sus familias o por pertenecer al mayoritario sector informal de la economía en este país. Así, en las redes sociales y en los medios digitales aumentó el consumo de imágenes y de información, demostrando la importancia de la fotografía de prensa profesional. Aún con todas las contradicciones implicadas al encuadrar, difundir o privilegiar ciertas imágenes por parte de los medios dominantes.

Por otro lado, es importante recordar cómo las fotografías muestran parte de lo existente pero también nos permiten imaginar lo que no está ahí, al quedar fuera del registro o de la escena. La pandemia detuvo el ritmo acelerado de la industria turística sujetada a meses de miedo, peligro y confusión. La ciudad se desocupó por varios meses, convirtiéndose en fantasmal, desolada, casi vacía. Sin embargo, las realidades sociales fracturadas no cesaron y las demandas ciudadanas y movimientos sociales poco a poco fueron mostrando sus exigencias. A pesar de la pandemia y del desasosiego, se activaron de manera urgente e inevitable algunas protestas ante las múltiples injusticias. Asimismo, los deseos de viaje y de consumo presencial estuvieron contenidos por la limitación de movilidad, con su restricción de vuelos. La ciudad de Oaxaca, en ciertos meses sobresaturada de turismo, tuvo un remanso obligado. No fue planeado: fue forzoso. No hubo el excesivo ruido de los cohetes que violenta a las mascotas, ni la escenificación de fiestas religiosas o civiles que cada semana se realiza como parte de la actividad mercantil turística. La escenificación "tradicional" al servicio de bodas, reuniones sociales, graduaciones o eventos de la clase política tuvo que ceder, restituyendo la tranquilidad tomada frecuentemente como rehén por la avidez del mercado.

La aparente "normalidad" ha permitido muchas desigualdades e injusticias. Como bien se ha analizado en múltiples investigaciones, una economía dependiente y subordinada al turismo de masas también provoca graves impactos, restringidos en esta pandemia. A pesar de sus excesos, la mayoría resintió la ausencia de turismo, precisamente por ser la industria más redituable, promovida por autoridades y gobiernos. Si bien, la ausencia de su frenética actividad debería verse como una favorable lección para planear y enfrentar con mayor detenimiento los impactos

negativos del turismo de masas en Oaxaca (encarecimiento de productos, rentas excesivas, gentrificación urbana, degradación del entorno, ruido, contaminación, tensión social, tráfico, etc.), las autoridades seguramente volverán a dar mayores facilidades a las inversiones destinadas al mercado turístico a costa de los recursos, la sustentabilidad y la tranquilidad de sus pobladores. Bajo el ventajoso argumento de que genera ganancias económicas o trabajo inmediato (muchas veces volátil y precario), se soslayan algunos de los daños ocasionados a largo plazo por una lógica mercantil que favorece los grandes capitales, perjudicando a los productores locales y a los residentes.

Sin duda, la fotografía ha sido relevante en el mundo para narrarnos lo que ha sucedido en lo que va de la pandemia, demostrando su fuerza creativa, política y testimonial. Plataformas digitales como Instagram crecieron exponencialmente, enriqueciendo aún más a quienes poseen estos servicios o plataformas digitales, en una modernidad capitalista plena de contradicciones y paradojas. Sin embargo, la producción de imágenes, incluyendo la labor de fotoperiodistas, visibilizó realidades no registradas, aportando a la historia diversos documentos visuales con sus actores, acontecimientos y protagonistas (de las regiones, provincias, ciudades periféricas). Lo que nos da material para pensar las nuevas preguntas en torno a la construcción de la memoria visual de Oaxaca, entrelazada a la efervescencia del mundo actual globalizado. Así como reflexionar en los sucesos que de manera colectiva e individual nos siguen impactando a todos al participar en esta compleja historia social y cultural.

La pandemia y las crisis no se han ido, seguimos entre la incertidumbre, las resistencias minúsculas y la expectativa de registrar, narrar o (re)crear de otras maneras al mundo.

NOTAS

1. Este análisis a profundidad sobre la historia de la fotografía en Oaxaca y la memoria, se puede hallar en el libro: Nahón, Abraham (2020), Imágenes en Oaxaca. Arte, política y memoria. UABJO-BUAP, México.
2. La exposición “Revelar otras historias de Oaxaca”, del fotógrafo Félix Reyes Matías, se realizó de octubre de 2018 a marzo de 2019 en el Centro de las Artes de San Agustín (CaSa), a partir de la investigación y curaduría de Abraham Nahón. La investigación sobre su archivo fotográfico sigue en curso, ya que comprende al menos los últimos 35 años de la historia social, política y cultural de Oaxaca.

REFERENCIAS

Amar, P.-J. (2000), *El fotoperiodismo, La marca editores*, Buenos Aires, Argentina.

Azoulay, A. (2008), *The Civil Contract of Photography*, Zone Books, Nueva York, Estados Unidos.

Barthes, R. (1982), *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Gustavo Gili, Barcelona, España.

Berger, J. (1998), *"Usos de la fotografía"*, en Mirar. Ediciones de la flor, Buenos Aires, Argentina.

Benjamin, W. (2008), *Obras, Libro I / vol. 2*, Abada editores, Madrid, España.

Debord, G. (2006), *Oeuvres*. Quarto Gallimard, París, Francia.

Flusser, V. (2015), *El universo de las imágenes técnicas. Elogio de la superficialidad, Caja Negra Editora*, Buenos Aires, Argentina.

Freund, G. (2008), *La fotografía como documento social*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, España.

Jelin, E. (2002), *Los trabajos de la memoria, Siglo XXI*, Buenos Aires, Argentina.

Lebron, C. (2018), "Who First Showed Us That Black Lives Matter?", en *The New York Times, Estados Unidos*, 5 de febrero. Sitio electrónico: https://www.nytimes.com/2018/02/05/opinion/black-lives-matter-philosophy.html

Mejías Estévez M., Rocío Domínguez y Esperanza Blanco (2018), "La pandemia de Gripe de 1918: Mitos y realidades desde la literatura científica", en *Journal, Of Negative and No Positive Results*, Sevilla, España.

Monroy Nasr, R. (2015), "Nuevos retos para los fotohistoriadores: de la fotografía analógica a la digital", en Iztapalapa. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. 36, Núm. 78, UAM, México.

Mraz, J. (2014), *México en sus imágenes*, CONACULTA-Artes de México, México.

Nahón, A. (2017), "Fotografía intervenida por la gráfica: entrelazamientos de la técnica, el arte y la cultura", en *Pensamiento, arte y naturaleza. Tres ensayos sobre la técnica*, IIH-UABJO, Oaxaca, México.

Nahón, A. (2020), *Imágenes en Oaxaca. Arte, política y memoria*. UABJO-BUAP, Oaxaca, México.

Preciado, P. B. (2020), "Aprendiendo del virus", en *El País*, 28 de marzo. Sitio electrónico: https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html

Sorlin, P. (2004), *El siglo de la imagen analógica*, La marca editora, Buenos Aires, Argentina.

11

Estado y pandemia: Crisis, violencia y psico-geografías rebeldes en México y Nicaragua

Javier Abimael Ruiz García
Doctorando en Sociología, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Correo electrónico: indo_mi_t@hotmail.com

> Nuestras mentes todavía están corriendo de un lado a otro, anhelando un retorno a la «normalidad», tratando de unir nuestro futuro a nuestro pasado y negándose a reconocer la ruptura. Pero la ruptura existe. Y en medio de esta terrible desesperación, nos ofrece la oportunidad de repensar la máquina del fin del mundo que hemos construido para nosotros mismos. Nada podría ser peor que volver a la normalidad.
> Arundhati Roy: La pandemia es un portal

> Allí, los que caían eran muertos de verdad, los gritos de los heridos eran de verdad también, y además, ¡todo era tan intensamente histórico!
> Karl Marx. Guerra de clases en Francia.

A Don Carlos Pavón.
Por su rebeldía y su incansable lucha hacia la justicia.

I.- INTRODUCCIÓN

El propósito del presente texto es acercarnos a la dimensión espacial y temporal de

algunos acontecimientos que han ocurrido durante la presente crisis teniendo como punto de referencia dos ubicaciones geográficas específicas; México y Nicaragua., partiendo de las derivas psico-geográficas que los sujetos rebeldes impulsan desde distintos lugares dentro de las ubicaciones mencionadas. En este sentido, puntualizaremos sobre luchas que se agudizaron en tiempos del SARS-CoV2. En el caso de México haremos un acercamiento general a distintas expresiones insurgentes como los movimientos en defensa territorial. En el caso de Nicaragua un acercamiento generalizado nos permitirá analizar las formas en que después de la insurrección del 2018 y con la pandemia del SARS-CoV2 se agudizaron y configuraron distintos escenarios de lucha y violencia.

Comprender la actual pandemia como un efecto histórico de un modo de producción históricamente determinado, nos ayudará a entender que precisamente estos nuevos virus son parte del avance y violencia que esta lógica de acumulación y despojo ha generado sobre el entorno "natural". Intentamos, de la misma manera, acercarnos a las políticas securitarias y el actuar de estos Estados específicos, resaltando no solamente las restricciones y la violencia empleada en el proceso de pandemia que, hasta el día de hoy continua, sino sobre todo las "cortinas de humo" que supuso la pandemia para la reforma, fortalecimiento y aplicación de nuevas leyes represivas dentro de los aparatos judiciales de ambos estados. Y, por último, entender las derivas psico-geográficas que distintos sujetos en lucha siguen planteando muy a pesar del contexto hostil en el que se desenvuelven.

II.- ESTADO Y PANDEMIA

Justo en estos momentos en los que atravesamos por dicha crisis expresada mediáticamente como "sanitaria" las preguntas básicas emergen en forma de preocupación; ¿Qué pasará con nosotros? ¿Esta crisis expresa un cambio en la naturaleza social del capitalismo? ¿Hay una configuración en las formas de reproducción de capital? ¿Qué limites devela la presente crisis? ¿Qué naturaleza presentan las contradicciones actuales? ¿Esta crisis puede ser la posibilidad del fin de un sistema históricamente determinado? ¿Quién no ha podido percibir el silencio tenso que inunda las urbes, que acalla el ajetreo callejero cotidiano del trabajo abstracto? por otro lado ¿Quién no extraña en los espacios públicos los gritos y risas ausentes de los más pequeños? ¿Quién no ha podido sentir el sufrimiento, el dolor, la angustia ante el colapso de los sistemas de salud? ¿Quién no se estremeció con las imágenes de Italia, España, China, Ecuador? ¿Quién puede volver a decir que este mundo esta bien?

A propósito, académicas y académicos de trayectoria crítica han vertido sus análisis sobre las redes sociales intentando comprender la crisis actual a través del compilado *"Sopa de Wuhan"*[1] hasta los análisis con una perspectiva geopolítica y Latinoameri-

cana. Ante el colapso de los sistemas de salud pública de distintos Estados-nación, lo que propició la expansión de la pandemia, muchos de estos intelectuales considerados "críticos" añoran, pugnan y reclaman el regreso y/o fortalecimiento de un tipo de estado keynesiano[2] que pueda garantizar mediante políticas públicas más responsables y justas un sistema de salud estable mediante el fortalecimiento del Estado, para salir y no volver a caer en este tipo de crisis ¿Será esa la salida?

La pobreza de la imaginación política nos ha conducido a la tendencia de un pensamiento cómodo que mira su radicalidad en la elaboración y re-actualización de políticas keynesianas porque "es lo más realista". La actual pandemia expone, entre muchas otras cosas el carácter unidimensional de este pensamiento dentro de los encuadres en el mismo modo de producción, su administración y gestión dentro de los marcos y relaciones estatistas. Como verdad a perogrullo es que, pareciendo tautológica la afirmación, "no necesitamos un ejercicio de Scooby–Doo marxista que quite la máscara al villano para revelar que, sí, desde luego, ¡fue el capitalismo el que causó el coronavirus todo el tiempo!"(Chuang, 2020) Por supuesto que el capitalismo es culpable, pero ¿De qué manera esta afirmación nos devela la naturaleza del tiempo social del capitalismo y sus contradicciones, al mismo tiempo que plantea la crisis como la ruptura y posibilidad de algo nuevo? ¿De qué manera el pensamiento social abandona las categorías de la crítica de la economía política y cómo este desplazamiento nubla la capacidad de entender y visualizar el problema a profundidad, un problema histórico y material? ¿De qué manera el estado se expone como la solución y no como parte del problema? ¿De qué manera tratamos de justificar que el virus es "externo" a nosotros y que no tenemos nada que ver con su aparición, o incluso que este problema se basa en la particularidad de una geografía cultural (China) y no en la generalización material de una geografía económica?

La centralidad del argumento de la crisis vista como sanitaria desplaza la generalidad y complejidad de lo que acontece en dicha crisis. Entender lo que acontece como un efecto de un fenómeno históricamente determinando que encuentra su punto de movimiento en una la lógica económica de un modo de producción específico y el desplazamiento humano generado por el carácter instrumental de esta, es decir, de la acumulación y la ganancia, es de vital importancia. Ahora, la preocupación que se expone mediáticamente no versa sobre las condiciones sanitarias en las que se hunde la imposibilidad de no poder salir de ese atolladero, sino de los efectos económicos que el SARS-CoV2 dejará a su paso, una crisis que se anunció desde un principio sería mucho más fuerte que la crisis del 2008.

Se presentan los efectos de las crisis económicas de manera tautológica y como históricamente se han presentado; como ciclos que se vuelven necesarios dentro del propio desarrollo sistémico. Esta lógica de recesión económica como necesidad del propio desarrollo del capitalismo[3] cierra al mismo tiempo las posibilidades de cam-

biabilidad del mundo, reapareciendo de nuevo la clausura del acontecimiento y la narrativa del fin de la historia respaldada del fin de la posibilidad a la apertura de esta. Esta corriente de argumentación ha propiciado que, incluso el horizonte último de la izquierda institucional sea volver a la idea de un Estado benefactor. Lo interesante de este fenómeno si lo analizamos con detenimiento, es que dentro de la programática política de casi todos estos proyectos nunca estuvo la propuesta de abolir las categorías fundamentales de la economía política, sino retomar las dinámicas internas de su propio desarrollo. El giro a la izquierda denominado "progresismo latinoamericano"[4] argumentó la necesidad de una transición del poder que buscara por todos los medios distanciarse del modelo económico neoliberal, planteando esta propuesta política alternativa desde una discursiva nacionalista, pluri-nacionalista, multi-culturalista, inter-culturalista, anti-imperialista y por supuesto estatista, creyendo que podría existir algo así como una autonomía de lo político, olvidándose de las mediaciones económicas y las contradicciones no solo en términos de circulación de capital, sino sobre todo de su producción y lo que el Estado representa para esta relación social.

Este tipo de razonamiento[5] tiende a separar la esfera económica, de la política y de la ecológica. Las afirmaciones desde *el realismo político* tanto de la izquierda-progresista como de derecha no han hecho más que alargar y postergar el proceso de una crisis que no solamente se expresa en términos económicos, políticos y ecológicos, sino que es de un proceso civilizatorio como tal. El capitalismo como modelo neoliberal inaugura esta nueva forma del diagnóstico de la crisis que el marxismo ecológico y la ecología política han podido plantear cómo "*la crisis de la reproducción de la vida o crisis civilizatoria*" (O´Connor, 2001)

El problema que identificamos es que, a pesar de la escalada de rebeldías múltiples que han cobrado notoriedad dentro del mapa político a nivel global con el despliegue de otras formas de comprender y practicar lo político, el advenimiento del cambio social se continúa planteando a partir del Estado y su cíclica transición progresista o conservadora. Esta perspectiva cobra mayor importancia en tiempos actuales del SARS-CoV2 porque devela una crisis profunda del sentido y dirección de la vida ¿Hacia dónde caminar?. Dentro de esta concepción hegemónica se piensa al Estado como una estructura ajena y autónoma a la relación del capital global, dicha concepción es legado, de un tipo de izquierda que tuvo como referente lo que se ha denominado el *canon leninista* (Tishler, 2003) y que entro en crisis el siglo pasado. Por lo tanto, se asume que puede funcionar como una entidad de "contrapeso" a las tendencias históricas de explotación, despojo y exclusión que se agudizan en nuestro tiempo presente.

Pero, desde otra perspectiva muy diferente, la crisis vista desde *el giro al sujeto* abre el planteamiento no solamente teórico, sino político-práctico. Las continuas crisis del capitalismo, desde esta perspectiva, no son otra cosa que "rupturas de un

patrón de dominación de clase relativamente estable" (Holloway, 2003, pp. 25-37) que llevan implícitas las contradicciones propias entre capital-trabajo. Las crisis de las relaciones asalariadas y la crisis ecológicas son pues las crisis del capital y estas se expresan mayormente como crisis económicas, como el descenso gradual de la cuota general de ganancia pero también en los grandes "desastres sociales" revestidos de naturales. La crisis del modo dominante reside en su contradicción fundamental "que se expresa en la categoría de alienación, la contradicción entre el potencial de la creatividad humana en la producción de valores de uso y la forma impuesta a la creatividad humana bajo el trabajo abstracto" (2003, p. 85) y en la lógica que sigue teniendo la acumulación originaria, es decir; el despojo y el saqueo. El proceso de acumulación de capital como proceso de explotación, como afirma Hirsch; "conlleva la característica constante de una lucha de clases abierta o latente y debe, por lo tanto, ser analizado básicamente como un proceso social de crisis" (2017; 529) dicha contradicción fundamental reside siempre en la fuerza del sujeto.

La forma particular que cobra el Estado contemporáneo es el resultado de las formas económicas de intercambio; el Estado es capitalista por esta forma y no por lo que hace, ni por las funciones que cumple (Holloway, 2010). El Estado es un proceso de formar relaciones sociales, es un proceso de estratificar, de canalizar la actividad humana dentro de ciertos patrones compatibles con la reproducción de capital. Pensar el Estado desde esta perspectiva, significa también mirar que hay un movimiento contrario (2003; 10) algo que no es objeto de esta canalización, movimientos o maneras de hacer las cosas que no son compatibles con la reproducción de capital. Entender al Estado como forma y cómo proceso significa abrir la categoría misma.

Por lo tanto, la base material y la posibilidad de emancipación no se encuentran en una entidad considerada como "externa" a la sociedad capitalista que, en tiempos de crisis, exacerba la violencia como su fundamento, el Estado no es una fuerza reguladora de la violencia inmanente de la estructura social, sino su elemento constitutivo. El Estado actual de democracia de masas, como afirma Robert Kurtz (2016) se basa en una estructura de socialización capitalista profundamente estratificada. El Estado es una forma, un modo de existencia de algo que se deriva de la categoría principal que es el capital. Lo que hace que el Estado, en una sociedad capitalista, sea un estado capitalista "no es la composición de clase del personal del aparato de Estado, sino la posición ocupada por el Estado en el modo de producción capitalista" (Kurtz, 2016; 50).

III.- VIRUS, SECURITIZACIÓN, PRODUCCIÓN ESPACIAL Y VIOLENCIA

Las crisis generalizadas del capitalismo en sus distintos modelos se han venido mar-

cando por fuertes efectos sobre derechos sociales o conquistas laborales. Desempleo, enfermedades por nuevos virus, hambruna, desahucios etc., en el desarrollo de la pandemia actual del SARS-CoV2, se habla de un desempleo histórico incluso mayor que el que dejó la crisis del 2008[6]. El aumento de precios en los productos de la canasta básica, la caída del 2.85% del precio por barril del petróleo, pero también de las monedas nacionales subordinadas al dólar, son tan solo la punta del iceberg que en realidad representa el colapso civilizatorio. Los gobiernos han vuelto al canto purulento que anuncia políticas de austeridad, mayor inversión en el sector productivo, mayor desarrollo para zonas económicamente marginadas, progreso "pero ahora sí con responsabilidad social", todo esto para salir de una crisis que descaradamente llaman "transitoria".

No hay nada nuevo bajo el sol, la gramática de la crisis es tautológica, si tratáramos de historizarlas nos daríamos cuenta que el patrón es repetitivo -claro, con la gran excepción de que ahora la causó un virus-, por ejemplo, la crisis de 1929 con epicentro en los Estados Unidos, tuvo sus consecuencias globales; ésta pudo resolverse y reestructurar el capital a partir de la segunda guerra mundial que tomó forma y constituyó la expresión política de esta crisis que no era más que la continuación de la recesión económica de la primera guerra mundial. La resolución de dicha problemática fue "reorganizar la estructura de poder internacional que dejó, en este caso, al Estado Norteamericano posicionado como la gran potencia" (Mattick, 1977; 6). Años más tarde, la crisis de 1970 implicó el abandono de políticas keynesianas ligadas al Estado de bienestar (Holloway, 2016) para pasar al monetarismo y la especulación del capitalismo financiero como principio rector. Dicho giro transitorio, implicó recortes al gasto público en términos de "austeridad", lo que propició una expansión sin precedentes de la deuda pública, que sigue incrementando.

La crisis crediticia del 2008 de *hipotecas subprime* (hipotecas basura) provocó la desaparición de los principales bancos de inversión de Wall Street (Harvey, 2010). El rescate de los bancos a través de los Estados no hizo más que postergar la crisis, atendiendo los efectos, pero no sus orígenes. Dicho rescate bancario tuvo posteriormente como resultado una expansión de la deuda, recordando que el acto de "rescate al sistema bancario" por los distintos Estados convirtió dicha deuda privada -bancaria- en deuda pública. Cada crisis del capital está precedida por un aumento extraordinario del crédito, expandiendo el nivel de producción para mantener una tasa de ganancia determinada, esto por la razón de que, si bien el crédito en sí mismo no puede crear nada, puede prolongar o iniciar una escasez de producción que hubiera sido mucho más baja sin él. (Mattick, 1977; 5).

A todo esto, la pregunta principal que debería preocuparnos a todos y todas es ¿Cómo se va a rescatar al sector financiero? Y ¿Cómo se expandirá la deuda pública y cuales serán sus efectos sobre los trabajadores? Lo más preocupante de las crisis

económicas no son los colapsos de los negocios de las grandes corporaciones y de las bolsas de valores, sino que dicho colapso del sistema crediticio repercute en la cotidianeidad de millones de personas, desde el desempleo cada vez más generalizado, hasta el endeudamiento eterno con las grandes empresas; "¡crédito a muerte!", como expresaría Anselm Jappe

Dentro de este marco histórico, la respuesta de los distintos Estados nación tuvieron diferentes particularidades al declararse el SARS-CoV2 como pandemia. A la par que se creaban un ambiente mediático de zozobra, inseguridad y muerte, se trataba de compensar estos mismos sentimientos con políticas de control social y movilidad humana revestidas de seguridad; restricciones a la movilidad, toques de queda, cuarentenas obligatorias y/o voluntarias, "sanas distancias" que pretendian parar la curva de contagios y el reforzamiento de un estado de excepción que, parafraseando a Agamben, tiende cada vez más a presentarse como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea. "El estado de excepción se presenta como la apertura en el ordenamiento de una laguna ficticia con el objetivo de salvaguardar la existencia de la norma y su aplicabilidad a la situación normal" (2005; 70)

La forma en la que asimiló el cuerpo social estas restricciones se expuso como a través de un distanciamiento social de los cuerpos. El no tener contacto con nadie era -y lo sigue siendo en muchos lugares-, condición obligatoria si se pretendia sobrevivir ante un enemigo "externo" que mediáticamente se presentaba como excepcional. La perdida de contacto fue uno de los elementos que permitieron el distanciamiento de los cuerpos y por lo tanto, la fragmentación y/o interrupción de cualquier acontecimiento posible; sea este político o afectivo-amoroso. La importancia del contacto reside en la capacidad de asimilar al otro como a nosotros mismos, los cuerpos y los gestos, el tacto, que parece inferior a los otros sentidos, es, entonces, en cierto sentido el primero de ellos. Nosotros nos experimentamos a nosotros mismos por primera vez cuando, al tocar otro cuerpo, tocamos a la vez nuestra propia carne (Agamben, 2021).

El distanciamiento junto al problema del aislamiento dieron pauta a una producción espacial específica que implicaba no solamente estar encerrados físicamente por el virus, sino asimilar toda la avalancha mediática de información, que afirmaba: "se responsable no salgas ni socialices". En una coyuntura histórica donde los procesos de insubordinación a nivel global parecían mostrar una nueva constelación de luchas; desde los grandes desbordes callejeros feministas en Chile, México y España, pasando por los tumultos de agitación y movilización contra las lógicas de violencia de cualquier tipo de estado neo-liberal o progresista como en Nicaragua, Venezuela, Ecuador y Francia. Hasta las movilizaciones de comunidades indígenas en defensa de los territorios.

Este proceso de producción espacial, entre el aislamiento y la zozobra provocada por el SARS-CoV2, implicó cierta "*dirección estética*" (Lefebvre, 2013; 101), enten-

demos como dirección estética a la relación entre los efectos que cierta materialidad establece, altera, cambia y genera *sentidos* y percepciones, de la misma manera en que configura la dinámica en que los cuerpos se encuentran y se sitúan en los lugares. *Producir espacio es producir sentidos, consumir espacio es consumir sentidos.* Esto se desenvuelve como un acercamiento a lo que el situacionismo llamo *teoría de las derivas psicogeográficas*. El concepto de deriva está ligado indisolublemente al reconocimiento de efectos de naturaleza psicogeográfica, de una o varias "personas que se entregan a la deriva renuncian durante un tiempo más o menos largo a las motivaciones normales para desplazarse o actuar en sus relaciones, trabajos y entretenimientos para dejarse llevar por las solicitaciones del terreno y por los encuentros que a él corresponden (Debord, 1955).

La estética de la producción de espacio y las derivas psicogeográficas de la pandemia implicaron un reordenamiento del sentido, la triada sentir-percibir-conocer, (Inclán, 2011) implicó una experimentación del mundo de la vida y su materialidad, la percepción es producida y es recibida acorde a las determinaciones políticas que lo social le da.

A partir de estas medidas securitarias, todo el aparato de seguridad que conlleva el resguardo de los estados se movilizó; desde las fuerzas policiales y militares, hasta las extremas vigilancias con drones y alta tecnología, como el ejemplo de China, Japón y Corea. En México por ejemplo, desde el 23 de marzo del 2020 el presidente Andrés Manuel López Obrador declara la Jornada Nacional de Sana Distancia. Dentro de esta declaratoria se incluía la cuarentena "voluntaria" con el ánimo de ayudar a que el sistema de salud no colapsara como preveían. En este sentido, las fases de riesgo y determinados niveles de contagios se clasificaban en tres colores que se expresaron como "el semáforo epidemiológico", dichos colores cambiaban acorde a la presión del sector empresarial. Aunando a esto, la campaña de "quédate en casa" no era mas que un culto al individualismo, la ideología burguesa y los privilegios que esta medida conllevaba argumentando que dicha medida era "voluntaria" y reclamaba "disciplina social", bajo dicha narrativa se justificó todo tipo de estrategias autoritarias donde las fuerzas represivas jugaron un papel importante.

Las primeras acciones que generó el Estado mexicano fueron para proteger al mediano y grande empresario. Ante la caída histórica del peso mexicano frente al dólar, las medidas implementadas el 18 de marzo del 2020 por el Banco de México y la Secretaría de Hacienda y Crédito Público para afrontar la crisis consistió en subastar 2 millones de dólares en coberturas cambiarias[7]. Esto mostró la materialización de la expoliación económica y el respaldo y cuidado de los grandes monopolios y/o corporaciones, el miedo a defraudar al gran empresario se maquilló con la clásica consigna de "para que no lo resientan los más necesitados", dichas actitudes se emprenden solamente con el objetivo de mantener un funcionamiento ordenado en el mercado,

que se encuentra presionado negativamente por la incertidumbre del avance acelerado del COVID-19[8].

En su tercer informe de gobierno, el presidente de la república aseguro que a partir de la crisis actual desatada por el Sars-CoV2 se veían las consecuencias de décadas de un período neoliberal que "saqueó, privatizó y se descuidó de los más necesitados", y que, por ello México no volvería a las políticas neoliberales por ningún motivo, exponiendo al mismo tiempo un plan de austeridad para superar la crisis. Dicho plan de austeridad consistió en mayor empleo, mayor desarrollo etc., no sin antes claro, haberse reunido con Larry Fink, presidente del fondo Black Rock, quien además de ser uno de los cuatro grandes que controlan Wall Street fue uno de los que propició durante "el periodo neoliberal" la privatización de PEMEX para entregarle en bandeja de plata el sureste mexicano a través del tren maya[9]. Dentro de este proceso y justo en los momentos más críticos de la pandemia, Andrés Manuel López Obrador lanza el decreto a través del Diario Oficial de la Federación en el que dota de atribuciones extraordinarias de seguridad pública al ejército y la marina para que tengan la libertad de actuar en cuanto se sientan agredidos y por supuesto, en respaldo a la recién creada Guardia Nacional[10]. Dicho decreto afirma: "se ordena a la Fuerza Armada permanente a participar de manera extraordinaria, regulada, fiscalizada subordinada y complementaria con la Guardia Nacional en las funciones de seguridad pública" (Diario Oficial de la Federación, 11/05/2020). El decreto mencionado se desarrolla entorno a un clima de levantamientos campesinos e indígenas ante el avance de estos proyectos de despojo y la avanzada de las caravanas de migrantes centroamericanos. Como respuesta al éxodo migratorio, se efectuó desde el 2018 y se agudizó más en la pandemia el despliegue de la Guardia Nacional que implicó la movilización de 6000 elementos, así como 825 agentes del Instituto Nacional de Migración en distintos puntos estratégicos de paso de migrantes en la zona sur-este[11]. Este proceso migratorio no puede entenderse sin la fórmula despojo-militarización -acumulación originaria- sobre territorios estratégicos en recursos naturales, culturales etc.

Es precisamente ahí donde toma posición la militarización de México con la Guardia Nacional. El control territorial del sur no se explica más que como un esfuerzo de cuidar un proceso de reordenamiento territorial a favor del capital y sus grandes corporaciones, el Tren Maya y el Plan de desarrollo integral del Istmo de Tehuantepec y el de Centroamérica, se insertan ahora en la llamada "economía verde o capitalismo sustentable" (Prieto, 2019) como nuevos espacios globales, de orden y gestión del territorio a disposición del capital y un proceso de industrialización que implica la construcción de grandes zonas maquileras estratégicas a nivel global y proyectos de desarrollo; el mismo papel que cumplirían las Zonas Económicas Especiales. Desde este sentido, es necesario comprender a estos dos proyectos, tanto el tren maya como el canal inter-oceánico no como proyectos separados, sino como un complejo econó-

mico único que pretende abrir al mercado global la zona sureste.

Durante este proceso también se impulsaron varios decretos para ajustar y reconfigurar el uso de la fuerza policial y militar, 1). - Decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones de la Constitución Política en materia de Guardia Nacional. 2).-Decreto por el que se expide la Ley Nacional sobre el Uso de la Fuerza. 3).- Acuerdo por el que se dispone de la Fuerza Armada permanente para llevar a cabo tareas de seguridad pública de manera extraordinaria, regulada, fiscalizada, subordinada y complementaria. (Publicada en el DOF: 11/05/2020) etc. Dichas medidas autoritarias lograron implementarse con la ausencia de la gente en las calles.

Por otra parte, después de la insurrección generalizada del 2018 en Nicaragua[12], el panorama político y económico entro en una crisis de la cual no ha podido recuperarse, la crisis de legitimidad del estado se vio expuesta después de a oleada represiva contra las protestas de abril, mayo y munio del 2018. Tres meses después de que la movilización desbordara las calles, el proceso y plan represivo hacia la movilización popular que llevó por nombre OPERACIÓN LIMPIEZA, había declarado muerta la revuelta. La violencia ejercida contra los insurgentes no solo durante dicha operación sino en todo el proceso, fue tanta que logro "liberar" Nicaragua hasta el último tranque. El despliegue de todo el aparato policial, militar y para-militar durante este proceso fue imprescindible. Dicho acontecimiento logró establecer un estado de excepción utilizando una violencia desmedida, el "estado de excepción se presentó como forma legal de aquello que no puede tener forma legal (…) como un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo." (Agamben, 2005; 26). Los más de 328 asesinados, más de 10 desaparecidos y casi 130[13] presos políticos hasta diciembre del 2019, dejó entrever una política propia de un totalitarismo moderno, cargado de autoritarismos de organizaciones de base que sirvieron como correas de transmisión del poder del estado. Aún con esto, el sigilo de los insurgentes[14] permitió seguir resistiendo cada quién desde sus trincheras. La fuerza temporal y espacial inscrita en la experiencia de dicho acontecimiento logró crear múltiples grietas en la temporalidad dominante "redescubriendo la historia colectiva e individual. Dicha fuerza de la revuelta permitió asumir la asunción de una intervención posible sobre la historia y de un acontecimiento irreversible, con la sensación de que "nada sería ya como antes" (Internacional Situacionista, 1969).

La intensidad de la fuerza rebelde había disminuido dada la escalada represiva. La llegada del SARS-CoV2 abre una brecha que permite al Estado nicaragüense posicionarse a través del desafió ciego a este virus. Dentro de esta crisis, el gobierno de Nicaragua, tratando de disminuir el peligro de la pandemia, se servía de la fe y la religión como escudos protectores. Aquello tuvo consecuencias políticas-humanas graves que se entienden solamente a través de un proceso de ideologización, del caudillismo como forma de gobierno, *las personalidades autoritarias desprendidas de la*

idea del partido, la conciencia de un sistema totalitario y una falta de objetividad que se intenta imponer sobre la cuestión concreta. Al respecto, el colectivo divergente narra:

> El régimen sandinista invoca "al poder de la oración" para hacer frente a una pandemia que se ha cobrado decenas de miles de vidas en el mundo, mientras esconde las estadísticas de contagios y muertes. Los médicos lanzan un grito desesperado frente a la negligencia oficial y advierten: "podrán esconder la curva de contagios, pero no los muertos". La advertencia se volvió realidad a partir de la sexta semana de epidemia con los "entierros exprés". Es la sexta semana de pandemia (a finales del mes de abril) y en los hospitales hay un fuerte rumor fúnebre. Las carrozas funerarias salen y entran de los centros hospitalarios casi con la misma frecuencia que lo hacen las ambulancias. En el Portón 2 del Hospital Alemán Nicaragüense, en Managua, decenas de rostros demacrados por la aflicción tratan de ver por los resquicios de la barda si su familiar es el siguiente que saldrá en un ataúd sellado con destino exprés a un cementerio, tal como establece el protocolo del Ministerio de Salud (Minsa) para las defunciones por COVID-19. El ambiente es de una pesadez desconcertante. Cuando el portón se abre, la respiración es contenida, y a los familiares que les toca esta mortal ruleta vírica, se montan con rapidez a un vehículo para perseguir el féretro. El cadáver es escoltado por funcionarios del Minsa, quienes fungen como una suerte de sepultureros espaciales debido a los monos impermeables que usan. Los trajes les infunden aires de astronautas en medio de la pandemia que desorbita al mundo, excepto al gobierno sandinista cuyo discurso insiste en que todo lo que vemos son "noticias falsas", elucubradas por la "oposición golpista". (Divergentes, 2021, https://www.divergentes.com/coronavirus-en-nicaragua/)

Todos estos acontecimientos surgidos durante el Sars-CoV2 en Nicaragua, nos recuerda, aquel apartado del comunicado zapatista llamado "300, un continente como patio trasero" donde afirmaban que en Nicaragua "se reedita Shakespeare, y la pareja Macbeth, Daniel y Rosario, se preguntan "*¿Quién se iba a imaginar que el viejo* (Sandino) *tuviera tanta sangre en el cuerpo?*" mientras intentan, en vano, limpiarse las manos en una bandera rojinegra"[15].

En la misma sintonía, el ataque hacia la clase trabajadora, principalmente en las maquilas, fue una de las acciones por parte del Estado y la empresa contra la crisis del SARS-CoV2, al inicio de la pandemia, según el secretario general de la Federación Nacional de Sindicatos Textil, Vestuario, Piel y Calzado (FESITEX, afiliada a IndustriALL Global Union), Pedro Ortega, del periodo Marzo-Abril del 2020 fueron despedidos cerca de 2893 trabajadores como medida frente a la crisis sanitaria del

COVID-19 debido a la caída de las exportacoliciales. En diciembre, la misma lógica (histórica) se repite en la ciudad de Guadalajara, México contra Giovanni López, asesinado por la policía como "castigo ejemplar por no llevar el cubre-bocas". A l o largo de 2020, en Nicaragua se contabilizaron al menos "13 asesinatos, ocho personas heridas en ataques armados, dos secuestros, el desplazamiento forzado de una c omunidad, la mayoría de ellos miembros del pueblo indígena Mayangna, y dos agresiones a dos niñas indígenas Mískitu menores de edad, frente a un total de 49 indígenas Mískitu muertos, 49 lesionados, 46 secuestros y 4 desaparecidos entre 2011 y 2020" (Cenidh, 2021) Las dervias psicogegoraficas que establecieron los rebeldes en México y Nicaragua reflejaron el propio movimiento antagonista del sujeto, por ejemplo; El 16 de marzo del 2020, el Ejercito Zapatista de Liberación N

acional anunció el cierre total de sus caracoles mediante un comunicado donde expresaban; "Llamamos a no dejar caer la lucha contra la violencia feminicida, a cont inuar la lucha en defensa del territorio y la madre tierra, a mantener la lucha por l@s d esaparecid@s,

> as "la minería registra exportaciones de 408 millones de dólares en oro hasta agosto 2020 una cifra récord en los últimos 10 años en ese sector y se encuentra en el trono del resto de áreas de la economía local que report an caídas en la actualidad. Sin embargo, lo que aportará por derechos de concesiones mineras son 15.8 millones de dólares este año, menos d el uno por ciento de todo el Presupuesto, según los informes de ejecuci ón de Hacienda (…) la rentabilidad de la minería se debe a las ventajas fiscales que reciben las empresas. La exención del pago de impuestos a l os inmuebles dentro del perímetro de concesión y tasa de cero por ciento aplicable a las exportaciones en general convierte el aporte tributario en "irrisorio" (Connectas, 202

1) Y que este sector es "el que menos trabajos formales de todos los sectores regist ra en el Banco Central de Nicaragua" (Connectas, 2021). Transnacionales tipo la Condor Gold, "actualmente está en proceso de construir la segunda planta minera m ás grande del país, para aumentar su extracción de oro a más de 1,500 toneladas por dí a, en Mina La India, departamento de Leó[n.]"

Y, como último elemento, el despliegue de las leyes de la dictadura revestidas como reformas judiciales se implementan para reforzar el propio estado de excepción, por ejemplo; la propuesta del poder ejecutivo para reformar las leyes que permitan incorporar a la legislación penal la tipificación de los "crímenes de odio" e incorporar al ordenamiento jurídico la pena de cadena perpetua. También la ley Especial de Ciberdelitos, legalizada a través de la norma de Decreto denominado Estrategia Nacional de Ciberseguridad 2020-2025, aprobado el día 29 de septiembre 2020. De la misma manera, la ley denominada "Ley Mordaza", que nos muestra un ataque sistemático

hacia la privacidad de los individuos y se expone como "una nueva herramienta para perseguir y silenciar a las voces disidentes y castigar diversos actos, desde el acceso indebido a sistemas informáticos, el espionaje informático, la manipulación de registros, la suplantación de identidad, la utilización de datos personales, la propagación de noticias falsas, hasta los delitos informáticos relacionados con la libertad e integridad sexual" (Valdivia, 2021) . Y la ley de Regulación de Agentes Extranjeros, aprobada el día 22 de octubre 2020 que busca establecer un marco jurídico de regulación a las personas naturales o jurídicas que respondan a intereses y financiamiento extranjero, y utilicen dicho financiamiento para realizar actividades que deriven en injerencia de gobiernos u organizaciones extranjeras en asuntos internos de Nicaragua.

Todos estos elementos nos recuerdan que el estado de excepción moderno es "una creación propia de la tradición democratica-revolucionaria" (Agamben, 2005, 29)

IV.- PSICO-GEOGRAFÍAS REBELDES EN MÉXICO Y NICARAGUA

Después, en el mes de septiembre del mismo año, Colombia reavivaba la llama de la revuelta que llevó por nombre "Javier Ordoñez" y su grito "Ya no, por favor, no puedo más", hombre de 42 años que moriría por la misma violencia de los cuerpos policiales. En diciembre, la misma lógica (histórica) se repite en la ciudad de Guadalajara, México contra Giovanni López, asesinado por la policía como "castigo ejemplar por no llevar el cubre-bocas". A lo largo de 2020, en Nicaragua se contabilizaron al menos

"13 asesinatos, ocho personas heridas en ataques armados, dos secuestros, el desplazamiento forzado de una comunidad, la mayoría de ellos miembros del pueblo indígena Mayangna, y dos agresiones a dos niñas indígenas Mískitu menores de edad, frente a un total de 49 indígenas Mískitu muertos, 49 lesionados, 46 secuestros y 4 desaparecidos entre 2011 y 2020" (Cenidh, 2021)

Las dervias psicogegoraficas que establecieron los rebeldes en México y Nicaragua reflejaron el propio movimiento antagonista del sujeto, por ejemplo; El 16 de marzo del 2020, el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional anunció el cierre total de sus caracoles mediante un comunicado donde expresaban;

> "Llamamos a no dejar caer la lucha contra la violencia feminicida, a continuar la lucha en defensa del territorio y la madre tierra, a mantener la lucha por l@s desaparecid@s, asesinad@s y encarcelad@s, y a levantar bien alto la bandera de la lucha por la humanidad. Llamamos a no perder el contacto humano, sino a cambiar temporalmente las formas para sabernos compañeras, compañeros, compañeroas, hermanas, hermanos, hermanoas"

En la misma vertiente, el Congreso Nacional Indígena continúa organizándose

"cada quien, desde sus lugares, sus temporalidades y sus trincheras". Las movilizaciones feministas, contra el cercamiento del Estado, el capital y el patriarcado continuaron en las calles. Los piquetes exprés en Nicaragua, aun bajo el asedio no pararon, Monimbó, trinchera histórica de la revuelta, caminaba clandestinamente por las noches, haciendo hablar a las paredes; "no hay repliegue y nunca lo hubo" estableciendo áreas psico-geográficas que permitían subvertir el orden social imperante. Estas acciones en su generalidad mostraron "prácticas somáticas de la psicorebelión, donde el cuerpo sale del espacio-temporalidad capitalista (del aislamiento). Los flujos y el comportamiento espacial interiorizados, establecidos a través de la producción de espacios de capital, se transforman. Aquí el significado de límite, barrera, o, finalmente, violencia cambia, porque se relaciona directamente con las formas de luchar que dependen de la propia gente que decide" (Debord, 1955) la envergadura de las acciones de los rebeldes -plantones, pequeñas movilizaciones, pintas, tirada de chimbombas, el sonido de morterazos durante las noches en monimbó etc.- siguen reflejando el carácter imprescindible de la negación.

Estas derivas rebeldes nos permiten entender, que más allá de las limitaciones, (pandemia, estado de excepción, etc.) la lucha no se adscribe a grandes manifestaciones o acciones de cierta cara pública del movimiento que llega a mediatizarse. Es más, la lucha no necesariamente se encuentra en los reflectores; es el movimiento y la propia lucha como verbo y resultado de la propia potencia y negación del sujeto en crisis la que permite entender y hacerse a la idea de que, tenga "conciencia" o no el sujeto, "la vida sin la idea peligrosa de cambio social es intolerable" (Nasioka, 2016; 36) y es que, el método de empatía expresado por Benjamín, nos muestra que "el sentimiento melancólico de clasificar las luchas *objetivamente* por su menor o mayor importancia, pensar en términos pragmáticos de victorias y fracasos. Insistir en la tristeza de las luchas sociales perdidas significa, finalmente, identificarse con la omnipotencia de los dominadores" (2016; 34)

EPÍLOGO

La crisis económica generalizada que se avecina, junto al derrumbamiento de la esperanza muestran un mosaico de imágenes, alguna óptimas, otras no tanto. Las crisis y contradicciones de la forma-estado y de la democracia representativa no son más que resultado de ilusiones reformistas social-demócratas y la administración de los gritos rebeldes institucionalizados por los gobiernos populistas de izquierda o derecha (Nasioka, 2016). La crisis se ve, se siente, se respira, es tangible, el alto grado de abstencionismo electoral (no solo en México y Nicaragua sino en muchas otras partes del mundo) refleja el carácter endeble de un sistema que agoniza y de una democracia que no representa. Las ilusiones democráticas que se avecinan en el proceso electoral

en Nicaragua en 2021 son depositadas en un balde con las mismas exigencias y demandas -nunca cumplidas- hechas por los movimientos a todos los gobiernos desde hace más de 50 años. Mientras la lucha de clases pareciera repetir los acontecimientos y se realiza las mismas preguntas históricas, "todos los Estados blindan sus políticas autoritarias, tanto en su interior contra los trabajadores, desempleados, toda protesta social, como en sus relaciones exteriores cerrando fronteras a miles de refugiados/migrantes que ni siquiera pueden exigir derechos básicos firmados por acuerdos internacionales" (Nasioka, 2016; 234)

Ante esto, las derivas psico-geográficas que crean los rebeldes y que intentan expandirlas a lo largo y ancho de ambos lugares (México y Nicaragua) rompe la lógica conciliadora de clase e instala la pregunta donde antes se afirmaba la respuesta. Estos espacios fugaces e intermitentes inauguran y reactualizan un tipo de memoria que se niega si misma como construcción narrativa dominante, en otras palabras; la memoria indómita vuelve a ser el antagonismo a la memoria oficialista, aunque se vista de revolucionaria. Y son estos destellos de luz los que precisamente establecen sentidos, percepciones y conocimientos sobre la lucha actual y sus posibilidades. Entender el despliegue del sujeto en términos contradictorios, antagónicos y de lucha nos permite decir que la neutralidad no existe. Y que, a pesar de un contexto tan violento y adverso, como en el caso de Nicaragua, la negatividad se traduce como una conflictiva e irreductible actitud ante la reconciliación del mundo.

Por lo tanto, la ruptura no puede ser pensada sin un enfrentamiento al poder. En donde la memoria colectiva tendra que expresar este tipo de subjetividad. Mientras que la acción del estado sandinista fue expropiar la memoria, convirtiendola en ideología y produciendo una totalización y subjetividades ligadas a un estado autoritario, la memoria rebelde desde la lucha de clases siguirá peleando en ese mismo terreno, tratando de recuperar su autonomía, regresando al lugar que la vio nacer; a los barrios populares e históricos. En este sentido, nuestra teoría no podrá ser critica sino potencia la memoria como un momento de auto determinación de las luchas populares.

La crisis del SARS-CoV2 "Es un portal, una puerta de enlace entre un mundo y el siguiente. Podemos elegir atravesarlo arrastrando los cadáveres de nuestros prejuicios y odios, nuestra avaricia, nuestros bancos de datos e ideas muertas, nuestros ríos muertos y cielos humeantes detrás de nosotros. O podemos caminar a la ligera, con poco equipaje, listos para imaginar otro mundo. Y listo para luchar por ello." (Roy, 2020) Ante esto, la única tumba que tendríamos que cavar sería la de la discursiva del "fin de la historia". Parafraseando a Walter Benjamín, el asombro ante el hecho de que las cosas que vivamos sean "aún" posibles en el siglo veintiuno no tiene *nada* de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no pueda seguir existiendo.

NOTAS

1. Giorgio Agamben, Slavoj Zizek, Jean Luc Nancy, Franco “Bifo” Berardi, Santiago Lopez Petit, Judith Butler, Alain Badiou, David Harvey, Byung- Chul Han, Raul Zibechi, Maria Galindo, entre otros.

2. Por ejemplo, la clara tendencia de Judith Butler a apoyar a Sanders cuando afirma “Una de las razones por las que voté por Sanders en las primarias de California junto con la mayoría de los demócratas registrados es porque él, junto con Warren, abrió una manera de reimaginar nuestro mundo como si fuera ordenado por un deseo colectivo de igualdad radical, un mundo en el que nos unimos para insistir en que los materiales necesarios para la vida, incluida la atención médica, estarían igualmente disponibles sin importar quiénes somos o si tenemos medios financieros” (2020; 64)

3. Este argumento si bien es propio de la economía política, ha sido retomando como línea de argumentación y análisis por muchos académicos de la corriente marxista ortodoxa y de la sociología crítica. Véase los planteamientos de Louis Althusser y la escuela estructuralista.

4. Dicho giro comenzó con la toma del poder de Hugo Chávez en 1999 y se sostiene hasta el día de hoy con gobiernos como el de Andrés Manuel López Obrador 2016. Pero esta idea no fue solo del progresismo latinoamericano, sino de toda la izquierda institucionalista.

5. Se retoma dicha conceptualización dado que el acercamiento se está dando hacia dos lugares específicos que se consideran gobernados bajo la lógica progresista.

6. Si bien, la crisis hipotecaria del 2008 no se resintió de la misma manera en todos los países, su efecto fue a grandes rasgos generalizado. Tan solo en EUA el índice de desempleo según el medio informativo BBC Mundo fue de 2.6 millones de personas, en México, la cifra fue de 318 mil desempleado. Para más información vea http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/business/newsid_7820000/7820714.stm, https://www.jornada.com.mx/2008/11/14/index.php?section=economia&article=028n2eco y los datos del INEGI.

7. Ver informe en: https://www.elfinanciero.com.mx/economia/hacienda-y-banxico-anuncian-subasta-de-2-mil-mdd-de-coberturas-tras-caida-del-peso

8. Ver informe en; https://www.eleconomista.com.mx/mercados/Banxico-y-Hacienda-subastaran-2000-millones-de-dolares-en-coberturas-la-segunda-en-6-dias-20200318-0048.html

9. Es interesante el análisis de Alfredo Jalife-Rahme sobre lo que denomina “gigabancos que controlan wall-street”, es también importante entrever el enlace entre las grandes corporaciones y sus inversiones en territorio mexicano, principalmente en proyectos de despojo y privatización. Ver; https://www.jornada.com.mx/2017/06/04/opinion/018o1pol, https://lta.reuters.com/articulo/transporte-mexico-tren-idLTAKBN20W28Z y también https://www.jornada.com.mx/2013/12/11/opinion/026o1pol

10. Esta ambición en específico, fue duramente criticada, ya que dicho decreto intentó realizarse a través de varias leyes y reformas desde el periodo presidencial del “salinato” (Carlos Salinas de Gortari) , hasta llegar a la Ley de Seguridad Interior del expresidente Enrique Peña Nieto.

11. Ver más información en el reportaje siguiente: https://www.jornada.com.mx/ultimas/2019/06/14/el-martes-concluye-despliegue-de-la-gn-en-la-frontera-sur-ebrard-6053.html

12. La represión hacia un sector estudiantil que había salido a movilizarse en las calles de Managua, Nicaragua, contra las reformas al Instituto Nicaragüense de Seguridad Social (INSS) y contra la falta de participación del estado hacia el problema de la quema de la reserva INDIO MAIZ fueron detonantes para que el malestar generalizado, no espontáneo, tomara las calles. A través de tranques, tomas de universidades y de ciudades y pueblos enteros se establecían colectividades que desafiaban al gobierno aún cuando éste afirmaba que el conflicto estaba financiado y dirigido por organismos internacionales y el "imperialismo yankee".

13. Según el informe de la CIDH "Situación de los derechos humanos en Nicaragua" resumen ejecutivo presentado en diciembre 2019.

14. Nos referimos al sigilo de los insurgentes de a pie, no al movimiento mediatizado presentado como el brazo público de todo el proceso, léase el 90% de las organizaciones existentes.

15. 300. Un continente como patio trasero. Leer comunicado completo en https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/21/300-segunda-parte-un-continente-como-patio-trasero-un-pais-como-cementerio-un-pensamiento-unico-como-programa-de-gobierno-y-una-pequena-muy-pequena-pequenisima-rebeldia-subcomandante-insurgent/

16. Ver informe en el siguiente link. http://www.industriall-union.org/es

17. Léase informe del grupo Alternativa Anticapitalista de Nicaragua en; https://lis-isl.org

18. Ver informe complete en https://lis-isl.org/2021/02/07/nicaragua-la-invitacion-posibilista-ingenuidad-politica-o-mero-cinismo/

REFERENCIAS

Agamben, G. (2005) *Homo sacer II. Estado de excepción*. Ed. Adriana e Hidaglo. Buenos aires, Argentina.

_____ (2021) *Filosofía del contacto*. https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=2012

Bonnet, A. (2017) *¿Qué puede decir el Marxismo abierto del comunismo en America Latina?* Seminario Marxismo Abierto. BUAP. México.

CENIDH (2021) *¡Basta ya de impunidad, ejecuciones extrajudiciales y represión en Nicaragua!, ¿hasta cuando?*. Managua, Nicaragua.

Chuang (2020) *Contagio social; guerra de clases microbiológica en China*. Ed. Materiales por la emancipacion, México.

Debord, G. (1955) *Introducción a la crítica de la geografía urbana*. Paris, Francia.

_____ (1966) *La decadencia y la caida de la economía espectacular mercantil*. Ed. Mariposa del Caos. Buenos Aires, Argentina.

Harvey, D. (2010) *El enigma del capital y las crisis*. Ed. Akal. Madris España.

Hirsch, J (2017) *El aparato de estado y la reproducción social. Elementos para una*

teoría del estado burgués. En Estado y Capital. El debate alemán sobre la derivación del estado. Ed. Herramienta. Buenos Aires, Argentina.

Holloway, J. (2003) *Keynesianismo, una peligrosa ilusión. Aporte al debate de la teoría del cambio social*. Ed. Herramienta. Buenos Aires, Argentina.

_____(2017) *La tormenta: crisis, deuda, revolución y esperanza. Una respuesta al desafío zapatista*. Ed. Herramienta, Buenos Aires, Argentina.

_____ (2019) *La tormenta III. Seminario para la maestría en sociología*. BUAP. México.

Inclán, D. (2020) *Violencia*. Ed. UNAM. Cd. De México, México.

Lefebvre, H. (2013) *La producción del espacio*. Ed. Capitán Swing. Madrid, España.

Mattick, P. (1977) *Economía, política y la era de la inflación.*

Nasioka, K. (2016) *Ciudades en Insurrección, Oaxaca 2006-Atenas 2008*. Ed. Jorge Alonso. México

O´Connor, J. (2001) *Naturaleza; ensayo sobre marxismo ecológico*. Ed. Siglo XXI. México.

Prieto, S. (2019) *Lo que esconde el Tren Maya: la "cuarta transformación" de las fronteras mexicanas*. www.contralinea.com.

Roy, S. (2020) *La pandemia es un portal*. http://comunizar.com.ar/arundhati-roy-la-pandemia-portal/

Thishler, S. (2003) *Crisis del canon leninista y la circunstancia zapatista. En; A 100 años del que hacer. Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy.* Comp. Thishler, S & Bonefeld, W. Ed. Herramienta. Buenos Aires, Argentina.

Waltern, B. (2018) *La obra de arte en su reproductibilidad técnica*. Ed. Paidos. México DF, México.

12

Invisibles de la Ciudad de Puebla. Religiosidades de la Santa Muerte y patrimonios arqueológicos en la producción de espacios rebeldes

Fernando Matamoros Ponce

Profesor-investigador Posgrado de Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-BUAP). Dr. École des Hautes Études en Sciences Sociales de París
https://fernandomatamoros4.academia.edu/
Correo electrónico: fermatafr@yahoo.fr

Guillermo López Varela

Profesor investigador de tiempo completo en la licenciatura de Lengua y Cultura en la Universidad Intercultural del estado de Puebla, región ngigua poblana (México).
Dr. ICSyH-BUAP
Correo electrónico: guillermo.libroe@gmail.com

Manuel A. Melgarejo Pérez

estudiante del doctorado en sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Licenciado en arqueología por la Universidad Veracruzana.
Correo electrónico: manu.amp07@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El crecimiento urbano ha sido un fenómeno estudiado desde distintas perspectivas y, también, desde distintas disciplinas. O como lo afirma Henri Lefebvre (2017) en su libro de el *Derecho a la ciudad*, el espacio urbano contiene un doble proceso, el empírico y lineal del progreso de la industrialización, crecimiento y desarrollo y producción económica y vida social que habita con estas dimensiones en su subjetividad. Así, nos encontramos con un fenómeno complejo de contradicciones y antagonismos que requiere ser analizado transdisciplinariamente para comprender cómo en este proceso existen dimensiones múltiples en la unidad del fenómeno que no deja de ser conflictivo. No solamente por la dimensión del antagonismo de las clases sociales, sino por la percepción inmediata de lo salvaje de los "miserables milenios del *homo sapiens*", diría Walter Benjamin (*Tesis XVIII sobre el concepto de historia* -2007). Un pasado cultural en el presente de la experiencia simbólica de los patrimonios coincide, resumidamente, con la figura de lo invisible en lo visible de la historia de la humanidad que no deja de pagar los intereses del Capital en los acontecimientos. La ciudad crece y la administración estatal de políticas públicas está pendiente de los distintos derroteros en su expansión. Por ejemplo, en las últimas dos décadas, la Ciudad de Puebla ha crecido exponencialmente hacia diversos espacios debido al desarrollo comercial, industrial, habitacional. De esta manera, hacia el norte destaca la central de abastos de mercancías. Hacia el sur y oeste unidades habitacionales prestigiosas y hacia el sur-este unidades habitacionales populares.

So pretexto de experiencias ligadas a la religiosidad y el patrimonio en el contexto de la ciudad de Puebla y del COVID19 destacaremos procesos sociales de lucha por las religiosidades populares y por el patrimonio. Así, veremos cómo la pandemia en México ha tenido una forma asimétrica. Según la Recopilación de Información de Panteones Públicos en la Zonas Metropolitanas del País (INEGI, 2020: 3) el 81.5% de las defunciones por COVID19 ocurrieron en los municipios que conforman las zonas metropolitanas del país. Esto, nos indica que la población de las ciudades es más vulnerable ante este virus. Por supuesto, también, nos hace pensar en el crecimiento desmedido de estos centros urbanos concentra elementos de desigualdad, explotación y formas de habitar[1]. En la complejidad de la ciudad, y en la búsqueda de espacios invisibles, podemos decir que la diversidad de la ciudad alberga relaciones sociales antagónicas de luchas. Así, este texto se convierte en un pretexto para poder hablar de dos situaciones específicas relacionadas con los invisibles, entendidos como sujetos en lucha, en contradicción y, siempre, con una dinámica social invisible que implica relaciones en la productividad de valor, pero también con escisiones de valor, sensibilidades, muchas veces inconscientes, que viven en las contradicciones de subjetividades dañadas. Podemos observar esas relaciones sociales diferenciadas por

clases sociales. Quizás no con los reflectores de estadísticas, pero sí con contenidos históricos de una cultura-simbólica en las representaciones patrimoniales, la constelación que forma la época con las temporalidades anteriores para fundar un concepto del presente con las constelaciones invisibles del pasado, donde se atascaron iluminaciones teológicas invisibles de la liberación.

Así, dividiremos en dos partes este capítulo. En la primera parte analizaremos el rol simbólico y político de la imagen de la Santa Muerte en el centro de la Ciudad de Puebla, enfocándonos, más bien, en el centro de los espacios marginales del Centro Histórico *Patrimonio de la Humanidad*. En la segunda parte, hablaremos de espacios arqueológicos patrimonializados, cuidados, pero, también, destruidos por procesos de urbanización industrial y comercialización turística de territorios. Espacios donde lo invisible, en lo visible empíricamente (pensando con Maurice Merleau-Ponty -1993), están alzando la voz desde experiencias culturales y simbólicas espirituales, *invisibles*, pero, también, donde confluyen muchos otros factores de complejidad, conflictividad y confrontación de lo visible, como la especulación inmobiliaria, por ejemplo. Así, intentaremos conectar nuestras preocupaciones en el mundo de vidas dañadas que no son fortuitas. Son la maduración de ideales en la experiencia de *otro mundo* con *muchos mundos*, dirían los zapatistas del siglo XXI en sus movimientos. Pensamientos que se embarcan para conectar pequeñas percepciones, comunicar y restablecer, geométricamente, continuidades simétricas de la palabra, al lado del espíritu y la naturaleza, implícita en representaciones de lo religioso y lo político en la producción del espacio rebelde. Como diría Fernando Matamoros en uno de los capítulos de este libro de *las luchas de los invisibles en tiempos de pandemia*:

> Incluso […], podemos sentir cómo esos materiales subterráneos [invisibilidades] son aspiraciones merodeando los paisajes desde las llanuras del amor y la felicidad; fantasías utópicas escritas en glifos representativos y significativos de ecos universales del cosmos dañado por el fetiche del mercado.

LA PATRIMONIALIZACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD O LA RELIGIOSIDAD PATRIMONIALIZADA, EL CASO DE LA SANTA MUERTE EN PUEBLA

> "Según mi humilde opinión, el problema con los muertos es sobrevivirlos.
> O se muere uno con ellos, un poco o un mucho cada vez"
> Subcomandante Marcos,
> Rebobinar 2. De la Muerte y otras coartadas.
> Diciembre de 2013

La devoción de la Santa Muerte en la ciudad de Puebla hace irrumpir en el escenario devocional poblano un *nuevo estatuto del morir.* Frente a lo visible, la muerte administrada por el capital y sus vigilancias sanitarias, ambivalentemente, habita en el cuerpo, al tiempo, la idea y espiritualidad que la muerte puede ser también una pregunta. Un *ethos*[2] cosmoauditivo e imaginativo que puede construir una voz escuchada del habla de la muerte cotidiana para conjurar, comunitariamente, con el Otro, el olvido administrado. Es lo que Silvia Rivera Cusicanqui refiere sobre lenguaje colonialista en nuestros horizontes culturales. Las "palabras no designan, sino encubren" (Rivera Cusicanqui, 2010: 19), pero una voz escuchada problematiza la dimensión del *habla* performativa que pretende supeditar la realidad para no rebasarla. Como lo enuncia Carlos Lenkersdorf (2008 y 1996), abriendo camino a la *escucha*, por ejemplo, *hombres verdaderos con sus voces y testimonios tojolabales* permiten visualizar aquellos detalles del patrimonio cultural del lenguaje que mira al Otro para rebasar las temporalidades del dolor y el sufrimiento, pero con la felicidad del tiempo comunitario. Así, como lo veremos, la patrimonialización que ha sufrido la devoción de la *Santa Muerte* en México e invisibilidad de contenidos de esperanza es fruto, también, de la sociedad de canje, deuda y castigo, que todo lo vuelve mercancía a consumir en un turismo necrófilo y teocrático-religioso.

Por ende, desde la religión teocrática del patrimonio intentamos tejer, otra vez, una narrativa desmercantilizante del fenómeno religioso, pero desde la *esperanza*. Una investigación que pueda dar cuenta de la vida negada en las sociedades de valorización del valor, pero, sobre todo, de su revés dialéctico: la muerte. Pues, incluso, vivir la muerte es hacer de ella una pregunta. Una experiencia de las tradiciones en sus múltiples variedades para habitar las luchas de la felicidad y la vida, aún en los marcos de guerra contemporánea. Asumimos que nuestra mirada se conjuga con los recuerdos del ángel de la historia que rememora Walter Benjamin (2007) en su *Tesis IX* de la historia. Se trata de la actualización de un "Angelus Novus" que mira melancólicamente en el pasado la historia como una cadena repetible de violencia cotidiana. Pero, sin embargo, su mirada dialéctica es distanciarse de la catástrofe que acumula el discurso totalizante de la mercancía. Intenta hacer para explotar el concepto alienado por el mercado. Recorre los pasajes de la historia para redimir aquello somnoliento en su interior. Mira filosóficamente las ruinas sobre ruinas de la naturaleza que llegan hasta el cielo. Anhela despertar a los muertos para volver a conjuntar el mosaico de valores humanos desmembrados por el concepto conceptualizado del trabajo abstracto que liquida la imaginación para prostituirla. ¿Cómo hacer que los sujetos hagan explotar los conceptos alienados por las lógicas del fetiche de la mercancía y el dinero? Como plantea Teodoro Adorno, siguiendo a Walter Benjamin, el pensamiento busca redimir de las constelaciones del dolor aquellas creaciones, aunque virtuales, que duermen en su seno histórico. Con Fourier, Benjamin (*Tesis XI: 2007*) mira el trabajo social del

lenguaje con la imaginación utópica para, lejos de explotar los cuerpos de la naturaleza mecanizada y los animales con la técnica, iluminar el sentido de representaciones de Eros-Vida contra Thanatos-muerte (Marcuse, 1963). ¿Será el intento del ángel de la historia de-sublimar la represión para responsabilizarse de la esperanza invisible en la desesperanza de pesadillas, pero visible en los sueños de la historia del *Principio esperanza, ese todavía no aun en la historia de las últimas cosas, antes de las últimas* (Bloch 1977, 1979 y Kracauer, 2010)?

> *Para terminar.* -El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica (Adorno, 2006: 257).

Nunca dejamos de mirarnos en el espejo de la muerte. Juan Rulfo comprendió en su literatura que la muerte es el espejo de la vida. Por ello evocamos su voz para senti/pensarnos críticamente, tanto del sistema capitalista que produce una muerte instrumentalizada para el mercado como la posibilidad de escribir contra y más allá de la tortura, el despojo, la amargura, el escarnio, lo desollado, lo imperfecto y lo putrefacto en que se han convertido las producciones de identidad y reconocimiento del Otro, nuestro hacer en este horizonte mortuorio que llamamos México. De esta forma, senti-pensar el culto de la muerte es una pregunta que nos permite tejer la forma en que las comunidades pueden cuestionarse lo importante y urgente de lo inminente. ¿Qué es lo inminente? Que nos están matando. Se nos ha negado la muerte. En angustia y desesperación del corazón en la peste de discursos racistas de razas, género y edades sumergidas en el dilema de ser cadáveres sin tumba. Muertos sin la propia muerte natural, pues la razón instrumental de la racionalidad capitalista de la satisfacción condena al Otro.[3] Por estas afirmaciones y preguntas en la vida cotidiana, entre el olvido y la memoria, nosotros concebimos que sólo podremos avanzar en la comprensión de cómo la devoción popular narra la muerte en el México contemporáneo. Cuando expongamos los procesos de auto-sublimación de la muerte en Eros-vida de las religiosidades no hegemónicas de la "Niña Blanca" en nuestro país, veremos cómo surge una "moral libidinosa" contra Thanatos-muerte: una resistencia a la cosificación de subjetividades antagónicas.

Con Michael Löwy (1997), podríamos decir que lo que nuestro análisis aporta de nuevo es la *docta spes* (esperanza sabia), el saber activo del pasado de representaciones mesoamericanas y cristianas de la resistencia. Orientado hacia la praxis transformadora del mundo redimido en un presente denso de subjetividades en lucha y resistencia podemos observar la actualización de Coatlicue y la Virgen de Guadalupe-Santa Muerte[4], transformadas en territorio del espacio de la esperanza-vida. Una

docta spes que navega a contracorriente de las utopías abstractas del pasado (milenarismos y conmemoraciones), aquellas que se limitan a oponer su imagen-deseo-satisfacción al mundo existente. Sin acentuar las posibilidades objetivas presentes en la realidad misma, nosotros rescatamos la utopía concreta que llamamos *esperanza desesperanzada* en la repetición de lo Mismo, limites históricos del principio de realidad de los condenados de la tierra. El concepto de lucha del patrimonio histórico de la Santa Muerte revela estrategias comprensivas de constelación, que nos permiten entender que las ideas no subyacen en los fenómenos a modos de esencias, fuera del mundo, sino en el mundo mismo. Una esperanza que da forma o permite hacer aprehensibles las problemáticas sociales de esperanza y crítica social de deseos y aspiraciones contra el mundo de la condena y la muerte. En este sentido, es, por el contrario, la manera en que el objeto se configura conceptualmente por el sujeto, con materialidades de los imaginarios más sublimes (deseos y aspiraciones angelicales de la naturalidad original de la historia del *querer* -diría Siegfried Kracauer, 2010: 243, citando a Kafka con Sören Kierkegaard) dentro de esencialidades materiales del éxtasis creyente. Acercarnos con este método crítico de "ángeles" que trabajan invisibles en el mundo para abrir las puertas del castillo, en todos sus elementos diversos, polifacéticos y contradictorios, nos permite mirar, entre olvido y memoria, las tensiones y conflictos de patrimonios. No solamente hace explorar el concepto, sino hace explotar para desmantelar, pero, también, para tejer la liberación de su valor de uso dañado por el valor de cambio (Inclán, Millán, Linsalata 2012). Sin dejarlo al margen de él, como si fuera una cualidad de la cosa misma (cosificada), sino como una trayectoria que se revela como utopía en su forma de ser negada (Echeverría, (2012). Ángeles que empiezan a tener mucho trabajo con los hombres libres en las utopías de entremedios, *terra incognita* en los entrecruzamientos de caminos en las tierras que conocemos. Mientras, desgraciadamente, esos demonios, que habían quedado en sus montículos de la dominación y el poder, inactivos, comienzan a tratar de recuperar estos valores genuinos, negados, para reintegrarlos en sus discursos populistas de militarización.

En este tenor, lo que hemos podido atestiguar desde hace algunos años y que se ha exacerbado en los meses de "sana distancia" es la emergencia del culto a la Muerte que ha santificado: no un clamor por hacer de la muerte una devoción sintética o correlato legitimador de una subjetividad asesina, sino, el anhelo constante de una emergente subjetividad devota por afirmar la vida de cara a un sistema de homogeneidad, cosificación, desposesión y muerte. Nosotros sabemos que el intento moderno de disociar la vida de la muerte es una clave para entender cómo funciona la cultura como proceso de acumulación y reproducción. Con Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte podríamos* decir que:

> Toda nuestra cultura no es más que un inmenso esfuerzo para disociar la vida de la muerte, conjurar la ambivalencia de la muerte en beneficio

> exclusivo de la reproducción de la vida como valor, y del tiempo como equivalente general. Abolir la muerte, tal es nuestro fantasma que se ramifica en todas direcciones; el de la supervivencia y la eternidad para las religiones, el de la verdad para la ciencia, el de la productividad y la acumulación para la economía (Baudrillard,1993: 170-171).

Algunas formas con las que los devotos sobre la Santa Muerte significan a la Santa muerte testifican las valoraciones de la vida contra la muerte: *la bien amada, mi Niña Santa, la Única fiel, la Madre matiana, la Patrona, la Madrina, la Santísima, mi Esposa fiel, Doña Huesos, Doña Parca, la calavera, la pelona, la enlutada, la chingada, la cabezona, la dama de la guadaña, la pachona, la patas de alambre, la despeinadora, la dama del velo, la chicharra, la jijurnia, la mera hora, la petateada, la catrina, la copetona, la araña, la grulla, la liberadora, la niveladora, la pálida, la Niña Blanca, la chicharrona, la tía Quiteria, la güera, la calva, la canica, la dientuda, la sin dientes, la dientuda, la mocha, la descarnada, Doña Tilica, la tembeleque, la pepenadora, la afanadora, la chifosca, la tiznada, la tostada, la trompada, la jodida, la matona, la tolinga, la Tola*. En este sentido, como podemos observar en el lenguaje, no son solo palabras para nombrar la experiencia de la muerte, sino materialidades enunciativas de la forma en que la muerte es negada como una experiencia en los marcos "civilizatorios" del modelo de acumulación y reproducción que nos atraviesa. Como ya lo refería en su *Dedicatoria*, Teodoro Adorno, para su amigo Max Horkheimer, al interior de su *Dialéctica negativa*. Un modelo que nos convierte en cosas es una premonición sobre la propia muerte condenada a ser mercancía y que se encarna en nuestros cuerpos y la del mundo que pretendemos conocer.

> Lo que en un tiempo fue para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y aún después simplemente del consumo, que como apéndice del proceso material de la producción se desliza con éste sin autonomía y sin sustancia propia. Quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas (2006:17).

¿Cómo podemos mirar más allá de invisibilidades en las lógicas de consumo, que terminan por consumir su propia materialidad? Para nosotros esta pregunta ha estado presente en todo momento dictándonos la necesidad de poder interpelar la subjetividad devota de hombres y mujeres que hacen de la muerte una pregunta. Desde allí, somos testigos de cómo en ésta fábrica de cadáveres desde la que escribimos, vivir y experimentar nuestra corporalidad y sus remanentes teológicos políticos estéticos es un hecho que no sólo configura nuestros sistemas de representación del mundo, sino que también co-determina nuestras subjetividades y agrupamientos sociales.

Entonces, ¿cuál podría ser una manera de hacer justicia epistemológica a la mate-

rialidad suprimida de la estética y sensibilidad de la humanidad y la cultura, invisibilidad en las tendencias represivas? A partir de la idea de constelación, con Adorno, consideramos que podemos mirar "los productos de desecho y puntos ciegos que han escapado a la dialéctica" (2004: 151-152) para potencializar el *todavía no aún* que ha motivado la historia. Heredada por los extraterritoriales de la *Escuela de Frankfurt* (Benjamin, Bloch, Kracauer, diría Enzo Traverso en su análisis histórico de *Siegfried Kracauer, itinerario de un intelectual nómada*) rechazamos con la *constelación* cualquier esencia metafísica de división kantiana, que separa lo empírico y lo inteligible de la estética como movimiento y reconciliación. Por esto, nuestro acercamiento mira esa misma metafísica concreta de la historia desde la filosofía de ilusiones y desilusiones como elementos centrales en la constitución del pensamiento y praxis de lo humano. Intentamos mirar la reconciliación entre lo perceptual y lo conceptual para resaltar de los procesos socioculturales-simbólicos aquellos contenidos temporales en las conceptualizaciones: lo que hacemos presente con la vida y aquello que "desechamos" con la muerte. Con una mirada reflexiva desde los sujetos antagónicos, intentamos avanzar hacia aquella dimensión del aura, mimética o edénica[5] para reconciliar la palabra y el objeto en la representación del sujeto, como en aquella relación mimética entre naturaleza y humanidad que la caída en la razón cognitiva vino a quebrantar. Por esto, consideramos necesario pensar, justamente, cómo la experiencia humana decantada en la devoción de la "divina muerte" encarna antagonismo y está repleta de preguntas filosóficas esperanzadas que van más allá de objetivaciones de la historia lineal y acumulativa de los *parias condenados de la tierra* que, como menciona Hermann Bellinghausen (2018), existe una *insurrección de las palabras* en los *poetas Contemporáneos* que rescatan de las *lenguas mexicanas* posibilidades del sujeto y el objeto como materializaciones del movimiento a contrapelo de la historia.

Así, podemos afirmar que las prácticas culturales urbanas y rurales (rituales con representaciones de artes plásticas), ligadas al culto de la "Madrina" en la ciudad de Puebla[6], trátese de culturas o movimientos, encierran en sí mismas particularidades recreadas para vivir y producir el espacio (ese lugar de memoria que trasciende la dimensión abstracta encarnada en la forma mercancía). En un sistema articulado de objetos, relaciones sociales e imaginarios se presenta bajo diversas formas y en diferentes escenarios. Una de esas particulares formas de recrear el espacio lo encarnan los devotos de la "Guadaña Protectora" de la vida (en general, excluidos, invisibilidades en la cultura del placer el mercado de los sexos; prostitutas transexuales, narcomenudeos). Bajo todas sus formas y configuraciones el espacio social capitalista es un universo de muerte en movimiento. Los sujetos y cosas están subsumidas a una forma abstracta que los encarcela. Ocurre dinámicamente ante formas identitarias que pretenden normar, legislar, invisibilizar e incluso perseguir el culto. Paradójicamente, devotos del culto a la Santa Muerte parecen existir en la negación que los vuelve sub-

alternos y en la afirmación que reivindica una experiencia de la vida contra la misma muerte. Una negación que nos plantea una vida más allá de mecanismos de introyección y reprodución en el mercado de las religiones.

En nuestra perspectiva, devotos de la Santa Muerte son portadores de múltiples contradicciones y no buscan una síntesis de sentido cuando articulan su devoción. Son portavoces de una sociedad que solo puede ser explicada a la luz de una dialéctica. Para nosotros, los devotos de la Santa Muerte revelan el carácter de una existencia ambivalente. En las múltiples formas que su devoción adopta miramos una incesante creatividad que despliega cartografías de memoria para la vida. A la manera de una compleja red de relaciones centrífugas y contradictorias, verificamos que, a través de palabras, rituales y representaciones de objetos plásticos, aparecen múltiples maneras de enfrentar, resistir a la condena de la muerte. Como una fotografía, al revelar el interior de sus materialidades creyentes se despliegan un sinnúmero de arqueologías; epistemologías, políticas y estéticas que se mueven más allá de la muerte. En este sentido, podríamos decir que las representaciones religiosas no concluyen el devenir histórico de sus vidas, pero si completan la creación de relaciones espirituales capaces de cuidar el devenir de la dinámica histórica. Es decir, la imagen de la santa muerte no es el objetivo, sino el término de la felicidad atormentada. No tenemos dudas, la imagen permite visualizar más allá de la teocracia política y humana, la búsqueda de felicidad de una sociedad libre. Parafraseando a Walter Benjamin sobre el fragmento teológico-político: si lo profano y sus materialidades creativas de lo religioso no son una categoría del reino secular, si son categorías pertinentes para visualizar su imperceptible acercamiento interno. Es decir que el movimiento que dis-pone la santa muerte es la restitución integral de la felicidad espiritual como eternidad de la mortalidad. Una restitución secular de la vida que conduce a la restitución eternal de una aniquilación ritmada por la felicidad arrebatada.

Esta evanescencia eternal se encuentra en los diversos objetos retrasmitidos de naturaleza (inciensos, hierbas y poesías religiosas escritas en los pedidos a la Niña Santa Muerte). Revestidos de inauditas y polivalentes capas arqueológicas, los sujetos devotos hablan por una memoria mesoamericana, medieval, novohispana o barroca. Desplegando *afinidades electivas*, hacen irrumpir el pasado en el presente. Conscientes e/o inconscientes mutan y recomponen aquello que imposibilita la experiencia de la muerte como experiencia de lo evanescente de la naturaleza profana. Por lo tanto, política y estratégicamente, el culto de la santa muerte no solamente está ligado a las supersticiones de la criminalidad o a la cultura del narco y la prostitución de cuerpos (Hernández, 2010), sino a utopías concretas que surgen de las experiencias alternativas del tiempo humano en el espacio. En clave esperanza articula horizontes de lucha de los derechos y cuidados que debería dar una sociedad igualitaria. Dibujan lo que *aún no ha llegado a ser* desde una experiencia *heterotópica*. Sabemos que la expe-

riencia utópica en el *capitalismo como una religión* (Walter Benjamin, 1921) corresponde a sociedades articuladas bajo promesas de futuro, prosperidad y estabilidad del ídolo del dinero. Mientras que, en nuestra perspectiva, la devoción de la Santa Muerte aporta un contenido sociohistórico heterotópico, pues, es inquieta en lo estático de la sociedad. Tiene distintas facies. Inestable, produce conflictos allí donde las promesas de redención, liberación o comunión de las religiones tradicionales claudicaron en su posibilidad de revelar un horizonte traducible a miles de mexicanos. Sujetos desposeídos de los bienes salvíficos en una pedagogía de la crueldad en la vida cotidiana, la muerte deviene una amante, una compañera, una amiga, una hermana que auto-sublima el instinto de vida y la moral como estética de una civilización no-represiva. Transformaciones del trabajo en un juego eternal de los instintos de la felicidad de Eros para la eternidad, la santa muerte es una educación filosófica fundamental de la historia de Eros-vida en la política mundial del conocimiento.

Por ende, el culto patrimonial a la "Niña Blanca" se ha vuelto intraducible en el momento que atenta contra los cimientos de un mundo "moderno", pues ha hecho de la muerte una negación profunda, cotidiana y ambivalente del sujeto agresivo y conquistador-lógico-normal de la dominación sobre los cuerpos. Así, develar en los escenarios de especulación inmobiliaria, urbanalización, expulsión, depredación, persecución o invisibilización en Puebla de la muerte, y hacer de ésta una experiencia, puede ser un horizonte de lucha creativa e imaginativa de cara al ilusorio mundo de las mercancías. De esta forma, estamos interpelando una devoción como el correlato de un país con cientos de miles de asesinatos y miles de desaparecidos. En un país donde la muerte ha sido negada como experiencia en los horizontes del horror del fetiche del mercado y el dinero, podríamos mencionar, la disolución en ácido, el desmembramiento, la decapitación, el colgamiento y múltiples formas de tortura -como la desaparición de los 43 de Ayotzinapa o miles de feminicidios (Hernández, 2016). Acontecimientos que impiden la apropiación de una experiencia del cadáver del otro, a quien es posible interpelar desde la poesía (Matías Rendón, 2015) para nombrar, velar, llorar y acompañarlo en otras relaciones de la memoria del trabajo libidinoso y amoroso y solidario del re-conocimiento de imaginarios utópicos de los devotos de la santa muerte.

Así, nuestra hipótesis con respecto a la devoción popular de la Santa Muerte, ligada a milagros obrados por ella, o por intercesión de una de sus reliquias, es la construcción de un *habitus* de significado que genera percepciones y acciones que tienden a prodigar la vida de cara a una sociedad que ha negado la muerte como un *desbordamiento creyente*. Nosotros hablamos desde el *desbordamiento*, pues el escenario devoto de los creyentes de la "divina niña" opera a la manera de un *Atlas mnemosyne* (Warburg, 2010). Nunca sintética o acotada en lo empírico y estático, incorpora una red de significados y significantes ambivalentes que siempre están buscando nuevos

territorios o cartografías (como pudimos señalarlo en la imagen de la Coatlicue y la Virgen de Guadalupe/Santa Muerte-Tierra-Origen. Por lo que la propuesta de nuestra investigación ha sido leer en los comportamientos de los devotos, *los momentos no conceptuales del concepto*. Lo abierto, lo que subyace, lo que no registran los paisajes sonoros o las jerarquías semánticas del *Dios que anida en los detalles* (Der liebe Gott steckt im Detail -Warburg, 2010). En otras palabras, parafraseando la poesía de Hölderling (en Kracauer, 2008: 51): las líneas de la vida que subyacen en el interior de las imágenes son distintas a lo estático *del ornamento de la masa* reproductiva del dolor y el sufrimiento de los condenados de la tierra. Son caminos de esperanza que no se detienen frente a las montañas, sino que esperan completarlo poéticamente (Benjamin, 1980) con la esperanza de la Santa muerte, más allá del capitalismo, incluso de significaciones de Dios, con armonía y eterna recompensa de paz eternal.

Por esto, los *desbordamientos creyentes* son el *sentido único* de los creyentes. Miran al interior de su proceso de subjetivación para rev(b)elar o desplegar las múltiples y simultáneas muertes que anidan en las miradas, deseos, anhelos y sueños despiertos que dan cuenta de la necesidad de otra experiencia de la muerte. No como destino último, sino como horizonte que es necesario remontar para poder prodigar la vida, aquella negada por el valor dinerario. En este sentido, la comprensión que el sistema social vigente despliega la necesidad de abolir la muerte como imaginario. Si la naturaliza en sus hospitales y cementerios para normalizar las relaciones sociales de muerte que nos brinda, como totalidad hipostasiada histórica y sociocultural, entonces es necesario comprender y aprehender cómo la experiencia de *desbordamiento creyente* suscita una devoción religiosa de la Santa Muerte como una impugnación a la sociedad actual, al mismo tiempo que una esperanza contra lo sistémico del dolor y el sufrimiento diario. En este sentido, entretejer los entramados culturales y simbólicos de una teología política y estética materialista de la Santa Muerte, no conciliadora con el mundo de la crueldad y la usura, nos permite dibujar las devociones como una denuncia del mundo que ha negado una experiencia de la muerte; y que nos produce como cadáveres por anticipado.

Por esto, la pedagogía de terror ejercida y desplegada en los últimos años en México (incluyendo las estadísticas de muerte por Covid-19), es sintomática de la industria bélica (Guardia nacional bajo el mando del ejército) del Estado. Se expresa en el monopolio de la violencia del Estado de Excepción y múltiples conformaciones paraestatales, que despliegan la idea de que nuestro país es una enorme fosa, donde todos somos producidos como muertos vivientes[7]. Enarbolan una economía política del culto a la muerte/mercancía, donde la muerte existe como determinante de la condición humana que antecede a la racionalidad estatal y sacerdotal, en su poder de administración de la vida como supervivencia objetiva. Por ello, si la teoría general de la cultura presupone una teoría de la historia, desde el crisol del culto a la "Niña

blanca", podemos afirmar que, revelar la Modernidad como proyecto histórico y cultural de muerte, es un principio de la esperanza en disputa. Es histórico como síntesis de múltiples temporalidades, reales o potenciales, existentes o deseables. Condición que no es exclusiva del presente capitalista. Pero, en la crisis civilizatoria que vivimos actualmente, la disputa por el pasado en el presente es también una disputa por los múltiples pasados de esperanza que contiene. El reconocimiento de esta contradicción afianza un procedimiento para pensar el presente más allá de lo dado. Es la pervivencia del deseo y transformación de la inmanencia del trabajo en la cultura y sus símbolos los que llaman a ser recuperados en el mundo del ahora (Echeverría, 2012: 23). Como lo menciona Fernando Matamoros Ponce (2017), siempre hay algo en la cosa-bruta del presente estado de excepción. Relaciones sociales objetivadas impulsan a pensar los múltiples procesos de interioridades la regla que se mueve eternamente en el seno de la relación sujeto/objeto.

Así, en la tradición del pensamiento crítico se ha llamado el "momento no conceptual del concepto" (Adorno, 2008: 402). El sujeto que se mueve en las encrucijadas de los escombros del presente, no para mirar en los basureros de la hegemonía del poder y la dominación del capitalismo, sino para mirar, bajo las cenizas, esas brasas que iluminan con sus chispas las posibilidades en los caminos. Ya que en el "momento no conceptual del concepto" nos reflejamos en el espejo de la dominación, pensamos que la devoción de la Santa Muerte compone la imagen invertida de lo contrario a ella (Adorno, 2004, aforismo 153): el culto a la vida en sus diversas contradicciones está subsumida por la valorización del valor. Sin embargo, como el tiempo de la Santa muerte no es homogéneo y vacío, en sus imágenes, arqueologías y epistemologías de los creyentes, vemos cómo cada segundo que pasa es un lugar de memoria de *sentido único* de generaciones que esperan la transformación, más allá de la condena de cuerpos y subjetividades patrimoniales dañadas por el ídolo del dinero y la mercancía.

LUCHAS PATRIMONIALES EN LA PERIFERIA DE LA CIUDAD DE PUEBLA

> La idea de Fuchs en la línea de esos grandes coleccionistas llenos de planes y dedicados sin distracción alguna a un solo asunto. La idea de Fuchs es restituir a la obra de arte en su existencia en la sociedad, de la cual estaba amputada hasta el punto que el lugar en el que la encontró era el mercado. En éste perduraba, reducida a mercancía, lejos tanto de los que la producen como de los que pueden entenderla. El fetiche del mercado del arte es el nombre del maestro (Benjamin, 1989: 132).

Al igual que el patrimonio de la Santa muerte, podemos decir que el concepto *patrimonio* en las periferias de Puebla es identitario. Lo que querrá decir que forma par-

te de un entramado simbólico que reproduce la dominación en el modo de producción capitalista. Sin embargo, más allá de las representaciones del mercado patrimonial, buscando en la perspectiva esperanzadora o utópica, tenemos que expresar que, de igual manera que la Santa Muerte, los conceptos identitarios tienen un desbordamiento que es negado, aunque parezcan una paradoja en los procesos de conceptualización de actores que se apropian de ellos en el *campo de batalla de la historia*. Buscar una crítica del concepto patrimonio indica la exploración de esa negatividad, significaciones inscritas en procesos negados por la naturalización del patrimonio para el Estado-nación, por ejemplo. Es decir, como lo sugiere Maurice Merleau-Ponty (1993) en su obra de *lo visible y lo invisible*, nos interesará destacar no solamente las diferencias entre la percepción de lo dado por el lenguaje y sus diversas representaciones plásticas, sino sensibilidades invisibles en arqueologías del futuro-utopías que en su movimiento inteligible manifiestan, en la existencia de la unidad del cuerpo y espíritu, posibilidades del pensamiento crítico en perspectiva de trascendencia.

Como menciona Adorno, en efecto, ninguna teoría escapa al mercado (2006: 100) que conceptualiza sus conceptos. Sin embargo, cuando decimos nosotros que hay conceptos conceptualizados que ayudan a la reproducción de la forma capitalista no cerramos la problemática. Por el contrario, la pregunta permite abrir para comprender cómo en la memoria existen, recuerdos, múltiples manifestaciones de acciones correspondientes a la historia de las *búsquedas del tiempo perdido*, mencionado por Marcel Proust (1999). Es decir que, al detentarlos como concepto-forma, testificamos que hay acciones conceptuales, rizomas interiores que los pueden agrietar (Deleuze y Guattari, 1972 y Holloway: 2011). Entonces, no son algo dado y cerrado, como pretenden ser los conceptos identitarios. Se presentan, al igual que en la primera frase del capital, como las pautas del conocimiento para entender cómo los conceptos identitarios del capital son simuladores, procesos donde se observa el empobrecimiento de la experiencia (Benjamin, 2002a; Adorno, 2004). Así, en el devenir histórico del concepto *patrimonio*, observamos cómo la fetichización es la naturalización idolátrica de la mercancía en sus distintas formas históricas, pero, también, la confrontación constante en el concepto; entre lo *urgente* en lo visible-ejemplarizado por el mercado y lo *importante* de lo invisible-excluido del cuerpo: el espíritu que organiza (diría Michel de Certeau -1990) el hacer inventivo de grandes ejemplares de la humanidad. Entonces, como lo sugiere Theodor Adorno, nuestra mirada es rastrear la simultaneidad del pasado en el presente para para poner en evidencia los pasajes, le *nunc stans*: la corporeidad proustiana: como la guardiana del pasado, inmersión en la trascendencia, no reducida a la con-ciencia empírica, sino a las posibilidades del rescate del pasado en el presente del concepto. "Lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que su mecanismo de abstracción excluye, lo que no es ya un ejemplar de concepto" (Adorno, 2005: 157).

Así, el objetivo de este apartado es pro-poner algunas reflexiones sobre las expe-

riencias del cuidado y conservación del patrimonio arqueológico. Pero, también, de destrucción del patrimonio en la periferia de la Ciudad de Puebla. Como veremos, no solamente nos interesa el simulacro de la mercantilización del patrimonio y sus arqueologías, sino las partes históricas de la memoria, invisibilidades del proceso conflictivo. Como sugiere Henri Lefebvre (2017), cuando afinamos nuestra mirada epistemológica, se vuelven visibles los invisibles conflictuales en diversos sitios arqueológicos en la periferia de Puebla, como Totimehuacan, La Manzanilla o Amalucan, por ejemplo. Esto tiene una lógica visible, analizando el crecimiento económico de la ciudad, que requiere de más espacios para la industria, pero, también, para la habitación de personas que mueven esas industrias y diversas actividades productivas. Entonces, entendemos el espacio como un medio en el que interactúan diversos factores sociales del sistema dominante. Pero, no son algo externo y estático, sino son algo en movimiento. Con esta dis-posición epistemológica, podemos denotar variaciones históricas que se encuentra en San Francisco Totimehuacan. De una manera visual constatamos la existencia de lógicas del mercado, pero, también, proyecciones de correspondencias puntuales de lo que típicamente ha sido llamado *salvaje mesoamericano*. Siendo un sitio arqueológico, oficial y poblacionalmente es conocido como *San Francisco Totimehuacan*, pero los pobladores locales, también, lo conocen como *Tepalcayotl*.

En este sentido, ¿podríamos decir que el inconsciente mítico y totémico (diría Sigmund Freud en sus trabajos sobre las religiones y sus símbolos, 2010 y 2012), invisible en la consciencia, y el pasado, actualizado en el presente conflictual, son indestructibles e/o intemporales? Si consideramos esta hipótesis, podríamos confirmar que en esta percepción de la memoria actualizada con el pasado puede parecer anacrónica, a veces, si lo quieren así. Sin embargo, en nuestra conceptualización del concepto de lo que no ha llegado, existe la idea que el pasado mítico (más allá de Mesoamérica, Europa, China o India) se identifica con su presencia en el presente. Incluso, es tan verdadero que la idea todavía existe en el presente, temporalidad que se construye con el *querer* actualizado del pasado. En otras palabras, cuando miramos los análisis intencionales, que sobrentienden la contemplación, pero donde se hacen explícitamente las intencionalidades, podemos observar que no solamente se hace presente con el pasado, sino que se movilizan intenciones, *deseos llamados utopías en las aperturas de arqueologías del futuro* (Jameson, 2009).

En este sentido, el espacio de *San Francisco Totimehuacan*, reapropiado como *Tepalcayotl* es un sitio arqueológico fechado tentativamente para el periodo Preclásico o Formativo tardío (400 a.C. al 100 d.C.). El sitio arqueológico tiene una historia de las investigaciones que parece peculiar. Fue estudiado por el Proyecto Mexicano-Alemán en Puebla y Tlaxcala, por el arqueólogo alemán Bodo Spranz en la década de 1960. Posteriormente, no se realizaron más trabajos de investigación arqueológica formal, pero si trabajos de salvamento o rescate arqueológico. Esto se ve reflejado en que el sitio no fue

registrado (hasta el año de 2020) ante la dirección de registro público de monumentos arqueológicos e históricos del INAH. Es decir, aunque han pasado muchos procesos de investigación y de salvamento-rescate arqueológico, hasta este año, quedó delimitada de manera oficial. Esto se convierte en la parte formal de la arqueología oficial, pero en el terreno de la apropiación de los espacios en el presente, existen una infinidad de procesos organizativos comunitarios que le rodean, ya que han desfilado varias asociaciones civiles con el objetivo de salvaguardar el patrimonio en estos espacios. Podríamos citar la más reciente, llamada *Tepalcayotl*, una asociación que busca salvaguardar el sitio, reivindicando la experiencia comunitaria como resistencia. A esto debemos sumar los procesos de especulación inmobiliaria, la ciudad de Puebla está creciendo y uno de los lugares de expansión es precisamente hacia Totimehuacan. A la fecha se han sumado otras iniciativas como *Juventud de Totimehuacan* o la *Fundación Chiquihuite*, organizaciones juveniles preocupadas por la historia de su comunidad.

Sin hacer por el momento un análisis profundo de los planteamientos de las organizaciones protectoras del sitio arqueológico de Totimehuacan, podemos observar en sus discursos de difusión la afirmación que este sitio es uno de los lugares históricos del milenario pueblo de Totimehuacan (fig. 1). Con esto, podemos inferir intencionalidades en la forma como ellos se legitiman: *pobladores de ese espacio*. Entonces, ¿esto realmente es tan diferente de los planteamientos conceptuales de legitimación histórica de los Estados Nación que reivindican desde la independencia el derecho a la tierra que habitan los pobladores de un territorio? ¿Realmente nos encontramos frente a nuevas formas de apropiación del patrimonio, o son reproducciones del pasado en el presente de luchas indígenas por sus territorios? ¿Nuevamente es una historia progresista, una forma de historia lineal visible por el progresismo impuesto por la conciencia dominante? ¿O, también, existe en su interior lo invisible que se moviliza con el pasado para construir una resistencia y un presente inmanente de trascendencia?

Fig. 1. Tríptico asociación Tepacayotl.

Este tipo de experiencias situadas por temporalidades conceptuales del concepto patrimonio, nos permitirán partir para la crítica de los procesos de conceptualización político de ideas del patrimonio. Seguramente, tendrá mucho que ver con los procesos de propiedad privada que el contexto capitalista impone mediante la conciencia dominante; los habitantes de la comunidad que tienen sus casas o terrenos fuera del espacio arqueológico pugnan para que se protejan estos lugares; pero, los que tienen predios contenedores de elementos arqueológicos se preguntan qué beneficios se pueden obtener de los mismos o simplemente quieren vender al mejor postor. Además, los mismos planteamientos recientes a nivel nacional hacen las actividades turísticas como la piedra filosofal con beneficios económicos y sociales. ¿Se puede reproducir el reduccionismo empírico a esta escala del espacio? ¿Qué otros problemas acarrean estas nuevas actividades económicas? ¿Existen inversiones en las temporalidades que permitan desarrollar las intencionalidades interiores que han motivado la historia?

También pensar en los procesos que van más allá de lo económico, como los procesos culturales identitarios que se generan. A final de cuentas, estas experiencias lo que buscan es un sustento con el pasado, que les dé un presente y les haga pensar en un futuro. El problema aquí es analizar si esta toma de conciencia no vuelve a reproducir y perpetuar las formas capitalistas, pensar de nuevo una historia lineal que busca el progreso. Desde los mismos antagonismos podemos mirar lo extra-ordinario de los momentos situacionales en los que las relaciones sociales desbordan esta linealidad. Entonces, estas organizaciones racionalizan e individualizan los costos beneficios de la relación con el patrimonio o los podemos llamar *coleccionistas* dañados por las disposiciones institucionales de articulación del conocimiento.

Sin embargo, aunque la relación Arqueología-Estado viene preñada de la materia (arqueológica o no) que le da vida, en ocasiones, las identidades y mentalidades de la modernidad capitalista han hecho intentos por estudiar la historia fuera de los marcos teórico-epistemológicos de la nación y los nacionalismos. Nuevas miradas arqueológicas no tradicionales como unidades de análisis, nuevas delimitaciones espacio-temporales, nuevas técnicas de investigaciones, dando como resultado el surgimiento de otras arqueologías que actualizan su método. La arqueología industrial, la arqueología de los campos de batalla, la arqueología de la basura, entre otras, aparecen como caminos o posibilidades para la ciencia de hoy y las arqueologías del futuro, sobre todo pensar en una arqueología crítica en la que los sujetos hablen, en la que se develen las relaciones ocultas, invisibilizadas por el momento histórico en el que nos encontramos.

> En diversos momentos la arqueología en la práctica ha distado mucho de sus planteamientos teóricos. Se trata del estudio del pasado a través de sus restos materiales, pero en muchos casos se escinde del presente en el que se encuentra tanto el arqueólogo o arqueóloga que los recupera, como los objetos mismos. Esta separación tiene mucho que ver con el momento de

> surgimiento de la disciplina. Es decir, esta parte posterior a la racionalización del mundo, a la invención de la ciencia y la modernidad. Esta racionalización del mundo de las cosas y de la historia de las sociedades que le dieron vida permitió a los procesos capitalistas retomar la ciencia y usarla desde la lógica de la venalidad universal que impuso el mercado a partir del siglo XV en Europa Central (Melgarejo y Castillo 2019:216).

Este tipo de nuevos acercamientos a otras arqueologías no garantiza que se esté buscando una crítica, o por lo menos no de primer momento. Podemos pensar en la arqueología industrial como una disciplina científica que se centra en los objetos en desuso dejados por el desarrollo del capitalismo, por lo tanto, se sitúa en este momento específico de la industrialización y urbanización del espacio en este modo de producción. Tal vez aquí se encuentren los elementos para buscar una arqueología crítica o emancipatoria, que abrevará mucho de estos planteamientos desde el metabolismo social y el antropoceno/capitaloceno.

Así, consideramos a los espacios patrimoniales como lugares generalmente certificados por las normativas estatales o lugares que buscan ser legitimados por organismos no estatales, pero, dentro de los mismos lineamientos estatales. En otras palabras, consideramos entre la diversidad de este tipo de espacios, a los lugares registrados, administrados y/o protegidos por el Estado, como zonas arqueológicas abiertas al público, museos estatales, zonas de monumentos históricos, centros históricos, entre otros. También, veremos cómo los otros espacios que no están completamente bajo estos lineamientos gubernamentales, muchas veces, contradictoriamente, se inscriben en esa reproducción del patrimonio establecido. El discurso arqueológico muchas veces sirve para legitimar esta reproducción del patrimonio establecido, pero ¿podemos usarlo de una manera crítica? Estas son problemáticas sociales, entre la conciencia y la inconciencia que moviliza intencionalidades la hemos observado en museos comunitarios, sitios arqueológicos en espacios comunales o ejidales o, inclusive, en propiedades privadas, edificios eclesiásticos sin "consagración" o uso regular, parques, eco-museos, jardines, entre otros.

En este planteamiento, como estrategia metodológica, retomamos experiencias de espacios patrimoniales arqueológicos que no están en el centro histórico. Esto, no para determinar que son diferentes, ya que ambas se insertan en la reproducción del capital, sino para tener un punto de analogía con respecto a espacios reconocidos por organismos internacionales, en este caso la denominación del Centro Histórico de Puebla como *Patrimonio Mundial de la Humanidad*. En estos espacios de la periferia, los sujetos no interactúan en los procesos culturales de distinciones internacionales, sino que, además, están en constante tensión con el crecimiento de la ciudad.

> Nos encontramos así ante un doble proceso o, si se prefiere, ante un proceso con dos dimensiones: industrialización y urbanización, crecimiento y desarrollo, producción económica y vida social. Las dos «dimensiones» de

> este proceso son inseparables y conforman una unidad, pero, sin embargo, el proceso no deja de ser conflictivo (Lefebvre, 2017: 29).

Estos planteamientos presentados tienen un contexto social de lucha y de posicionamientos políticos: las comunidades reclaman su patrimonio y el Estado reclama ser el representante legal de la nación y sus comunidades. Por eso, nos preguntamos ¿hasta qué punto la comunidad es propietaria de? ¿Hasta qué punto la construcción del Estado-Nación mexicano y la administración de piezas para el mercado y la contemplación, como diría Paul Valéry (en Adorno, 2002), ¿pervierte esta lucha? ¿Qué papel deben jugar o juegan los arqueólogos? ¿Si el patrimonio es naturalizado, hasta donde se está fetichizando la lucha? Si partimos de la confrontación de estas ideas, como materialidades de los procesos sociales, podemos extender nuestras reflexiones para destacar que en lo visible de la historia existe la experiencia del espíritu que comunica una experiencia única de sustancias contenidas en las manifestaciones del espíritu de la comunidad, paralelismo con la armonía de las acciones a distancia de la memoria dañada por las racionalidades históricas del mercado. "El historicismo expone la imagen eterna del pasado; el materialismo, en cambio, una experiencia única con él" (Benjamin, 1989:94).

En la obra de Walter Benjamin, en diversos momentos, hay una contante disputa entre el historicismo y el materialismo. Podemos decir que esto se hace más evidente después de sus viajes por Europa del Este y a la URSS, después de escribir *Diario de Moscú* (2011 [1926]) y *Calle de Sentido Único* (2002b [1928]). Un ejemplo del desarrollo analítico que realiza sobre los contenidos sociales de los objetos históricos es el texto titulado "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs" (Benjamin, 1989: 89-135). En el texto, además de desplegar el contexto histórico social de la experiencia de vida de Fuchs, Benjamin analiza el proceso dialectico del materialismo, contraponiéndolo al historicismo que eterniza el pasado como dominación, repetición de lo *Mismo*; y que desarrolló de manera tardía en los intersticios del *Libro de los Pasajes* (2005). En la primera parte del texto habla acerca de la historia de la cultura, lanzando una fuerte crítica a este tipo de formas de hacer la historia, debido a que a este proceso legitimador del pasado le falta el carácter destructivo inherente de la dialéctica.

Los coleccionistas son guiados por los objetos mismos, como dice Benjamin (1989:131), pero, también, se cuestiona sobre lo que nos atrae de los objetos del pasado. ¿Los habitantes de un espacio son coleccionistas, inconscientes, de un pasado? ¿Podemos tener un coleccionista de espacios arqueológicos? ¿Qué podemos reflexionar al observar la interacción social y conflictos en estos sitios arqueológicos? Al igual que Benjamin, consideramos que estos coleccionistas quieren restituir, aunque muchas veces inconscientemente, la experiencia de la obra de arte en su existencia social, la cual fue amputada en la era del [libre] mercado. Pero, en cuanto conflictos de la conciencia y lo inconsciente podríamos caer en las problemáticas de la *Obra de Arte en la Época de la reproductibilidad técnica*. Básicamente, la división entre el arte autónomo y arte depen-

diente pueden servir lo mismo para la revolución que para la reproducción de lo Mismo, la dominación. Sin embargo, lo que aparece en estos momentos de inmediatez del arte, de igual forma, es que puede ser cooptado por el capital. Pero, ésta, la obra, sería necesaria pensarla como iluminaciones del pasado, en ese carácter destructivo que rompe con lo transcendental desde las mismas cosas: hace de la dialéctica una posibilidad de redención de los monólogos interiores (sensibles o no sensibles); no como el *je pensé* cartesiano, sino como apertura sobre configuraciones o constelaciones re-sonantes del pasado en el mundo de las comunidades. Tampoco como mistificación de los museos o espacios de paseos turísticos, con pirámides, donde se encierran los objetos y sus espiritualidades, sino como los recuerdos-reflejos esparcidos de lagunas e imaginarios que casi palpitan en las mismas estructuras del capitalismo, incluso de los individuos que miran los paisajes como posibilidades de configuraciones dialécticas. En este sentido, podemos decir que las asociaciones de defensa de los sitios arqueológicos son, en realidad, iluminaciones temporales del tiempo activo de sensibilidades, intuiciones y motivaciones de interioridades negativas en el mundo. Sin embrago, nuestro interés en las problemáticas de la obra de arte del pasado sería mirar la actualización de constelaciones en el presente. Como lo sugiere Luis Villoro (Cf., capítulo de Matamoros Ponce en este libro) desde una perspectiva histórica y Claude Lévis-Straus (1971) desde una perspectiva antropológica: el interés por el pasado es un interés por el presente, ya que atar el pasado con el presente permite hacer un presente más durable.

Así, esto, sirve de parte aguas para este segundo apartado donde exponemos algunas experiencias que se dan en espacios patrimoniales arqueológicos en la periferia de la Ciudad de Puebla. Resaltaremos cómo se produce en los territorios estudiados espacios de disputa patrimonial. San Francisco Totimehuacan, Rosario La Huerta-Azumiatla, Amalucan, La Resurrección-Manzanilla y Tres Cerritos nos ilustran, por su complejidad y características propias, lo que significan las significaciones de luchas en la complicación metodológica de singularidades y particularidades de cada de uno de ellos.

1. Amalucan

Hacia el noreste de la ciudad se encuentra este sitio arqueológico que se encontraba en las inmediaciones de una gran hacienda, la hacienda Amalucan. Este espacio fue estudiado en la década de 1960 por Melvin Fowler de la universidad de Milwaukee, quien describe el sistema hidrológico en las partes bajas del sitio, mientras que un área ceremonial con diversas estructuras arquitectónicas se encuentra en la cima del cerro del mismo nombre. Así, se conserva la parte central del sitio, pero todo lo demás ha sido invadido por la mancha urbana. En recientes administraciones estatales y municipales han realizado distintos procesos de embellecimiento de lo que se convirtió en un parque municipal y reserva ecológica en lo que son las faldas del cerro Amalucan. Lo que ha desatado diversas controversias debido a que no se ha respetado

lo establecido como poligonal de protección arqueológica y ecológica con nuevos espacios comerciales e inmobiliarios. Aquí podemos encontrar agrupaciones como el colectivo Matlalcuéitl-Alseseca, pero también diversos colectivos y organizaciones ecológicas que realizan acciones en pos de salvaguardar este espacio patrimonial.

2. La Resurrección-La Manzanilla

Arqueológicamente hablando, se trata de dos espacios, pero discursivamente y metodológicamente pensamos que se pueden categorizar como un espacio patrimonial complejo. Estos sitios arqueológicos se encuentran en la parte norte de la ciudad, pasando la autopista México-Puebla. De manera arqueológica podríamos apuntar que tienen mucha relación con Amalucan, y que probablemente tiene mucho que ver con la ribera del río Alseseca. En la actualidad, se trata de un espacio industrializado, un espacio que alberga a muchos migrantes venidos de distintas regiones, con distintas lenguas inclusive. Se trata de espacios donde quizá lo arqueológico será en lo último en que se piense. Pero, el terreno, como forma patrimonio, como mercancía, seguramente será de las prioridades en este margen de la ciudad. Precisamente, cuando escribimos estas líneas, ha pasado una manifestación de estas comunidades para exigir al gobierno del Estado que regularicen la situación legal de sus terrenos, diciendo que les están despojando de 170 has (https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/marcha-la-resurreccion-despojo/).

3. Tres Cerritos

Literalmente este sitio se llama así porque está compuesto por tres cerritos, o dichos de manera adecuada por tres montículos o estructuras arqueológicas. La ubicación de este espacio es bastante codiciada, ya que se encuentra al otro lado del rio Atoyac, frente al club de golf del fraccionamiento *La Vista*, es decir, la zona de Angelópolis. Aquí, nos encontramos con una dinámica social diferente. En el periodo administrativo del gobernador Rafael Moreno Valle se creo la Universidad Politécnica Metropolitana de Puebla, que es una escuela pública de educación superior con una oferta educativa peculiar. Según su página de internet (metropoli.edu.mx) cuentan con cuatro licenciaturas-ingenierías; en administración y gestión empresarial, ingeniería en logística y transporte, ingeniería en sistemas computacionales e ingeniería en biotecnología. Lo que nos indica un claro perfil hacia la formación de mano de obra especializada y la apuesta por el desarrollo tecnológico. Aquí se despliegan dos grandes aristas de investigación; la primera tiene que ver por qué y cómo se logró la gestión de un edificio sobre un sitio arqueológico registrado y las implicaciones que se tienen. Y la segunda es cómo una institución educativa puede significar un espacio patrimonial arqueológico, sobre todo pensando en el perfil que proponen, alejado de las reflexiones espacio-temporales de las sociedades.

4. Rosario La Huerta, Azumiatla

Este lugar es un espacio totalmente distinto a la urbanización de la Ciudad de Puebla. Se trata de un espacio rural a escasos kilómetros de la ciudad. Aquí, arqueológicamente, lo que tenemos es *Arte Rupestre*. Se trata de una covacha cercana a un escurridero con artes rupestres, con representaciones gráficas de distintos momentos. Cruces cristeras, tlalocs en pintura blanca y manos al negativo con pigmentos rojos. Se trata de un espacio patrimonial en el que su análisis aportará mucho para la comprensión de la dinámica social del Valle de Puebla en distintas épocas pasadas. Pero, en el presente, también, es algo muy peculiar. Se trata de un espacio no "vandalizado", un espacio cuidado por la comunidad. Se trata de un asentamiento muy pequeño de unos cientos de habitantes. Es un lugar con algunas reminiscencias de la lengua nahua (Montemayor, 1993, 2004 y 2012), que se combina con los altos índices de migración y las representaciones norteamericanas. Además, aunque producen maíz rojo y tienen abundante agua potable en las inmediaciones de altos ahuehuetes, se sienten pobres por la distancia con la ciudad y con sus productos. Ellos quieren explotar el turismo con estos "muñecos pintados", pero ¿hasta dónde es posible esto, hasta dónde se puede sustentar la inmediatez o distancia con el turismo tradicional?

Aquí, más allá de tomar en cuenta los análisis que se puedan hacer de las pinturas, es observar cómo se apropian de este espacio patrimonial. El problema es entender las problemáticas del concepto patrimonio como un concepto acabado con las dimensiones establecidas por el mercado, lo que hace que sea estático y cerrado. La apertura del concepto permitiría observarlo como forma del conflicto entre lo que es y los que se mueve más alla del concepto. Además de visibilizar ese momento en el que se observa, para sí, pero no buscando la mitificación del concepto. Por tanto, la permanencia de la forma patrimonio en la sociedad contemporánea y futura es, justamente, la comprensión que el concepto se compone de muchos conceptos, por ejemplo, el agua y Tlaloc, expresión del paraíso en la muerte, Quetzalcóatl y los cuatro puntos cardinales del universo, producción de cultura y comunidad con Eros en la civilización. La dialéctica desarrolla la diferencia, la cual, es establecida por lo universal, de lo particular respecto a lo universal, como dice Adorno (2005: 31). Lo que se convierte en el camino a seguir, no establecido, pero que busca esa continuidad con todo: la afirmación de las posibilidades del concepto y sus negatividades como primer acercamiento. Así, pensar el concepto patrimonio como no identitario implica, inclusive, pre-figurar con los imaginarios en el concepto otras formas de resistencia a la fragmentación de objetos y espacios en los que habitamos. Es decir que en los recuerdos-pantallas simbólicas de nuestra historia se revelan las matrices fundacionales de relaciones entre lo visible y lo invisible, sobre-determinaciones que ocurren, siempre, en esos movimientos retro-grados del hecho mismo hecho de la *Palabra* como invocación de lo nombrable, pero no-convencional en el mundo de violencia que vivimos.

> Jamás se da un documento cultural sin que lo sea al mismo tiempo de la barbarie. Ninguna historia de la cultura ha dado cuenta de este estado fundamental de las cosas y tampoco tiene perspectivas fáciles para poder hacerlo (Benjamin, 1989: 101).

Sin embargo, y esto es lo que rastreamos en nuestras insistentes búsquedas en el tiempo de violencia (incluyendo las variantes del virus Covid19 y la peste de los discursos que no solamente dañan los cuerpos, sino, también el corazón), la realización de estas coincidencias. En el mundo de vidas dañadas no son fortuitas, son la maduración de ideales en la experiencia de *otro mundo con muchos mundos*, dirían los zapatistas del siglo XXI en sus movimientos. Actualmente, con sus usos y costumbres, llevan lejos su pasado, es decir, su corazón. "No sólo para abrazar a quienes en el continente europeo se rebelan y resisten, también, para escuchar y aprender de sus historias, geografías, calendarios y modos". Armonizan lo indestructible, como intemporal; la idea común del tiempo de espinos arquitectónicos del pasado intencional en sus luchas, por ejemplo, contra el progreso del mal llamado *Tren Maya* que lleva en su intencionalidad parques industriales y transportación del oro negro.

Así, pensando con Maurice Merleau-Ponty (1993), cada vez que nos encontramos en las contradicciones del mundo animal en la naturaleza, violencia cotidiana, podemos constatar que el pasado en el presente se actualiza como una lucha por las significaciones del pensamiento y los cuerpos moldeados por la guerra. Intenciones contra lo pensado y lo formal del lenguaje, reciprocidades de lo e-vidente, visto y vivido, para renombrar las posibilidades de lo con-movedor que toca casos mayores de la perfección en lo visible de los movimientos que defienden, todavía, la historia como campos de batalla de la negatividad: lo invisible. Desde luego, esa invisibilidad sería nada, si no se piensa y razona, habla y argumenta, sufre y disfruta las posibilidades de los juegos de la reflexión-reflexiva en el curso de los tiempos de la objetivación de ese desconocido en el mundo de lo empírico. Como diría Benjamin en la *Tesis I* del concepto de Historia, la teología (y no la teocracia), aunque se esconda en los procesos de resistencia, ha dado todo para dejarse ver y pensar todo aquello que insiste que hay algo más que ruinas sobre ruinas en lo visible, empírico y violento de los formatos arqueológicos del mercado que formatean identidades en la guerra y militarización de discursos institucionales (razas, genero, nacionales, populistas, neofascistas…), en todas sus dimensiones de la dominación de subjetividades.

> "Y esta lógica no es ni el producto de nuestra constitución psicofísica, ni producto de nuestro equipo categorial, pero pruebas [paisajes del conocimiento, diría Michael Löwy -1985] donde nuestras categorías, nuestra constitución, nuestra subjetividad explicitan la membrure (el marco)" (Merleau-Ponty, 1993: 301).

NOTAS

1. Según los datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, el municipio de Puebla tiene una población de 1,5 millones de habitantes, teniendo una densidad poblacional de 2,904.2 de habitantes por kilómetro cuadrado (INEGI, 2020).
2. Cuando hablamos de *ethos* eminentemente estamos haciendo un guiño a la obra del pensador ecuatoriano Bolívar Echeverría (2012, 75-76). Su planteamiento de los *ethos* nos lo presneta como estrategias de supervivencia de los subalternos en nuestro continente. Subvirtiendo al ethos moderno capitalista, patriarcal y colonialista, con su aparejada pedagogía de hacer vivible aquello que es invivible, a través de subsumir los potenciales creativos e imaginativos de los entramados sociales a la voluntad destructiva inherente a la valorización del valor, indagamos en el *ethos* de lenguas originarias, aquellas subjetividades que desbordan, en este caso, el fenómeno de la guerra. Percibimos cómo, a lo largo de la historia de las sociedades latinoamericanas, desde sus remanentes de contemplación, se reb(v)ela la dimensión cualitativa de la vida y la negativa a aceptar el sacrificio de ella a las lógicas de la usura, la violencia y la ganancia.
3. Como ya lo anticipaba la directora Ingrid E. Fabián González, "Gente de mar y viento" (2008), que retrata la vida y lucha de los compañeros biniza'a ante el *Proyecto Eólico Santa Teresa*. Mismo proyecto que explica la muerte el domingo 21 de junio de 2020 de ikoots (huaves) de San Mateo del Mar en Huazantlán del río. Sabemos bien que al capital patriarcal y colonial siempre le gusta azuzar la tesis del "conflicto interétnico"; lo hemos visto establecerlo a lo largo y ancho del mundo. Nosotros sabemos que el crimen de lesa humanidad ocurrido a los compañerxs de la Asamblea de San Mateo del Mar es un episodio más de la larga noche de crueldad, violencia y barbarie que padecen aquellxs que preservan una esperanza entre los dientes y forma parte del infinito memorial de agravios contra el pueblo organizado. *Cf.*, https://www.ambulante.org/documentales/gente-de-mar-y-viento/
4. Coatlicue puede significar la que porta una "falda de serpientes". Es la madre más antigua de los dioses. En representaciones mesoamericanas es la diosa de la fertilidad, patrona de la vida y de la muerte. Armoniza el sol y la luna como guía del renacimiento. Madre de Huitzilopochtli (el hijo joven sol, colibrí de la izquierda), la Tonatzin tatuada de imágenes de maíz, también, es "madre de los dioses", como Coyolxautli (diosa de la luna) y hermana de Huitzilopochtili. *Cf.* https://www.google.com/search?q=coatlicue+diosa&oq=coatlicue&aqs=chrome.1.69i57j0l9.6075j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8
5. Hacemos referencia a la dimensión de la lengua como crítica del mundo y compañera del sufrimiento humano que contra la presunta idea positivista que supedita el mundo a las categorías intenta desbordar el mundo construyendo grietas a los muros de la dominación y la violencia.
6. Una profundización de estas palabras en altares domésticos y públicos de la Santa Muerte en la ciudad de Puebla se encuentran en la tesis de López Varela, Guillermo (2018), bajo la

dirección del Fernando Matamoros Ponce: "Hacer de la muerte una pregunta. Subjetividades antagónicas en el capitalismo como religión y entramados culturales de vida en contextos de la Santa Muerte en Puebla (México)", *Tesis doctoral*, Puebla, Posgrado de Sociología (ICSyH-BUAP). En esta podemos verificar que el aumento de creyentes no ha dejado de ampliar posibilidades de esperanza como lucha de campos de la historia.

7. Como lo refiere un muestreo hemerográfico realizado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), desde 2007 en México han sido localizadas 1, 307 fosas clandestinas con 3926 cuerpos. Sin incluir una última fosa encontrada en la primera semana de septiembre de 2018 con 166 cráneos en el estado de Veracruz.

REFERENCIAS

Adorno, Theodor W. (2002). "Museo Valéry-Proust" En Adorno, Theodor, Prismas. *La crítica de la cultura y la sociedad*. Editora Nacional, Madrid, España

Adorno, Theodor W. (2004). *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal.

Adorno, Theodor W. (2006). *Introducción a la Sociología*. Barcelona: Gedisa.

Adorno, Theodor W. (2005). Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad. *Ediciones de bolsillo* 66, Akal. Versión Kindle. Madrid, España

Adorno, Theodor W. (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

Baudrillard, Jean (1993). *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.

Bellinghausen, Hermann (2018). "Insurrección De Las Palabras. Poetas Contemporáneos En Lenguas Mexicanas" (En Ojarasca). México, *La Jornada-Suplemento Ojarasca*.

Benjamin, Walter (1921). *Capitalismo como religión*. Traducción al español de "Kapitalismus als Religion" de Benjamin, Gesammelte Schriften Bd. VI SuhrkampVerlag,-Frankfurt a. M., S. 100-103)

Benjamin, Walter (1980). *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, España: Taurus.

Benjamin, Walter (1989). "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs". En Benjamin, Walter, *Discursos Interrumpidos I.* Trad. Jesús Aguirre. Taurus, Madrid, 89-135.

Benjamin, Walter (2002a). Experiencia y pobreza. En Benjamin, Walter, Ensayos (*Tomo VII*), Madrid, Editora Nacional.

Benjamin, Walter, (2002b), *Calle de sentido única*, Madrid, Editora Nacional

Benjamin, Walter (2007). *Sobre el concepto de historia: tesis y otros fragmentos*. Apéndice: Auguste Blanqui, contra el positivismo y Prologo de Michael Löwy y Daniel Bensaïd, Buenos Aires, Piedras de papel.

Benjamin, Walter (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal Ediciones.

Benjamin, Walter (2011). *Diario de Moscú*. Ediciones Godot.

Bloch, Ernest (1977). *El principio esperanza, I*, Madrid: Aguilar.

Bloch, Ernest (1979). *El principio esperanza, II*, Madrid: Aguilar.

Certeau, de Michel, (1990), *L'invention du quotidien. Arts de faire (vol. I)*, París, Gallimard.

Debord, Guy (1992), *La société du spectacle*, París, Gallimard.

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix (1972). *L'anti-œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*. Paris, Les Editions de Minuit.

Echeverría, Bolívar (2012). *Valor de Uso y Utopía*. México: Siglo XXI editores.

Enlace Zapatista (2013). *"Rebobinar 2. De la Muerte y otras coartadas"*. Enlace Zapatista.

Subcomandante Marcos, "Rebobinar 2. De la Muerte y otras coartadas", en http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/12/22/rebobinar-2-de-la-muerte-y-otras-coartadas/ [Revisado 30 de junio de 2020].

Fabián González, Ingrid E. (2008). *Gente de mar y viento*, en https://www.ambulante.org/documentales/gente-de-mar-y-viento/

Freud, Sigmund, (2010). *Totem et Tabou*, Paris, Points.

Freud, Sigmund (2012). *L'homme moïse et la religion monothéiste*. París Éditions Points.

Hernández, Anabel (2010). *Los señores del Narco*. México: Penguin Random House Grupo Editorial México.

Hernández, Anabel (2016). *La verdadera noche de Iguala*. México: Penguin Random House Grupo Editorial México

Holloway, John (2011). Agrietar el Capital. El hacer contra el trabajo (Spanish Edition). *Traducción de Francisco T. Sobrino*. Ediciones Herramienta. Buenos Aires, Argentina. Edición de Kindle.

Inclán, Daniel, Millán, Margara., Linsalata Lucía (2012). Apuesta por el "valor de uso": aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría. Íconos. *Revista de Ciencias Sociales*. (Num. 42, mayo 2012), pp. 19-32, Ecuador: Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador.

INEGI (2010). *Censo de población y vivienda*. México: Inegi.

INEGI (2020). *Recopilación de Información de los Cementerios Públicos en las Zonas Metropolitanas del País 2020* https://www.inegi.org.mx/programas/ricpzmp/2020/#:~:text=La%20Recopilaci%C3%B3n%20de%20Informaci%C3%B3n%20de,enero%20a%20junio%20de%202020.

Jameson, Fredric (2009), *Arqueología del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. 1ra. edición en español por Ediciones Akal. Madrid, España.

Kracauer, Siegfried (2010). *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos

Aires, Las cuarenta.

Kracauer, Siegfried, (2008). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*, Barcelona, Gedisa.

Lefebvre, Henri (2017). *El derecho a la ciudad*. Capitan Swing Libros, S.L., Impreso en España.

Lenkersdorf, Carlos (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI.

Lenkersdorf, Carlos (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.

Lévi-Strauss, Claude, (1971), *L'Homme nu*, París, Plon.

Löwy, Michael (1997). *Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto.

Löwy, Michael (1985). *Paysages de la vérité*, París, Anthropos.

Marcuse, Herbert, (1963). *Eros et civilisation*, París, Les Éditions de Minuit.

Matamoros, Fernando (2017). "Reflexión e interrogación epistemológica sobre esperanza, religión, metafísica y erotismo. Genealogías sobre lo que 'somos' y lo que 'vemos'", en *Eikasia, Revista de Filosofía*, número 76, Oviedo, España.

Matías Rendón, Ana (ed.). (2015). Los 43. Poetas por Ayotzinapa. México, Revista Sinfín. http://www.revistasinfin.com/wp-content/uploads/2015/08/Los-43-Poetas-por-Ayotzinapa.pdf (Consulta 5 de abril de 2020).

Melgarejo Pérez, Manuel Alfonso y C. Rafael Castillo Taracena. (2019). "El tiempo de la arqueología industrial. Reflexionando sus límites y alcances". En Gómez Pérez, Jorge Ramón, Martha Elba del Río Mendieta y Ramón Rivera Espinosa (coords.) *El patrimonio cultural de la industria mexicana y la arqueología industrial*. 1ra. Edición por la Universidad Autónoma de Chapingo, Comité Mexicano para la Conservación del Patrimonio Industrial A.C. y Servicios Académicos Intercontinentales para eumed.net. Universidad de Málaga, Málaga, España. Cap. 11. pp. 214-232.

Merleau-Ponty, Maurice, (1993). *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard.

Proust, Marcel (1999). *À la recherche du temps perdu*, París, Gallimard.

Montemayor, Carlos (2012). *Diccionario del náhuatl en el español de México*. México: UNAM-México Nación Multicultural.

Montemayor, Carlos (2004). *La Voz Profunda: Antología de Literatura Mexicana en Lenguas Indígenas*. México: Editorial Joaquín Mortiz.

Montemayor, Carlos (1993). *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. México: Conaculta.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Traverso, Enzo, (2004). *La pensée dispersée*, París, Lignes et Manifestes.

Warburg, Aby (2010). *Atlas Mnemosyne*. Madrid: Akal.

13

La alimentación como forma de lucha en la región ngigua poblana; utopías coquinarias

Guillermo López Varela
Dr. Profesor investigador, Universidad Intercultural del Estado de Puebla
https://www.uiep.edu.mx
https://uiep.academia.edu/GuillermoLópezVarela
Correo electronico: guillermo.lopez@uiep.edu.mx

INTRODUCCIÓN

La cultura gastronómica y alimenticia de los entramados comunitarios ngigua[1] evoca una conciencia anticipadora y ensoñadora de deseos y anhelos de mundos polifónicos, actualizados en los espacios del comer y del beber, que relataremos, atestiguan elementos como el nopal toro, los frijoles con epazote, la barbacoa de hoyo, los tlacoyos, la salsa de ajo, los quelites, tecoles, palmitos, cocopaches, huajes, cacaya, pipicha, el pulque, o las tunas, chinoas, pitayas, texcas y xoconoxtles por mencionar solo algunos.

Como nos ilustra el intelectual mixe Floriberto Díaz Gómez (1952-1995) con su concepto de comunalidad, sigue siendo necesario desmontar la visión del poder que

el Estado mexicano ha elaborado durante al menos los últimos dos siglos basado en el mito del mestizaje. Pues, los pueblos originarios siguen siendo vistos con desdén por aquellos que no pueden concebirlos como sujetos críticos y dignos de elaborar propias formas de gobernarse, en el caso de nuestra reflexión alimentariamente y son tratados de forma cosificada por los discursos culturalistas estadocentricos.

Cuando movemos la cazuela de un mole o nos disponemos a voltear una tortilla danzando en el tlecuil nos miramos en el espejo de nuestra historia. No miramos la cazuela, nos miramos en ella. Un instante que es todos los instantes. El movimiento que atestigua la cocción y ebullición parece citar a todas las generaciones, preguntándonos por el papel de la memoria en la vida cotidiana. En los fogones la pregunta por cuanto chile ancho del rayado, mulato o pasilla no son solamente decisiones que debaten el gusto de un plato, sino que establecen un diálogo vivo con nuestros muertos, los que somos y hemos sido, con los vivos y lo *aún no todavía*. Cocinar es establecer una esperanza desesperanzada con un mundo que nos niega y nos quita lo más pequeño, lo más cotidiano, lo más complejo; cómo producimos alimentos, cómo comemos y cómo los cocinamos. Cocinando conjuramos aquellas zonas desiderativas del *aún no todavía*, potencias degustativas en el plano de lo social para subvertir el terror, -infringido por los poderosos-, de la muerte y su contra-utopía. Por ende, para nosotros cocinar en una perspectiva de constelación nos permite entender que las ideas no subyacen a los fenómenos a modos de esencias, que dan forma o permiten hacer aprehensibles las problemáticas. Es, por el contrario, la manera en que un objeto se configura conceptualmente con los deseos y aspiraciones de la historia, dentro de las materiales del éxtasis de la vida, en todos sus elementos diversos; polifacéticos y contradictorios, lo que nos permite desmantelarlo, para liberar su valor de uso, sin dejarlo al margen de él como si fuera una cualidad de la cosa misma (cosificada), sino como una trayectoria que antes se revelaba sólo en su forma de ser negada. Las historias de vida en la construcción de un recetario comunitario que pretendemos hacer escuchar en este proceso de pensarnos en, desde, mas allá y contra la muerte banalizada, invisibilizada, naturalizada, burocratizada, es una historia que remite a personas que han desplegado en sus vivencias esperanzas contra, -parafraseando a Ernst Bloch-, “el poder de la más fuerte no utopía: la muerte” (1979 :202). ¿En que sociedades vivimos en las que la cocina podría dar cuenta de los múltiples valores de uso, reiterando la vida como utopía frente a la larga cadena de barbarie, guerra y exterminio?

En el presente documento responderemos a la cuestión en torno a cuáles podrían ser las innovaciones que aportan las estrategias situadas interculturales para/con/desde los pueblos y las comunidades indígenas o las minorías étnicas para otros contextos en resistencia y lucha desde Abya Yala. Pretendemos hacerlo desde la especificidad histórica didáctica y pedagógica que caracteriza a la Universidad Intercultu-

ral del estado de Puebla en su sede sur, enclavada en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez, en la región ngigua poblana[2]. Para ello, haremos uso del análisis de estrategias colaborativas impulsadas por estudiantes de cuarto semestre de la licenciatura en Lengua y Cultura que relatan aspectos de la cultura ngigua del semi-desierto poblano en contextos sindémicos; la "Mano vuelta" (thengijna chooni naa ko naa ni) o la "promesa" (thi tenkininxini sincheeni), como formas de relatar y acompañar las críticas al extractivismo en todas sus formas, alimentando una reflexión situada desde el paradigma de la comunalidad (Diaz, 2014) en dos horizontes; prácticas de soberanía alimentaria o como las llamaremos nosotros "utopías coquinarias", en resistencia al imperialismo energético.

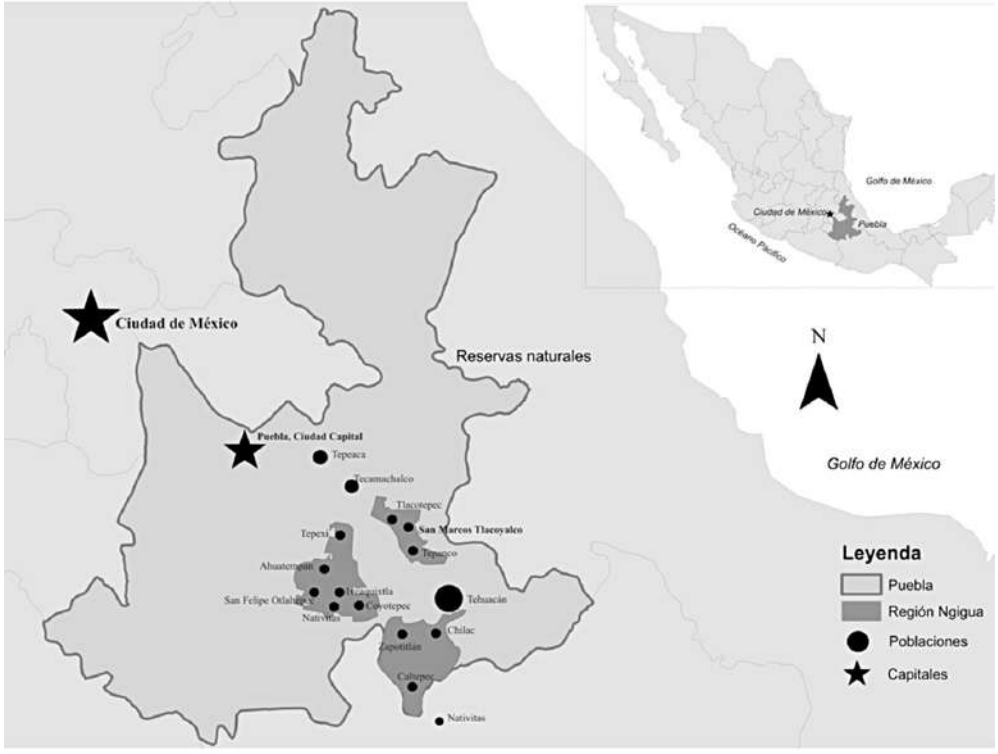
El estado de Puebla posee la tasa de letalidad de COVID-19 en pacientes provenientes de pueblos originarios más alta de nuestro país. Según datos de la Secretaria de Salud federal (Dirección de información epidemiológica, 2020), en Puebla han fallecido 128 de las 475 personas contagiadas por coronavirus hasta el 31 de diciembre de 2020, fecha del último corte por parte del gobierno federal. Lo anterior significa que la letalidad entre pacientes que se asumen como indígenas en nuestro estado asciende al 27% aproximadamente, superior a los otros quince estados del país con más casos registrados.

A pesar de que como indica este reporte el 29% de las defunciones no hayan tenido alguna comorbilidad, el 71% sí presentaba al menos alguna de ellas. La hipertensión y/o las enfermedades cardiovasculares (30.92%), así como la diabetes mellitus (28.57%) o la obesidad (18.59%), no solo ahora sino desde hace algunas décadas, han sido las principales causas de muerte entre los pueblos originarios. Por ello, en nuestro artículo queremos subrayar, -como viene haciéndolo la administración gubernamental actual-, que las morbilidades de la población en México, no solo tienen que ver con un estilo de vida o un tipo de consumo, sino implican consecuencias profundas de políticas neoliberales de alimentación y atención a la salud. En nuestro análisis queremos relacionar las consecuencias del imperialismo energético (Vega Cantor, 2017) en la región ngigua poblana con las formas comunitarias como la manovuelta (*Thengijna chooni naa ko naa ni en la lengua ngigua*) que despliegan toda una economía política educativa de los afectos y los cuidados desde los valores de uso.

Aunado a lo anterior no podemos soslayar que la región ngigua poblana, contexto socio-histórico de nuestra reflexión, es una zona de índice de vulnerabilidad alto, muy alto y crítico (Suárez L., Valdés G., Galindo P., 2020)[3], dónde confluyen dimensiones demográficas, de salud y socioeconómicas que vuelven a sus habitantes propensos a no poder afrontar una infección como es la del COVID-19 con las mejores herramientas a su disposición. Por lo que adentrarnos en cuáles han sido algunas estrategias socioculturales que los habitantes de esta región biocultural de

nuestro estado de Puebla han implementado desde febrero de 2020[4] son cruciales para nosotros, en aras de alimentar lo que nosotros llamamos una pedagogía no totalmente subsumida a los valores de cambio. En este tenor caber mencionar que nosotros utilizaremos la palabra sindemia por el hecho de reconocer que existen problemas de salud sinérgicos que afectan la salud de una población en sus contextos sociales, culturales y económicos y que permiten reunir en nuevas categorías de estudio,- que concilian lo biológico con lo social-, los factores de riesgo que nos permiten anticipar e implementar programas de prevención e intervención para abordar las comorbilidades como ejes transversales que atraviesan fenómenos pandémicos coyunturales.

Figura 1: Región ngigua



Fuente: Elaboración de Sabino Martínez Juárez

Este texto evocará estrategias situadas de la milenaria cultura ngigua[5]; "Mano vuelta" (*thengijna chooni naa ko naa ni*) o la "promesa" (*thi tenkininxini sincheeni*), desde la "comunalidad ngigua" rajnanee ni, que se vienen gestando como anticipaciones oníricas para hacerle frente a la industria bélica y carcelaria de vigilantismo sanitario que se instala en nuestros cuerpos con sus narrativas de higiene, violencia, distanciamiento y muerte. Para poder situar, lo que consideramos son algunos deba-

tes que han podido activarse fervorosamente durante los meses que han transcurrido las lógicas de distanciamiento social y que tienen que ver con el acceso a un alimento no totalmente domeñado por las lógicas de imperialismo energético instalado en nuestras comunidades y la producción de contra-pedagogías dialógicas. En una conversa especular queremos con aquellos antecedentes plantear algunas estrategias desde el don comunitario que pudieran interpelarse en otras regiones con alta, muy alta o crítica vulnerabilidad sindémica ante el COVID-19.

En este tenor, nosotros entendemos por "imperialismo energético" el planteamiento de Renán Vega Cantor (2017) que problematiza los límites del capital desde una crítica situada en la teoría de valor de Marx (2008), visibilizando las lógicas criminales de la forma mercancía (Capitaloceno) como aquella matriz de muerte causante de la catástrofe ecológica que habitamos y que cobra múltiples rostros depredando, expropiando y expoliando las capacidades de las comunidades de producir experiencias por fuera de la forma de su reproducción, acumulación y circulación. Consideramos además que, el pensamiento del intelectual colombiano Renán Vega, nos permite reflexionar que la pandemia es el capital. Que la sindemia de COVID-19 es solo un rostro de la hidra cuyas innumerables cabezas toca desmontar, subvertir y horadar. En este tenor, el estudio de una región cultural como la ngigua en el estado de Puebla, nos permite comprender de que forma se afrenta incesantemente la capacidad de construir autonomía energética, alimentaria o pedagógica entre los pueblos originarios de nuestro país y nos urge, en el espejo de alternativas concretas, a plantear caminos que pregunten desde un mundo que no se contenta con las lógicas de muerte y violencia que padecemos. Para todos y todas aquellas y aquellos que han fallecido recientemente y que murieron sabiendo que aquello que amaron en vida sobrevivirá a la podredumbre del escarnio y el olvido. A los asfixiados por este mundo que nos vuelve números y no lugares, a los desesperanzados les dedico las siguientes palabras.

METODOLOGÍA

La investigación fue de corte cualitativo e inductivo, mediante la sistematización de experiencia que despliega vínculos y tramas clave desde una subjetividad situada, en nuestro caso, la comunidad ngigua[6] de San Marcos Tlacoyalco en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez, sede de la Universidad Intercultural del estado de Puebla. Desde la subjetividad reflexiva escuchada consideramos es posible establecer relaciones susceptibles de estudiarse en otros casos. Se utilizaron también herramientas provenientes de las ciencias sociales, como la etnografía, la observación participante, la recolección de artefactos como las historias gráficas y las entrevistas. En nuestra investigación partimos del supuesto que estudiar los pro-

cesos que afrentan la posibilidad de construir autonomía energética, pedagógica o alimenticia y las resistencias y estrategias en comunidades de hablantes de lenguas originarias como la comunidad ngigua poblana, nos permitirá plantear iniciativas de salud comunitaria postcovid que consideren aspectos demográficos, de salud y socioeconómicos-culturales a manera de horizontes de impugnación de las lógicas capitales, patriarcales y coloniales que atraviesan los proyectos extractivistas en la región y agudizan los índices de vulnerabilidad pandémica, incluyendo el horizonte educativo expresado en la brecha digital[7]. Bajo esta premisa de investigación pudimos revelar cómo en la región ngigua poblana se expresan al menos cuatro formas de vulneración de la economía política alimentaria que contextualizan los desafíos y determinantes, incluso, de la existencia misma de la cultura y lengua ngigua en el horizonte de su propia devastación y vulnerabilidad ante la nueva pandemia de COVID-19. La pregunta central de investigación es: ¿De que forma, a través de estrategias pedagógicas no totalmente subsumidas al capital, se hace frente al imperialismo energético en la región ngigua del estado de Puebla y de que forma los habitantes de la región acuerpan la interculturalidad? Algunas preguntas subsecuentes son: ¿Qué desafíos nos presenta la actual coyuntura sindémica con respecto al estudio de la cultura alimenticia entre los pueblos originarios o las propuestas pedagógicas alternativas? ¿En qué términos podemos reflexionar las alternativas concretas de la "mano vuelta" o la "promesa" subvierten las lógicas de los proyectos extractivistas epistémicos?

La información recabada durante los últimos doce meses se baso en entrevistas a profundidad y semi-estructuradas de forma remota por las razones del aislamiento por la pandemia de COVID19 en la plataforma Whatsapp, Meet y Zoom y los primeros meses en estancias con los actores comunitarios como profesor investigador de la Universidad Intercultural del estado de Puebla (México) en comunidades ngiguas, en particular, en San Marcos Tlacoyalco[8]. (Ver Figura 2).

Figura 2: Información sobre los actores comunitarios

Nombre	Edad	Ocupación	Estatus Social	Formación	Lugar de origen
Ricardo Juárez	50	Juez de paz	Casado	Constructor	San José Buenavista
Antonio López	20	Estudiante	Soltero	Estudiante	San José Buenavista
Jesusa Martínez	45	Trabajadora, estudiante y ama de casa	Casado	Estudiante	San Marcos Tlacoyalco
Eufremio Juárez	45	Trabajador y estudiante	Casado	Tlachiquero[9]	San Marcos Tlacoyalco
Linda Martínez	35	Profesora	Casada	Maestra rural	San Marcos Tlacoyalco
Eligio Juárez	45	Radialista	Casado	Ingeniero	San Marcos Tlacoyalco
Rocio Hernández	20	Trabajador y estudiante	Soltera	Trabajador y estudiante	Santa María La Alta
Abigail Hernández	20	Trabajador y estudiante	Soltera	Trabajador y estudiante	Santa María la Alta
Estrella Ávila	20	Trabajador y estudiante	Soltera	Trabajador y estudiante	San Marcos Tlacoyalco

Fuente: Elaboración personal de Guillermo López Varela.

DESARROLLO

En la región ngigua poblana existen dos conceptos de lucha (*thengijna chooni naa ko naa ni, thi tenkininxini sincheeni*) que consideramos pueden darnos luces en torno a qué estrategias pedagógicas han sido impulsadas para afrontar las lógicas sindemicas como forma de expropiación de la capacidad de lucha colectiva y como formas de cultivar la cercanía en el mundo. Las dos formas de experiencia ngigua que relataremos provienen de la necesidad cada vez más consciente en las comunidades humanas de que la forma de producir nuestros conocimientos, cómo los atesoramos y cómo los

compartimos es la pregunta central de todo proceso de insubordinación a un sistema que nos quiere invisibles, que nos concibe residuales y nos anticipa como cadáveres.

Implican tomas de conciencia por parte de los sectores populares organizándose en tramas de subsistencia para criticar las formas sociales que acosan, violentan e impiden la reproducción de la vida propia y la de las familias comprometidas por lógicas de extractivismo epistémico. En este orden de ideas, en un nivel filosófico político lo que consideramos articularía estos dos conceptos vivenciales sería la producción de afinidades determinantes y condicionantes de la indómita revuelta de las comunidades al mirar,- desde las problemáticas sociales que produce la pandemia-, lo que nosotros llamamos una pedagogía del apapacho[10]. Una pedagogía a contra corriente de la historia hegemónica que produce relaciones sociales no totalmente mediadas por la forma mercancía, los valores de cambio o relaciones de extractivismo epistémico y que se preocupa por establecer relaciones de reciprocidad, escucha, diálogo, cooperación, solidaridad, dónde formarse colectivamente desde un rostro y corazón común implica la meta más alta de un proyecto colectivo.

Nosotros concebimos que la idea, de una revuelta desde lo alimenticio como pedagogía, atraviesa la problematización de las intervenciones que relataremos, a manera de huellas de procesos socio-históricos dinámicos, complejos y polivalentes. Repletos de material de ruptura por correspondencia al material constitutivo del tiempo y el espacio del capital y sus pandemias. ¿Cuáles serían algunas afinidades que tejen la experiencia pedagógica de la "Mano Vuelta" o la "Promesa"? En nuestra perspectiva serían las siguientes y podríamos considerarlas como un proyecto de lucha para los escenarios que la forma pandemia nos ha impelido a reflexionar y que consideramos deben ser discutidas a la luz de la experiencia histórica en la región ngigua poblana:

- El convencimiento de la necesidad de preponderar los valores de uso a los valores de cambio (ganancia).
- Las estrategias pedagógicas hegemónicas parten de lógicas extractivistas que no han podido dejar de concebir a los sujetos como objetos de estudio
- Una pedagogía no totalmente subsumida a las lógicas patriarcales, coloniales y capitales es posible.

¿A qué apelamos cuándo hablamos de extractivismo desde una perspectiva energética o alimentaria? ¿Qué implicaciones tiene en los proyectos educativos en la región ngigua poblana? Nosotros, vemos instalarse en la región ngigua poblana (San Marcos Tlacoyalco, Tlacotepec de Benito Juárez) y por extensión en el valle de Tehuacán, algunos de los escenarios siguientes:

1) La creciente implantación de agendas de siembra de monocultivos ligados a industrias culturales, verbigracia los agaves pulqueros, mezcaleros o el propio maíz nativo en la región donde fue domesticado hace miles de años.

2) El nulo planteamiento de alternativas al auge de granjas porcícolas y avíco-

las (monocultivos industriales de productos cárnicos[11]) como industria extractiva que produce el mayor número de gases de efecto invernadero e interioriza en el ámbito campesino la industria militar para la muerte y familiariza a las comunidades con lógicas genocidas. Pudiendo, como ya ha ocurrido en ocasiones anteriores, encarnar focos de infección de virus y coronavirus[12] como se ha documentado anteriormente en regiones como la del municipio de Perote en Veracruz para el caso del virus H1N1[13].

3) Como correlato de la exacerbación del discurso anti-inmigrante y el agravamiento de las medidas represivas en EEUU contra nuestros connacionales, existe una situación de vulnerabilidad económica que viven jóvenes migrantes repatriados de EEUU (2017-2019) y sus familias, cuyo origen sociocultural son comunidades con un grado de intensidad migratoria medio (Índices de intensidad migratoria México-EEUU por entidad federativa y municipio. INEGI) , como el Municipio de Tlacotepec de Benito Juárez donde el 4. 44 % de los hogares recibe remesas de EEUU y 4.43 % cuenta con migrantes que han retornado el quinquenio anterior.

4) Nuevas formas de la guerra desplegadas en la forma de aeronaves que impiden que se concentren las precipitaciones de agua en la región ngigua y que de acuerdo a investigaciones comunitarias por parte del "Frente en defensa del territorio y los recursos naturales Puebla-Oaxaca" (Camacho, 2020), pueden ser atribuidas a "Grupo Romero" una de las empresas productoras de huevo y carne de cerdo más importantes de México.

De esta forma, ahora nos toca referir algunas claves para reflexionar de qué forma se ha hecho frente en la región ngigua poblana a los embates de la Modernidad capital, patriarcal y colonial que hemos evocado con anterioridad y plantear alternativas en torno a los límites del "imperialismo energético" (Vega Cantor, 2017) capitalista pandémico que expropia las capacidades pedagógicas de las comunidades de ser soberanas. Nosotros consideramos que lo que estamos atravesando actualmente es una crisis que puede ser explicada no solo por la presencia de un coronavirus en el globo sino por la exacerbación de las relaciones capitalistas de muerte para las que cada uno de nosotros no representa más que un recurso a usar y desechar. Por ello, procederemos a describir lo que consideramos han sido algunas medidas comunitarias que han podido fortalecer el campo ngigua en la coyuntura pandémica actual. En primer lugar, debemos referir que la "Mano vuelta" (*thengijna chooni naa ko naa ni*) o la "promesa" (*thi tenkininxini sincheeni*), constituyen formas de trueque y trabajo venerable compartido a nuestros semejantes sin alguna mediación dineraria (también llamado tequio, faena) y que se preocupan, en especial, por el cuidado de los abuelos y los infantes, fortaleciendo al tiempo los procesos de comunicación intercultural comunitaria. Estas formas han ayudado a los habitantes de Tlacoyalco a emerger fortalecidos como comunidades. En nuestra sede académica de San Marcos Tlacoyalco contamos con una mayoría abrumadora de mujeres, 70% aproximadamente, de las

cuales entre 4 y 7 por cada grupo son madres de familia[14]. Hemos podido atestiguar que muchas de ellas se hacen cargo de la economía política de los afectos y los cuidados en la trama comunitaria y familiar a la que pertenecen. Si bien cuando están en clases presenciales dejan a sus niños o familiares que cuidan a resguardo de alguien más, ahora tienen que hacerse cargo no solo de llevar sus clases si no de garantizar que sus hijos también tomen las suyas, preparar los alimentos, ordenar y limpiar su espacio doméstico y garantizar la reproducción de la vida en sus entornos inmediatos y haciendo en múltiples ocasiones las "faenas" que sus compañeros hacían antes de migrar[15]. "Manos vueltas" (*thengijna chooni naa ko naa ni*), a manera de tramas articuladas que ofrecen espacios de venta solidaria sin intermediarios o brindan canastas solidarias durante las fiestas comunitarias donde se devuelven o comparten "promesas" que implican un don comunal cíclico como todo lo que transcurre en la mirada de la cultura ngigua .

Es paradójico que cuando el gobierno federal decreto la jornada nacional de sana distancia (23 de Marzo de 2020) en la comunidad ngigua donde se asienta nuestra Universidad Intercultural, San Marcos Tlacoyalco, comenzaba exactamente el ciclo agrícola anual por lo que fue muy difícil para las familias que dependen del trabajo de siembra y cosecha en terrenos de riego no acudir a hacer las faenas del campo correspondientes. De ello depende tener el alimento necesario para poder sobrevivir. Por lo que los comentarios que recibimos de nuestros estudiantes es que resultaría un desafío enorme no acudir a sus terrenos de cultivo, devolviéndonos con fuerza la idea de que el encierro en las circunstancias actuales es un privilegio y que, muchas veces, unos pueden guadarse por que otros no pueden dejar de salir.

Por las adversidades antes descritas, en el contexto sindemico ngigua se revelaron con profunda fuerza dos formas culturales que se cultivan como formas de gobernanza indígena y que tienen que ver con la producción de valores de uso y la socialización del trabajo colectivo "faena" o "tequio" encarnado en la forma de una "promesa" que vincula los ritos del ciclo agrícola. Una promesa es en palabras de la joven campesina ngigua Linda:

> Son actos que se llevan a cabo por la religión católica en donde las manzanas (divisiones o unidades pequeñas que fueron hechas para abarcar más al pueblo y tener un control sobre la población y territorio). En cada año, por medio de un sorteo que se hace entre las manzanas, le corresponde a un santo para festejarlo en el día de su santa celebración, es por ellos que los integrantes de cada manzana se reúnen y se organizan para llevar a cabo dicho evento[16]

Durante los días que dura la "promesa" se realizan múltiples actos donde se reparten las bondades y dones de la tierra que las familias de la manzana hayan podido consolidar durante el año agrícola. Las canastas solidarias son obsequios que los

anfitriones preparan para los visitantes adicionalmente a los banquetes que durante los días que dura la celebración se efectúan. Este año para el caso de la celebración de la Virgen de Guadalupe que le correspondió a la manzana de la compañera Jesusa se repartió: "Antes de dejar la promesa a la iglesia, los comités preparan una comida para los invitados y a los que están colaborando con este acto, ofreciendo de comer un plato grande de frijoles refritos, arroz, tortillas grandes, mezcal y agua de Jamaica." Para el caso de la misma celebración pero para otra comunidad ngigua de la región (San Pedro Pericotepec), el compañero Eufremio nos menciona que durante las "promesas" y sus ritos y celebraciones se suele también disponer de un altar donde se conjuntan los dones de la tierra que la propia divinidad permite que los humanos disfruten. Nos comenta Eufremio:

> En los altares tenemos los elementos principales de la naturaleza, que son: Tierra, Agua, Luz y Aire. Estos cuatro elementos son los principales para toda la cosecha, ya que sin agua la planta no crecería, sin luz no brotaría, sin aire no resistiría y sin tierra no se fortalecería. Posteriormente están algunas plantas en macetas, algunas de ellas son plantas medicinales (que utilizan algunas personas para hacer sus remedios caseros) y también hay plantas que son frutales las cuales nos alimentamos de ellas. También podemos observar cuatro colores de flor, las cuales son: blancas, rojas, amarillas y moradas, cada una marca los puntos cardinales, el blanco marca el norte, morado marca el poniente, el amarillo sur y el rojo oriente. Esto aparte de que se hizo para agradecer por las cosechas que se dieron, también es para que de agua para las cosechas, como lo dije anteriormente, es lo más principal, para fortalecer las cosechas, un ejemplo es de que en este año no se dio tanto las lluvias, y todos los agricultores sufrieron mucho por sequía, ya que sus cosechas se secaban y tenían perdidas, Esto es muy importante ya que sin esto habrían muchos problemas, este "ritual" mas que nada esta ofrenda se puede hacer cada ocho días, para darle gracias a dios por cada amanecer, por cada gota de agua, y porque nunca nos haga falta nada.

Es muy importante mencionar cómo los ritos y ceremonias son parte constituyente de la forma en que se construye gobernanza comunitaria entre la cultura ngigua. Los ritos agrícolas ligados a creencias previas a la imposición de la religión católica subsisten en el cumplimiento de "la promesa". Las celebraciones de los dones comunitarios decantados en los altares dispuestos para las fiestas son instantes que evidencian lo importante y urgente de la vida cotidiana; la algarabía derivada de la comunalidad dispuesta en el trabajo colectivo que brinda el alimento comunitario, la "mano vuelta" que posibilita un existir por afuera de las lógicas mercantiles y la fiesta como culminación y umbral donde es posible existir en un tiempo no lineal, no

totalmente productivista o regido por las lógicas de la mercancía. Las promesas representan verdaderos altares a la autonomía alimentaria donde se recuerda lo importante y lo urgente, la necesidad de seguir cultivando, cocinando y comiendo aquello que los abuelos, los más antiguos nos enseñaron a habitar.

Tramando las iniciativas ciudadanas y emprendimientos sociales comunitarios evocados, consideramos podría promoverse la reivindicación de una forma social-natural de la vida y su mundo de valores de uso, en medio de la catástrofe que sufren esos propios valores en los procesos de acumulación capitalista. Nosotros consideramos que estas iniciativas podrían promover la resistencia a una modernidad catastrófica, un rescate de lo concreto reafirmando el mundo de la vida en un plano de imaginarios, en medio de su propia devastación. Interpelando a Bolívar Echeverría (2000) estrategias de supervivencia dentro del capitalismo o como un modo de hacer vivible lo invivible de la represión cotidiana.

Como lo hemos mencionado, durante las lógicas de distanciamiento que ha prodigado la pandemia de COVID19, un elemento que ha posibilitado de la resistencia y sobrevivencia de las comunidades ngiguas ha sido seguir cultivando las formas tradicionales de trabajo colaborativo y de socialización del excedente económico decantado en las "promesas". Por ende, nosotros reivindicaríamos que no solo son eventos religiosos sino que son ante todo acontecimientos que posibilitan seguir "cultivando el vínculo" entre diversos núcleos familiares que han tenido distintos resultados derivados de su trabajo agrícola y encuentran en la comunalidad de la "promesa" la capacidad de salir delante de forma comunal.

De cara al contexto socio histórico descrito nosotros concebimos al proyecto de "canastas solidarias"[17] encarnado en las promesas rituales anuales como un proceso comunitario que permite vincular a los productores de una región biocultural concreta con aquellos que quizás no han tenido el mejor año en sus cosechas y que han comprendido que la primera resistencia y organización comunitaria posible, atraviesa lo que comemos, de qué forma lo cultivamos y cómo lo compartimos. En aras de construir una sociedad donde todos puedan vivir dignamente y todos puedan comer alimentos sanos, locales y sin crueldad humana o no humana de por medio.

Nosotros pensamos que hay algo que permanece incomunicable en la experiencia social atestiguada y son las múltiples negatividades que el sujeto despliega en un mundo que lo niega; y que aparecen como desbordes, anticipaciones oníricas y ensoñaciones despiertas que prodigan un mundo que ya existe dentro del nuestro y urge históricamente hacerlo despertar. Lo que Bolívar Echeverría (2012) caracterizará como dos afluentes del pensamiento del socialismo revolucionario; el utopismo y el mesianismo. Aquella inquietante fuerza, - Unheimlich-, que silenciosa aguarda en cada segundo de la historia, Bloch (2017) la llamará fermento utópico, la liberación del eros en Marcuse (2010), lo no conceptual encarnado en el concepto de Adorno

(2008), la capacidad de dar forma a la experiencia. La fuerza que llega, aunque la fatiga acosa, como nos lo recuerda John Berger (2006). En el esfuerzo de elaboración de la canastas solidarias durante los días de las "promesas" ngiguas podemos ver una esperanza entre los dientes, desplegándose como un anhelo que afirma la vida de cara a los múltiples procesos de muerte establecidos por el sistema mítico del capitalismo. Consideramos pues importante estudiar cuál es el papel de la acción humana en los esquemas de cuestionamiento de la dominación como en el sistema social vigente subsumido bajo la forma mercancía. Así, las canastas solidarias serían un modelo para la acción social de personas que han hecho de la esperanza organizada un modo de vida, el pensamiento en torno a los horizontes de esperanza dentro de esas acciones nos ayudará a entender cómo el sistema social vigente persiste, se fractura o se profundiza en las contradicciones.

Nosotros, nosotras consideramos que hay un lugar de memoria en los proyectos de las "promesas", como una de las artes de la vida cotidiana, que es capaz de devolvernos una imagen de nosotros mismos. Una imagen dialéctica que hace comulgar al pasado con el presente haciendo que estos tiempos colapsen en miles de astillas discontinuas e inquietantes a la memoria estática y celebratoria de los de arriba que siguen mirando a los de abajo con el desdén propio de quienes saben que no han dejado de triunfar. Desde abajo, con los múltiples valores de uso que celebran las estéticas políticas de la vida cotidiana se seguirán preservando, contradictoria y ambivalentemente, "leves fuerzas mesiánicas" (Benjamin, 2005), que anticipan un mundo que ya late dentro del nuestro donde es posible encontrar el rostro del otro, un otro, una otra que devendrá un nosotros.

Por todo lo anterior, nosotros consideramos que es muy necesario comprender de que forma en regiones como la ngigua en el estado de Puebla, se vienen activando estrategias desde los valores de uso que hacen frente a los remanentes del índice de vulnerabilidad que los constriñe a ser regiones afrentadas por la sindemia de COVID-19. En la comunidad ngigua de Tlacoyalco lo que hemos estado observando es la preocupación por volver a mirar las milenarias formas de cuidar y cobijar el agua de lluvia a través de los jagueyes. Los jagueyes en este sentido son considerados los verdaderos corazones de las comunidades ngiguas. En un trabajo encomendado a estudiantes de cuatro semestre en torno a la importancia de cartografiar los mitos, pudimos darnos cuenta de la forma en que buena parte de los territorios ngiguas han sido configurados en la clave de los valores de uso. En estos horizontes culturales los mitos de origen, sostenimiento y circularidad de la vida comunitaria, constituyen verdaderos lugares en el territorio que cobran materialidad cuando, por ejemplo, se emprende una campaña para limpiar y rehabilitar el jaguey comunitario, se llama a los vecinos a recoger la cosecha colectivamente, a "echar un taco" o conversar en torno a unos vasos de pulque. Las utopías coquinarias movilizan los dioses de las cazuelas que no han sido totalmente subsumidos a la lógica mercantil. En el hacer cotidiano de los ngiguas poblanos se entiende que de-

trás de cada tortilla hay al menos un año de trabajo. Que el encierro como privilegio de decenas de familias en el valle de Tehuacán se sostiene con el trabajo colaborativo del jornal campesino de miles de habitantes de regiones que han sabido hacer del alimento una forma de lucha para no morir del todo. Para resistir el embate de la Modernidad sacrificial de más de quinientos años.

CONCLUSIONES

En nuestro capítulo hemos abordado algunas formas de tejido de la vida ngigua que tienen que ver con las prácticas de soberanía alimentaria y la resistencia al imperialismo energético implantado en la región. La soberanía alimentaria de la región ngigua poblana se basa en las "promesas" como producción de valores de uso y la "mano vuelta" como intercambio de trabajo socialmente necesario para el articulamiento de una sociedad no totalmente subsumida al valor dinerario. La lucha por hacer frente al imperialismo energético en las cuatro vertientes que describimos en el texto surge desde la comprensión del jagüey como axis mundis comunitario, pues en los contextos de escasez de lluvia los procesos de organización comunitario han vuelto a reflexionar en torno a la importancia de proteger las obras hidráulicas que crearon sus ancestros. Al tiempo que fortalecen los procesos, herramientas y metodologías de participación en aras de construir una gobernanza autónoma y crítica ante las formas indigenistas que no dejan de ser alimentadas en la región. El intelectual mixe Floriberto Díaz Gómez (1952-1995) con su concepto de comunalidad ha sido un importante referente para atestiguar lo que venimos observando y relatando en nuestra reflexión. Con él, podemos decir que sigue siendo necesario desmontar la visión del poder que el Estado mexicano ha elaborado durante al menos los últimos dos siglos basado en el mito del mestizaje. Pues, los pueblos originarios siguen siendo vistos con desdén por aquellos que no pueden concebirlos como sujetos críticos y dignos de elaborar propias formas de gobernarse. Nuestro artículo en ese sentido permite mirar algunas formas comunales en las que, en la región ngigua poblana, se sigue produciendo una sociedad no totalmente subsumida a la relación museificada, patrimonializada, cosificada y fetichizada que se ha elaborado desde la forma "Estado mexicano" de las lógicas de gobernanza indígena tildándolas de "usos y costumbres". Misma mirada desdeñosa que no permite profundizar en un análisis serio de las prácticas históricas que han posibilitado su resistencia en el tiempo a pesar de las lógicas homogenizadoras de la cultura etnocéntrica y su matriz colonial, patriarcal y capital.

Nos urge sentipensar que el hacer vinculante de la comunidad ngigua que referimos; diverso, contradictorio y ambivalente no sólo produce cosas sino también lazos. Una noción revitalizadora que no pretende separar el trabajo productivo del reproductivo, la economía de la política o el ámbito "público" del "privado". Una noción

de trabajo dinamizadora que surge del acuerpamiento para trastocar vigorosamente los asuntos públicos sin una perspectiva estado céntrica. Una noción de trabajo que nos urge a remontar el filo de la navaja entre (autonomía/estatismo) que marca las espacialidades y temporalidades de un binarismo excluyente para analizar los movimientos que subvierten el orden existente. Un análisis que no parte ya sólo de la acumulación capitalista, pues invisibiliza y niega el variopinto espectro de actividades y procesos materiales, emocionales y simbólicos que sostienen la vida cotidiana y no son de manera inmediata producción de capital (Rivera Cusicanqui, 2010). Entonces si la disciplina-trabajo alumbra lo que el cuerpo es, para nuestra reflexión, el sentí-pensamiento desde la comunalidad sería un modo de acercamiento al mundo por el cual el sujeto experimenta la capacidad de producirse como sublevado (mano vuelta y la promesa); posibilidades de salvación de la muerte administrada, burocrática, banalizada y cotidiana o la prisión/cuerpo/resistencia de la disciplina del trabajo. En nuestra perspectiva, en el ombligo del ethos moderno capitalista, patriarcal y colonialista, podemos encontrar cómo se puede articular como vivible aquello que es invivible, a través de subsumir los potenciales creativos e imaginativos de los entramados sociales (comunalidad) a la voluntad destructiva inherente a la valorización del valor. Por ello, seguiremos indagando en la región ngigua poblana, contra-pedagogías del apapacho que desbordan y que desde sus remanentes de contemplación reb(v)elan la dimensión cualitativa de la vida y la negativa a aceptar el sacrificio de ella, a las lógicas de la usura, la violencia y la ganancia del tiempo y espacio del capital y sus pandemias o del capital como pandemia totalizante.

En suma, lo que consideramos pueden permitirnos reflexionar las estrategias expuestas desde las comunidades ngiguas del sur de Puebla, es la urgencia de reivindicar que se otorguen sin paternalismos ni manipulación política formas de transferencia de recursos que permitan incorporar a los campesinos,-si así lo decidieran-, flujos de comercialización en mercados locales, regionales y globales, estrategias de fomento de la organización comunitaria y la proliferación de escuelas campesinas con enfoque intercultural que puedan incentivar la curiosidad científica y ventanas epistémicas donde las comunidades pueden verse reflejadas en los grandes procesos globales desde la propia producción de sus saberes, conocimientos y experiencias hasta ahora negados por la Modernidad-Capitalista. Formas de comunicación comunitaria que permitan acceder a los hablantes de lenguas originarias a los mandatos del gobierno en cuestión de educación, salud y alimentación en las propias lenguas en que hablan y comunican sus afectos, miedos y esperanzas, como es el tema pendiente del nuevo etiquetado a productos alimenticios procesados.[18] El acercamiento con las comunidades campesinas por parte de cualquier política sanitaria post-covid debe hacerse bajo un enfoque participativo, consultivo y situado con respecto a las condiciones en que se dan los fenómenos sociales en el ámbito ecológico que las circunda y contra toda

forma de extractivismo académico, impulsado, por ejemplo, procesos de creación de bancos de semillas locales y regionales; en aras de conservar, documentar y analizar los ecosistemas y agroecosistemas bajo el enfoque de los valores de uso, el cuidado de los ancianos, el trueque y una economía de cuidado de los más desfavorecidos.

NOTAS

1. Cuando referimos a la comunidad ngigua estamos evocando a los nombrados desde la escala estatal nacional como "popolocas". Los "popolocas" que habitan el Municipio de Tlacotepec de Benito Juárez son 15, 438. En Puebla, según el último censo de INEGI (2020) de la población de 5 años y más hablante de lengua popoloca, existen 28, 783 habitantes, de los que 13, 868 son hombres y 14, 915 son mujeres. A nivel estatal un total de 601, 608 poblanos (11% población total de la entidad) son hablantes de otras lenguas originarias (Náhuatl), (Popoloca (ngigua), Mazateco (Ha shuta enima), Totonaco, Mixteco (Ñuu savi), Otomí (hñähñú)). Los sujetos interpelados durante nuestra investigación provienen de las comunidades de de San José Buenavista, San Martín Esperilla, San Juan Zacabasco, San Francisco Esperilla, Reforma, Colonia Guadalupe, La Virgen, El Mirador, El Gavilán, Los Cerritos, Piedra Incada de la soledad, Rincón de Zompantle y Palo Verde.
2. Por ejemplo, para el caso del estado de Puebla, según el censo (2020) del Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática (INEGI), del millón 94 mil 953 habitantes del estado de Puebla que provienen de un pueblo originario (Náhuatl, Totonaku, Ngigua, Ñañu, Mazateco, Ñu savi, Tepehua) y que pueden acceder a una educación universitaria, solo el 3% de esa población juvenil indígena en Puebla accede a la misma. Lo que muestra la profunda disparidad que existe en el acceso a la educación universitaria por parte de los pueblos originarios. Ello se agudiza si mencionamos que, de acuerdo al Instituto Poblano de los pueblos indígenas (IPPI) , solo el 9% del presupuesto estatal se destina a municipios indígenas.
3. La UNAM ha desarrollado un índice de vulnerabilidad ante el COVID-19 a escala municipal en México, que parte de tres dimensiones; la demográfica, la de salud, la socioeconómica. Parte del supuesto metodológico de la teoría social del riesgo que plantea que las pandemias tienen efectos diferenciados en cada lugar y que éstos variantes según las determinantes socio espaciales, económicas y de salud de la población.
4. 27 de febrero de 2020, fecha de registro del paciente cero de COVID-19
5. La lengua ngigua proviene del árbol de lenguas otomangues. Siendo la lengua más hablada junto con el español en la comunidad de San Marcos Tlacoyalco, municipio de Tlacotepec de Benito Juárez en el sur del estado de Puebla, sede sur de la Universidad Intercultural del estado de Puebla desde la cual tejemos nuestras reflexiones.
6. Cuando referimos a la comunidad ngigua estamos evocando a los nombrados desde la escala estatal nacional como "popolocas". Según el Atlas de los pueblos indígenas de México, los "popolocas" que habitan el Municipio de Tlacotepec de Benito Juárez son 15, 438. En

Puebla, según el último censo consultado de INEGI (2010) de la población de 5 años y más hablante de lengua popoloca, existen 28, 783 habitantes, de los que 13, 868 son hombres y 14, 915 son mujeres. A nivel estatal un total de 601, 608 poblanos (11% población total de la entidad) son hablantes de otras lenguas originarias (Náhuatl), (Popoloca (ngigua), Mazateco (Ha shuta enima), Totonaco, Mixteco (Ñuu savi), Otomí (hñähñú)). Los sujetos interpelados durante nuestra investigación provienen de las comunidades de de San José Buenavista, San Martín Esperilla, San Juan Zacabasco, San Francisco Esperilla, Reforma, Colonia Guadalupe, La Virgen, El Mirador, El Gavilán, Los Cerritos, Piedra Incada de la soledad, Rincón de Zompantle y Palo Verde.

7. Para el caso del valle de Tehuacán donde se encuentra la sede sur de la Universidad Intercultural del estado de Puebla, según la última encuesta nacional sobre disponiblidad y uso de tecnologías de la información en los hogares (EDUTIH) 2018, que tiene por cometido obtener información sobre la disponibilidad y el uso de las tecnologías de información y comunicaciones en los hogares y su utilización por los individuos de seis años y más de edad en México, solo el 25% de los hogares cuenta con un ordenador, por lo que los estudiantes tienen que usar un dispositivo móvil para poder estar en contacto con sus clases virtuales adquiriendo planes de telefonía móvil que son completamente inasumibles para afrontar sus clases semana con semana.
8. A pesar de las lógicas de distanciamiento social derivadas de la pandemia, pudimos seguir en contacto con los actores comunitarios con quienes tejemos esta reflexión. En particular, los estudiantes de la Universidad Intercultural verdaderos líderes contemporáneos de los procesos que llevarán en los próximos años a las comunidades ngiguas a presenciar nuevas e inauditas articulaciones desde una comunalidad crítica y quienes también sirvieron como enlaces con los más adultos líderes comunitarios muchas veces no familiarizados con las plataformas digitales.
9. Tlachiquero significa aquel que conoce las técnicas para obtener el aguamiel de donde se producirá posteriormente la bebida fermentada llamada pulque.
10. Hemos elegido la palabra “apapacho” que es un nahuatlismo del habla mexicana que hace referencia a procesos de “cultivo de la cercanía”, “mantener juntos”. Según Carlos Montemayor: 1.Acariciar o abrazar cariñosamente a alguien. 2. Mostrar amor por medio de cariños, besos y trato cuidadoso y delicado. 3. Hacer que una persona se sienta apreciada y tomada en cuenta. De pahpatzoa, ablandar la fruta con los dedos, sobar una fruta, o de pachoa, apretar o acercar algo a uno mismo (Montemayor, 2007).
11. Como lo ha documentado la organización, Igualdad Animal México (Sin embargo, 25 de julio de 2020): “para producir un kilo de carne de cerdo, se necesitan 12 mil litros de agua potable. En cifras nacionales, la crianza de cerdos para consumo humano, representa la utilización del 4 por ciento de toda el agua potable renovable de nuestro país. Pero, además de gastar millones de litros de agua potable, esta industria la contamina. El mal manejo y la falta de tratamiento de las heces y orina de los animales es un importante factor de contaminación

del suelo y del agua, y una fuente de enfermedades infecciosas para los humanos". Anualmente son asesinados mil 800 millones de animales para consumo humano en nuestro país. Vidas que pasan toda su vida confinadas en granjas, sometidas a prácticas atroces, crueles y que producen gases de efecto invernadero. La ganadería industrial en México no reporta la cantidad de gases, olores y partículas sólidas y líquidas que emite, ni las cantidades de agua o el manejo de residuos que precisan sus procesos.

12. No se ha estudiado a cabalidad las implicaciones de un peligro latente. En la región ngigua cohabitan especies como el murciélago magueyero y las formas extractivas de las granjas porcinas y avícolas. En México, el entrañable pulque, tequila, mezcal y bacanora se debe al paciente trabajo de polinización del murciélago magueyero (Leptonycteris yerbabuenae), quien durante millones de años ha sabido elegir los mejores magueyes de los que luego se nutrirá libando de sus deliciosos néctares. El único mamífero volador en el planeta tierra que ha habitado múltiples ecosistemas durante algo más de 50 millones de años se ha diversificado en alrededor de 1,300 especies. Hoy, sabemos que muchas de sus especies se han visto amenazadas por la depredación de los ecosistemas que habitan, la alteración del uso de suelo de zonas naturales que habitaban y la creciente infraestructura urbana que ahora ocupa estas regiones. En México (Arizmendi, Valiente-Banuet, Rojas-Martínez y Dávila-Aranda. 2002), por ejemplo, habitan 12 de las 38 especies de murciélagos nectarívoros que viven en el continente americano. De ello deriva que en nuestro país exista la mayor diversidad de agaves en el mundo (200 especies), 75% de las cuales son nativas de México y 69% endémicas. ¿Estamos en la antesala de una nueva zoonosis productora de un futuro coronavirus, ahora en la región?
13. No podemos olvidar que la propagación del virus de la influenza H1N1, comenzó en una región de granjas porcinas y avícolas en el municipio de Perote, Veracruz (La Gloria) en 2009. Aún cuando los habitantes de la región vinieran denunciando sistemáticamente las consecuencias extractivistas en la sociedad y la naturaleza de la industria cárnica de empresas como Granjas Carroll; fetidez en el aire, enjambres de moscas, contaminación de los mantos freáticos, pozos y lagunas, enfermedades respiratorias y de la piel. Martínez, Regina, "La negra historia de granjas Carroll". Proceso. (Ciudad de México) 4 de Mayo de 2009. Disponible en: https://www.proceso.com.mx/114913/la-negra-historia-de-granjas-carroll-2
14. En la Universidad Intercultural del estado de Puebla-Tlacotepec pudimos darnos cuenta que nuestros estudiantes, después del cierre de muchos circuitos económicos, han tenido que asumir durante la pandemia trabajos de medio tiempo en la región, ayudando al incremento de los ingresos familiares y reactivando incluso circuitos migratorios a Los Cabos, Vallarta o Monterrey donde suelen trabajar, en particular, en el sector de la construcción y hemos tenido que diseñar actividades asincrónicas para que puedan realizarlas por la noche o los fines de semana. De igual forma, hemos flexibilizado las formas de entrega de las evidencias de actividades; fotografía a su cuaderno de trabajo, audios, videos, teatro, composición de canciones, teatro y sobre todo los hemos impulsado a construir una identidad digital en redes sociales donde puedan compartir las reflexiones desde los contenidos que abordamos en las

clases en plataforma Meet, Zoom, Moodle o Whatsapp y que registramos audiovisualmente para que los estudiantes puedan revisarlos cuando tengan un tiempo.

15. A este respecto la política social actual del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México ha tenido un impacto muy fuerte para nuestras estudiantes. Pues aunada a la beca de "jóvenes sembrando el futuro" que reciben todos nuestros estudiantes, las jóvenes madres estudiantes de nuestro programa académico, también reciben el "Apoyo a Madres mexicanas Jefas de Familia para Fortalecer su Desarrollo Profesional"
16. En san Marcos Tlacoyalco se cuenta con 23 manzanas, remenbranzas de los antiguos calpullis o tlaxilacallis (barrios) en los que se organizan desde hace milenios las comunidades mesoamericanas.
17. Las canastas solidarias son dones comunales que se reparten en el contexto de fiestas comunitarias que permiten socializar los excedentes familiares para afianzar las relaciones entre manzanas (barrios) y propiciar el cultivo del vínculo comunitario, pues cuando se entregan entre familias se suele organizar una comida colectiva y conversar sobre los pendientes organizativos en las semanas y meses posteriores que tienen que ver siempre con el sostenimiento de la vida campesina y de ritualidad religiosa.
18. A este respecto la Universidad Intercultural del estado de Puebla se ha preocupado desde el comienzo de la pandemia por producir materiales didácticos e infografías que condensen, en las siete lenguas originarias que se hablan en nuestro estado de Puebla, las informaciones, indicaciones y estrategias que los gobiernos de los tres niveles se han esforzado por desarrollar. Sea este artículo una advertencia a seguir el mismo camino posibilitando en todo momento la capacidad de las propias comunidades de conocer estas informaciones en sus propios contextos lingüísticos y socioculturales.

REFERENCIAS

Adorno, T. W. (2008). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, M. (1990). *Dialéctica del iluminismo*. Trad. H.A. Murena. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Agrupación lingüística popoloca. *Mapa de la lengua*. Disponible en http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=3426

Arizmendi, M. C., A. Valiente-Banuet, A. Rojas-Martínez y P. Dávila-Aranda. 2002. Columnar Cacti and the Diets of Nectar-Feeding Bats. En: Fleming, T. H y A. Valiente-Banuet. Edit. 2002. *Columnar Cacti and Their Mutualists: Evolution, Ecology, and Conservation.* The University of Arizona Press. Tucson USA.

Barrenechea, J., Gentile, E., González, S. y Natenzon, C. (2000). *Una propuesta metodológica para el estudio de la vulnerabilidad social en el marco de la teoría social del riesgo*. En Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Buenos Aires. http://test6.pirna.com.ar/files/pirna/PON-Barre-

nechea-Gentile-Gonzalez-Natenzon- Una%20propuesta%20metodologica%20para%20el%20estudio%20de%20la%20vulnerabilid ad.pdf.

Benjamin, W. (2002). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Madrid, España: Arcis Lom.

Benjamin, W. (2005). Libro de los pasajes. Madrid: Akal Ediciones.

Berger, J. (2006). Con la esperanza entre los dientes. México: La Jornada Ediciones/ Editorial Ítaca.

Bloch, E. (1979). *El principio esperanza*, II, Madrid: Aguilar.

_____. (2017). *¿Despedida de la Utopía?*. Madrid: A. Machado Libros.

Camacho, Zósimo. "Impedir que llueva: las multinacionales que juegan a ser dios". *Contralínea*. (Ciudad de México) 24 de Julio de 2020. Disponible en: https://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2020/07/24/impedir-que-llueva-las-multinacionales-que-juegan-a-ser-dios/?fbclid=IwAR2TYSGCSk-MHuP61PajrRz_-ZNOtjfONNOxaeLbh_Gx--IQQjSsqyawwEY

Diaz, F. (2014). *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe.* México: UNAM.

Echeverría, B. (2012). *Valor de Uso y Utopía*. México: Siglo XXI editores.

_____. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.

Eventos de repatriación de mexicanos desde Estados Unidos, según entidad federativa de origen y sexo (2018). Disponible en: http://www.politicamigratoria.gob.mx/es_mx/SEGOB/Repatriacion_de_mexicanos_2018

Gutiérrez, Raquel., Navarro Mina Lorena. y Linsalata, Lucía. 2017. Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En *Modernidades Alternativas*, Inclán, Daniel, Linsalata, Lucia, Millán, Márgara, México, UNAM-Ediciones del Lirio. Disponible en: https://kutxikotxokotxikitxutik.files.wordpress.com/2017/11/pensar-lo-politico-pensar-lo-comun_gutierrez-navarro-linasalata-clavescomunfinal.pdf

Hernández Alcantara, Martín. 2020. "Ippi: Lomas de Angelóplis, ejemplo de discriminación del morenovallismo a pueblos indígenas ", *LA JORNADA DE ORIENTE*, Noviembre 22, 2020 https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/angelopolis-discriminacion-morenovallismo/

Índices de intensidad migratoria México-EEUU por entidad federativa y municipio. INEGI. *Indice de Intensidad Migratroria*. Disponible en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/114224/Indices_de_intensidad_migratoria_Mexico_Estados_Unidos_2010_Parte4.pdf

Kracauer, S. (2008). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*, Barcelona, Gedisa.

León Portilla, M. (2017). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/filosofia/046_04_31_

meta_educacion.pdf

Löwy, M. (2002). *Walter Benjamin: Aviso de Incendio, una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: FCE.

Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización.* Madrid: Ariel.

Martínez, Regina, "La negra historia de granjas Carroll". Proceso. (Ciudad de México) 4 de Mayo de 2009. Disponible en: https://www.proceso.com.mx/114913/la-negra-historia-de-granjas-carroll-2

Marx, C. (2008). *El capital. Crítica de la economía política,* México / Buenos Aires / Madrid, Siglo XXI.

Pacheco, Yomara. "Campesinos de Tehuacán rentan a chinos sus tierras y sus peones". Municipios. (Puebla) 3 de Octubre de 2019. Disponible en: https://municipiospuebla.mx/nota/2019-10-03/tehuacán/en-tehuacán-chinos-rentan-campesinos-sus-tierras-ahora-son-peones

Por la redaccción,. "Drones revelan la catastrofe ambiental por las granjas porcícolas en México". *Sin embargo* (Ciudad de México) 25 de Julio de 2020. Disponible en: https://www.sinembargo.mx/25-07-2020/3829228?fbclid=IwAR3nYr_MVmaPrEus0wkQI15gCoxtGh_F4HK0_WgpPgEUWeGayNGSETDrtnE#.Xx2FOFPtelo.whatsapp

Por la redacción, "Comunidades mapuches donaron 6 mil kilos de alimentos a vecinas que realizan una olla común en el sector San Antonio de Temuco". *Somos noticia-Chile*. (Santiago) 20 de mayo de 2020. Disponible en: https://www.somosnoticia.cl/comunidades-mapuches-donaron-6-mil-kilos-de-alimentos-a-vecinas-que-realizan-una-olla-comun-en-el-sector-san-antonio-de-temuco/?fbclid=IwAR2WtZcFTVoHUhRWqaFg1lcKSN6iEpLpJd-2JUXMWqwdsKBTJfbEQXqQnRk

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires : Tinta Limón.

Suárez L., Valdés G., Galindo P., Salvador G., Ruiz R., Alcántara-Ayala, López C., Rosales T., Lee A., Benítez P., M. C. Juárez G., Bringas L., Oropeza O., Peralta H. y Garnica-Peña. (2020). *Índice de vulnerabilidad ante el COVID-19 en México. Investigaciones Geográficas.* DOI: dx.doi.org/10.14350/rig.60140 • E-PRINT e60140

Vega Cantor, R. (2017). *Introducción al capitaloceno*. Argentina, Buenos Aires: Herramienta.

FUENTES DE DATOS

Dirección de Información Epidemiológica. (2020). *Decimo segundo análisis epidemiológico de COVID-19 en la población que se reconoce como indígena*, (pp.

1-15). Ciudad de México: Dirección General de Epidemiología. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/606618/COVID-19_poblacion_indigena_2020.12.31.pdf

Dirección General de Epidemiología. (2018). Anuario de morbilidad 1984-2018. Secretaría de Salud. Dirección General de Información en Salud. (2018). Cubos dinámicos. Secretaría de Salud.

INEGI. (2015). Encuesta Intercensal (2015). Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI. (2018). Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas. Instituto Nacional de Geografía y Estadística.

INEGI. (2019). Censos Económicos 2019. Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI. 2018. Encuesta nacional sobre disponiblidad y uso de tecnologías de la información en los hogares. [En línea] https://www.inegi.org.mx/programas/dutih/2018/

INEGI. 2015. Encuesta Intercensal. [En línea] https://www.gob.mx/inpi/articulos/ninas-ninos-y-adolescentes-indigenas-datos-de-la-encuesta-intercensal-2015

Índices de intensidad migratoria México-EEUU por entidad federativa y municipio. INEGI. Indice de Intensidad Migratroria. Disponible en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/114224/Indices_de_intensidad_migratoria_Mexico_Estados_Unidos_2010_Parte4.pdf

IMSS. (2020). Para disminuir la propagación del COVID-19, el IMSS promueve las edidas de sana distancia. Instituto Mexicano del Seguro Social – Gobierno de México.

Materiales de prevención COVID-19 en lenguas originarias. INALI. Recuperado de: https://site.inali.gob.mx/Micrositios/materiales_de_prevencion_covid-19/estados.html

Viviendas que reciben remesas según los índices de intensidad migratoria México-EEUU por entidad federativa y municipio. INEGI. Índice de Intensidad Migratoria. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/114224/Indices_de_intensidad_migratoria_Mexico_Estados_Unidos_2010_Parte4.pdf

FUENTES PRIMARIAS

Estudiantes y trabajadores de la comunidad de San Marcos Tlacoyalco cuyos nombres han sido cambiados para proteger su identidad y que fueron entrevistados entre los meses de Enero y Noviembre de 2020

14

Recuperar el territorio y volver a ser Jiwasa (un nosotros con la tierra)

Alberto Betancourt Posada
Profesor, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Historia de la ciencia y diversidad cultural
Correo electronico: alberto.betancourt.p@gmail.com

INTRODUCCIÓN. UN CHUYMANPI (DIÁLOGO ENTRE IGUALES) SOBRE VIVIR Y COMER BIEN[1]

En este capítulo se contrasta desde la perspectiva de la historia social y la filosofía de la ciencia dos modelos tecnológicos de producción de alimentos, impulsados en América Latina en el siglo XXI: uno aristocrático ("desde arriba") y otro popular ("desde abajo"). Lo aquí descrito es resultado de una investigación participativa descolonizadora abocada a recoger los susurros de muy diversos movimientos sociales de México, Bolivia y Brasil que luchan contra el despojo: indígenas tseltales, tsotsiles, tojolabales y choles del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que protagonizaron la histórica insurrección indígena; agrónomos mexicanos movilizados contra la Ley Federal de Patentes de Variedades Vegetales; comuneros de Cherán, Michoacán, construyendo el primer municipio indígena de México; comunidades quechuas y aymaras impulsoras de un diálogo intercientífico; redes de pueblos originarios; chamanes y universitarios luchando contra la expansión agrícola que destruye e incendia el Amazonas. Las si-

guientes líneas analizan el despojo promovido por un paradigma tecnocrático que mercantilizó el sistema alimentario, así como describir numerosos ejemplos de resistencia y construcción de alternativas promovidas por una amplia alianza social conformada por comunidades indígenas, campesinos, movimientos ambientalistas, cooperativas de consumidores y académicos. Dichos movimientos promueven el diálogo de saberes, defienden sus territorios, conservan el patrimonio biocultural y producen con cariño alimentos nutritivos, de alto valor cultural y espiritual. La exposición se divide en dos partes, la primera describe algunos efectos de la fase neoliberal del capitalismo y de los tratados de libre comercio, por ejemplo, el TLCAN y el TMEC en la destrucción del territorio y las comunidades. La segunda reseña diversas luchas protagonizadas en México, Bolivia y Brasil, en torno a la construcción colectiva de alternativas de producción y consumo de alimentos, basadas en los saberes tradicionales.

Parte importante de las experiencias exitosas bosquejadas a continuación fueron recogidas en el periodo 2018 - 2021 en diversos encuentros realizados por la Red Temática para la Defensa del Patrimonio Biocultural de México, así como, en el I y II Encuentro Internacional de la Red Glocal para la Sustentabilidad Alimentaria y el Diálogo de Saberes en América Latina y el Caribe, celebrados en plena pandemia, en el cual participaron especialistas de Puerto Rico, Bolivia, Brasil, México, Chile, Argentina y Cuba. Desde el primer encuentro se promovió un precioso chuymanpi (en quechua, espacio de diálogo sagrado, entre iguales), un suculento palique Sur-Sur: empeñado en construir alternativas a la "enfermedad de la Madre Tierra".

Los sistemas alimentarios agroindustriales y la ciencia colonial subordinada al capital producen famélicos y obesos. Los drones de la agricultura 4.0 captan datos para alimentar una megamáquina de Big data que vende información a los agricultores, pero no detectan el grave problema de la geofagía (los daños que se hacen a la Tierra). En contrapunto, como documentamos en el presente texto, existen muchos ejemplos contemporáneos de la viabilidad de alternativas construidas "desde abajo". Nuestra América, como señalaron en el evento los compañeros bolivianos puede volver a ser jiwasa (nosótrica) y respetar los ecosistemas, las mujeres (que constituyen el 50% de la mano de obra agrícola), las comunidades, los consumidores y la Tierra. Pero se requiere de un nuevo canon de ciencia decolonial, un éxodo del saber tecnocrático hacia un saber libertario.

El modelo familiar fomenta la creación de territorios rurales, con empoderamiento local. El modelo empresarial provoca cambio climático, desnutrición y obesidad. Nuestra investigación registra algunas de las alternativas tejidas desde el ámbito indígena y popular, pues como señaló en el II Encuentro Internacional de la Red Glocal para la Sustentabilidad Alimentaria y el Diálogo de Saberes en América Latina y el Caribe el compañero David Choquehuanca, la alternativa consiste en volver a ser jiwasa: "ser nosotros" con los demás seres, cerros, cuevas, ríos, plantas y animales. Se trata dijo

Choquehuanca de volver a nuestro kapakñan, personas que ven bien, desmantelar el monopolio de la verdad europea y volver al camino de la verdad construida entre todos, como lo establece el chaka (la verdad). Somos lo que comemos, porque lo que somos depende de qué sembramos, cómo producimos, cómo distribuimos y cómo comemos. Como han dicho Freddy Delgado y Mayra Delgado (2014), en Vivir y comer bien los Andes la comida está ligada a la forma de vida comunitaria. Sentarse a comer es un acto de amor, es una manera de ser, ser juntos, ser parte de una comunidad. Aquí hacemos una crónica de la destrucción de un modo de vida, pero sobre todo, un recuento de casos exitosos de resistencia y rebeldía, construcción colectiva de alternativas, generación de mundos posibles reales que rescatan la soberanía y el espíritu comunitario en Nuestra América como parte de las luchas y experiencias del sur global.

PRIMERA PARTE: EL DESPOJO

LIBRE COMERCIO, AGRICULTURA ARISTOCRÁTICA Y "REORDENAMIENTO" DEL TERRITORIO

Noam Chomski (2016) señala en Quién domina el mundo que los tratados de libre comercio constituyen fundamentalmente:

> "Pactos de derechos de los inversores ... [donde] se negocian en secreto por parte de los centenares de abogados de las empresas y los grupos de presión cabilderos... los detalles cruciales. La intención es que se adopten en un buen estilo estalinista con procedimientos de vía rápida diseñados para bloquear la discusión y permitir solo la elección de un sí o un no (por tanto, un sí)" p. 298

Se trata entonces de inversión que subordina a los estados a una normatividad que favorece a las empresas y capitales trasnacionales, los hace renunciar a su soberanía y compromete la implantación de modelos de despojo y desigualdad. Pongamos por ejemplo el caso de México donde el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) impulsó un proyecto de país integrado y subordinado a la economía estadounidense, basado en un modelo agrícola aristocrático, agroexportador, industrial y ligado a los hidrocarburos. Como resultado concentró la riqueza y el poder en una pequeña élite formada en torno al salinismo (el periodo de gobierno del presidente Carlos Salinas de Gortari 1988-94). El libre comercio generó una estela de divisas, por ejemplo, el monto de las exportaciones agrícolas de México a Estados Unidos aumentó de mil millones de dólares en 1994 a nueve mil millones de dólares en 2016 (Escalante y González, 2018. p.88). Sin embargo, concentró en muy pocas personas sus beneficios, repartió pródigamente sus males: dañó la salud, el agua dulce, el mar y la tierra. Además, generó comida chatarra, obesidad y diabetes. Al respecto vale la pena mencionar el caso de Michoacán,

estado agroexportador que produce el 34% de la producción mundial de aguacate y sin embargo el 51% de su población vivía en pobreza en 2016 (Alarcón, P. 2020).

El modelo agroexportador extendió monocultivos que arrasaron la biodiversidad y generaron auténticos desiertos con una sola especie. La agricultura regida bajo la lógica de la obtención de divisas ha generado una enorme cantidad de problemas sociales y daños ambientales. Pablo Alarcón Chaires (2020) recuerda en "Aguacate: el desierto verde mexicano", una idea de Chesterton: la palabra progreso tiene consecuencias morales dado que indica un rumbo. La idea de progreso impulsada con base en la lógica del libre comercio ha dejado a su paso un huracán de desastres. La creciente demanda de aguacate en Estados Unidos y las divisas que genera ha provocado un furor por ese cultivo en Michoacán y Jalisco, suscitando un creciente involucramiento de organizaciones criminales, las cuales cobran 2 mil pesos por hectárea y de 1 a 3 pesos por kilogramo de fruta cosechada (Alarcón, P. 2020). Adicionalmente ha generado graves problemas socioambientales como: pérdida de cobertura forestal, decrecimiento de la biodiversidad, cambios en uso de suelo, contaminación por agroquímicos, inseguridad por presencia del crimen organizado, precarización laboral, despojo de tierras y abatimiento de fuentes naturales de agua.

> "Pese a la existencia de normatividad encaminada a controlar el tipo, forma y cantidad de agroquímicos en la producción de aguacate en Michoacán, prevalece el uso indiscriminado de plaguicidas. Por año se estima el uso de 450 mil litros de insecticidas, 900 mil y 30 mil toneladas de fungicidas y fertilizantes. Nos es raro entonces que enfermedades de la piel, el hígado, el sistema nervioso y el cáncer en testículos se presenten en la región aguacatera" (Alarcón, P. 2020)

Los aguacates de Leviatán han dejado una estela de problemas. El aguacate deja muchas ganancias a unas cuantas familias mientras perpetúa la pobreza de muchos. La utopía cardenista de convertir a Michoacán en una gran reserva forestal añade Alarcón Chaires, ha cedido paso al desmonte de 200 mil has. de bosque cada año y a un cultivo realizado en un 80% sobre una superficie donde se viola el uso del suelo establecido. El 5 de febrero de 2017 en el partido entre los New England Patriots y los Atlanta Falcons durante cuatro horas del 51 superbowl se consumieron 5 mil toneladas de aguacate mexicano. Mientras tanto, los trabajadores agrícolas se dan de alta en el IMSS únicamente los días que trabajan. Pese a la escasez de alimentos se prioriza el aguacate sobre el maíz y la milpa.

El modelo agroexportador ha generado otro problema ambiental, el uso de plaguicidas y fertilizantes altamente contaminantes. El Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México realizó una investigación sobre los daños provocados por el glifosato y las alternativas para sustituirlo. En 2015 la OMS lo consideró posible cancerígeno y comprobadamente tóxico por genotoxicidad (daño al ADN) y por estrés

oxidativo (lesión a células por la presencia de radicales libres). El uso del herbicida de la marca Roundup de Bayer incrementó su uso desde 1996 en 1500% por la implementación de transgénicos de maíz, algodón, papa, canola, soya, alfalfa, jitomate, limón y betabel, diseñados para soportar herbicidas. La expansión de cultivos genéticamente modificados se incrementó en el mismo periodo en 113 veces. El glifosato o N-fosfonometilglicina es un sólido cristalino e incoloro soluble en agua. Los herbicidas hechos con glifosato contienen muchas sulfactantes tóxicos, por ejemplo, la polioxetil amina que aumenta la toxicidad en la absorción en células humanas y provoca síntomas graves. En 2017 un estudio de González Ortega tomó una muestra de tortillas, totopos, cereales para el desayuno y descubrió que 82% poseían transgénicos y 30% contenían glifosato. Desde 2005 el gobierno mexicano ha otorgado 651 permisos para uso de organismos genéticamente modificados. Desde 2013 el poder judicial dictó medidas cautelares que prohíben la siembra de maíz genéticamente modificado como resultado de la demanda colectiva promovida por diversas organizaciones entre las que destaca Sin Maíz no hay País, aun cuando sí se permiten autorizaciones de consumo y uso confinado. En Autlán, Jalisco, se realizó una muestra de orina en 93 niñas y niños de primaria y secundaria en la cual todos tenían restos de glifosato.

Gabriel Hernández García (2020) señaló en La Jornada que las grandes empresas agroindustriales surgidas del Salinato (periodo que incluye los gobiernos de los presidentes mexicanos Carlos Salinas, Ernesto Zedillo, Vicente Fox, Felipe de Jesús Calderón y Enrique Peña Nieto) destruyeron al campo mexicano y socavaron la soberanía alimentaria. Los terratenientes modernos reprodujeron sus capitales sin riesgos para ellos, pero sus jornaleros, asperjaron glifosato en los tecnificados campos del Valle del yaqui o del mayo, recibiendo salarios paupérrimos en los cultivos de papa, sorgo, hortalizas, frambuesas y arándanos exportados a los supermercados estadounidenses. La llegada al gobierno del presidente Andrés Manuel López Obrador presenta muchos rasgos de continuidad del régimen anterior impulsados por el actual secretario de agricultura Víctor Manuel Villalobos Arámbula y el ex jefe de la oficina de la presidencia Alfonso Romo, aunque, por otro lado, también existe presencia de promotores de la agroecología como ha sido el caso del Dr. Víctor Manuel Toledo quién fungió como secretario de Medio Ambiente y otros funcionarios que se mantienen en el cargo y promueven el diálogo de saberes como son: Arturo Argueta, Ramón Mariaca y Adelita San Vicente. Por lo tanto, si bien continúa predominando el modelo agroexportador, también hay fuerzas que en minoría y a contracorriente impulsan un paradigma alternativo.

Los tratados de libre comercio también han pretendido imponer leyes para privatizar las semillas e impedir su libre circulación, poniendo en peligro la variedad genética desarrollada por las comunidades indígenas mexicanas a lo largo de milenios y en la que han participado muchas generaciones abocadas a un fitomejoramiento comunitario, inteligente, con mucha participación de las mujeres, que incluye además el desarrollo

de procesos de palatabilidad y desarrollo de productos nutritivos que saben: ¡cómo les gustan a los mexicanos!

El Tratado México, Estados Unidos y Canadá (TMEC) firmado en 2020 por los presidentes Donald Trump, Justin Trudeau y Andrés Manuel López Obrador es una nueva versión del TLCAN, aunque más leonina porque brinda aún mayores ventajas a EU. El 24 de junio de 2020 el senador mexicano Ricardo Monreal sostuvo una reunión con el presidente Andrés Manuel López Obrador durante la cual acordaron citar a un periodo extraordinario de sesiones en el Congreso de la Unión para "arreglar" 6 leyes secundarias y ajustarlas a las exigencias del TMEC y, específicamente, a las demandas estadounidenses. Dentro de ese paquete estaba una nefasta iniciativa de Ley de Variedades Vegetales que -según el Dr. Rafael Ortega Pazka- restringiría la siembra, la mejora e intercambio de semillas al 80% de los agricultores mexicanos en un contexto en que el 90% de los mismos usa sus propias semillas, las prueba, las selecciona y las adapta a la geografía nacional (Enciso, A. 2020). La iniciativa se basaba en el acuerdo de la Unión Internacional para la Protección de Obtenciones Vegetales (UPV) que prohíbe la obtención de derivados vegetales y el intercambio de semillas. El investigador de la Universidad Autónoma de Chapingo recordó en una entrevista realizada en el marco del proyecto PAPIIT IN404518 "Domesticación, diversidad epistémica y conservación del patrimonio biocultural en sociedades multiculturales: Conocimientos tradicionales de Mesoamérica" (Ortega, comunicación personal 22 de junio del 2020) que casi toda la semilla usada en México para la siembra de jitomate y flores es importada de EU, pues los supermercados estadounidenses únicamente autorizan la importación de productos con semilla comprada en aquel país. México, siguiendo esas reglas, se ha convertido en una potencia en otros cultivos como frutillas, mora, zarzamora y fresa. Por eso los agricultores agroexportadores están dispuestos a aceptar la nueva reglamentación aun cuando perjudicaría el fitomejoramiento comunitario practicado por la mayoría de los agricultores mexicanos.

El TMEC y el Tratado de Asociación Transpacífico (TPP, por sus siglas en inglés) imponen un régimen de semillas de marca. La Secretaría de Economía, "sensible" a la necesidad de obtener divisas ha presionado la aprobación de la nueva ley, aunque en realidad el TMEC da cuatro años para realizar las adecuaciones. La iniciativa privatizadora de las semillas se elaboró sin consultar a los campesinos y permitía a las grandes empresas transnacionales apropiarse y patentar las semillas locales. Debemos recordar que las empresas transnacionales codician el acceso a las semillas nativas, para modificarlas un poco, patentarlas y posteriormente regresarlas a México para venderlas a precios exorbitantes. Ante la amenaza de que se aprobara la ley, se formó una rápida coalición social conformada por agricultores, organizaciones campesinas, organizaciones no gubernamentales, pueblos originarios y académicos defensores del patrimonio biocultural de México que presionó a los poderes ejecutivo y legislativo a postergar su

aprobación. Afortunadamente la presión alcanzó tal magnitud que el presidente de la república gestionó ante los legisladores de su partido retirar la iniciativa del paquete legislativo que fue presentado y aprobado unos días más tarde.

El historiador Quetzal Argueta (2019) señala que la historia de las semillas mejoradas está vinculada a un proceso de apropiación impulsado por las empresas trasnacionales, las cuales, están interesadas en reducir el papel del estado en el registro de patentes de semillas. Ese modelo no es apropiado para México, donde los campesinos atesoran semillas en sus coscomates (tecnología de silos artesanales para guardar granos) que son auténticas cajas de herramientas con semillas de una gran diversidad genética que guardan la memoria de milenios de años de domesticaciones y adaptaciones a cambios climáticos e interacciones con suelos, especies vegetales y depredadores, semillas pues, de una gran plasticidad y adaptabilidad a muy diversas condiciones meteorológicas y geográficas. Los bancos de germoplasma *in situ*, recogen una tradición milenaria, comunitaria (hecha por la colectividad), inteligente (resultado de una reflexión colectiva) y comunalista (enfocada a fortalecer el poder comunitario) que además de sus propiedades biológicas despliega un aura ética y un esplendor estético.

Si las trasnacionales impusieran su ley, ese bien comunitario –las semillas que se intercambian libremente en las ferias y las fiestas- se convertirían en un catálogo privado, reducido a unas cuantas variedades comerciales, sin plasticidad (ante el cambio climático, las especies invasoras o las plagas) y dilapidarían la riqueza genética labrada a lo largo de milenios en los procesos de domesticación de plantas desarrollados en Mesoamérica, Aridoamérica y el Caribe. La normativa trasnacional sobre las semillas enriquecería a unos cuantos, empobrecería a México, volvería dependientes a sus campesinos y constituiría una terrible pérdida biocultural para la especie humana.

México fue cuna de un monstruo llamado Revolución verde (la industrialización de la agricultura) que benefició principalmente a las grandes empresas. Aunque éstas presionaron a los campesinos para adoptar su tecnología, comprar sus paquetes tecnológicos y utilizar sus semillas "mejoradas" (variedades de líneas purificadas, sin genes supuestamente inútiles) la historia demostró que esas semillas carecían de capacidad de adaptación a cambios, por lo que no pudieron usarse en todo el país.

Afortunadamente los campesinos se resistieron "al progreso". Salvar sus semillas fue una auténtica proeza que preservó un tesoro de la humanidad. Las campañas contra el hambre de la Fundación Rockefeller causaron muchos problemas. Las semillas comerciales son poderosas, pero no son flexibles. Incluso ahí donde lograron penetrar las variedades "mejoradas" no resolvían las necesidades gastronómicas. Las semillas mejoradas por más rendidoras que fueran no podían satisfacer la demanda palatina (el sabor logrado históricamente y a largo plazo). Las semillas campesinas son más ricas genéticamente tienen más plasticidad y mayor capacidad de adaptación, son variadas y capaces de surtir la barroca y deliciosa comida mexicana.

CAPITALOCENO, TIERRA ARRASADA, FAMÉLICOS Y OBESOS

Walter Pengue (2000) afirma en *Cultivos transgénicos ¿hacia dónde vamos?* que la agricultura industrial está en expansión y promueve un modelo que se está comiendo al planeta; la crematística ha convertido a la humanidad en una especie parásita. El capitaloceno ha instaurado una forma parasitaria de la especie humana: contaminación química, cambio climático, acidificación de los océanos, agotamiento del ozono estratosférico, cascadas de fósforo y nitrógeno, pérdida de biodiversidad y cambio vertiginoso de usos de suelo. Vivimos un modelo de tierra arrasada, por incendios premeditados para cambiar el uso de suelo y ampliar la frontera agrícola basada en un modelo agroindustrial.

Las empresas promotoras de paquetes tecnológicos han creado una cabeza de playa de los transgénicos y sus pesticidas altamente contaminantes en el Cono Sur de América. La expansión de la frontera agrícola y los procesos de despojo han generado una urbanización acelerada. Quienes viajan del campo a la ciudad, viven en condiciones muy precarias. América Latina se ha convertido en un continente urbanizado. Los alimentos forman parte de largas cadenas de producción cuya distribución implica largos viajes en transportes altamente contaminantes. Se producen alimentos que viajan miles de kilómetros, son caros y engordan. Es una paradoja: la forma de producir alimentos genera hambre y sobrepeso, los alimentos están lejos de los consumidores, se venden en supermercados, son inaccesibles a muchas personas y se desperdician. Quienes pueden consumirlos, encuentran productos de mala calidad, alimentos chatarra que fomentan el sobrepeso y la diabetes.

La soya genera pasivos ambientales. Los drones de la economía 4.0 planean sobre cultivos y capturan información sobre ubicación, humedad, crecimiento de las plantas, que son enviados a la "nube" de un servidor computacional en línea y comercializados en un servicio de Big Data que vende cara su información a los campesinos. Los modernos drones, presumiblemente "inteligentes", en realidad son ciegos e incapaces de advertir que el sistema agrícola empresarial, del que forman parte, genera lo que algunos autores han llamado geofagia.

En la década de los 50s del siglo XX el médico brasileño Josué de Castro publicó su libro Geopolítica del hambre donde denunció que la mayoría de las hambrunas del siglo XX no fueron ocasionadas por catástrofes climáticas o fatalidades naturales: sino resultado de políticas económicas que producían hambrientos. En los albores del siglo XXI la situación no ha cambiado. La mayoría de las hambrunas son consecuencia de la quiebra preprogramada del campo, ocasionadas por los promotores del libre comercio y el modelo aristocrático de agronegocio. Los sistemas alimentarios agroindustriales producen hidropésicos y gordos mórbidos. Los defensores de la agroindustria chantajean al mundo amenazando que sin sus paquetes tecnológicos el mundo sufriría una gran

hambruna, pero en realidad, actualmente hay más alimentos de los que se necesitan, según la FAO actualmente se producen en el mundo alrededor de 2700 calorías por persona cuando bastaría con 2300. Quienes carecen de lo estricto padecen por la injusta distribución de la riqueza, la conversión de los alimentos en mercancía y el desperdicio. Actualmente existen 800 millones de personas con hambre, 2000 millones de personas con obesidad y 1200 millones con obesidad extrema. El consumo de azúcar y su promoción han cambiado la dieta de miles de millones de personas y han generado gordura.

LA DESTRUCCIÓN DEL AMAZONAS

Flavio Barros Profesor de la Universidad de Pará, señala que en los 4 millones de km2 de selva Amazónica, correspondientes al 60% del territorio brasileño, viven 26 millones de personas de una gran variedad étnica. Muchos grupos económicos intentan apropiarse de esa que es la segunda selva más grande del mundo. El gobierno brasileño practica una política intencional de destrucción del Amazonas. La frontera agrícola avanza desde el oriente hacia el oeste. Su expansión genera graves conflictos sociales. En la actualidad existe un intenso proceso de despojo y desterritorialización. Hay un continuo arribo de compañías madereras y se ejercen diversas formas de violencia contra los pueblos originarios, quienes han desarrollado formas de producción sustentables, conservan adecuadamente los ecosistemas y de hecho han *co-creado* la selva.

Las comunidades indígenas practican una agricultura familiar, con base en cadenas cortas de producción y consumo, con productos baratos, de alto valor nutricional y ganancias que fortalecen a los grupos locales. En contrapunto la agricultura industrial tiene patrones y contrata trabajadores, desmonta la selva, acaba con la biodiversidad, contamina la tierra y produce alimentos tóxicos para los mercados internacionales sobre todo de China, Estados Unidos y Europa. Los estados de Pará y Rondonia son dos de los tres mayores productores de soya en la región amazónica con una producción de 82 millones de toneladas al año. Brasil se ha convertido en el tercer productor mundial de maíz (después de EU y China superando a México y Argentina) pero es un maíz producido como monocultivo, para atender los mercados internacionales. Syngenta, Bayer y Cargill han promovido la siembra de maíz transgénico subsidiado por el Ministerio de agricultura de Brasil.

El uso de transgénicos ha traído graves problemas de salud, ambientales y de pérdida de soberanía. Aunque según la ley brasileña los alimentos transgénicos deben marcarse con un triángulo amarillo, en cuyo interior hay una T, sin embargo, avances como ese han sido neutralizados por el hecho de que el Ministerio de Medio Ambiente ha sido cooptado por los agronegocios y los ruralistas. Por ejemplo, los trabajadores asperjan los pesticidas sin ninguna protección. La ministra de agricultura es conocida como la musa del veneno, por haber auspiciado el uso de más de 500 pesticidas vgr. glifozato, mancozebe, afosato, atrazina y paraquat.

SEGUNDA PARTE VOLVER A SER JIWASA

DE LA EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS AL DIÁLOGO DE SABERES

Los sofisticados sistemas de conocimiento indígenas fueron considerados supercherías, perseguidos sistemáticamente por los conquistadores españoles y portugueses, los cuales practicaron la extirpación de idolatrías, torturaron, asesinaron a expertos tradicionales (en botánica, medicina, astronomía, etc.) y quemaron numerosas bibliotecas. Los conocimientos tradicionales de las civilizaciones mesoamericanas, andinas y caribeñas tuvieron que sumergirse en la clandestinidad durante más de 500 años.

La resistencia a la colonización, la desclandestinización de los sistemas de conocimientos indígenas y la construcción de alternativas ha sido una tarea ardua. Afortunadamente existen muchas experiencias históricas de construcción de sistemas de producción, distribución y consumo de alimentos, basadas en saberes tradicionales, organización comunitaria y respetuosas de productores y consumidores. Arturo Argueta y Maya Lorena Pérez (2019), en su libro *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina*, describen la formación de una compleja red de comunidades epistémicas integradas por pueblos originarios, académicos, afrodescendientes, ecologistas, campesinos y consumidores que han producido mundos de vida hermosos en desiertos, selvas, sabanas, marismas, costas, bosques templados y páramos de América Latina. La descripción de experiencias concretas termina produciendo la sensación de estar en medio de una tormenta de relámpagos utópicos. Su libro se auto inscribe en la tradición de la educación como práctica de la libertad, ese susurro de Paulo Freire comprometido con la vida, abocado a pensar en la existencia y no solamente en ideas. En contrapunto al saber tecnocrático que descalifica otros saberes y destruye los tejidos comunitarios, la pedagogía del oprimido resiste la pedagogía de las clases dominantes. El movimiento indígena y campesino en América Latina, en alianza con la ciencia dialogante, ha revalorado los saberes tradicionales y las contribuciones populares a la conservación de ecosistemas silvestres, el enriquecimiento del patrimonio biocultural, el fomento a la agrodiversidad, el desarrollo de técnicas agroecológicas, el ejercicio de poder comunitario y establecimiento de lazos de comunicación y respeto con los consumidores. En contrapunto a la educación bancaria, la reivindicación de los saberes tradicionales concibe al ser humano como un ser inconcluso y consciente de su inconclusión. El texto de Argueta y Pérez enfatiza la importancia de la conformación de una amplia comunidad epistémica formada por académicos, indígenas, campesinos y afrodescendientes, en torno a la diversidad biológica y la cultural.

Ante las crisis civilizatoria y ambiental la búsqueda de soluciones reclama un nuevo paradigma epistemológico, una epistemología del Sur (global) que sea capaz

de valorar y poner en juego los saberes hasta ahora excluidos y perseguidos. Se trata de revalorar los conocimientos tradicionales y su:

> "Recolocación epistemológica lo que implica conocer y reconocer la forma como estos se caracterizan y nombran dentro de las culturas y lenguas de los pueblos originarios... se requiere de nuevas condiciones que hagan posible una interacción, no asimétrica ni subordinada... que sucedan bajo acuerdos y principios éticos y de justicia epistemológica y social" (Argueta y Pérez, 2019 285).

Por otra parte, las luchas por la decolonización del saber han llevado a los científicos a reconocer las contribuciones de los pueblos originarios a la conservación de los recursos para la alimentación mundial. La Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas (IPBES por sus siglas en inglés) 2019 se elaboró tomando en cuenta conocimientos tradicionales. Es la primera evaluación global que toma en cuenta los conocimientos de los pueblos originarios -lo cual la hace mucho más holística- y reconoce su papel en la conservación de las variedades de especies y razas de plantas y animales. Las ciencias y las prácticas indígenas evitan el desperdicio de alimentos, empoderan a las comunidades, ofrecen variedad de dietas ricas y nutritivas y aumenta las capacidades de productores y consumidores. De acuerdo con la evaluación los conocimientos tradicionales han hecho aportaciones muy importantes a la conformación del patrimonio biocultural del mundo y como ejemplos menciona:

> "a) la domesticación y el mantenimiento de variedades de cultivos y de frutos adaptados al lugar (papas, Perú), y b) razas de animales (jinete y ovejas, Kirguistán); c) la creación de hábitats ricos en especies y con una elevada diversidad de ecosistemas en paisajes culturales (prados de heno, Europa Central) ; d) la identificación de plantas útiles y su cultivo en ecosistemas de elevada diversidad (jardines forestales de múltiples especies, Indonesia) e) Australia y f) Alaska [en ambos casos] el ordenamiento y la supervisión de las especies silvestres, los hábitats y los paisajes para la fauna y flora silvestres y una mayor resiliencia; g) la restauración de tierras degradadas (Níger); h) la prevención de la deforestación en los territorios indígenas reconocidos (cuenca del Amazonas, Brasil); i) la propuesta de conceptos alternativos de las relaciones entre la humanidad y la naturaleza (Australia septentrional)"(IPBES 2019, p.20).

MÉXICO: DE LA INSURRECCIÓN INDÍGENA Y OTRAS FORMAS DE LA LUCHA DE CLASES

Pese a la enorme presión que ha sufrido México para imponer el modelo de la agri-

cultura aristocrática agroexportadora, las comunidades indígenas, los campesinos, las organizaciones de productores y consumidores y un amplio espectro de académicos de muy diversas disciplinas se han resistido a la imposición. El movimiento en defensa de la agricultura indígena y campesina es, para bien y para mal, muy variado y heterogéneo. La insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional que conmovió al mundo escogió como fecha emblemática el 1 de enero de 1994 fue, entre otras cosas, como lo expresa la Declaración de la Selva Lacandona, una reacción en contra de las violaciones a la soberanía nacional encarnadas en la aprobación del TLCAN. Desde entonces y entre muchos sujetos políticos en resistencia y rebeldía, podemos destacar también al Congreso Nacional Indígena. Las expresiones de la resistencia también incluyen movilizaciones tan importantes como el movimiento por la autonomía en Cherán en Michoacán (primer municipio indígena de México). De manera más reciente el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, el Agua y el Aire de Morelos, Puebla y Tlaxcala que se opone a la termoeléctrica, proyecto que el candidato a presidencia Andrés Manuel López Obrador se comprometió a cancelar y que al llegar a la presidencia ha intentado reactivar pese a la oposición de muchos lugareños.

Este heterogéneo abanico de luchas ha logrado algunos triunfos parciales pero importantes como: la creación de una Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural de México; la aprobación de un decreto presidencial para prohibir el uso del glifosato en México; el aplazamiento de la Ley General de Variedades Vegetales que pretendía privatizar y patentar las semillas. Algunas de estas victorias provienen de antiguas luchas pero se catalizaron a partir del gobierno emanado del 2018 por ejemplo: la creación de un amplio programa de agroecología impulsado desde la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales -durante la gestión del Dr. Víctor Manuel Toledo- el cual incluye la creación de una escuela de chinamperos en Xochimilco, mostrando que existen alternativas y que la agroecología es viable, fortalece a pequeños productores y promueve dietas más sanas. Simultáneamente a estas conquistas existen varios proyectos, como el tren maya y el ferrocarril transístmico, que representan una continuación de las políticas de despojo.

En Los purhepecha un pueblo renaciente, Arturo Argueta y Aida (2018) cuentan una epopeya comunitaria, que viene de lejos, los Purepecha se sienten orgullosos de su sicuri, su pertenencia a un origen común, se conciben a sí mismos como una hiedra o una vid, que tiene muchos retoños y que puede desenvolverse de maneras diferentes. Hay p'urepechas en la meseta, en Cherán Keri (o Cherán grande) pero también en Morelia, Uruapan, Zamora, Ciudad de México, Chicago,Los Ángeles, Portland, y Vancouver. Uno de esos retoños es el pueblo de Cherán Keri (el grande). Tras el asesinato del representante de Bienes comunales. El pueblo fue cobrando conciencia de que el monstruo que devoraba al bosque y traficaba con su madera tenía muchas cabezas. El 14 de abril, un grupo sobre todo de mujeres dijo basta y esperó a los ma-

leantes en un lugar llamado El Calvario. Uno de los malandros les echó la camioneta encima arreció la lluvia de piedras y cohetones, cuando los aprehendieron los amarraron con lo rebozos. Entregaron a los maleantes a la policía municipal y está le avisó a sus cómplices para que vinieran a liberarlos, ya que la policía estaba confabulada. ¿En quién confiar, cómo defenderse?

El día 16 de abril corrían rumores de que los delincuentes bajarían al pueblo para vengarse; la asamblea decidió cerrar las cuatro entradas al pueblo. Se hicieron turnos y fogatas para cuidar al pueblo, las fogatas se multiplicaron y se convirtieron en espacio de reflexión comunitaria. Antes alimentaron a los dioses, en esta ocasión iluminaban el espíritu comunitario con su olor a napisi y p'ukuri, como en los viejos tiempos en que los sacerdotes alimentaban el fuego con copal y pelotitas de olor. Mientras las llamas crepitaban los niños, las niñas, los hombres, las mujeres, los ancianos y las ancianas discutían "qué sigue, qué hacer, cómo nos defenderemos, cómo nos vamos a organizar". Muchos jóvenes que antes se la pasaban jugando fut y echando chelas se integraron a la ronda comunitaria, revitalizaron una antigua tradición y se integraron a una brigada para proteger a la comunidad, la cual se convirtió en un poder nocturno que recibía por la noche las llaves de la presidencia y las devolvía en la mañana.

La organización comunitaria forjada a partir de las reflexiones surgidas en las fogatas vecinales de vigilancia, arrojaron muchos frutos y permitieron reorientar el cuidado del bosque, la producción de alimentos, los cultivos tradicionales y la alimentación del pueblo: eliminó el problema de la delicuencia organizada, renovó la organización comunitaria, estableció procesos de autogestión, estableció un consejo de bienes comunales. El nuevo proyecto colectivo estableció un gran vivero que produce un millón de plantas de árboles locales al año, estableció un colector de agua pluvial en el cerro Kukundikata, vedó la caza del vendado y en su lugar estableció un observatorio de animales, creó un laboratorio para aprovechar hongos silvestres y cultivar hongos de variedades locales, estableció un atlas cartográfico comunitario y obtuvo un premio por ser un municipio sin crimen y sin basura.

BRASIL: CONOCIMIENTO QUE FLORECE BAJO LA FRONDA DE UN ÁRBOL

En el caso de Brasil por ejemplo, el tejido de alianzas político-epistémicas ha impulsado con entusiasmo el paradigma de la regeneración, concibe la selva de la Amazonía como una co-creación colectiva construida a lo largo de muchas generaciones en la Terra preta dos indios, donde el suelo negro rico de biochar en vez de reproducir el modelo-extractivista-destructivo auspició una estrategia productiva de usos múltiples que arrojó como resultado un suelo de alta productividad. Ese es el potencial ontológico biocultural, afirman Argueta y Pérez, de ese gran sujeto colectivo integrado

por: pueblos originarios, indígenas, campesinos, afrodescendientes, campesinos, artesanos, pescadores, seringueiros, castañeiros, kilombolas, vazanteiros, caatingueiros, gerzasiros, faixinais, etc.

El trabajo de los movimientos sociales y los grupos promotores de una investigación participativa, colaborativa y decolonizadora de las universidades públicas ha sido muy importante para producir una mirada crítica, generar diagnósticos confiables, registrar los daños ambientales, potenciar la organización y generar alternativas. Una de esas alianzas la conforman la Asociación Brasileña de Etnobiología, el Instituto de agriculturas familiares, el Movimiento de los Sin Tierra, la asociación de pueblos indígenas de Brasil y el movimiento brasileño contra los agrotóxicos, quienes se han unido para defender la Amazonía. Por ejemplo, un grupo de trabajo de la Universidad de Pará publicó un Dossier alertando sobre agrotoxicos y su impacto en la salud pública que ha sido ampliamente difundido entre las comunidades.

Entre las múltiples expresiones de obras de conocimiento colectivo tradicional, realizados por las alianzas formadas para defender la Amazonía, podemos mencionar el precioso Ticuna livro das arvores de Jussara Gomes Gruber (1998), una memoria de los árboles, sus vidas, y su importancia en la vida de los ticunas. El libro entreteje conocimientos prácticos (botánicos, farmacéuticos, fitoquímicos) con valores, símbolos y formas poéticas. El primer mapa del libro con un dibujo rústico muestra una vista aérea del territorio "donde vivimos", cuya textura está formada por las frondas de los árboles amarelas, verhelhas y brancas. Se trata de un texto que realizó un levantamiento de datos comunitarios sobre productos vegetales y fauna. La obra colectiva rescata expresiones sobre las relaciones entre los ticunas y los árboles, el significado de las especies y su valor para la alimentación y la vida.

El II Encuentro de la Red Glocal para la Sustentabilidad Alimentaria y el Diálogo de Saberes en América Latina y el Caribe, se propuso reunir a un grupo de expertos empeñados en la desclandestinización de los conocimientos indígenas y campesinos en temas tan importantes como: meteorología, hidrología, edafología, botánica, fitoquímica, zoología, agronomía, agroecología, ecología, genética y agroecología. Los investigadores congregados expusieron un diagnóstico crítico de la agricultura industrial y documentaron ampliamente la existencia de alternativas que han sido puestas en práctica en diversos territorios de Nuestra América.

BOLIVIA VOLVER A SER JIWASA (NOSÓTRICA)

El movimiento social en Bolivia está retomando un proceso de descolonización de la política. La colonia, la república, el neoliberalismo y el reciente golpe persiguieron y reprimieron el pensamiento, la ética y las prácticas comunitarias de la población indígena. Como acertadamente ha planteado Rafael Bautista (2014) (La descolonización de

la política. Introducción a una política comunitaria) el capitalismo y la sociedad occidental moderna generaron un Estado republicano colonizado. En la actualidad, como señala el filósofo paceño, la descolonización implica repensar los conceptos capitalistas europeos y analizar críticamente la hegemonía de una tradición filosófica eurocéntrica y colonialista que ha negado el valor de otras tradiciones filosóficas y políticas. El reencuentro con la riqueza de otras tradiciones intelectuales permitirá postular otra forma de polis latinoamericana construida a partir de perspectivas comunitarias y de liberación. Usamos el concepto griego de Aristóteles para referirnos a la formación de una comunidad política, en el entendido de la existencia y tensión, con otras formas de organización como el ayllu, pues el Estado, las instituciones políticas y muchas de las prácticas de América Latina son resultado de lo que Luis Villoro (2008) ha descrito en su texto "Pensar en español" como la tensión entre occidente y sus márgenes, debe dar paso a un diálogo que transite de la colonización a la decolonización.

Según Georgina Catacora la agricultura industrial es uno de los principales factores de degradación ambiental, pérdida de poder social y vulnerabilidad de la salud pública. La deforestación aumenta la velocidad de dispersión de enfermedades, mientras los herbicidas provocan problemas de salud de las personas, deterioro de ecosistemas y emergencia de plagas reactivas. En contrapunto la agroecología promueve la producción y consumo de alimentos basados en sistemas biodiversos, el restablecimiento de funciones ecológicas, la organización comunitaria y los alimentos saludables. Cuida el agua de las cuencas, repone los nutrientes del suelo, recupera zonas templadas. Las fincas agroecológicas son resilientes, y pueden tener ganancias mayores. Además, democratiza la producción y alimentación saludable, a precios justos para productores y consumidores. La cosmovisión y la praxis indígena o comunitaria también realiza importantes aportaciones en las zonas urbanas (valoración de los elementos naturales, creación de huertos urbanos, apreciación del paisaje, etcétera). La agroecología además genera ingresos, empleos y poder para las mujeres.

Los pueblos originarios de Bolivia han desarrollado una interesante lucha por el rescate de sus formas tradicionales de vivir bien, producir alimentos y comer bien (lo cual incluye una serie de elementos afectivos, culturales y espirituales. De acuerdo con Freddy Delgado, comer bien implica que haya alimentos para todos los seres humanos, los animales, las plantas y los seres del más allá. Por ejemplo, las culturas andinas plantean que los alimentos deben producirse para dar vida, no para venderse. Su elaboración debe hacerse con afecto.

> "Es decir, que para los andinos (as), el alimento tiene también una dimensión simbólica, espiritual que sirve de conexión con ámbitos supra humanos y trascendentales. Existe un cariño y conexión con la madre naturaleza al sembrar y cosechar, ya que es una relación de complementariedad y agradecimiento a la tierra proveedora de tanta la seguridad y

> soberanía alimentaria en Bolivia. Tener acceso a alimentos sanos y nutritivos y que las cosechas sean exitosas, es sinónimo de riqueza espiritual y bendición" (Delgado, 2014 p. 36-37).

Como parte del proceso de decolonización emprendido en Bolivia, a partir de 2006 en que el movimiento social llevó a la presidencia a Evo Morales Ayma, en un primer momento el movimiento indígena logro poner en práctica y experimentar diversas e importantes formas de reconocimiento institucional a los saberes tradicionales. En un segundo momento, lamentablemente, la administración del presidente Evo Morales comenzó a desviarse del proyecto original, impulsó proyectos extractivistas por ejemplo la mina estatal de litio en el salar de Uyuni y los procesos de colonización de la Amazonía boliviana. En este texto nos interesa destacar las conquistas alcanzadas por los distintos movimientos indígenas respecto al reconocimiento de la importancia ética y epistemológica de los sistemas de conocimiento tradicionales. De acuerdo con Delgado (2014) los conocimientos ancestrales de las naciones originarias han generado una enorme sabiduría en torno a la observación de los astros, la rotación de las tierras, la producción y la distribución de alimentos, su conservación y la gastronomía. Algunas de estos reconocimientos quedaron plasmadas en la Ley Marco de la Madre Tierra que establece claramente la obligación del Estado pluricultural de Bolivia de tomar en cuenta los conocimientos tradicionales en ámbitos como la salud y la alimentación.

David Choquehuanca afirma: vivimos en una crisis multidimensional profunda. Los sistemas alimentarios agroindustriales, los transgénicos, agroquímicos y otras biotecnologías son responsables de muchas de las comorbilidades que han incrementado los estragos del COVID 19. El capitalismo devora la vida, trae hambre, dolor, muerte. La ciencia ha sido subordinada. El colonialismo y el neocoloniasmo han sido los medios para que occidente imponga su monopolio de la verdad y ha herido de muerte a la Pachamama.

Algunas empresas quieren controlar los códigos genéticos de las semillas, del ser humano de la vida. Quieren controlar a los sobrevivientes de la pandemia. Los transgénicos constituyen un proyecto de control de los seres humanos. Estamos infectados por el egoísmo y el racismo. Necesitamos volver a ser kumara (persona sana). Necesitamos despertar nuestra larama, nuestra kawana, estamos entrando al tiempo de la conciencia, el conocimiento de la ciencia occidental se está desintegrando. El pachakuti, el movimiento del universo nos dice que hay que escucharnos, hay que producir una mirada propia, los científicos tienen que escuchar a los campesinos, los arquitectos tienen que escuchar a los albañiles.

David Choquehuanca, nació en una comunidad aymara. A partir de su recuperación de conceptos en quechua, aymara y guaraní ha ido construyendo una propuesta muy interesante de lo que podríamos llamar la descolonización de la política, el pensar el mundo y las polis desde la sabiduría de las lenguas originarias vivas. Hasta cuándo vamos a seguir lastimando, intoxicando, explotando y causándole tristeza a nuestra madre tierra. Porque

la ciencia occidental no es capaz de tratar a la naturaleza con respeto. La respuesta tenemos que construirla entre todos, con la participación de todos, construir un gran acuerdo sobre la manera de vivir en armonía con la naturaleza. En un mundo dominado por los consorcios trasnacionales productores de comida chatarra, transgénica y elaborada sin amor, las semillas, los bosques, las plantas silvestres, el agua están en peligro. Los valores y los conocimientos de los pueblos originarios ofrecen una posible solución. Volver a ser jiwasa, no soy yo, somos nosotros; es la muerte del eurocentrismo, del egocentrismo, del antropocentrismo, incluye a las plantas, a las abejas a nuestros ríos.

CONCLUSIONES

El paradigma de la ciencia tecnocrática ha generado un sistema alimentario basado en un modelo agroexportador y aristocrático que prosigue el proceso de colonización. El huracán del supuesto progreso deja tras de sí, como en la Tesis sobre la historia de Walter Benjamin, una estela de destrucción. El modelo agroexportador despojó a las comunidades de sus territorios, sus recursos naturales, sus sistemas de conocimientos, sus prácticas productivas, su organización y su capacidad de autodeterminación, sus relaciones con los consumidores y sus menús conformados históricamente.

En contrapunto el paradigma de la ciencia decolonizadora pone el énfasis en el rescate, valoración y potencial de los sistemas de conocimiento ancestrales y locales y su capacidad para promover sistemas productivos de una sustentabilidad superfuerte, prácticas productivas de uso diversificado, organización comunitaria, fitomejoramiento, gustos alimenticios locales, empoderamiento de las comunidades y los consumidores y de un espíritu comunalista intergeneracional e inteligente que se propone volver a ser Jiwasa: un nosotros con la tierra.

NOTAS

1. Este capítulo contó con el apoyo del proyecto PAPIIT IN404518 “Domesticación, diversidad epistémica y conservación del patrimonio biocultural en sociedades multiculturales: conocimientos tradicionales de Mesoamérica”.

REFERENCIAS

Alarcón Chaires, P. (2020) “Aguacate: el desierto verde mexicano”, en *Diálogos ambientales*, 31 de enero de 2020, consultado el 9 de febrero de 2021, en https://www.gob.mx/semarnat/dialogosambientales/articulos/aguacate-el-desierto-verde-mexicano-234456

Antezana, Luis H. (2009) *Dos conceptos en la Obra de rene Zavaleta: formación abi-*

garrada y democracia como autodeterminación http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/olive/07antezana.pdf

Argueta, A. and Pérez, M. (2019) *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes, en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento,* México, Juan Pablos Editor.

Argueta A. y Castilleja A. (2018). *Los p'urhepecha un pueblo renaciente.* UNAM/CRIM/Juan Pablos Editor.

Argueta Quetzal (2019), *"Des modernisations multiples. Modeler le secteur agricole au Mexique dans la première moitié du XXe siècle"*, Paris.

Bautista, R. (2014). *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria.* AGRUCO-Plural, Cochabamba, Bolivia.

Barros Flavio (2020) *La situación del sistema alimentario agroindustrial, Canal de Youtube de la Red Glocal* https://www.youtube.com/watch?v=smZMDMF2jvA

Carrión, F. y Dammaert-Guardia, M. (2019) "El derecho a la ciudad una aproximación", en Carrión Mena y Gammert-Guardia, M. (EDs) Lima. CLACSO.

Catacora, Georgina (2000). "Agroecología para la resiliencia ante las crisis emergentes", *Canal de Youtube de la Red Glocal*. https://www.soclaglobal.com/posts/5

Chomsky, Noam (2016) *¿Quién domina el mundo?* Ediciones Barcelona, Barcelona

De Castro, Josúe (1947), *Geopolítica del hambre.* Buenos Aires: Editorial Raigal

Delgado, F., Escobar, C. (2009). *Innovación tecnológica y soberanía y seguridad alimentaria.* AGRUCO-Universidad Mayor de San Simón/CAPTURED, La Paz, Bolivia.

Delgado, F., S. Rasht y C. Escobar (2010). *El desarrollo endógeno sustentable como interfaz para implementar el Vivir Bien en la gestión pública boliviana.* Plural Editores, La Paz, Bolivia.

Delgado, F., N. Tapia y D. Ricaldi (eds.). (2012) *Desarrollo endógeno y transdisiplinariedad en la educación superior entre el conocimiento eurocéntrico y el conocimiento. Cambios para el diálogo intercientífico entre el conocimiento eurocéntrico y el conocimiento endógeno*. AGRUCO-CAPTURED Latinoamérica, Cochabamba, Bolivia.

Delgado, F., N. Tapia y D. Ricaldi (eds.). (2012). *Diálogo intercultural sobre la vida y la muerte.* AGRUCO-CAPTURED Latinoamérica, Cochabamba, Bolivia.

Delgado F., N. Tapia (eds) (2014). *Vivir y comer bien en los Andes.* La Paz. AGRUCO.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Congreso Nacional Indígena y Comité en Defensa del Agua y la Tierra de Morelos, "Por la vida" http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/01/01/primera-parte-una-declaracion-por-la-vida/

Enciso A. (2020, 29 de junio) Advierten expertos riesgos si hay cambios en la Ley de Vegetales. *La Jornada* p. 8.

Escalante, R. y González, F. (2018). *El TLCAN en la agricultura de México: 23 años de malos tratos. Ola financiera.* UNAM. México

Gilly, A. (2009). Historias clandestinas. *La Jornada (Los nuestros)*, México, D.F., México.

Gomes Gruber Jussara (1998), *Ticuna livro das arvores. Organizacao geral dos profesores*. Brasil.

Haverkort, B., Delgado, F., Shankar, D. y Millar, D. (2013). *Hacia el diálogo intercientífico. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*, AGRUCO-CAPTURED Latinoamérica, Cochabamba, Bolivia.

Haverkort, B. et al. (2012). El aprendizaje en distintas ciencias. Desarrollo endógeno y transdisciplinariedad en la educación superior. Los desafíos para la coevolución de la ciencia dominante y las tradiciones del conocimiento indígena. En: Delgado, F., N. Tapia, y D. Ricaldi (eds.). *Desarrollo endógeno y transdisiplinariedad en la educación superior entre el conocimiento eurocéntrico y el conocimiento. Cambios para el diálogo intercientífico entre el conocimiento eurocéntrico y el conocimiento endógeno*. AGRUCO-CAPTURED Latinoamérica, Cochabamba, Bolivia.

Toledo, V., Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales.* Barcelona: Icaria editorial

Alarcon-Chairés, P. (2020). El aguacate y el desierto verde mexicano en la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Invierno 2020, consultada 24 de febrero de 2020, https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/538901/15_AGUACATE_sin.pdf

Orietta E. Hernández Bermúdez, (2020). "El camino a la recuperación de la democracia en Bolivia es un campo minado" (*América Latina en Movimiento*, 29/octubre/2020) https://www.alainet.org/es/articulo/209550

Hernández Garcia, G. (2020) La defensa de la vida y la batalla contra el glifosato en la 4T en *La Jornada* https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/defensa-de-la-vida-y-glifosato-4t/

Pengue, Walter (2000). *Cultivos transgénicos hacia dónde vamos.* UNESCO.

Pengue Walter, *La situación del sistema alimentario agroindustrial,* Canal de Youtube de la Red Glocal https://www.youtube.com/watch?v=u7BsWJEHpO8

IV.
Invisibilidades y espacios rebeldes en México y Chile

15

La invisibilización (negación) de la lucha en la forma de movimientos sociales

Manuel Garza Zepeda
Profesor Investigador de Tiempo Completo en el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca. Doctor en Sociología.
Correo electronico: magaze@iisuabjo.edu.mx

INTRODUCCIÓN

La irrupción del nuevo coronavirus SARS-CoV-2, conocida a fines del año 2019 en China ha venido a monopolizar las preocupaciones políticas, económicas, académicas y de la vida cotidiana. Resulta prácticamente imposible encontrar espacios de discusión en los que no aparezca alguna dimensión de la actual situación de un mundo enfrentado a una pandemia. Durante todo el año 2020 prácticamente hemos presenciado los diversos movimientos por todo el planeta, de gobiernos, organizaciones internacionales, centros de investigación, empresas farmacéuticas, autoridades sanitarias, cuyo propósito es detener la propagación de un virus desconocido que, al inicio, se pretendía minimizar con argumentos basados en su baja letalidad.

Poco más de un año después, al finalizar el primer mes del año 2021, con más de 100 millones de personas contagiadas en todo el mundo, y más de dos millones de muertos, no parece advertirse certidumbre alguna en el futuro inmediato. Por supuesto, se trata de cifras oficiales que remiten a casos de contagio y decesos comprobados a causa de la enfermedad producida por el virus, la COVID-19. Tampoco existe certi-

dumbre acerca del número real de contagios y muertes, y el número por el cual habría que multiplicar las cifras oficiales es objeto de debate en los medios de comunicación (Galindo, 2020).

Después de la confianza inicial, que permitía suponer que los escenarios catastrofistas trazados por algunos medios no eran sino parte de sus prácticas habituales, y que se veía reforzada por los anuncios oficiales en el sentido de que estábamos preparados para lo que fuera, vino el asombro; después el miedo. Cada día los noticieros nos anunciaban nuevos países donde había sido identificado el primer caso positivo del nuevo coronavirus. En pocas semanas transitamos a los miles de casos confirmados y a la sorpresa de las primeras restricciones a la movilidad en países como Italia y España. Los rasgos más atemorizantes, propios de la ciencia ficción, comenzaban poco a poco a materializarse: hospitales saturados, muertes que sobrepasaban incluso las capacidades de traslado de cuerpos, rumores de que el virus probablemente podría transmitirse por el aire.

La severidad de las restricciones a la movilidad, con confinamientos casi absolutos, provocaron reflexiones acerca de las verdaderas justificaciones para tales medidas; si acaso no se trataba meramente de una oportunidad para profundizar medidas de control biopolítico frente a una enfermedad no muy diferente a una gripe común y que no mostraba una elevada letalidad (Agamben, 2020). Pero al mismo tiempo se decretaba el inevitable fin del capitalismo, causado por el virus (Zizek, 2020). Con el paso de los meses los análisis de la situación, de las causas y del futuro posible se multiplicaron de una manera asombrosa, desde las más diversas perspectivas. Pocos ámbitos de la vida quedaron fuera de la reflexión provocada por la irrupción del nuevo virus. Como es natural, la mayor disponibilidad de información acerca de los efectos de la pandemia de COVID-19 ha hecho posible generar análisis de mayor profundidad y ofrecer argumentos en torno a los rasgos probables del futuro post-pandemia.

En la extraordinaria profusión de análisis, una cuestión que vale la pena resaltar, atendiendo precisamente a las preocupaciones planteadas por los organizadores de este libro, es la relativa a la "invisibilidad" o, si se quiere, a su correlato: la visibilización. No nos referimos al planteamiento que ve a la situación actual como una guerra contra un "enemigo invisible", para referirse a la imposibilidad de percibir visualmente al virus. La alusión bélica probablemente no sea la más adecuada pero es altamente significativa. Primero, porque señala claramente la idea de que se trata de una situación que requiere de la movilización de todas las energías sociales y la necesidad de modificar el desenvolvimiento "normal" de la vida cotidiana a fin de enfrentar a un enemigo que significa una amenaza para la vida de millones de personas. Para los políticos la noción de la guerra parece enfatizar la profundidad de su compromiso y el hecho de que, como en toda guerra, la muerte es una posibilidad que viene con la derrota. Ningún gobierno, por tanto, puede permitirse siquiera imaginar la posibilidad

de la derrota, en tanto ella significa miles, millones quizá, de muertes. No nos interesa abundar en el significado de la definición del actual esfuerzo contra el virus como una guerra. Tomamos, en cambio, la expresión para centrarnos en la noción del enemigo "invisible" a fin de dar pauta posteriormente al problema de las luchas que sufren una invisibilización en la forma de movimientos sociales.

La definición del virus como un enemigo invisible es fácilmente comprensible en virtud de sus dimensiones físicas que, además, le confieren un rasgo sumamente atemorizante, pues quizá no haya nada más temible que tener que luchar contra un enemigo que no podemos percibir. Por ello, es claro que la afirmación de su invisibilidad no se relaciona con el problema de su existencia: invisibilidad no significa inexistencia. Aunque es cierto que en algún momento dado en ciertos sectores populares llegó a negarse la existencia misma del virus, nunca se adujo para ello el que no fuera visible.

Pero la invisibilidad que nos interesa no es precisamente la del virus, aunque bien podría dar lugar también a un problema de enorme relevancia: la afirmación de un enemigo invisible, ¿no podría implicar también que en realidad no vemos al enemigo a pesar de tenerlo enfrente y de que sea claramente perceptible? Es decir, podríamos preguntarnos si acaso la cuestión es que no sabemos quién o qué es el enemigo, o bien que el enemigo se nos muestra cotidianamente pero no lo vemos en el sentido de que no lo definimos como el verdadero enemigo. En este sentido, desde los primeros días de la irrupción del virus surgieron análisis que argumentaron que el origen del problema, más allá de su expresión inmediata, la zoonosis, se encontraba en otra parte. Precisamente, en un modo de desarrollo del mundo contemporáneo que hace posible el salto de virus desde especies animales al ser humano, como resultado de la devastación ambiental.

La razón de estos argumentos se halla en el hecho de que, al concentrar la atención sobre el virus mismo, en sus orígenes, sus formas de transmisión y su letalidad, se oscurece el vínculo causal entre la existencia de un modelo particular de desarrollo y el surgimiento de la epidemia. Si se hace necesario argumentar acerca de los determinantes socioeconómicos del origen de la pandemia es sencillamente porque ello no se nos aparece de manera inmediata. En cierta manera podría decirse que el enemigo es invisibilizado. Entonces, ¿cuál es ese enemigo? Este podría ser identificado con la destrucción ambiental que ha generado el cambio climático, la pérdida de la biodiversidad que hacen posible el tránsito de virus entre especies animales y humanos (Holloway, 2020).

Pero definir simplemente a la destrucción ambiental como el enemigo acarrea a su vez nuevos problemas de invisibilización. Porque se plantean soluciones para evitar la continuación de esa destrucción sin conducir necesariamente a una transformación radical de las relaciones sociales capitalistas. Tal es la perspectiva de quienes apuestan

por un capitalismo ecológicamente responsable o con rostro humano. Así, las acusaciones a un capitalismo desenfrenado que ha acelerado la destrucción ambiental implican la esperanza de retorno a un capitalismo sujeto a controles y regulaciones estatales. Pero no significa el cuestionamiento mismo de las relaciones capitalistas.

Por supuesto, están también las acusaciones al desmantelamiento de los sistemas de salud provocados por las políticas neoliberales. Sus efectos se han mostrado de manera dramática cuando prácticamente ningún país tiene la capacidad para atender de manera adecuada a la población que se ha contagiado del virus. El problema es que esa incapacidad se ha traducido en cientos de miles de muertes. Pero, de nueva cuenta, la relación de capital puede salir bien librada siempre que se acuse al neoliberalismo y se añore una mera reconstrucción de los sistemas de salud públicos o la creación de ellos en algunos casos. Esta añoranza trae consigo la demanda por una mayor presencia del Estado, considerando que el abandono de una cuestión vital como es la salud, en manos del mercado, ha mostrado durante la pandemia sus consecuencias catastróficas.

Estas no son, por supuesto, las únicas interpretaciones posibles. Hemos presenciado, también, las diversas variantes de teorías de la conspiración que apuntan a la creación y difusión deliberada del virus por el gobierno chino (Plitt, 2020), o bien a las tentativas de control biopolítico mediante la inserción de chips en humanos a través de las vacunas, proyecto supuestamente creado por el multimillonario Bill Gates (Reuters Staff, 2020).

En un tono totalmente distinto, se habla de un simple accidente de la naturaleza, de algo fuera del control de los gobiernos o de las corporaciones. De acuerdo con esta perspectiva, no podría culparse al capital de un accidente de este tipo, sobre todo si consideramos que en el pasado la humanidad ha sufrido epidemias aún antes de que existiera el capital. Aunque sí podría acusarse a los gobiernos de no haber actuado a tiempo, a pesar de que desde hace algunos años se ha venido advirtiendo por científicos acerca de la creciente posibilidad de una pandemia, precisamente como la que estamos viviendo. Sea por negligencia, por incapacidad o por cualquier otra razón, los gobiernos habrían ignorado las advertencias, siendo responsables de cientos de miles de muertes que podrían haberse evitado.

Por otra parte, y con independencia de la perspectiva adoptada, se reconoce que durante el año 2020 el mundo enfrenta una crisis originada en la irrupción del virus causante de la COVID-19. El carácter de la crisis y las posibilidades para salir de ella están sujetas, por supuesto, a diversas interpretaciones. Lo relevante de esta lucha por el significado de la crisis (Pleyers, 2020) es que también implica problemas de invisibilización.

La pregunta que surge en torno a la discusión acerca de la crisis tiene que ver precisamente con su propia definición, es decir, ¿qué es lo que está en crisis? Por

supuesto, el freno de la actividad económica, con su secuela de desempleo, pobreza, caída de la producción, de los intercambios comerciales, de los flujos de mercancías, se reflejan claramente en los índices de crecimiento económico. Asimismo, la saturación de hospitales, la carencia de equipos de protección para el personal de salud, la falta de personal médico, de camas de hospital, de equipamiento para la atención de casos graves, e incluso de espacio suficiente en las morgues en algunos países, nos revelan una crisis sanitaria. El cierre de escuelas para evitar contagios, las dificultades para transitar de manera súbita a la educación en línea, que requeriría la capacitación de docentes y estudiantes, las limitaciones en el acceso a equipos de cómputo y conexiones de internet adecuadas, nos permitirían hablar también de una crisis educativa.

El cierre de museos, teatros, salas de cine, salas de concierto, con las consiguientes dificultades para los diversos tipos de creadores, actores, músicos, nos remitirían a una crisis en el ámbito de la producción y el consumo cultural. En fin, podríamos ir enumerando los diversos ámbitos de la vida social en los que la pandemia ha generado una situación extraordinaria. Resulta mucho más simple referirse a una crisis en general, o añadirle los calificativos acostumbrados y referirse a una crisis económica, política, social y cultural.

Pero lo relevante no se encuentra en la identificación del calificativo más adecuado de la crisis sino en el carácter de la misma, en su contenido. Porque de la definición de ese carácter dependerán las salidas que se propongan, así como de los caracteres con que se imagine un mundo postpandemia.

En términos generales podríamos decir que existen tres grandes perspectivas en torno a la crisis: I) las que sostienen que su origen se encuentra en un accidente ajeno a la marcha normal de la economía capitalista y, en consecuencia, consideran posible y necesario un retorno a la "normalidad"; II) las que la atribuyen a las políticas neoliberales y, por tanto, postulan la necesidad de una vuelta del Estado que formule políticas de reconstrucción de sistemas de salud eficientes, de protección al ambiente y de atención a las desigualdades sociales; III) las que postulan que el problema real es el capitalismo y, en consecuencia, es necesario apuntar hacia una sociedad poscapitalista.

En esta clasificación muy general no podemos ignorar las variaciones existentes en el interior de cada una de las perspectivas. Sin embargo, no es nuestro propósito abundar en tales variaciones ni profundizar en los rasgos de cada una. Nos interesa, en cambio, simplemente describir algunos elementos que consideramos importantes para el desarrollo de nuestro argumento relativo a la invisibilización de la lucha a partir de la noción de movimiento social.

Las perspectivas que consideran a la crisis actual como un mero accidente intentan naturalizar la pandemia (Baschet, s/f), reducirla a un problema de salud origi-

nado por la eventualidad de un virus que saltó desde un animal a un ser humano. De acuerdo con estas afirmaciones, no podría culparse a la dinámica de la vida organizada por el capital de un fenómeno puramente natural. Por ello, se reconoce que la crisis económica en particular es diferente a otras que hemos conocido, no solamente por su extensión espacial, sino porque no ha sido causada por la marcha misma de la economía. En una tónica que llama a recuperar la confianza, se enfatiza en el hecho de que la crisis fue causada por un factor externo, un evento natural, como la irrupción de un virus, tal y como declaró el Secretario de Hacienda de México en una entrevista (Entrevista de Jenaro Villamil al secretario de Hacienda Arturo Herrera, 2020). A diferencia de otras crisis, la actual es resultado de una decisión de los gobiernos de cerrar la economía como una forma de luchar contra el virus. No se trataría, entonces, de un problema de mal funcionamiento de la economía. En tales términos, el problema que hay que resolver es cómo volver a la marcha normal de la economía: el gobierno mexicano en particular, de acuerdo con el mismo Secretario, se orientaría en primer lugar a garantizar la existencia de recursos suficientes al Sector Salud para adquirir lo necesario para el combate a la pandemia, así como para la contratación del personal de salud adicional requerido. En un segundo momento se trataría de mitigar los efectos económicos causados por la detención de la actividad, por ejemplo mediante el otorgamiento de créditos a las empresas o bien para la reactivación del gasto. La última fase estaría orientada al relanzamiento de la actividad económica (Entrevista de Jenaro Villamil al secretario de Hacienda Arturo Herrera, 2020). En resumen, la salida de la crisis, a pesar de los indudables daños causados en términos de incremento de la pobreza, quiebra de empresas, caída de las tasas de crecimiento económico, estaría simplemente en la erradicación del factor externo causante de aquella.

La segunda perspectiva parte del rechazo a los intentos de naturalizar la pandemia, señalando que aunque se trate de un virus, las causas de su irrupción en seres humanos se encuentran en la destrucción ambiental ocasionada por la economía capitalista. En este sentido, se acusa a las políticas neoliberales de promover un capitalismo salvaje merced al relajamiento de las regulaciones ambientales, la explotación inmisericorde de recursos naturales, la apertura de nuevos espacios a la extracción de minerales, agua, recursos maderables. Por otra parte, se responsabiliza a esas mismas políticas de haber debilitado las capacidades de los Estados para enfrentar la pandemia de manera adecuada, en especial al desmantelar los sistemas de salud mediante la privatización de los servicios médicos.

Curiosamente, en esta perspectiva coinciden tanto los diagnósticos provenientes desde movimientos sociales, intelectuales progresistas y algunas corrientes de izquierda, como la postura que Holloway (2020) denomina del "nuevo contrato social", que enarbolan actualmente grupos de derecha. La posición de estos puede ser

sintetizada en las afirmaciones de un editorial del Financial Times del 3 de abril de 2020 (citado en Holloway, 2020):

> Será necesario poner sobre la mesa reformas radicales, que inviertan la dirección política predominante de las últimas cuatro décadas. Los gobiernos tendrán que aceptar un papel más activo en la economía. Deben ver los servicios públicos como inversiones en lugar de pasivos, y buscar formas de hacer que los mercados laborales sean menos inseguros. La redistribución volverá a estar en la agenda; los privilegios de los poderosos y ricos, en cuestión. Las políticas hasta hace poco consideradas excéntricas, como los impuestos básicos sobre la renta y la riqueza, tendrán que estar en el orden del día.

Por otra parte, desde algunos movimientos sociales y posiciones de izquierda se ha postulado también que el neoliberalismo sería responsable de la crisis actual por la devastación de las bases sociales y ecológicas que harían posible el bienestar y la salud de la población (Baschet, s/f; Chukunzira, 2020; Smith, 2020). La salida de la crisis, en consecuencia, se piensa en términos de una mayor acción del Estado, mediante medidas redistributivas que hagan posible limitar las desigualdades sociales puestas en evidencia en la situación actual, en algunos casos incluso profundizadas. Ponen especial énfasis en que las intervenciones estatales deben privilegiar la ayuda y protección a las personas y no los rescates de grandes corporaciones o sectores industriales. Aunque responzabilizan a las dinámicas del capitalismo, afirmando que la pandemia de COVID-19 es una enfermedad del Capitaloceno (Baschet, s/f), definen como horizonte la existencia de un mundo no liberado del capital o del trabajo, sino de "la tiranía de la Economía" (Baschet, s/f).

Es evidente que aunque agrupemos tanto a la derecha como a ciertas posturas de izquierda en esta perspectiva, de ninguna manera pueden ser identificadas. En el primer caso, se trata de una posición orientada a resolver una situación que está relacionada con el carácter cada vez más ficticio de la acumulación capitalista a que se refiere Holloway (2020). De acuerdo con él, hay una creciente separación entre la producción de riqueza y su expresión monetaria, de manera que la acumulación se realiza a través de la deuda, es decir, no de la producción efectiva de plusvalía, sino de la apuesta acerca de una plusvalía futura. Esta "ficcionalización del capital" (Holloway, 2020) es resultado de la resistencia del hacer humano frente a los esfuerzos del capital por intensificar la explotación del trabajo asalariado. El impasse que resulta de esa incapacidad del capital para intensificar la subordinación impide el desarrollo característico de una crisis capitalista, que conduciría a la reestructuración de la acumulación y las relaciones sociales capitalistas. En tal situación las alternativas (que no implican el cuestionamiento de las relaciones capitalistas) son: la destrucción de capitales ineficientes, con graves efectos sociales como consecuencia,

o bien la postergación de la crisis mediante el incremento de la deuda. Las posturas de derecha que apelan al nuevo contrato social se ubican en esta segunda alternativa, considerando los riesgos que se encuentran en la primera para la subsistencia del propio capital (Holloway, 2020). Se trata de una posición cuyo propósito es preservar la existencia de la relación de capital. Por supuesto, no se puede atribuir a ciertas posiciones de izquierda estos mismos propósitos. Sin embargo, al señalar al neoliberalismo pero no al capital mismo como el problema, sus demandas coinciden incluso con lo que muchos gobernantes, defensores acérrimos de las políticas neoliberales en el pasado reciente, consideran ahora necesario: volver a políticas asociadas al Estado de Bienestar (Saad-Filho, 2020).

Por último están las perspectivas que claramente señalan a las relaciones capitalistas como causantes de la irrupción del virus en las vidas humanas y de la consecuente crisis. En este caso no se trata simplemente de desmantelar las políticas neoliberales sino de trascender a la sociedad capitalista. No se trata, entonces, simplemente del problema de salir de la crisis sino de crear una nueva sociedad. El problema es que no existe claridad acerca de cómo lograrlo; la mayoría de las reflexiones apuntan solamente a las posibilidades que la pandemia ha abierto. Desde las posturas catastrofistas (Holloway, 2020) que simplemente anuncian la caída inevitable de la sociedad capitalista, hasta quienes argumentan que la pandemia hace más visible que nunca la necesidad de la superación del capitalismo pero reconocen que el virus por sí mismo no destruirá al capitalismo (Han, 2020), no hay más alternativas, para resolver la crisis actual y evitar en el futuro el surgimiento de nuevas pandemias (aún más graves que la actual) que la construcción de una sociedad no capitalista.

Por supuesto, los puntos de partida y las alternativas son diversas, pero no es nuestra intención abundar aquí en estas cuestiones. Diremos solamente que en cada una de esas perspectivas lo que resulta invisibilizado es diferente: en las dos primeras es la relación de capital lo que no aparece como responsable de la crisis provocada en lo inmediato por la pandemia. En la última, lo que aparece invisibilizado, paradójicamente, es la lucha contra la existencia de las relaciones sociales capitalistas. En lo que sigue de este trabajo argumentaremos que la concepción que priva entre algunos estudiosos, organizaciones y activistas, acerca de la necesidad de aprovechar la crisis para impulsar una transformación social radical, invisibiliza, o podría decirse mejor, niega a la lucha en contra de la relación de capital. Lo mismo ocurre con los análisis basados en la categoría movimientos sociales. Para justificar estas afirmaciones habremos de presentar una concepción de la lucha basada en las ideas de John Holloway (2010, 2011) acerca del carácter constitutivo de aquella en las relaciones sociales capitalistas.

AL RESCATE DE LA ACCIÓN DESDE LOS ENFOQUES DE MOVIMIENTOS SOCIALES

Entre los activistas, como entre los estudiosos de los movimientos sociales, muy pronto surgió la preocupación en torno a las dificultades e incluso la imposibilidad de los sujetos para manifestarse físicamente en las calles (Della Porta, 2020; Pleyers: 2020). La atención centrada en el combate a la COVID-19 desvió la mirada de los objetivos que las diversas movilizaciones habían planteado antes de la emergencia del virus. Inicialmente los activistas atendieron a los llamados para restringir la movilidad y salir de sus casas solo para actividades esenciales. Los medios de comunicación y los gobiernos aprovecharon la coyuntura para deslegitimar a los "irresponsables" que se atrevían a protestar en medio de una situación grave donde los contagios se diseminaban por todas partes, en lugar de quedarse en sus casas esperando mejores tiempos. Al fin y al cabo, después todo volvería a la normalidad, incluso las manifestaciones públicas. Se esperaba una especie de suspensión en el tiempo de todas las actividades, incluidas las protestas.

Sin embargo, la gente decidió salir a protestar poco tiempo después del confinamiento que tuvo lugar en gran cantidad de países. Lo hicieron motivados por problemas que desde antes de la emergencia sanitaria ya estaban allí: corrupción gubernamental, malestar por las limitaciones de la democracia representativa, efectos de las políticas de austeridad, defensa del territorio, racismo, violencia hacia las mujeres.

Así, por ejemplo, el asesinato de George Floyd en Mineápolis, Minnesota a manos de policías durante su arresto, produjo multitudinarias manifestaciones y acciones de violencia en una gran cantidad de ciudades norteamericanas, que se prolongarían durante semanas debido a nuevos incidentes de violencia racista por parte de agentes de la policía. Según el diario español El País (Guimón, 2020), un conteo de la Universidad de Princeton y el Armed Conflict Location and Event Data Project (ARCLED) registró al menos 7750 acciones de protesta asociadas con el movimiento Black Lives Matter en más de 2000 localidades en los 50 estados y el Distrito de Columbia en los Estados Unidos.

En Hong Kong, desde el mes de mayo de 2020 reiniciaron las protestas en contra de una Ley de Seguridad Nacional que el gobierno chino intenta imponer, en la que define como crímenes la "subversión, secesión, terrorismo e interferencia extranjera" y que los críticos consideran ataques a la libertad de expresión (Tsoi, 2020).

En Guatemala, el presupuesto gubernamental aprobado para el año 2021 generó la indignación popular debido a que privilegiaba al sector privado por encima de gastos en educación y salud. Las protestas llevaron incluso a la quema del edificio del Congreso, que a fines de noviembre dio marcha atrás y anuló el presupuesto previamente aprobado (BBC, 2020).

En Francia, desde el mes de noviembre de 2020 y hasta fines de enero de 2021, miles de manifestantes en diversas ciudades protestaron durante los fines de semana, en ocasiones con violencia, en contra de una Ley de seguridad que castiga con pena de cárcel y multas estratosféricas la difusión malintencionada de imágenes que muestren actos de las fuerzas del orden (El Universal, 2021).

Por otra parte, la pandemia trajo consigo nuevos motivos para la acción colectiva. La incertidumbre de las personas hizo que se aceptaran las medidas dictadas por las autoridades a fin de enfrentar la diseminación del virus. Las medidas extraordinarias de control social se justificaron en la gravedad de la crisis sanitaria, e incluso hay quienes consideran que la gente se sintió más protegida por un gobierno autoritario que se mostrase eficaz (Pleyers, 2020).

Pero la crisis no condujo a una aceptación ciega de cualquier tipo de decisión. Muy pronto fueron sometidas a escrutinio las posturas gubernamentales: en algunas partes, se cuestionó la inacción de los gobiernos frente a la epidemia, obligándolos a actuar, pero no en términos abstractos, sino a actuar de manera que consideraran la situación de los sectores empobrecidos (Cox, 2020). Después los activistas pusieron de manifiesto las diversas problemáticas que trajo consigo el propio confinamiento y la detención de la actividad económica: el incremento de la violencia doméstica; la imposibilidad que enfrentan miles de personas para quedarse en casa por carecer de un empleo formal; la precariedad de las condiciones laborales de miles de trabajadores de empresas o entidades que realizan actividades consideradas esenciales, incluyendo los bajos salarios y la falta de medidas adecuadas de prevención de contagios; la situación de personas en situación de calle así como de aquellas que enfrentaban el riesgo de ser desalojadas de sus hogares por no poder pagar el alquiler.

Las denuncias y críticas relacionadas con estos problemas no dieron lugar a acciones de protesta en las calles, sino que más bien dieron lugar a otras modalidades de acción. Los analistas de los movimientos sociales orientaron entonces su atención al análisis de esas nuevas formas de acción y a su significado hacia el futuro. Para los militantes y analistas resultó claro que estaba en marcha una nueva ola de movilizaciones, con rasgos propios derivados de los obstáculos existentes a la manifestación física en las calles en época de pandemia. Por todas partes se agudizaron las herramientas para identificar y caracterizar las nuevas formas de acción; el propósito era demostrar que, a pesar de todo, pandemia incluida, la acción colectiva no se había detenido sino había adquirido nuevas formas.

A título de ilustración baste con revisar el número 12 (1), publicado en julio de 2020, de la revista dedicada a los movimientos sociales Interface; bajo el título Organising amidst COVID-19, reunió 55 trabajos cortos que documentan formas organizativas y de acción que tuvieron lugar en más de 30 países durante los primeros meses de 2020. Los textos, elaborados por activistas y analistas de los movimientos

sociales, dan cuenta de las nuevas formas que ha adquirido la acción colectiva, así como el hecho de haber tomado en sus manos labores como la provisión de servicios que debía ser realizada por los Estados, como la atención a los más pobres, carentes de acceso a alimentos y a alojamiento (Della Porta, 2020).

Se pone énfasis en el hecho de que tales acciones de provisión de servicios no se realizan bajo una lógica asistencialista o de "donación" al necesitado, sino bajo la concepción de ayuda mutua que implica una noción elevada de la solidaridad (Martínez, 2020).

Es claramente perceptible el tono entusiasta en la revelación de que, aún fuera de las calles, la organización y la acción colectivas siguen vivas, aprovechando en algunos casos las redes, el conocimiento y la experiencia adquirida en movilizaciones anteriores, para realizar las nuevas tareas (Martínez, 2020), pero en otros casos como resultado de la acción espontánea de personas que deciden actuar y organizarse ante una situación de crisis.

Geoffrey Pleyers (2020), un reconocido estudioso de los movimientos sociales ha sintetizado los roles que éstos han desempeñado durante la pandemia, señalando que 1) realizan protestas, 2) defienden los derechos de los trabajadores, 3) desarrollan la solidaridad y ayuda mutua, 4) vigilan a los gobernantes, y 5) educan y politizan. En su perspectiva, desarrollada a partir de un amplio trabajo de campo por diversos continentes, plantea particularmente la relevancia de las acciones concretas que se realizan en la vida cotidiana. Su propuesta implica desplazar la mirada que se posa exclusivamente sobre las demostraciones públicas y volcarla hacia formas de acción menos visibles (Pleyers, 2020) que tienen lugar al margen de los círculos de activistas y de los espacios públicos. Llama la atención que Pleyers señala un problema de visibilidad, al considerar que la noción de movimientos ha privilegiado la observación de las expresiones públicas en detrimento de otras formas de acción que deben ser consideradas como propias de los movimientos. Sin embargo, la perspectiva que defendemos aquí es distinta de la que plantea el autor. A diferencia de Pleyers (2020) y de los autores que se centran en la categoría de movimientos sociales, no pretendemos mostrar que ahí están pero que simplemente hemos mirado a otra parte. El problema no estriba, entonces, en la ampliación del registro de acciones para demostrar que ahí siguen presentes los movimientos. Por el contrario, sostendremos que la categoría misma implica la negación de la lucha que concebimos como una dimensión constitutiva de las relaciones sociales capitalistas.

MOVIMIENTOS SOCIALES COMO FORMA DE EXISTENCIA DE LA LUCHA

Frente a la retirada del espacio público de los activistas, para atender a las recomen-

daciones sanitarias y prevenir la diseminación del nuevo coronavirus, los estudiosos de los movimientos sociales han dedicado sus esfuerzos, por una parte, a mostrar que cuando existen los motivos, ni siquiera la pandemia ha evitado que las personas salgan a las calles a protestar; por otra parte, a iluminar la presencia de otras formas de acción originadas en las restricciones a la movilidad impuestas por los gobiernos. En este último sentido, se trataría de "visibilizar" las acciones y mostrar no solamente que los activistas siguen en la lucha, sino además que la experiencia, las conexiones y el conocimiento adquirido (Martínez, 2020), desarrollados con anterioridad a la emergencia sanitaria, han sido aprovechadas para la nueva etapa, caracterizada por un desplazamiento de gran parte de la vida colectiva al espacio virtual (Massaretti, 2020), incluida la protesta.

Nosotros partimos de una persectiva distinta. No buscamos visibilizar las acciones de protesta en términos de que ahí están pero no las vemos por dirigir la mirada hacia un lugar distinto. En cambio, sostenemos que, por una parte, las luchas existen en esas expresiones que observamos, pero en el modo de su negación (Gunn, 2005), y por otra, que en las acciones cotidianas que desplegamos a la vista de todos, se encuentra la lucha misma.

Este punto de vista implica una concepción particular de la lucha, según la cual ella no es el resultado de conflictos derivados de las relaciones de explotación y dominación, sino que es constitutiva de éstas (Holloway, 2010, 2011). La idea central es que la relación de capital es ella misma lucha, en virtud de que la creatividad humana, la capacidad de hacer, existe bajo la forma de trabajo asalariado (Holloway, 2010). Ello no significa, sin embargo, que el trabajo asalariado sea simplemente la forma histórica en que aparece el hacer humano, como una modalidad particular de la actividad humana. La peculiaridad del trabajo asalariado es que existe en lucha con el hacer, negándolo en su propia existencia. El hacer humano es negado en la relación de capital en cuanto actividad libre y autodeterminada para existir como mero apéndice del movimiento del capital en su existencia como medio de trabajo.

Pero la negación del hacer humano no significa su supresión, dado que el trabajo asalariado no puede existir sin el movimiento de aquel. Sólo que al ser negado, no puede existir de otra manera sino como lucha: lucha en contra de su propia negación. Esa negación genera un antagonismo que se exterioriza de múltiples maneras en los diversos ámbitos de la sociedad capitalista. Es decir, el antagonismo no se limita al ámbito de la actividad económica sino que constituye prácticamente al conjunto de las relaciones sociales constituidas por el capital.

La lucha, por tanto, existe en ese conjunto de relaciones, en todos los ámbitos de la vida social, en los cuales el hacer existe en el modo de su negación (Gunn, 2005). La existencia de relaciones de lucha en el modo de ser negadas constituye las formas o modos de existencia en la sociedad capitalista (García Vela, 2015). Estos modos de

existencia resultan de "que el carácter dual y antagónico del trabajo en el capitalismo produce una realidad social desdoblada en una sustancia y sus formas de existencia" (García Vela, 2015: 17). Las relaciones sociales antagónicas se exteriorizan, así, en modos de existencia o formas: forma valor, forma dinero, forma Estado. Para evitar la reducción de la forma a la mera especie de un género, vale la pena recordar que es precisamente el antagonismo el que constituye a las formas. En consecuencia, éstas son una expresión de la lucha, lucha de clases, pero al mismo tiempo el espacio en el que ella se despliega. El desarrollo de las formas es, pues, expresión del movimiento de la lucha de clases, aunque en el modo de su negación. Por tanto, la lucha contra la existencia de la relación de capital no se reduce a la transformación de las formas sino a su disolución (García Vela, 2015), es lucha en contra de la forma misma por aquello que es negado en ella: la actividad humana, el hacer en términos de Holloway (2010).

En otros trabajos hemos sostenido, desde esta perspectiva, que los movimientos sociales son la exteriorización de la lucha, una forma de existencia (Garza y Sánchez, 2016, 2017). Por tanto, son la negación de la lucha. ¿Qué significa esta afirmación? ¿Sugiere que, así como es necesario luchar por la disolución del trabajo asalariado como forma de existencia del hacer humano, o del Estado como exteriorización de relaciones sociales de dominación, debe lucharse contra los movimientos sociales? ¿Cuáles son las consecuencias de considerar, en tanto que forma, a los movimientos sociales como negación de la lucha?

La consideración de los movimientos sociales como forma obliga a su análisis con el propósito de descubrir en ellos la existencia negada de la lucha, lo que ocultan en su existencia aparente. Esa existencia los muestra como la expresión de conflictos derivados de intereses propios de grupos particulares, y no como expresión del antagonismo constitutivo de las relaciones capitalistas. En ellos el antagonismo aparece negado, y lo que es una lucha en contra de la negación del hacer, que busca crear otras formas de relación social, se exterioriza en la formulación de demandas o, en la situación actual, la exigencia de acción por parte del Estado o la toma en sus manos de responsabilidades como la provisión de productos para la protección personal, de higiene, o la provisión de servicios de apoyo en términos de alojamiento y alimentación a quienes carecen de ellos. Por supuesto, esto no significa que la resistencia a la negación del hacer sea asumida de manera expresa, o verbalizada de tal manera por los sujetos que resisten.

Los movimientos sociales, al ser la exteriorización de la lucha antagónica entre el hacer humano, y su negación en la relación de capital, la configuran como la búsqueda de cambios en lo que no es sino la apariencia de una relación sustancial. En estos términos, es altamente significativo que el lenguaje de los movimientos sociales recurra a conceptos como cambio, transformación (incluso radical), pero no a los de emancipación o revolución. No se trata, ciertamente, solo de una cuestión terminológica.

La idea de emancipación humana de la que partimos aquí es la que plantea Holloway (Tischler y García, 2017: 190) como "liberación del hacer y superación del trabajo", no eliminación de la pobreza, democracia o justicia social. Es decir, la lucha contra el trabajo asalariado y no por el mejoramiento de sus condiciones. Esa lucha implica entonces la superación del antagonismo constitutivo de las relaciones capitalistas y la disolución de las formas en que se exterioriza: valor, dinero, Estado.

Pero este propósito no se halla en las nociones de movimientos sociales. En la mayoría de ellos las relaciones capitalistas aparecen dadas por supuestas, no constituyen el objeto de la lucha. Cuando lo hacen, se apela a la necesidad de humanizarlas mediante la reducción de la desigualdad, de la marginación, la provisión de servicios sobre una base universal, el retorno del Estado al cumplimiento de responsabilidades en áreas como la salud o la educación. A pesar de que en ocasiones se plantee que la crítica del Estado por su retraimiento frente a tales problemáticas no significa el deseo de "más Estado", es evidente que las alternativas no se piensan ni se plantean en términos de la trascendencia de las relaciones capitalistas.

Para nosotros el problema central se encuentra en cómo lograr esa emancipación humana entendida en términos de liberación del hacer (Tischler y García, 2017). Es el dilema que ha recorrido la discusión en el seno de la tradición revolucionaria. En esa trayectoria, la teoría del partido y de la toma del poder del Estado como medio para lograr la transformación revolucionaria ha implicado la reducción de la emancipación a una liberación puramente política, lograda a través de la lucha política (Tischler y García, 2017). No pretendemos que el concepto de movimientos sociales sea la expresión de esa corriente de la tradición revolucionaria, por ejemplo suponiendo que el movimiento social haya venido a sustituir a la noción del partido. Lo que sí decimos es que si bien los movimientos sociales no se plantean la toma del poder del Estado para transformar la sociedad capitalista, son tributarios de una idea que considera que la lucha es aquella que se despliega en el ámbito de aquél, es decir, no que deba ser política en el sentido de incidir en la toma de decisiones o en lograr modificaciones institucionales, sino que no apunta más allá de la forma estatal. Su eventual rechazo del Estado no significa la necesidad de trascenderlo sino de recuperar, para la "sociedad civil", funciones o decisiones que hasta ahora se consideran propias de aquel. Incluso los movimientos más "culturales" que se pudieran identificar suponen el reconocimiento de la forma Estado.

La consideración de los movimientos sociales como forma, como exteriorización de la lucha, o como modo de existencia que al mismo tiempo la niega, no significa simplemente rechazarlos de manera absoluta. La concepción del Estado como forma y la lucha contra él no implica su destrucción sino su disolución, que solo es posible como resultado de la liberación del hacer, es decir, de la emancipación humana (Tischler y García, 2017). La disolución de la forma es el develamiento de las relaciones

sociales que la generan, de las cuales depende su movimiento. En este sentido, la superación de la forma movimiento no significa su destrucción sino el develamiento de lo que oculta: la lucha misma. Esta consideración, no obstante, puede parecer carente de sentido si nos quedamos en ella, ya que parece decir no más que los movimientos sociales son lucha aunque, vale la pena precisar, lucha en su modo de ser negada.

Concebir al movimiento social como forma de existencia de la lucha, es decir, como su negación, implica no solamente la intención de develar en las expresiones del movimiento, las orientaciones que apuntan en contra de la forma misma, sino la existencia de la lucha em otros ámbitos, que la noción de movimiento social niega también. En este sentido, la asociación de la lucha con el movimiento social que éste mismo produce, hace que a otros modos de actividad se les niegue el carácter de lucha. Esta es precisamente la consideración de la que parten los analistas de movimientos sociales cuando, en época de pandemia, se dedican a explorar el mundo entero para demostrar que los movimientos sociales ahí siguen, sea en las manifestaciones más tradicionales asociadas a la acción colectiva pública, o bien en modos nuevos derivados de las características peculiares del momento.

Desde nuestra perspectiva, la negación del hacer se expresa en todos los ámbitos de la vida cotidiana. La relación de capital organiza toda la existencia social y no sólo la producción económica. En consecuencia, la lucha en su contra existe de la misma manera, en todos esos ámbitos. Y existe como rechazo a una forma de actividad, como un hacer otro, pues no solamente decimos "No" a una forma de actuar que se nos impone sino que decidimos hacer otra cosa (Holloway, 2010). Se trata, pues, de la lucha misma en tanto negación práctica (Holloway, 2010). Ella no está, entonces, sólo en las manifestaciones públicas, en las diversas formas de protestar; está en cada espacio organizado por la relación de capital, en las manifestaciones de la vida cotidiana. Negada como desviación patológica o como acción inútil en la medida en que no tiene efectos visibles sobre lo institucional, esta lucha es contradictoria pues no escapa a las determinaciones de aquello que pretende negar.

La situación creada por la pandemia es profundamente contradictoria e incierta. Por una parte somos conscientes de las posibilidades de profundización de control político que traen consigo las restricciones dictadas por los gobiernos; al mismo tiempo, se delinean posibilidades para una transformación del orden existente. ¿Cuál será el carácter de esa transformación? ¿De dónde derivan estas posibilidades?

Se ha dicho que la pandemia ha puesto al desnudo nuevas desigualdades, que ha agudizado otras o bien ha hecho mucho más evidentes las existentes (Della Porta, 2020; Pleyers, 2020), que el capitalismo ha sido desnudado en su impostura (Chukunzira, 2020). La dramática situación generada por el confinamiento, como en otras situaciones de desastre, genera espontáneamente la solidaridad de las personas para con los demás (Della Porta, 2020; Ruiz, 2020), dando lugar a experiencias de autoor-

ganización y ayuda mutua (Martínez, 2020) para suplir la ausencia del Estado en el auxilio a los más vulnerables frente a la epidemia.

El esfuerzo de autoorganización, así como la experiencia misma de la ruptura de la rutina del trabajo, del estrés, la detención de la actividad económica, así como otros fenómenos que se consideraban imposibles, como las ingentes cantidades de dinero movilizadas por los gobiernos para enfrentar la crisis económica (Holloway, 2020), muestran con meridiana claridad la posibilidad de hacer las cosas de otra manera. Pero como el propio Holloway (2020) señala, la experiencia es contradictoria, pues esos imposibles que se hicieron posibles se presentan asociados a una extensión del desempleo, de la pobreza, la inseguridad en el trabajo, la enfermedad. Por otra parte, la experiencia se presenta como resultado de un evento accidental y no de la negación práctica de los sujetos. ¿Cómo evitar entonces la idea de que el mundo solo puede cambiar como resultado de una catástrofe, y no de nuestra propia actividad?

¿Realmente esta experiencia trae consigo una posibilidad quizá como nunca antes de cambiar el rumbo (Khotari, 2020)? Si consideramos que las nuevas desigualdades que la pandemia ha traído consigo provocarán esa transformación, podríamos preguntarnos por qué las desigualdades existentes no lo habrían logrado y las nuevas sí. Si las previamente existentes habían sido de alguna manera aceptadas como "normales", ¿por qué las nuevas producirían el cambio radical? En ese sentido, afirma Holloway (2020) que la crisis ha venido a desemascarar la normalidad, pero de inmediato reconoce que la posibilidad asociada a ese desenmascaramiento se diluye si se conecta con el neoliberalismo, es decir, si su interpretación no la vincula a la relación de capital.

Lo relevante para el argumento que hemos venido desarrollando en el texto es que esas consideraciones acerca de las posibilidades abiertas por la crisis actual para la transformación radical, se conectan con la noción de conciencia de clase, tan cara a la tradición revolucionaria que aspira a la toma del poder estatal. Claramente lo que nos están diciendo es que los fenómenos traídos por la pandemia tendrían el efecto de develar la naturaleza de la sociedad capitalista, lo que nos haría más conscientes acerca de la necesidad de superar el capitalismo. Una concepción que, de nuevo, significa la negación de la lucha en su existencia cotidiana, en todos los ámbitos de la vida social, pues la conciencia se convierte en el requisito necesario para abandonar la reproducción cotidiana de las relaciones capitalistas y emprender una lucha orientada a la transformación radical.

Por otra parte, las preocupaciones por la posibilidad de que el capital y los gobiernos intenten imponer el regreso a la normalidad suponen que tal situación era de absoluto dominio del capital, donde no había resistencias. Pero esas resistencias existían y, en realidad, el capital y el Estado no intentarían llevarnos a la situación anterior, que Holloway (2020) ha caracterizado por la incapacidad del capital para subordinarnos. Entonces, los Estados más bien querrán imponer una situación de ma-

yor subordinación mediante la profundización de las medidas de control biopolítico. Frente a esa posibilidad no se ofrece más alternativa que ¡la organización de los movimientos sociales! La lucha del cada día, en cada espacio, por cada hombre y mujer por hacer otra cosa, negando prácticamente la subordinación de su creatividad y su hacer, no aparecen por ninguna parte. No lo hacen porque a su actividad negativa no se la concibe como lucha y a ellos mismos se les niega el carácter de sujetos, mientras se dedican enormes esfuerzos destinados a encontrar al "sujeto revolucionario".

PARA CONCLUIR

La consideración que hemos presentado de los movimientos sociales no significa que sus luchas sean demeritadas ni que afirmemos que las prácticas negativas de cada día constituyen la única vía para lograr la emancipación humana. El problema crucial es que no tenemos ninguna certeza acerca de cual es el camino que nos permitirá construir una sociedad centrada en el hacer humano y no en el vínculo basado en el dinero. Las afirmaciones de que se nos abre una época de grandes posibilidades para la transformación social no contienen una respuesta explícita acerca de cómo hacerla posible. Se limitan a señalar que el desenmascaramiento del significado de la normalidad abre tales posibilidades. Pero en esa afirmación hay una consideración implícita relativa a la transformación social. Significa, en primer término, que la lucha depende de la conciencia clara acerca de un orden social que es injusto y hay que transformar. El transcurrir cotidiano oculta esa conciencia y por tanto no puede pensarse que la acción de cada día pueda en modo alguno estar creando prácticamente nuevos modos de relacionarnos. Las esperanzas puestas en los acontecimientos que rompen el transcurso cotidiano implican que éste no conduce a la lucha. Nosotros pensamos que ese devenir es en sí mismo lucha.

En segundo lugar, aquellas afirmaciones plantean que la acción adecuada para lograr la transformación no puede ser sino colectiva, aunque aquí deja de ser claro el planteamiento: ¿qué es exactamente lo que esa organización colectiva debe hacer para lograr la transformación? En la tradición revolucionaria fiel a la teoría del partido, se trataba de tomar el poder del Estado. Sin embargo, si la toma del poder ha dejado de ser el objetivo, a partir del fracaso histórico de tal estrategia, ¿cómo logra la organización colectiva la transformación? Los estudiosos de los movimientos sociales nos recuerdan que el orden futuro dependerá de nuestra capacidad para actuar, pero nada sabemos acerca del modo preciso de hacerlo. Por último, más importante para nuestro argumento en este trabajo, todas estas consideraciones implican ignorar, o mejor dicho, negar a la actividad práctica negativa cotidiana el carácter de lucha. Al decir esto no proponemos reducir entonces la lucha a su otro extremo: la actividad práctica cotidiana que niega las relaciones sociales existentes, simplemente quitándole tal

carácter a los movimientos sociales. De la misma manera que los estudiosos de éstos no tienen una idea clara de lo que hay qué hacer para aprovechar las oportunidades abiertas, tampoco podemos afirmar que desde esta perspectiva sí tenemos claridad de lo que hay qué hacer. Pero reconocemos que la lucha está en las prácticas negativas cotidianas tanto como en los movimientos sociales, aunque en este último caso existiendo en la forma de su negación. Nuestro planteamiento no busca simplemente un reconocimiento en el sentido de afirmar: "bien, las dos son formas de lucha". En cambio, afirmamos que la existencia de la lucha en el modo de su negación, como movimientos sociales, significa al mismo tiempo negar a otras formas de lucha, precisamente las prácticas negativas cotidianas. Estas no existen, por supuesto, en su absoluta pureza como tales. Por ser la expresión del antagonismo constitutivo de las relaciones sociales en el capitalismo, están a su vez penetradas por la dominación. Pero esa es otra problemática ajena a nuestras intenciones en este trabajo.

El reconocimiento de que la lucha está en las expresiones más simples de la vida cotidiana, como rechazo de modos de hacer que se nos imponen, y en los despliegues colectivos públicos propios de los movimientos sociales, pero en el modo de ser negada, nos sigue planteando el desafío de pensar de qué manera podemos conectarlas hacia el horizonte de la emancipación. No se trata de pensar en la manera de hacer emerger la lucha que existe en tanto negada en los movimientos sociales. Eso lo hacen ya los propios sujetos que participan en ellos, que al mismo tiempo que actúan dentro de los márgenes de la forma movimiento, empujan hacia su desbordamiento. Esos desbordamientos son ya percibidos desde la perspectiva de análisis de los movimientos sociales, pero interpretados como "novedades". Y traen consigo cada vez nuevos esfuerzos de los estudiosos para adecuar las conceptualizaciones existentes a los rasgos empíricos de la acción colectiva, tratando de asociarlos a tales o cuales cambios observables en las estructuras sociopolíticas. Para nosotros son la expresión, en cambio, de la inagotable energía de la lucha que fluye en el seno de los movimientos pero que al mismo tiempo empuja más allá de ellos, desbordando sus límites, expresando la vitalidad de la creatividad humana que se resiste a ser encerrada bajo cualquier forma.

REFERENCIAS

Agamben, G. (2020). La invención de la epidemia. En *Sopa de Wuhan: pensamientos contemporáneos en tiempos de pandemia*. Agamben, Giorgio, Slavoj Žižek, Jean Luc Nancy, Franco "Bifo" Berardi, Santiago López Petit, Judith Butler, Alain Badiou, David Harvey, Byung-Chul Han, Raul Zibechi, María Galindo, Marcus Gabriel, Gustavo Yañez González, Patricia Manrique y Paul B. Preciado (pp. 17-19). ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).

Baschet, J. (s/f). ¿Qué es lo que estamos enfrentando?. *Comunizar*. Recuperado de: http://comunizar.com.ar/jerome-baschet-lo-estamos-enfrentando/

BBC (2020). Anulan en Guatemala el presupuesto que motivó las movilizaciones que acabaron con el Congreso en llamas. *BBC* online, 26/11/2020. Recuperado de: https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-55089780

Cox, L. (2020). Forms of social movement in the crisis: a view from Ireland. *Interface: a journal for and about social movements,* Volume 12, issue 1 (julio 2020)(pp. 22-33). Recuperado de: https://www.interfacejournal.net/interface-volume-12-issue-1/

Chukunzira, A. (2020). Organising under curfew: perspectives from Kenya. *Interface: a journal for and about social movements,* Volume 12, issue 1 (julio 2020) (pp. 39-42). Recuperado de: https://www.interfacejournal.net/interface-volume-12-issue-1/

Della Porta, D. (2020). How progressive social movements can save democracy in pandemic times, *Interface: a journal for and about social movements,* Volume 12, issue 1 (julio 2020) (pp. 355-358). Recuperado de: https://www.interface-journal.net/interface-volume-12-issue-1/

El Universal (2021). Varios detenidos en las marchas contra la ley de seguridad en Francia. 30 de enero de 2021. Recuperado de: https://www.eluniversal.com.mx/mundo/varios-detenidos-en-las-marchas-contra-la-ley-de-seguridad-en-francia

Entrevista de Jenaro Villamil al secretario de Hacienda y Crédito Público Arturo Herrera (2020). Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=glfHxLI-HoRk.

Galindo, J. (2020). No son 100, 000 muertes en México, son más. *El País* (online), 19 de noviembre. Recuperado de: https://elpais.com/mexico/2020-11-20/no-son-100000-muertes-en-mexico-son-mas.html

García Vela, A. G. (2015). Forma y sustancia: una aproximación desde El Capital y los Grundrisse. Bajo el Volcán. *Revista del Posgrado de Sociología*, año 15, número 22, marzo-agosto. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. pp. 15-40.

Garza Zepeda, M. y E. Sánchez Osorio(2017). Reflexiones epistemológicas en torno al concepto Movimientos sociales: negación y construcción cotidiana de otros mundos. *Revista de Estudios Sociales*. No. 60. Pp. 12 – 24.

Garza Zepeda, M. y E. Sánchez Osorio (2016). Negación cotidiana de la dominación capitalista: otros haceres en la vida ordinaria de maestros en Oaxaca, México. Bajo el Volcán. *Revista del Posgrado de Sociología*. Vol. 17. Núm. 25. Pp. 133 – 157.

Guimón, P. (2020). Black Lives Matter: el incierto rumbo de la gran protesta racial. *El País* (online) , 07/09/2020. Recuperado de https://elpais.com/internacio-

nal/2020-09-06/black-lives-matter-el-incierto-rumbo-de-la-gran-protesta-racial.html

Gunn, R. (2005). En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden. En Alberto Bonnet, John Holloway y Sergio Tischler (eds.), *Marxismo abierto: una visión europea y latinoamericana Vol 1*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Herramienta/BUAP. pp. 99-145

Han, B. (2020). La emergencia viral y el mundo de mañana. *El País* (online). Recuperado de: https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html.

Holloway, J. (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder.* México: ICSyH-BUAP –Bajo Tierra Ediciones – Sísifo Ediciones.

Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo, el hacer contra el trabajo.* México: Bajo Tierra Ediciones – Herramienta Ediciones – Sísifo Ediciones – BUAP

Holloway, J. (2020). *Coronacrisis.* Observatorio Plurinacional de Aguas. Recuperado de: https://oplas.org/sitio/2020/04/28/john-holloway-coronacrisis/

Khotari, A. (2020). Corona can't save the planet, but we can, if we learn from ordinary people. *Interface: a journal for and about social movements,* Volume 12, issue 1 (julio 2020) (pp. 258-265). Recuperado de: https://www.interfacejournal.net/interface-volume-12-issue-1/

Martínez, M. (2020). Mutating mobilisations during the pandemic crisis in Spain. *Interface: a journal for and about social movements,* Volume 12, issue 1 (julio 2020) (pp. 15-21). Recuperado de: https://www.interfacejournal.net/interface-volume-12-issue-1/

Massarenti, M. (2020). How Covid-19 led to a #Rentstrike and what it can teach us about online organizing. *Interface: a journal for and about social movements,* Volume 12, issue 1 (julio 2020) (pp. 339-346). Recuperado de: https://www.interfacejournal.net/interface-volume-12-issue-1/

Pleyers, G. (2020). The pandemics is a battlefield. Social movements in the COVID-19 lockdown. *Journal of Civil Society* (pp. 1-18). DOI: 10.1080/17448689.2020.1794398

Plitt, L. (2020). Por qué la pandemia de COVID-19 ha dado lugar a tantas teorías conspirativas que ponen en riesgo la batalla contra el coronavirus. *BBC Mundo News* (online). Recuperado de: https://www.bbc.com/mundo/noticias-54706193

Reuters Staff (2020). Declaración falsa: Bill Gates planea usar implantes con microchip para combatir el coronavirus. *Reuters* (online) 2 de abril de 2020. Recuperado de: https://www.reuters.com/article/uk-factcheck-espanol-billgates-microchip-idUSKBN21K30Q

Ruiz Cayuela, S. (2020). Organising a solidarity kitchen: reflections from Cooperation

Birmingham. *Interface: a journal for and about social movements*, Volume 12, issue 1 (julio 2020) (pp. 304-30 9). Recuperado de: https://www.interfacejournal.net/interface-volume-12-issue-1/

Saad-Filho, A. (2020). De la COVID-19 al fin del neoliberalismo. *El Trimestre Económico*, vol. LXXXVII (4), núm. 348, octubre-diciembre de 2020, pp. 1211-1229. DOI: 10.20430/ete.v87i348.1183

Smith, J. (2020). Responding to coronavirus pandemic: human rights movement-building to transform global capitalism. I*nterface: a journal for and about social movements*, Volume 12, issue 1 (julio 2020) (pp. 359-366). Recuperado de: https://www.interfacejournal.net/interface-volume-12-issue-1/

Tischler, S. y Alfonso Galileo G. V. (2017). Teoría crítica y nuevas interpretaciones sobre la emancipación. Tla-Melaua, revista de Ciencias Sociales. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, *Nueva Época*, año 11, núm. 42, abril-septiembre 2017, pp. 186-207.

Tsoi, G. (2020). Cómo Hong Kong enfrenta una crisis existencial que la puede llevar a convertirse en el centro de una disputa global. *BBC News*, Hong Kong. Recuperado de: https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-53030065

Žižek, S. (2020). Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de 'Kill Bill' y podría conducir a la reinvención del comunismo. En *Sopa de Wuhan: pensamientos contemporáneos en tiempos de pandemia*. Agamben, Giorgio, Slavoj Žižek, Jean Luc Nancy, Franco "Bifo" Berardi, Santiago López Petit, Judith Butler, Alain Badiou, David Harvey, Byung-Chul Han, Raul Zibechi, María Galindo, Marcus Gabriel, Gustavo Yañez González, Patricia Manrique y Paul B. Preciado (pp. 21-28). ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).

16

Movilizaciones sociales antes y durante la pandemia en el Valle de Cholula, Puebla

Sabeli Sosa Díaz
Profesora-Investigadora, Universidad Autónoma de Tlaxcala
Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social (CIESAS)
Correo electronico: sabelisosa234 @gmail.com

INTRODUCCIÓN[1]

La pandemia del nuevo coronavirus ha cambiado y modificado la vida de miles de millones personas a nivel global. Al mismo tiempo la pandemia mostró, con lacerante agudeza, la terrible desigualdad social que asola a regiones y comunidades desde hace décadas:

> "La pandemia del coronavirus no llega en cualquier tiempo-espacio. Lo hace en un momento histórico de agotamiento de los recursos naturales y de emergencia climática y medioambiental en el que el capitalismo muestra su cara más depredadora" (Bringel y Pleyers, 2020, p.10).

En la ciudad de Puebla, los procesos de urbanización, particularmente de crecimiento urbano en las últimas décadas no han sido pacíficos ni beneficiosos para las comunidades aledañas a la capital; y la disputas por los recursos naturales entre las comunidades rurales y la urbe poblana no sólo se han agudizado sino que han mostrado su lado más depredador en el marco de la epidemia del coronavirus.

Desde los años noventa del siglo pasado se oficializó la conurbación entre la ciu-

dad de Puebla y la región de Cholula, y su integración a la zona metropolitana Puebla-Tlaxcala. Con ello, la ciudad de Puebla consolidó su crecimiento hacia el surponiente de la ciudad, y lo hizo sobre las fértiles tierras del valle de Cholula. El proceso de urbanización ha enlazado a los lugareños en diversas luchas para defender el territorio, los recursos naturales y simbólicos del valle, de las iniciativas y proyectos de modernización impulsados por las élites.

El acelerado crecimiento de las metrópolis en las últimas décadas, para varios estudiosos, responde "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", así lo señala Navarro, Fini y Castro (2017, p.70). Para estos autores, la reestructuración capitalista que han marcado estas décadas:

> "permitió la creación de nuevos circuitos de valorización a partir de la mercantilización de servicios públicos, bienes comunes, medios de existencia o esferas de la vida antes impensadas, como por ejemplo, el conocimiento tradicional, el material genético, el plasma de semillas y la biodiversidad en general" (Navarro, Fini y Castro, 2017, p.70).

Otros autores coinciden en señalar que la actual expansión capitalista, en el marco del neoliberalismo y la globalización:

> Se recrea mediante el avance de nuevos proyectos de infraestructura urbana, industrial y carretera, que se impone desde instancias gubernamentales al amparo de las necesidades de mayores inversiones, sin tomar en cuenta a las poblaciones y comunidades rurales afectadas" (Rappo y Vázquez, 2017, p.123).

Así, los proyectos de infraestructura urbana, industrial y carretera que han marcado los procesos de urbanización del valle de Cholula tienen el objetivo de convertir a la región en una distintiva área residencial, comercial e industrial sin tomar en cuenta a las comunidades históricamente asentadas en valle. El proyecto más representativo de este proceso es la construcción de la zona Angelópolis cuya construcción implicó la expropiación de tierras ejidales a los campesinos del valle de Cholula. Ahora, la zona de Angelópolis concentra servicios residenciales, educativos y recreativos destinados a la élite poblana.

Además, a partir del año 2000, el proceso de conurbación se ha intensificado en la región, tal y como lo muestra la construcción de complejos inmobiliarios, como el de Lomas de Angelópolis. Asimismo, en la última década han surgido nuevos conflictos asociados a la construcción de infraestructura que buscan la conectividad de la región pues, el valle de Cholula, permite la conexión y el tránsito entre el Pacífico y el Golfo de México (Rappo y Vázquez, 2017, p.141).

En este trabajo abordaré los más conocidos proyectos de modernización que han afectado a los cholultecas tales como la centralización de los registros civiles, la cons-

trucción del Libramiento Poniente, la construcción Proyecto Integral Morelos, la instalación del Parque de las Siete Cultura y la presencia de empresas, como Bonafont, que no sólo son representativos de los intensos procesos de urbanización sino que, en su conjunto, revelan la crisis provocada por la mercantilización de los recursos naturales antes y durante la pandemia y el riesgo que implican para la reproducción de la vida.

Las comunidades asentadas en el valle de Cholula no han permanecido indiferentes los proyectos señalados, y han luchado por cuidar y preservar el territorio que históricamente les ha pertenecido, esto pese a la intimidación, persecución, represión y muerte violenta de los lugareños en el marco de las protestas sociales contra dichos proyectos.

En trabajo está dividido en cinco apartados. El primer apartado abordará la construcción histórica del valle de Cholula. El segundo apartado referirá los procesos de conurbación del valle de Cholula con la ciudad de Puebla: sus etapas más representativas entre los años setenta y noventa del siglo pasado. El tercer apartado puntualizará los proyectos de modernización frente a los cuales los lugareños se han movilizado antes de la pandemia: la centralización de los registros civiles, la construcción del Libramiento Poniente, la puesta en marcha del Proyecto Integral Morelos y el denominado Parque de las Siete Culturas. El último apartado refiere la más reciente movilización de los lugareños en defensa del agua, y muestra con claridad la confrontación entre la lógica colectiva y la lógica mercantil en torno a la tenencia de los recursos simbólicos y naturales que, en el marco de la emergencia sanitaria vivida por la pandemia, muestra la cara más depredadora del capitalismo. Finalizo con algunas reflexiones sobre el conjunto.

LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DEL VALLE DE CHOLULA

El valle de Cholula es un lugar estratégico al permitir el enlace y tránsito hacia otras regiones importantes del país: la ciudad de México, el Golfo de México (Veracruz y Oaxaca) y el suroeste del país. El clima es templado y agradable, el río Atoyac y los escurrimiento de los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl permiten la recarga de los mantos acuíferos de la región.

La ciudad de Cholula ha existido desde tiempos mesoamericanos. Meggan M. Bullock (2007, p.8) señala que durante el periodo Clásico temprano, Cholula se convirtió en un importante centro ceremonial y político, ejerciendo probablemente su hegemonía sobre el sur de la cuenca de México, luego de la caída de Teotihuacán. Al final del Clásico, Cholula fue afectada por algún tipo de catástrofe y, en consecuencia, experimentó un declive poblacional. Durante el periodo Posclásico temprano otro grupo étnico pudo haber ocupado el sitio; y, en el Posclásico medio (900-1325 d.C.),

Cholula nuevamente se expandió. En el Posclásico tardío (1325-1500 d.C.) la ciudad alcanzó su punto máximo en términos de población: 30,000 y 50,000 individuos en un área de 8 km2.

Antes de la conquista española, la ciudad de Cholula era el centro del señorío Cholulteca, y colindaba con los señoríos de Huejotzingo y Tlaxcala hacia el norte; con Tlaxcala y Cuautinchan por el este; con pueblos de habla mixteca al sur; con Tochimilco al suroeste; y con Chalco Amecameca al oeste (Olivera, 1967, p.71).

Durante la conquista, la población de Cholula fue sometida por los conquistadores en su camino a la Gran Tenochtitlan –la ciudad más importante de la época mesoamericana y la última en caer ante la conquista española. Al poco tiempo, Cholula se convirtió en encomienda y, en 1531, en corregimiento. En ese mismo año, el territorio cholulteca perdió la extensa llanura de Cuextlacoapan para fundar la ciudad de Puebla, a escasos ocho kilómetros de la ciudad de Cholula (González, 2002, p.62).

La fundación de la ciudad de Puebla en 1531 marcó la subordinación política de Cholula a la urbe poblana. En 1640 San Andrés, uno de los barrios más importantes de San Pedro Cholula, se convirtió en cabeza de doctrina. En 1699 otros pueblos, Santa Isabel y Santa María Coronango, también se constituyeron en curatos o como cabeceras de doctrinas separadas. De esta manera, para fines del siglo XVII el valle de Cholula se encontraba dividido en diversas jurisdicciones parroquiales: San Pedro Cholula, San Andrés Cholula, Santa Isabel Cholula y Santa María Coronango. En 1786 Cholula se convirtió en Alcaldía mayor de la Intendencia de Puebla (Bonfil, 1973, p.50).

En 1917, en el marco del movimiento armado revolucionario, el Distrito de Cholula abarcaba 712.06 kilómetros cuadrados y estaba conformado por las municipalidades de Calpan, Coronango, Cuautlancingo, San Andrés Cholula, San Pedro Cholula, Santa Isabel Cholula, Juan C. Bonilla, Santa Clara Ocoyucan, San Nicolás de los Ranchos, Tecuanipan y Tlaltenango. En cuanto a la población, había 50 mil habitantes viviendo en la ciudad (la cabecera de distrito), además de 52 pueblos, 22 haciendas, 23 ranchos, 5 fábricas y 2 molinos (Bonfil, 1973, p.51).

En 1962 a las rancherías y pequeñas poblaciones se les llamó Juntas Auxiliares. La Ley Orgánica del municipio de Puebla señala que las Juntas Auxiliares se establecen para el gobierno de los pueblos que cuentan con al menos 2,500h. Las Juntas Auxiliares cuentan con un presidente, cuatro miembros propietarios y sus respectivos suplentes.

En los años noventa, las autoridades estatales oficializaron la conurbación de la ciudad de Puebla con la ciudad de Cholula y consolidaron el desarrollo de la zona metropolitana Puebla-Tlaxcala. Para entonces, el Estado de Puebla se dividió en ocho regiones socioeconómicas: Sierra Norte, Sierra Nororiental, Ciudad Serdán, San Pedro Cholula o Angelópolis, Puebla, Mixteca y Valle de Tehuacán y Sierra Negra.

En el presente, el nombre de Cholula sirve para, al menos cuatro tipos de referencias públicas: en términos históricos, se habla del ex Distrito de Cholula; en cuestiones de administración pública, hace referencia a la región socioeconómica IV San Pedro Cholula o Angelópolis; en términos políticos, es sede de Distrito Electoral y de Corte de Distrito.

LOS PROCESOS DE URBANIZACIÓN EN EL VALLE DE CHOLULA

El modelo tradicional de las ciudades latinoamericanas se ha transformado en las últimas décadas, tal como lo han apuntado diversos estudiosos de los procesos urbanos. Las ciudades dejaron de ser relativamente compactas; y, en el presente, muestran un patrón más disperso en la organización del espacio urbano en el que las élites se han trasladado a la periferia, han surgido nuevos subcentros urbanos, y los grupos más pobres se han tenido que trasladar a una periferia lejana (Aguilar y Mateos, 2011, p.8).

En consonancia con el modelo de dispersión y fragmentación del espacio urbano, el crecimiento de la ciudad de Puebla hacia el poniente comenzó en los años setenta. Dos hechos marcaron la expansión de la mancha urbana hacia esta área: en 1970 se instaló la Universidad de las Américas de Puebla en el municipio de San Andrés Cholula; y en 1976 se construyó la vía Quetzalcóatl o Recta a Cholula lo que permitió una mayor comunicación entre la ciudad de Puebla y los municipios de San Andrés y San Pedro Cholula (Vázquez, 2007, p.60).

Asimismo, en 1986 se proyectó la construcción de la Vía Atlixcáyotl que uniría a la ciudad de Puebla y Atlixco, para este fin se expropiaron poco más de siete hectáreas a los ejidatarios de Santa María Tonantzintla, y diversas superficies a los ejidatarios de San Andrés Cholula, Cacalotepec y Tlaxcalancingo, pertenecientes al municipio de San Andrés Cholula; y a Santa Ana Acozautla y Santa Marta Hidalgo de los municipios de Santa Isabel Cholula y Santa Clara Ocoyucan, respectivamente (Soto Badillo, 2012, p.441).

En los años ochenta y noventa del siglo pasado, la descentralización de las actividades socioeconómicas en la capital del país marcó el crecimiento de las zonas aledañas a la misma, entre ella la región Puebla-Tlaxcala. Durante los años noventa se reconoció oficialmente la zona metropolitana Puebla-Tlaxcala misma que se conformó, entre otras regiones, por la del valle de Cholula.

El desarrollo del proyecto Angelópolis marcó la década de los noventa en términos de los procesos de urbanización estatal. El 30 de abril de 1992, el Diario Oficial de la Federación publicó el decreto que expropiaba 1071.5 hectáreas del valle de Cholula[2]. La superficie expropiada se dividió en dos unidades territoriales, una llamada Atlixcáyotl y otra Quetzalcóatl[3]. El gobernador Manuel Bartlett Díaz (1993-1999) desarrolló, dentro de la reserva territorial Atlixcáyotl, la zona Angelópolis con desarrollos in-

mobiliarios, servicios financieros, educativos y de salud destinados a la élite poblana.

La construcción de la zona Angelópolis ha implicado el establecimiento de nuevas fronteras sociales con la construcción de áreas exclusivas y fraccionamientos residenciales en el valle, dando prioridad a los intereses privados y aumentado la exclusión social.

EL VALLE EN LA ZONA METROPOLITANA PUEBLA-TLAXCALA

La zona metropolitana Puebla-Tlaxcala está conformada por treinta y ocho municipios, dieciocho del Estado de Puebla y veinte del Estado de Tlaxcala, con una población de aproximadamente 2 millones 766 mil 241 habitantes[4]. Como he señalado, el valle ocupa una posición estratégica en términos de su ubicación geográfica al ser el enlace entre la región centro y la región sureste del país:

> En un radio menor a 300 kilómetros se accede a los mercados más grandes y dinámicos, [al] mayor sistema de universidades y centros de investigación y la red de vías de comunicación más extensa del país (Programa de Desarrollo Regional. Región Angelópolis, 2011, p.7).

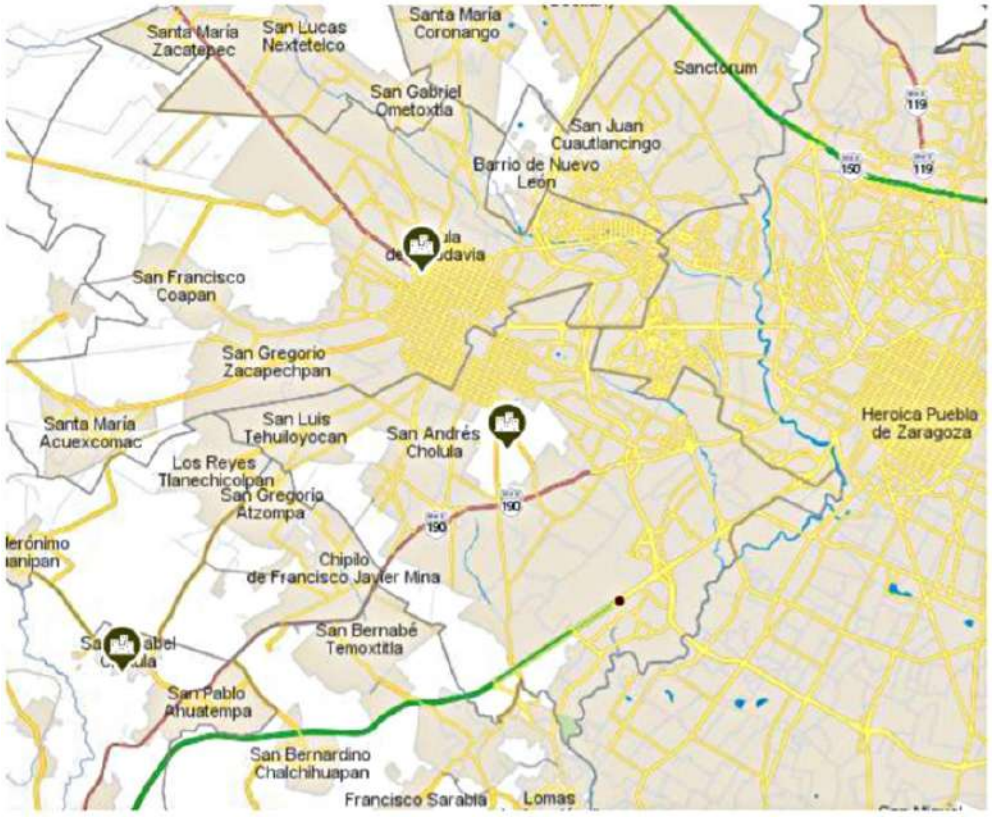
La ciudad de Puebla es el eje principal del crecimiento urbano e industrial, y su área conurbada:

> La región se destaca por el predominio de la industria de manufacturas, alimentos, bebidas y tabaco, textiles, automotriz y autopartes. Asimismo, pese al predominio del sector secundario y terciario en la economía, la región aporta el 14.39% del valor de la producción agrícola estatal (Programa de Desarrollo Regional. Región Angelópolis, 2011, p.21).

El flujo constante de mercancías que aquí se producen es posible gracias a diversas vías de comunicación como lo son la autopista Puebla-Veracruz, la carretera federal Puebla-Tlaxcala, el arco Norte Mexiquense, la carretera federal Puebla-Tehuacán, la carretera federal Puebla-Atlixco, y la carretera federal San Martín Texmelucan-Tlaxcala. Asimismo, en torno a las carreteras México-Puebla y Puebla-Tlaxcala se han desarrollado los principales corredores industriales: Quetzalcóatl, Malinche e Ixtacuixtla.

De esta manera, el valle de Cholula está en el corazón de una serie de transformaciones políticas, económicas y sociales asociadas a los procesos de construcción de infraestructura urbana, industrial y de vías de comunicación.

Mapa 1. San Pedro, San Andrés y Santa Isabel, en el valle de Cholula, Puebla.



Fuente: INEGI (Fecha de consulta 27/12/2021).

En el apartado siguiente veremos cómo las comunidades asentadas históricamente en el valle han respondido a los procesos de la expansión de la mancha urbana sobre su territorio en años recientes.

LAS COMUNIDADES DEL VALLE DE CHOLULA ANTES DE LA PANDEMIA Y SUS MOVILIZACIONES EN DEFENSA DEL TERRITORIO

Los proyectos de infraestructura urbana, industrial y de carretera, impulsados en la región de Cholula no han dejado indiferentes a los lugareños. Las comunidades cholultecas han protagonizado diversas movilizaciones contra los diversos proyectos de modernización emprendidos en la región dado que son una amenaza para sus territorios y bienes comunes. Ante ello, se han movilizado de diferentes maneras para resistir o rechazar la implementación de los mismos.

- **La centralización de los Registros Civiles**

De acuerdo a la Ley Orgánica Municipal vigente hasta el año 2013, las juntas auxiliares tenían por objeto ayudar al Ayuntamiento en el desempeño de diversas funciones como solicitar recursos para gastos públicos del pueblo, procurar la seguridad y el orden públicos. Los presidentes fungían como jueces y los trámites se hacían en las presidencias auxiliares.

A fines del 2013 la Ley Orgánica Municipal fue modificada en los siguientes puntos: se suprimió la Policía Auxiliar, desapareció la figura del Juez de Paz y, el cambio más controversial, se modificó la administración de los registros civiles: la Ley Orgánica Municipal impide a los ediles auxiliares la administración y cobro del Registro Civil. Ahora, estas funciones se concentran en las cabeceras municipales.

Estos cambios implicaron una pérdida de la relativa autonomía con la que operaban las juntas auxiliares en términos de administración de justicia y servicios públicos. Al ponerse en marcha la nueva Ley Orgánica, se desataron diversas protestas en diversas juntas auxiliares, y los presidentes auxiliares conformaron la Coordinación Estatal en Defensa de los Derechos e Identidad de los Pueblos (CEDIP) a mediados del 2014.

La CEDIP agrupó al menos a 80 presidentes auxiliares inconformes con la nueva Ley Orgánica; entre los ediles participantes se encontraban los de San Miguel Canoa, del valle de Cholula, Tehuacán, y la Sierra Negra. La inconformidad principal fue la relativa al cambio de registro civil. Este cambio implicó que las personas de las juntas auxiliares que desearan realizar algún trámite deberían acudir a la cabecera municipal, traslado que muchas veces implica tiempo, costo y una espera prolongada para recibir el servicio; y para los ediles dicho cambio implicó la pérdida de un ingreso económico a la propia junta auxiliar.

Otro cambio que fue resentido por los ediles auxiliares fue la pérdida de la figura de Juez de Paz y la supresión de la Policía Auxiliar. En términos generales los ediles argumentaron que dichos cambios implicaban una pérdida a su autoridad frente a la comunidad a fin de dirimir conflictos locales –tanto familiares como de interés público. En cuanto a la pérdida de la Policía Auxiliar, los ediles expresaron que sus juntas auxiliares se encontraban lejos de la cabecera municipal y la respuesta de ésta ante cualquier percance tardaría bastante, indicaron también que en sus comunidades se le tiene confianza a la Policía Auxiliar porque "es el mismo pueblo el que los pone" para garantizar la seguridad[5].

En el marco de las movilizaciones contra la Ley, el 9 de julio de 2014 tuvo lugar un enfrentamiento entre pobladores de San Bernardino Chalchihuapan, del valle de Cholula, y policías de la Secretaría de Seguridad Pública (SSP) del Estado; resultó lesionado un niño de 13 años quien días después falleció. Posteriormente, varios ediles

fueron detenidos: Raúl Pérez Velázquez de Canoa; Javier Montes Bautista de Chalchihuapan; Leonardo Baez Serrano de la Resurección. Eventualmente, el gobierno aceptó que varias juntas auxiliares continuaran operando de acuerdo a su criterio.

- **El Libramiento Poniente**

La construcción de la carretera denominada El Libramiento Arco Poniente o Libramiento Poniente conectará con el Arco Norte (que atraviesa por los Estados de México, Hidalgo, Tlaxcala y Puebla), con la Autopista Siglo XXI (que comunica a Puebla con el Estado de Morelos), y su construcción comenzó en el año 2014.

El Libramiento Poniente se unirá a la ciudad de San Martín Texmelucan con la ciudad de Atlixco, y tendrá una extensión de 42.74 kilómetros. La carretera atravesará los municipios de Texmelucan, Chiautzingo, Huejotzingo, Domingo Arenas, San Andrés Calpan, San Jerónimo Tecuanipan, Tianguismanalco, Santa Isabel Cholula y Atlixco, y afectará 250 hectáreas[6].

En oposición a esta obra se conformó el Frente de Ejidatarios, Campesinos y Pequeños Propietarios de la Sierra Nevada y San Martín Texmelucan. El líder del movimiento, Abraham Cordero Calderón, juez de paz de San Francisco Tepeyecac, señaló que la construcción del El Arco Poniente pondría en riesgo la alimentación del centro del país pues en esa franja territorial es donde se siembra las hortalizas y legumbres que se consumen en Puebla, Tlaxcala, Morelos y el Distrito Federal. En el mes de abril de 2014, Abraham Cordero fue encarcelado, y cinco meses después fue liberado.

La inauguración del primer tramo de la carretera Arco Poniente tuvo lugar el 30 de abril de 2017.

- **El Proyecto Integral Morelos**

El Proyecto Integral Morelos forma parte de la Red Nacional de Gasoductos que se desarrolla para atender la creciente demanda del servicio eléctrico en el centro del país, particularmente la del sector industrial. El gasoducto tendrá una extensión de 160 kilómetros, recorrerá los Estados de Morelos, Puebla y Tlaxcala. Y, en Morelos se construirá un acueducto que transportará 50 millones de litros de agua al día. La construcción del gasoducto afectará tierras de 60 comunidades de los Estados mencionados, y atravesará el área de riesgo volcánico del Popocatépetl.

Los 14 municipios poblanos incluidos en el trazo original son Huejotzingo, Juan C. Bonilla, San Andrés Calpan, San Pedro Cholula, San Jerónimo Tecuanipan, San Gregorio Atzompa, Santa Isabel Cholula, Santa Clara Ocoyucan, Huaquechula, Atlixco, Atzizihuacan, Tochimilco, Cohuecan y Acteopan. Posteriormente, una reconsideración del trazo disminuyó el número de municipios poblanos afectados, siendo éstos

Huejotzingo, San Pedro Cholula, San Jerónimo Tecuanipan, Santa Isabel Cholula, Santa Clara Ocoyucan, Atlixco, Atzitzihuacan, Huaquechula, Acteopan, Cohuecan.

Las comunidades afectadas conformaron el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua –Morelos, Puebla, Tlaxcala (FPDTA-MPT). En el 2014 dos opositores al proyecto fueron detenidos: Enedina Rosas Vélez, en ese entonces comisaria ejidal de San Felipe Xonacayucan y Juan Carlos Flores Solís, vocero del movimiento.

El 29 de septiembre de 2012 una caravana conformada por campesinos, estudiantes, miembros de distintas organizaciones y habitantes de Tlaxcala, Puebla y Morelos recorrieron varias comunidades, desde Tlaxcala hasta Huexca, que serán afectadas por la construcción del gasoducto para informar sobre los peligros que entraña dicha construcción[7].

En Puebla, las movilizaciones de rechazo al proyecto han sido encabezadas por las comunidades de San Lucas Atzala, Santa María Zacatepec, San Buenaventura Nealtica, San Andrés Calpan, Chalchihuapan, Santa Isabel Cholula, Ahuatempan, Tlanechilcopan, Tecuanipan, Acuexcomac, Zacapechpan, Coapan.

La movilización de la comunidad de Nealtican, Puebla, contra la implementación del Proyecto Integral Morelos ha sido documentada por Alejandra López García, Carlos Alberto Tovar González y Selene Saraí Santamaria Soriano (2017, p. 177-199). Los autores señalan los riesgos socioambientales que conlleva la construcción del gasoducto, la inconformidad social de los habitantes de Nealtican, y reseñan la conformación del Comité de Ciudadanos de Nealtican en Defensa de la Vida, el Territorio y el Agua para enfrentar la puesta en marcha del gasoducto en su territorio esto desde mediados del año 2012.

El 20 de febrero de 2019 Samir Flores Soberanes, uno de los líderes opositores al proyecto de la termoeléctrica en Huexca, Morelos, fue asesinado.

El domingo 24 de febrero de 2019, se realizó la consulta por el gasoducto en Puebla misma que provocó descontento y protestas entre las comunidades afectadas, y se cuestionó la legalidad y legitimidad de la misma[8].

A propósito de este proyecto, las investigadoras Durán y Moreno señala que "la intención, según el discurso oficial, es la producción de energía para la población; sin embargo, se ha detectado que la minería y el desarrollo industrial también están detrás del megaproyecto" (2021, p.26).

Como consecuencia de la implementación del proyecto se teme la devastación medioambiental de la región así como el aumento de la pobreza y la migración (Durán y Moreno, 2021, p.26). Particularmente, Lilian González Chévez (2020, p.149-163) señala, para el municipio de Ayala, en Morelos, diversas afectaciones a corto y mediano plazo que experimentarían los campesinos de ese municipio: afectaciones al sistema agrícola, pérdida de la autosuficiencia alimentaria, contaminación atmosférica, térmica y de residuos químicos, sin contar que su construcción se realizará sobre

el área de riesgo del Volcán Popocatépetl.

Los amparos interpuestos por las comunidades afectadas continúan deteniendo la puesta en marcha del Proyecto Integral Morelos[9].

- **El proyecto Parque de las Siete Culturas: las comunidades cholultecas en lucha contra la mercantilización del territorio sagrado**

La pirámide de Cholula y, en su cima, el santuario de la Virgen de los Remedios, son no sólo la principal característica arquitectónica de la región sino un importante centro ceremonial desde tiempos mesoamericanos. El conocido estudio de Guillermo Bonfil, Cholula: la ciudad sagrada en la era industrial (1973), destacó precisamente la continuidad ceremonial que este lugar ha tenido desde esa época hasta el presente.

La intensidad de la vida religiosa cholulteca, tal como la captó Bonfil (1973), dista de ser opacada por las dinámicas de modernización, misma que se refleja en la vitalidad del sistema de cargos en la región. Las fiestas de los santos, las procesiones y demás festividades comunitarias son arquetípicas del valle de Cholula. Estas celebraciones sirven tanto para crear y recrear los lazos entre miembros de una comunidad como para delimitar el territorio étnico y la membresía comunitaria.

La devoción a la imagen de la Virgen de los Remedios y su ciclo ritual, de acuerdo a Anamaría Ashwell (2015), enlaza a barrios de San Pedro Cholula y San Andrés con una gran cantidad de comunidades circunvecinas[10]. La misma autora señala que en esta zona ceremonial tienen lugar las "peregrinaciones de los más de 40 pueblos de la antigua Cholollan prehispánica que aún tributan a la cima de la pirámide" (Ashwell, 2016, p.23). Asimismo, la imagen de la Virgen de los Remedios desciende periódicamente para recorrer varios pueblos y comunidades.

El momento culminante del ciclo ritual tiene lugar durante el mes septiembre con una serie de festividades en honor a la Virgen de los Remedios con la realización de una feria tradicional y tianguis que atrae a una gran cantidad de visitantes y peregrinos a su santuario.

Cecilia Vázquez Ahumada señala que los pueblos, rancherías y barrios unidos en el ciclo ritual en honor a la Virgen de los Remedios forman parte de al menos cinco municipios: San Pedro Cholula, San Andrés Cholula, San Juan Cuautlancingo, Santa Clara Ocoyucan y San Gregorio Atzompa (2015, p.10). Estos municipios son también representativos de la diversidad lingüística del valle de Cholula, en ellos:

> [se concentra] un total de 333.914 habitantes, de las cuales 6722 están registradas como hablantes de náhuatl, totonaco, mazateco, zapoteco, triqui, tzeltzal, mixteco, maya, otomí, popoloca, tlapaneco, mixe, mazahua, purépecha, cuicateco, tzoltzil, mixteco de la Mixteca Alta, tarahumara, chontal, zapoteco. Lo que demuestra un cosmopolitismo de

> la zona, donde las relaciones interculturales refuerzan los lazos de los pueblos originarios de Mesoamérica (Vázquez Ahumada, 2015, p.10).

En parte, esta diversidad se debe a la presencia de familias inmigrantes, procedentes de otros Estados de la república, y la lengua náhuatl se ha conservado en muchas comunidades de la región.

En este contexto, y en medio de los procesos de mercantilización que están afectando al valle, a mediados del año 2014, el gobierno del estatal buscó expropiar los terrenos aledaños al territorio sagrado cholulteca, cercarlo y convertirlo en un espacio turístico. En oposición a esta mercantilización del territorio sagrado, los lugareños se movilizaron y resistieron la implementación del proyecto turístico.

El símbolo que los unió fue la imagen de la Virgen de los Remedios y las movilizaciones se apoyaron en los lazos tejidos entorno a la veneración a su imagen, particularmente en el sistema de cargos. De esta manera, el sistema de cargos se constituyó como uno de los pilares en el proceso de la lucha por lo común: la defensa del territorio sagrado cholulteca.

La lucha contra la puesta en marcha del Proyecto de la Plaza de las Siete Culturas

A mediados del año 2014, el gobierno estatal pretendió expropiar 24 hectáreas entorno al santuario de la Virgen de los Remedios y la pirámide de Cholula e instalar el "Parque de las Siete Culturas": se expropiarían 8.5 hectáreas de San Pedro Cholula y 12 hectáreas de San Andrés Cholula (3.5 hectáreas ya estaban en manos del gobierno municipal de San Andrés). La expropiación se pretendía realizar argumentado una "Declaratoria de utilidad pública e interés social".

Desde el punto de vista gubernamental, de acuerdo al decreto de expropiación de los predios aledaños a la pirámide: "la causa de utilidad pública es la conservación, restauración y mejoramiento de las dos Cholulas, donde se construirá un parque para proteger la cultura e identidad de los habitantes de la región, así como ofrecer un espacio de convivencia para los turistas y los habitantes de esos municipios" (26 de agosto de 2014, Comunicado de Prensa, Boletín No 1910, Gobierno del Estado de Puebla)[11].

El proyecto cercaría el perímetro de la pirámide y el templo de la Virgen de los Remedios, para crear un parque temático que incluía la edificación de un hotel, lagos artificiales, tres concesiones de restaurantes, 44 kioscos comerciales y estacionamientos. La creación del parque temático, al cercar el entorno del templo de la Virgen, cambiaría la dinámica ritual regional.

El descontento de los lugareños no se hizo esperar y comenzaron las movilizaciones, siendo la imagen de la Virgen de los Remedios el símbolo que unió y movilizó a los habitantes de la región en contra del mismo.

"Cholula no se vende, se ama y se defiende" fue el lema que caracterizó al movimiento de oposición al proyecto. El líder más visible de la movilización, Adán Xicale, entabló los amparos respectivos contra las expropiaciones, y argumentó que el gobierno violaba leyes nacionales de protección del patrimonio arqueológico nacional[12]. A su vez, la organización "Ciudadanos Unidos por Cholula Viva y Digna" también apeló al respeto a convenios internacionales para defender su territorio.

A la par de los argumentos legales, los cholultecas apelaron a su historia e identidad para defender su patrimonio:

> Los cholultecas somos un pueblo originario; nos quieren arrancar nuestra cultura, nuestras tradiciones, nuestros usos y costumbres, despojándonos de tierras sagradas, despojándonos de eso que a lo largo de los siglos hemos conservado y que somos, convirtiendo todo en una mercancía turística (Desplegado, Ciudadanos Unidos por Cholula Viva y Digna, 15 de abril de 2015)[13].

En la lucha por su territorio sagrado, la identidad cholulteca se definió y redefinió en clara oposición a los intereses del gobierno estatal sobre su territorio:

> Los cholultecas gozamos de una forjada identidad y cualquier acción que ponga en riesgo a ésta es un atentado directo contra nosotros, por esto seguiremos trabajando y luchando para defender nuestras tierras, historia, pasado, tradiciones, presente, calidad de vida y cultura (Desplegado, Ciudadanos Unidos por Cholula Viva y Digna, 15 de abril de 2015).

El día 4 de octubre de 2014 se realizó una gran procesión que pedía la protección del territorio sagrado, encabezadas por los fiscales en la que participaron alrededor de 5 mil personas. La realización de la misma implicó dejar de lado la histórica rivalidad entre San Andrés y San Pedro Cholula por el resguardo del templo de la Virgen de los Remedios y, juntos, proteger el territorio sagrado.

El día 6 de octubre, miembros de la agrupación "Ciudadanos Unidos por Cholula Viva y Digna", encabezados por Adán Xicale, tomaron la presidencia de San Pedro Cholula. Al día siguiente, el 7 de octubre, cuatro activistas, entre ellos Adán Xicale y su hijo, fueron detenidos y encarcelados. El 16 de octubre, los presidentes municipales de San Pedro y San Andrés Cholula, Juan José Espinoza y Leoncio Paisano respectivamente, anunciaron que el proyecto quedaba cancelado; sin embargo, los activistas permanecieron presos.

Existen diversos trabajos que dan cuenta detallada del proceso de esta lucha (Aguirre-Calleja et al.2014; Ashwell 2015; Vázquez Ahumada 2015). A lo largo de las diversas etapas que comprendió la movilización es posible apreciar que los protagonistas de la disputa fueron diversos. Por una parte, los habitantes de Cholula, particularmente la familia Xicale, la organización "Ciudadanos Unidos por Cholula

Viva y Digna" así como diversos artistas e intelectuales del lugar. Y, por otra parte, los miembros del gobierno estatal.

En el proceso de lucha, la identidad de los lugareños, en términos de su específica relación con el territorio sagrado, se constituyó y confrontó a las relaciones mercantilizadas que el gobierno estatal buscaba establecer en el mismo. En sí, la lucha puso en cuestión un aspecto importante de la estructura de dominación que las élites de la ciudad buscaban concretar en el valle: convertir en mercancía el territorio sagrado cholulteca, en contraste con el interés colectivo que los lugareños tienen sobre el mismo.

La amplia movilización social que alcanzó el movimiento logró que el proyecto de expropiación fuera cancelado y, eventualmente, los líderes del mismo fueran excarcelados.

LAS COMUNIDADES DE CHOLULA Y SU LUCHA POR EL AGUA DURANTE LA PANDEMIA DEL NUEVO CORONAVIRUS

La más reciente movilización de las comunidades en el valle de Cholula se originó por la escasez de agua que los lugareños padecían agravada por la crisis sanitaria vivida por la pandemia del nuevo coronavirus. En esta crisis sanitaria, como se sabe, el agua es fundamental para el lavado constante de manos para evitar la propagación de la Covid-19.

El Día Internacional del Agua, 22 de marzo del año 2021, los habitantes del municipio de Juan C. Bonilla exigieron el cierre de la empresa transnacional de agua Bonafont instalada desde hace 20 años en el municipio; y cuya presencia ha causado la merma en el suministro de agua para sus hogares y ha provocado la sequía de, por lo menos, 90 pozos de uso doméstico. Entre las comunidades que participaron en la movilización estaban Ometoxtla, Nextelco, Zacatepec, Tlautla y Cuapan[14].

Los lugareños padecían la escasez del agua en tanto la empresa transnacional Bonafont extraía, al menos, un millón 400 mil litros de agua diarios en el marco de la pandemia[15]. Ante ello, los manifestantes exigieron que la empresa dejara de "robar el agua" a las comunidades. El agua, han señalado reiteradamente las comunidades, "es nuestra y no es una mercancía". Más aún:

> Para nosotros los pueblos, la naturaleza no es un recurso que se pueda vender, comprar o saquear; el agua y la tierra son parte sagrada de nuestra vida más que un derecho, es un bien que da vida a la comunidad (Conferencia de Prensa 22 de abril de 2021)[16].

Las comunidades afectadas se organizaron en la agrupación denominada "Pueblos Unidos de la Región Cholulteca y los Volcanes". A los pocos días, los lugareños decidieron, por medio de una asamblea comunitaria instalar un plantón y, eventualmente,

decretaron el cierre definitivo de la empresa. Y, a pesar de las intimidaciones de las que han sido objeto, decidieron convertir las instalaciones en un centro comunitario llamado "La Casa de los Pueblos"[17].

En "La Casa de los Pueblos", se celebró el Encuentro de mujeres "Tejiendo Autonomía y Justicia" y del 30 de Agosto al 4 de septiembre se realizó el "Encuentro Internacional de Científicas y Científicos por la vida". En estas actividades participaron destacadas personalidades como Raúl Zibecchi, Gilberto López y Rivas, Nora Garibaldi, entre otros académicos y activistas.

De esta manera, los lugareños han hecho frente al afán desmedido por mercantilizar uno de sus recursos naturales más preciados: el agua. La confrontación muestra, de nueva cuenta, la lucha entre la lógica mercantilista y la lógica comunitaria que, en marco de la pandemia, no sólo cuestiona el modelo neoliberal sino que pone en evidencia sus desastrosas consecuencias para la vida humana.

REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este trabajo he descrito las más importantes movilizaciones sociales que los lugareños del valle de Cholula han protagonizado en décadas recientes, la última de ellas realizada en el marco de la pandemia del nuevo coronavirus.

Asimismo señalé las más importantes disputas entre distintos grupos de poder y los lugareños por el control y usufructo de los recursos simbólicos y naturales del valle, mismos que históricamente han tenido bajo su resguardo las comunidades cholultecas. Las disputas ponen de relieve que los proyectos de urbanización en el valle, lejos de ser pacíficos y beneficios para las comunidades, han implicado el despojo y la violencia para los habitantes cholultecas.

La lucha de los lugareños contra la mercantilización de sus recursos naturales muestra el afán desmedido de las élites por lucrar y obtener ganancias particulares de los bienes simbólicos y naturales que históricamente resguardan las comunidades. De esta manera, los lugareños ponen en tela de juicio el desmedido afán mercantilista sobre los recursos naturales y lo confrontan desde una lógica comunitaria y colectiva.

Así, pues, los habitantes del valle, lejos de aceptar pasivamente la mercantilización de su territorio y bienes naturales, muestran su capacidad de lucha y resistencia ante las iniciativas y proyectos que son una amenaza para sus territorios y bienes comunes.

Y, en el marco de la pandemia, la movilización en defensa del agua muestra la fuerza de la lógica comunitaria y el anhelo de cuidar, preservar y usufructuar bienes y recursos naturales de forma colectiva.

NOTAS

1. La versión preliminar de este texto está incluida en mi investigación doctoral, inédita, sobre la vida política de la comunidad de San Bernabé Temoxtitla, Ocoyucan, Puebla (CIESAS 2017). La presentación actual de este texto fue preparada para este libro. Agradezco al Dr. Panagiotis Doulos sus comentarios y sugerencias que mejoraron sustancialmente este trabajo.
2. En esta expropiación, resultaron afectadas las tierras ejidales de Andrés Cholula con 696 hectáreas (de 756 ha); Tlaxcalancingo con 140.8 hectáreas (de 358h), Momoxpan con 87.6 hectáreas (164 h) y la Trinidad Chiautenco con 147.2 (181 h)
3. La reserva territorial Atlixcayotl comprendió las tierras expropiadas en el sur-poniente: San Andrés Cholula y Tlaxcalancingo. La reserva territorial Quetzalcóatl comprendió las tierras ejidales expropiadas en la zona poniente: Santiago Momoxpan, San Andrés Cholula y la Trinidad Chautenco del municipio de Cuautlancingo (Melé, 1994, p.150)
4. Véase "Indicadores sociodemográficos básicos de las Zonas Metropolitanas 2013, 220, 230" en http://www.conapo.gob.mx/en/CONAPO/Zonas_metropolitanas_2010 (fecha de consulta 28/02/2021).
5. Véase el reportaje "Puebla; sin registro civil y sin ley" https://www.sinembargo.mx/26-09-2014/1125825 (fecha de consulta 28/02/2021).
6. Véase la nota periodística "Conectará Libramiento Poniente al Arco Norte con la autopista siglo XXI" https://www.milenio.com/estados/conectara-libramiento-poniente-arco-norte-autopista-siglo-xxi (fecha de consulta 28/02/2021).
7. Véase la nota "Recorren desde Tlaxcala hasta Huexca contra el Proyecto Integral Morelos" en https://www.jornada.com.mx/2012/09/30/sociedad/032n1soc
8. Véase el artículo "Con protesta y pocos votos cierra consulta por gasoducto en Puebla" en https://www.e-consulta.com/nota/2019-02-24/politica/con-protestas-y-pocos-votos-cierra-consulta-por-gasoducto-en-puebla (fecha de consulta 27/12/2021).
9. Véase el artículo "Amparos siguen deteniendo el proyecto integral Morelos" en https://www.ladobe.com.mx/2020/10/amparos-deteniendo-proyecto-integral-morelos-pese-a-declaracion-de-amlo/ (fecha de consulta 27/12/2021).
10. Véase el artículo "Cholula: segunda bajada de la patrona Remedios" en https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/cholula-segunda-bajada-de-la-patrona-remedios/ (fecha de consulta 28/02/2021).
11. Véase la nota "Moreno Valle justifica expropiación en Cholula" en https://www.diariocambio.com.mx/2014/secciones/zoon-politikon/item/165932-morenovallismo-justifica-expropiacion-en-cholula (fecha de consulta 28/02/2021).
12. Véase la nota "Un proyecto muerto, el del Parque de las Siete Culturas" en https://

intoleranciadiario.com/articles/politica/2015/07/12/134898-un-proyecto-muerto-el-del-parque-de-las-siete-culturas.html (fecha de consulta 28/02/2021).

13. Véase https://saberesyciencias.com.mx/2015/05/04/al-pueblo-en-general/ (fecha de consulta 28/02/2021).
14. Véase la nota "Pobladores de Juan C. Bonilla bloquean la federal a México para exigir el cierre de la empresa Bonafont" en https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/juan-c-bonilla-cierre-bonafont/ (fecha de consulta 14/12/2021).
15. Véase la nota "Extrae Bonafont un millón 400 mil litros de agua diarios de veneros del Iztaccíhuatl" en https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/bonafont-agua-veneros-del-iztaccihuatl/ (fecha de consulta 14/12/2021).
16. Véase el reporte "Desde la sede del INPI, pueblos indígenas del Izta-Popo decretan cierre definitivo de Bonafont" en https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/un-mes-planton-bonafont/ (fecha de consulta 14/12/2021).
17. Véase la nota "De planta Bonafont a casa de los pueblos: comunidades toman embotelladora en Puebla" en https://piedepagina.mx/de-planta-de-bonafont-a-casa-de-los-pueblos-comunidades-toman-embotelladora-en-puebla/ (fecha de consulta 14/12/2021).

REFERENCIAS

Aguilar, A. y Mateos P. (2011). Diferenciación Socio-Demográfica del Espacio Urbano de la Ciudad de México. *EURE* (Santiago). 37(110) 5-30.

Aguirre-Calleja A., Guzmán G. y López R. (2014). Cholula Viva y Digna. Los habitantes se unen en la lucha por conservar su ciudad sagrada, su tierra y nuestro patrimonio. *Anuari del conflicte social*. ISSN-e 2014-6760. N° 2014. 2014, págs. 9-37.

Ashwell A. (2016). Las Cholulas y su patrimonio arqueológico y cultural amenazado. Elementos. Ciencia y cultura. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. No 102. Vol 23. Abril-junio.

---------- (2015). *Cholula. La ciudad sagrada en la modernidad.* Puebla: BUAP

Bringel B. y Pleyers G. (Ed). (2022). *Alerta Global. Políticas, movimientos sociales y futuros en disputas en tiempos de pandemia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Lima: ALAS.

Bonfil G. (1973). *Cholula, la ciudad sagrada en la era industrial.* Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas. México.

Bullock M. (2007). *Los Efectos del Urbanismo sobre la Salud y la Demografía de la Población Posclásica de Cholula*, Puebla. Famsi 2007.

Durán I. y Moreno R. (2021). *La lucha por la vida frente a los megaproyectos en México.* Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-ciesas-Jorge Alonso.

México.

González, F. (2002). *El códice de Cholula: La exaltación testimonial de un linaje indio.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

González, L. (2020). *Proyecto Integral Morelos: sus impactos sociales y la demanda de justicia hídrica de los ejidatarios del municipio de Ayala,* Morelos. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Estudios Regionales.

Melé, P. (1994). *Puebla: urbanización y políticas urbanas.* México: BUAP-UAM.

Navarro M., Fini D., y Castro D. (2017). Neoliberalismo y urbanización en la ciudad de Puebla: dinámicas y efectos. *Revista Bajo el Volcán*, año 17, número 26: 67-90.

López A., Tovar A. y Santamaría S. (2017). El Proyecto Integral Morelos: nuevo conflicto socioambiental y nuevos sujetos en la región del volcán Popocatépetl. En: *Contratiempos y persistencias rurales, coordinado por Sergio Cortés Sánchez*, 177-199. México: BUAP

Olivera, M. (1967). *Tlaxcalancingo.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Programa Regional de Desarrollo (2011). *2011-2017. Región Angelópolis*. Gobierno del Estado de Puebla.

Rappo S. y Vázquez R. (2017). El papel de los ejidos en las transformaciones de los espacios rurales. Una reflexión desde Puebla, México. En: *Contratiempos y persistencias rurales, coordinado por Sergio Cortés Sánchez, 123-143*. México: BUAP.

Soto Badillo, O. (2012). *La ciudad nómada. Poder y apropiación del espacio en el marco de los procesos de crecimiento urbano en la ciudad de Puebla,* Instituto Universitario de Urbanística. Tesis. Universidad de Valladolid, Valladolid.

Vázquez Ahumada C. (2015). La Virgen de los Remedios. Guardiana del territorio cholulteca. En: *El Volcán Insurgente*. Año 4. Núm. 37, mayo-junio, pp 8-14.

17

El pensar y vivir la pandemia de los trabajadores agrícolas de Xochimilco

Perla Yannelli Fernández Silva
Dra en Ciencias Sociales, Profesora Investigadora de Tiempo Completo del Área Académica de Ingeniería y Arquitectura de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México
Correo electronico:: perla.yannelli@gmail.com
email institucional: perla_fernandez@uaeh.edu.mx

"…la gente que trabaja en los campos, así como nosotros, gracias a los agricultores, nosotros vivimos en la ciudad, porque si ningún agricultor cultivara, no viviríamos los ricos, o no viviríamos los que compramos algo que comer, sinceramente, si, es cuidar a la gente, a la gente que menos tiene"
(Entrevistado uno)

INTRODUCCIÓN

El suelo de Conservación de la Ciudad de México representa el 59% del total de su superficie. Se conforma de porciones territoriales de nueve de las dieciséis alcaldías, entre las que Xochimilco ocupa el tercer lugar[1]. Este suelo es un espacio dedicado a la conservación de recursos naturales y a la producción agropecuaria que representa alrededor de un 2% de la Población Económicamente Activa, en contraste con la actividad de la urbe caracterizada por el desarrollo del sector servicios, y servicios especializados, así como un cada vez menor sector industrial.

Xochimilco es una de las nueve alcaldías de la Ciudad de México en dónde aún existe producción agrícola. Esta alcaldía se caracteriza por tener en su territorio una porción lacustre con un sistema prehispánico agrícola de chinampas que, en su mayoría, son explotadas y cultivadas por la población originaria. La agricultura que persiste en este espacio xochimilca de las orillas de la ciudad, surte de hortalizas y flores, entre otros productos, a la Ciudad de México a través de sus principales centros de abasto. Solo algunos de estos productores locales originarios contratan trabajadores que provienen de otros estados del país o de algunas colonias de la periferia de la ciudad.

Los trabajadores agrícolas en las chinampas de Xochimilco, no son dueños de los medios de producción y exclusivamente aportan su fuerza de trabajo a un sector agrícola escasamente visibilizado en una dinámica metropolitana compleja. La precariedad de sus condiciones asalariadas de trabajo es mayor que las de un trabajador formal asalariado del centro de la ciudad, a pesar de que su salario es similar al promedio nacional[2], no cuentan con un contrato laboral que les permita tener prestaciones sociales, lo cual en condiciones de pandemia por Covid-19, los limita para atenderse de forma particular.

El objetivo de este ensayo es visibilizar las formas de pensar y vivir la pandemia por Covid-19 de siete trabajadores agrícolas asalariados de las chinampas de Xochimilco, a partir de permitir que atraviesen y configuren las propias reflexiones de la autora sobre su vivir y pensar la epidemia. Es un trabajo individual sobre un grupo de actores que desde la perspectiva de quien escribe son invisibilizados. Apelando al Paradigma Emergente de Boaventura de Sousa Santos (2009:40) en el que "está plenamente asumido que todo conocimiento científico es autobiográfico y autorreferencial (2009:53)", la propia voz de la autora se exhibe francamente, en opuesto contraste con el criterio Manilowskiano del "mito del trabajador de campo camaleónico, en perfecta sintonía con su entorno exótico: una maravilla andante de empatía, tacto, paciencia, y cosmopolitismo, capaz de escurrirse bajo la piel del nativo y de ver el mundo desde sus ojos" (Reynoso, 2003:10).

Ante el deslinde de la interpretación cultural en el que se asume que los códigos de interpretación y de valores para explicar la cultura son los mismos entre quien describe e interpreta, (Geertz, 2003), se asume que la autora no tiene dicha capacidad interpretativa por la imposibilidad de compartir el universo simbólico de los actores, por lo tanto, lo que se busca en esta exposición es ceder la re interpretación al propio lector, y liberar a la autora del juego de explicar explicaciones. Se muestran las narrativas de los entrevistados bajo un criterio más o menos lógico, en el que se busca exponer la intención de hablar de los actores sobre el Covid-19 más allá del círculo cercano, de hablarlo con el otro, con el extraño, con el opuesto, para entonces reconocerse. Buscando no caer en el exceso egocéntrico, se presentan de forma clara las

fronteras del yo respecto a las narrativas del otro.

Esta autora mujer académica autónoma también muestra su pensamiento y experiencia del vivir la pandemia, y se expone al escrutinio del lector, justo como un actor más que expresa su pensar y experiencia sobre el Covid-19, cuya intención es visibilizarlo debido a la extrema individualización de los tiempos, por la necesidad de reconocer y reconocerse en ese sentir del otro, hombre, campesino, indígena; reconocerse quizá en el opuesto, en el extraño, quien también piensa y vive la pandemia, y en ese encuentro que es este ensayo, compartirlo con quienes lo leen, ¡vaya juego de interpretaciones!.

Metodológicamente se siguió el criterio de bola de nieve para la realización de las entrevistas semiestructuradas. El contacto inicial para las entrevistas fueron los propios patrones chinamperos. Inicialmente se deseaba lograr más de quince entrevistas, sin embargo el tiempo de trabajo de campo coincidió con el inicio de la segunda ola en la Ciudad de México así como con las fiestas decembrinas de 2020. Precisamente el día en el que se completaron las siete entrevistas se declaró el cambio a semáforo rojo para la metrópoli. Esta alta tasa de contagio continúo por lo menos durante dos meses más, las condiciones para la aplicación de las entrevistas en general cambiaron significativamente.

El trabajo se estructura en ocho apartados. Inicia con un relato breve histórico sobre cómo Xochimilco se ha vinculado con la ciudad desde el periodo prehispánico hasta nuestros días. En seguida, se describe la situacionalidad de los actores y su carácter invisible en una dinámica metropolitana compleja. Antes de iniciar la exposición discursiva de los actores sobre el Covid-19, se hace un pequeño alto para presentar la perspectiva de una joven mujer sobre lo que para ella, desde su ser femenino, es trabajar en un entorno altamente masculino. Una vez hecho este alto con perspectiva de género, el trabajo continúa exponiendo las primeras impresiones que los trabajadores agrícolas de las chinampas pensaron sobre el Covid-19. Después, se expone lo que significa vivir la pandemia en la periferia urbana, y las diferencias territoriales de la Ciudad de México, en las que en esta ocasión no necesariamente son de desventaja para la periferia. Sigue una presentación de las formas comunitarias de estrategias ante el Covid-19, inmediatamente seguido de las estrategias individuales sobre el cuidado y autocuidado. Para finalizar, se exponen los argumentos de evaluación del Estado, los imaginarios sobre el control de la pandemia en México y las perspectivas de futuro que quedan para los trabajadores agrícolas de las chinampas.

XOCHIMILCO Y SU VÍNCULO HISTÓRICO CON LA CIUDAD

Este espacio fue el asiento de las primeras tribus nahuatlacas y chichimecas que arribaron a la cuenca del Valle de México aproximadamente en el año 1 000 d. C. (Imaz,

1989: 19). Fueron los primeros pobladores (Teotihuacanos, Toltecas y Chichimecas) que habitaban la cuenca, quienes empezaron a llevar agua a sus cultivos por medio de canales, y a desarrollar la agricultura en las laderas mediante la construcción de terrazas, sembraban en el lago a través de islotes, construidos artificialmente, aunque inicialmente se habían utilizado para asentar las viviendas (Serra y Seguirá en; Canabal, 1997). Este fue el inicio de las primeras formas de transformación del espacio social en la periferia sur del Valle de México.

Desde la época prehispánica los pueblos del sur de la cuenca fueron sometidos a las necesidades de Tenochtitlan; sin embargo, a partir de las relaciones que con ella se dieron, contribuyeron a la diversificación y reproducción de sus formas culturales. No obstante, cada poblado conservó su espacio físico y reconstruyó sus estilos de vida a través de las diferentes formas productivas que desarrolló.

La agricultura permaneció como actividad económica fundamental durante toda la época prehispánica junto con la guerra y las conquistas de nuevos pueblos. La agricultura se practicó tanto en tierra firme como en chinampas, pero en general el método y los instrumentos eran los mismos para ambos terrenos (Clavijero, 1974).

El sistema de producción que predominó en las regiones de lago de Xochimilco, fue la chinampa, que consiste en islotes hechos artificialmente en ciénegas poco profundas. Clavijero describe el modo en el que hacían las chinampas:

> "Formaban un gran tejido de mimbres o de raíces de enea que llamaban tolin y de otras hierbas palustres, o de otra manera leve, pero capaz de tener unida la tierra de la chinampa. Sobre este fundamento echan algunos céspedes ligeros de los que sobrenadan en la laguna, y sobre todo el cieno que sacan del mismo fondo de la laguna. Su figura regular es de cuadrilonga". (1974; 229).

Esta tierra superpuesta es rica en sal, eliminada por el riego constante de los campos con agua del mismo lago. "El riego se hacía con largas cucharas de madera, en tanto la tierra era removida con una especie de pala" (Katz, 1994; 42). Además de cultivar en la chinampa el maíz, frijol, chile y calabaza, desde entonces iniciaron con el cultivo de flores de ornato y hortalizas. Este sistema de cultivo, era muy eficiente ya que "además de generar la posibilidad de practicar una agricultura independiente del régimen de lluvias, se aprovechaba la existencia de una inmensa variedad de fauna, la cual ocupaba un lugar preponderante en la alimentación" (Canabal, 1997:26).

Desde la antigüedad la producción de las chinampas en el sur de la cuenca se ha trasladado a la ciudad central para su comercialización, anteriormente se hacía en canoas por los canales del lago, actualmente en camiones y camionetas por calles y avenidas asfaltadas. En la actualidad el sistema de chinampas persiste en la región de Tláhuac y Xochimilco.

Hasta la primera mitad del Siglo XX, el sur de la metrópoli continuó siendo una

zona eminentemente agrícola con poblados cercanos a la urbe, dedicados a proveer de alimentos a la gran ciudad, sin embargo, mantenían vínculos culturales muy débiles con la Ciudad de México.

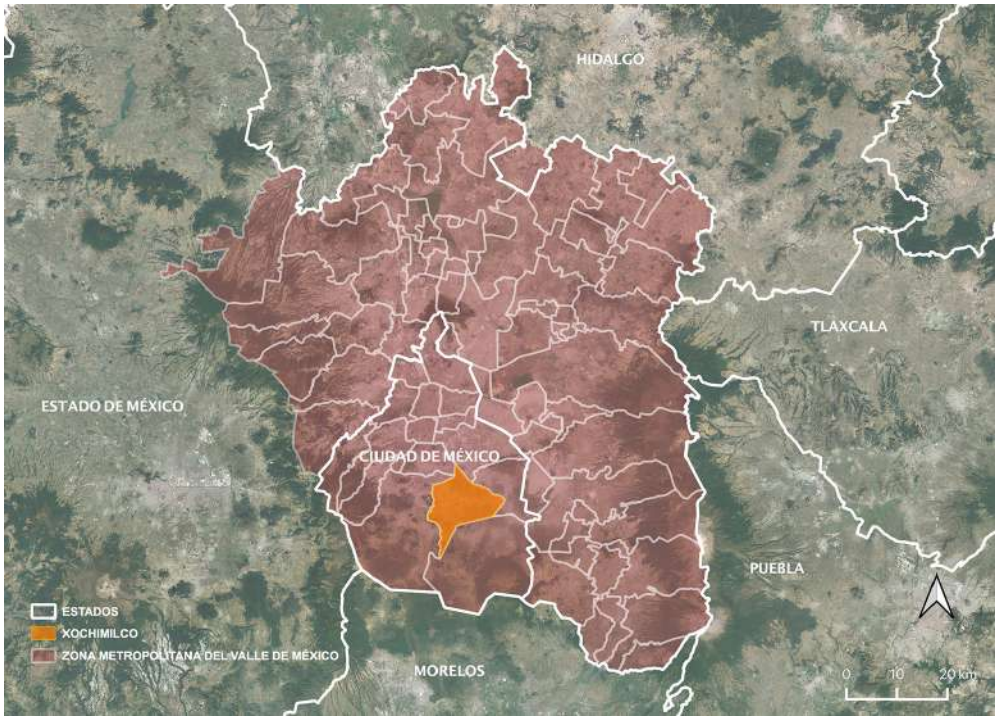
Es en 1935 que se inician las obras de introducción de infraestructura urbana en la zona. Los procesos sociales que emergieron desde entonces originaron la evolución regional en términos de la redefinición de las estructuras agrarias y agrícolas, relacionadas con la permanencia de las formas de reproducción campesina.

Torres Lima (1991) (identifica cuatro procesos sociales que caracterizaron el desarrollo histórico del sur de la ZMVM durante la segunda mitad del siglo veinte; a) la creación de la infraestructura urbana, b) la orientación de los sistemas agrícolas, c) el reforzamiento de las estructuras de intervención, d) la organización comunitaria y los movimientos político-sociales.

Las formas de producción agrícola se han visto impactados por la infraestructura "al garantizar el mejoramiento global de las condiciones locales" (2009:34) Ya que al integrar a la región a un contexto metropolitano más amplio y de mayor demanda, la distribución, transporte y comercialización de los productos agrícolas se incrementaron.

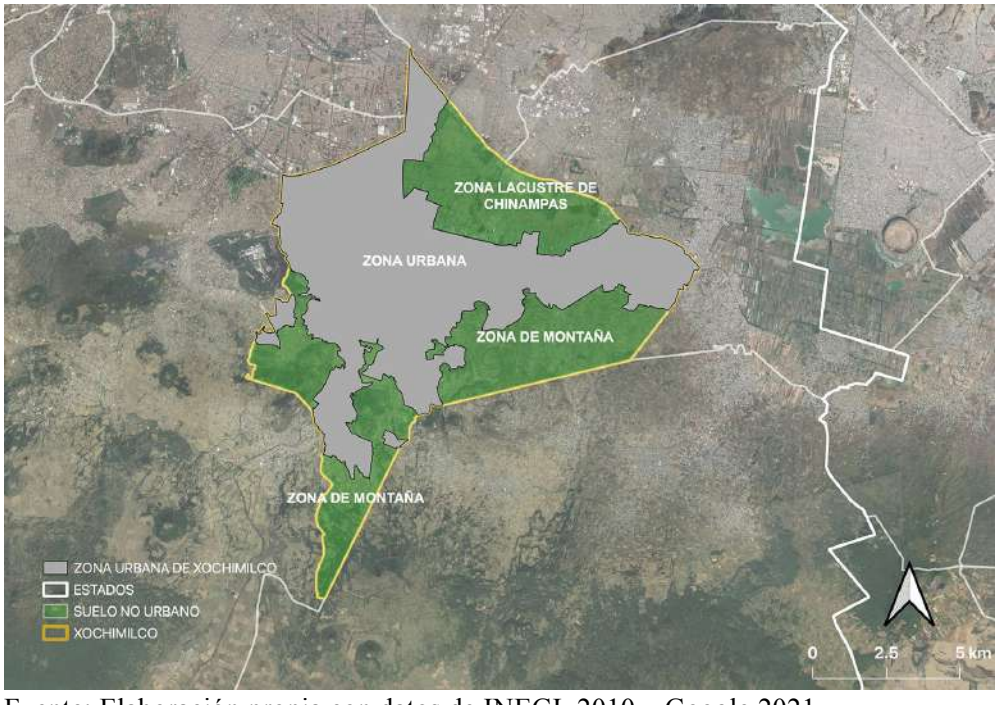
En lo referente a la intervención del Estado en Xochimilco, el periodo de 1930 a 1986 se caracterizó por la ausencia de proyectos de desarrollo social y económico regional; sin embargo y de manera colateral, la aplicación de la Ley de Reforma Agraria restituyó las tierras agrícolas de haciendas y ejidos constituidos históricamente, y que en cierto sentido permitió la dotación de tierras a campesinos que hasta ese momento no contaban con parcelas (ibid), desde entonces, la figura del ejido constituyó un factor fundamental en la pervivencia de formas rurales (Cruz, 2005) en una escala regional de la Zona Metropolitana. De forma contraria, el mismo movimiento agrario facilitó la dotación de licencias de explotación forestal a empresas particulares, lo que propició la reactivación social de las estructuras de propiedad privada en la región.

FIGURA 1. Xochimilco en el contexto metropolitano



Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI, 2010 y Google 2021

FIGURA 2. Usos del suelo en Xochimilco



Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI, 2010 y Google 2021

FIGURA 3. Zona lacustre y de chinampas en Xochimilco

Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI, 2010 y Google 2021

Figura 4. Imágenes de las Chinampas de Xochimilco, cultivos y trabajadores agrícolas

Fuente: Fotografías de Barrera, F. (2020 y 2021)

Actualmente en Xochimilco, se puede distinguir la yuxtaposición de rasgos socioculturales de cada uno de los momentos históricos que lo ha forjado; sin embargo, las huellas más palpables son las de origen prehispánico. La fuerte consolidación de los pueblos indígenas y la poca intervención española durante la colonia en esta región, representan los principales factores que motivaron la permanencia de los modos de vida indígena de los pueblos del sur del Valle de México. El carácter agrícola local permitió a la porción sur de la cuenca el seguir trabajando y desarrollándose bajo este mismo esquema hasta nuestros días.

Después de la segunda mitad del Siglo XX, las transformaciones más significativas llegaron a la región. El discurso de la modernidad, las políticas progresistas y la urbanización tuvieron impacto sobre las formas de vida locales que se habían mantenido más o menos intactas. Fue significativo el abandono de la producción chinampera en las últimas décadas de dicho siglo, la modernidad y el desarrollo del sector industrial y de servicios de la ciudad central motivó a que las generaciones siguientes vieran la productividad de la chinampa de manera inferior a la que ofreció y sigue ofreciendo la ciudad.

Son pocos los productores tradicionales que aún trabajan las tierras (se estima que alrededor de 18,379 personas trabajan en el sector agropecuario de la Ciudad de México[3]), en el caso de las chinampas de Xochimilco, por lo general son personas hijos de chinamperos que dejaron el trabajo agrícola para estudiar una profesión o se dedicaron a actividades de servicios durante su juventud, un par de décadas más tarde algunos volvieron a la chinampa, ya sea para activarse después de su jubilación, por no encontrar opciones laborales dentro de su campo profesional o en todo caso, por el reconocimiento del amor a la tierra y la conservación del patrimonio. Lo que es importante resaltar es la floreciente narrativa asociada a los huertos urbanos y el mercado orgánico que crece dentro de un sector privilegiado de citadinos blancos de las clases medias privilegiadas que interactúan de manera cada vez más frecuente con dichos actores chinamperos.

Particularmente durante abril, mayo y junio de 2020, cuando al inicio de la pandemia en la Ciudad de México se cuestionaron las formas industrializadas de alimentación, se generó una burbuja en la demanda de los productos orgánicos que se producen en una pequeña porción de las chinampas de Xochimilco, las cuales a través de redes de comercialización, cooperativas y comercio solidario entregaban canastas de forma más frecuente a clientes del centro de la ciudad.

La demanda de productos orgánicos a inicios de la pandemia superó la capacidad de producción de los mismos agricultores xochimilcas, posteriormente conforme fueron pasando los meses de confinamiento, este boom en la demanda decayó hasta en un 50% (Rubio, 2021) a pesar de que no hubo aumento de precios. Para los últimos meses de 2020 la segunda ola de la pandemia por Covid-19 inició en la Ciudad de

México y a mediados de diciembre, hubo un regreso a confinamiento "total". Aunado a la baja en la demanda de hortalizas, los restauranteros quienes son clientes al por mayor, han disminuido significativamente la compra de productos chinamperos debido a la crisis económica generada por el cierre y/o acotamiento del aforo en sus establecimientos[4].

Si bien esta baja en la demanda de productos al momento de las entrevistas no tenía repercusiones serias en la contratación de los trabajadores agrícolas, si se prevé que para el segundo trimestre de 2021 pudiera afectar el número de trabajadores contratados por los patrones chinamperos.

LA SITUACIONALIDAD DE LOS ACTORES Y SU INVISIBILIDAD URBANA

Partimos del hecho y no necesariamente desde una visión posmoderna de que vivimos en un mundo heterogéneo y de diferencia. El mundo se conoce e interpreta a partir de la propia historia, de la construcción híbrida, pero no necesariamente dual que habita en cada uno de nosotros, a partir de la propia biografía personal, que se conforma por las relaciones sociales, el tiempo y los espacios que se han recorrido y vivido, y que determinan una postura política que se expresa a través del lenguaje.

> "Cargamos con nosotros la memoria de muchas tramas, el cuerpo mojado de nuestra historia, de nuestra cultura; la memoria, a veces difusa, a veces nítida, clara, de calles de la infancia, de la adolescencia; el recuerdo de algo distante que de repente se destaca nítido frente a nosotros, en nosotros, un gesto tímido, la mano que se estrechó, la sonrisa que se perdió en un tiempo de incomprensiones, una frase, una pura frase posiblemente ya olvidada por quien la dijo" (Freire Paulo;1992:50)

Sin embargo, así como cada quien existe con su complejidad identitaria, también hay otros con su propia complejidad, con sus propias historias, y es así que nos cruzamos en este momento, en este escrito para dialogar sobre las formas en cómo vemos, interpretamos, representamos y entendemos nuestra realidad en medio de una pandemia por Covid-19.

Los trabajadores agrícolas de las chinampas, los otros, son mayoritariamente varones[5] mexicanos, jóvenes[6], campesinos, indígenas, heterosexuales, clase baja, no son dueños de los medios de producción, con educación primaria y son trabajadores informales asalariados de carácter eventual. A pesar de que todos quienes participamos en esta contrastación, vivimos en la periferia de la Ciudad de México, ya sea de manera temporal o definitiva, tres de los siete entrevistados son originarios de la orilla urbana, tres jóvenes, dos varones y una mujer han vivido en colonias de

Iztapalapa y la Magdalena Contreras durante sus máximos 20 años de edad.

Quienes no nacieron en la ciudad vinieron durante la adolescencia de los estados de Puebla y Veracruz, los trajo un pariente para incorporarlos al lugar en donde él (varón) ya trabajaba. Para los más jóvenes este es su primer trabajo, para otros, la mayoría, es un trabajo "bastón", porque les permite tener ingreso cuando no encuentran otro que implica menos esfuerzo y mejor remuneración, como la venta de flores en el Mercado de Jamaica[7], como jardineros en alguna empresa, o asalariados en el sector turístico del mismo Xochimilco.

Quienes vinieron a trabajar a la ciudad lo hicieron por tres razones: 1) debido a lo bajo de los salarios en sus comunidades de origen, 2) porque querían venir a conocer la ciudad y 3) ya existían las redes de migración para engancharse en un trabajo con familiares. Así mismo, los vínculos con "El Pueblo" se mantienen, todos regresar de forma regular "a veces voy cada ocho, a veces voy cada quince, a veces cada mes" (Entrevistado Seis). De acuerdo con lo que Rubio (2021) comenta, en México setenta por ciento de las personas que migran de forma regular a la ciudad por motivos de trabajo, durante los primeros meses de la pandemia, regresaron a sus comunidades de origen.

¿A qué se le atribuye la condición de invisibilidad de los trabajadores agrícolas de las chinampas en Xochimilco? a que a pesar de que la actividad productiva de sus patrones como agricultores es poco visible en una dinámica metropolitana compleja, los trabajadores también sostienen la producción agrícola sin ningún crédito o reconocimiento ante el boom discursivo de proyectos urbanos alternativos, comunitarios, agroecológicos, de conservación, de defensa del territorio que han puesto a los patrones, bajo los reflectores de los académicos, colectivos, instancias gubernamentales federales, estatales y locales, alumnos, pro huertos urbanos, hípsters y todos aquellos que se unen a la ola de lo alternativo en el campo, en su cercanía, en la ciudad.

En contraste, está quien escribe estas líneas que se auto define como mujer, mexicana, mestiza, heterosexual, clase media sustentada por las rentas inmobiliarias de la familia, con nivel educativo de posgrado, sin adscripción académica, residente de Xochimilco, vinculada colateralmente con la producción agroecológica de hortalizas, madre y sin duda, auto identificada dentro de un estrato social ultra privilegiado, uno que va más allá de lo económico porque en este grupo puede dedicarse a lo que le gusta siempre desde una constante reflexión utópica, de pensar y construir un mundo mejor.

LAS ESTRUCTURAS PATRIARCALES EN LA CHINAMPA

Antes de iniciar la construcción narrativa de la experiencia de los trabajadores agríco-

las de las chinampas en Xochimilco, quisiera detenerme a compartir de forma breve, segmentada y parcial, el único caso de una joven mujer que es trabajadora agrícola de las chinampas y está dentro del grupo de los entrevistados, debido a su especial característica de género femenino dentro de una significativa población masculina, no podía dejar de preguntarle sobre ¿cómo es como mujer trabajar en las chinampas?, a esto, ella respondió:

> -"me siento mejor trabajando aquí, porque luego, bueno si he tenido compañeras en otros trabajos, pero luego son como que te echan mucha carrilla, bueno tenían mucha envidia, como era la más chiquita, pues tenía mucha, así como que… me tiraban de todos lados, y aquí, yo me llevo mejor con los hombres, si como que ellos no, o sea comprenden, no las mujeres se ponen así como que, ay no se" (Única entrevistada sobre este tema)

Sin duda es evidente la reproducción de estructuras patriarcales en entornos laborales por parte de las mismas mujeres. De forma complementaria en la chinampa podrían existir prácticas machistas más complejas de las que se pueden alcanzar a vislumbrar en esta breve entrevista. Aparentemente, los varones en la chinampa parecen ser más empáticos con su compañera, sobre todo desde una perspectiva patriarcal, en el que conceden aparentemente a la única mujer que trabaja con ellos una condición de debilidad:

> - "yo trabajo igual, luego les ayudo a sacar agualodo, o luego les ayudo, (…) bueno luego si hacen ellos las cosas más pesadas y así, pero no, siempre cuando puedo les ayudo, (…) no me importa, cargar o así" (Entrevistado tres)

A continuación, se exponen las narrativas sobre cómo estos actores están conociendo, comprendiendo, viviendo y desarrollando estrategias ante la pandemia.

PRIMERAS IMPRESIONES DEL COVID-19

Antes de experimentar el Covid-19 en mis propios huesos, éste llegó a mí a través de las noticias y de las redes sociales. Y si, parecía imposible que pudiera llegar a México, de repente las noticias de China parecían alarmistas y un poco exageradas, lo que sin duda contribuía con la generalizada negación de su existencia. Como en todo el mundo, en México los medios de comunicación hegemónicos reproducían las narrativas atemorizantes para la construcción de imaginarios apocalípticos. Como muchas personas en el mundo, la verdad pasó por el tamiz de mi subjetividad hasta volverme inmune a la intranquilidad inicial. Fue entonces empecé a creer que era como en el caso de las múltiples gripes que han surgido en Oriente, desde lo profundo de mi ser quería pensar en la habilidad de China para controlar las epi-

demias y que el autoritarismo capitalista sería más que suficiente para acabar con esta amenaza de pesadilla. ¿Cómo fue en el caso de los trabajadores agrícolas de las chinampas en Xochimilco?

> -"Pues al principio, yo no creía nada, no, no (…) porque yo estaba en el pueblo, en la sierra pus es otro estilo que al que vivimos acá, allá ps, simplemente no enseña que está una enfermedad, simplemente hay que cuidarnos y yo pensaba, no pues o sea, se va a venir todo abajo, y me empecé a dar cuenta por los tipos de trabajo, turismo bajo mucho y por eso es que me salí del turismo" (Entrevistado uno)
>
> -"pensé que era como una mentira algo así, bueno lo había escuchado ya en otros países que estaba, y yo nunca pensé que llegaría así tan, tan así, pensé que eso era como que mentira ¿no?, pero no, ya vi que no, cuando vi que sí, que si estaba empeorando la gente, cuando veía así las noticias" (Entrevistado tres)
>
> -"que no iba a llegar, que estaba muy lejos, me imagine, dije está del otro lado del mundo, no creo que llegue, que de vuelta" (Entrevistado cinco)
>
> -"que no era cierto" (Entrevistado seis)
>
> -"pensé que me iba a afectar en mi trabajo (…) pues lo importante no es espantarte, sino reaccionar cómo lo vas a combatir, cómo mantener la distancia, o tener bienestar para que no te enfermes (…) porque no sé si acuerde como lo de la, como lo de la, otra enfermedad que hubo, ¿cómo se llama? de influencia, a mí se me hizo como lo mismo como que era de la influencia de que nada más iba a estar un rato y tan tan, iba a pasar y ya (Entrevistado cuatro)
>
> -"Pues al principio nosotros teníamos muchos planes para ahorita para este diciembre, en turismo teníamos muchos planes, pensábamos crear una línea a nivel nacional para turismo promocionando todo, pero con eso de que se empezó a caer el turismo la pandemia y todo, se nos fue apagando"(Entrevistado uno)
>
> -"ah pues claro que sí, si, si, si claro que sí, siempre pensé que existía" (Entrevistado siete)

Tuve el privilegio y la fortuna de permanecer confinada por más de diez meses sin tener que salir a trabajar, ya sea por los propios ahorros, ya sea por el uso de plataformas para impartir mis clases semestrales, ya sea por el sustento por las rentas inmobiliarias de las que goza mi familia, no sufrí la angustia ni preocupación ni el posible cese o miedo al desempleo. Los trabajadores agrícolas de las chinampas en Xochimilco originarios de otra entidad federativa, vivieron así el confinamiento,

> -"ps me guardé, este fíjese que nomás fueron como un mes, fue este

por, pues iniciando, inició por marzo, de esos días, cuando se empezó a escuchar (…) ya ora sí que ora sí que de tanto tener la obligación, necesidades y pues lo poquito que teníamos, como sembramos también allá en el pueblo, también sembramos maicito, frijol, sembramos papa, chilitos, ora si, ya lo poquito que faltaba como para completar ya de la casa, ahora si como algo de los alimentos púes ya lo poquito que veíamos como este remendarse para completar, pero de tanto de tanto, ps quiera no quiera, los chamaquitos quieren este ora si como zapatos, ropita, ora si pues entonces es cuando dices ya si sigo encerrado, cómo voy a vestir a mis hijos, pues yo traté de este, de salir ahí a trabajar así pero como son sueldos mínimos, no alcanza, y ya dije pues, ya esté me voy a ir otra vez pa allá, pa la ciudad, pero este dije, voa a tratarme de librearme de estar en el campo porque ahí más, menos contaminación que en la ciudad, porque si me voy trabajar en la ciudad pues es más contaminación, pero mejor me voy a trabajar" (Entrevistado siete)

-"si me guardé, como, unos 20 días, un mes más o menos, como por mayo, pues igual este, como había muchos enfermos por ahí cerca, nos comentaron que no, no saliéramos, que saliéramos lo menos posible, nomás a lo dispensable, a trai cosas, pues, ahora sí que, ahí como este mi mamá tiene una tienda y eso, ella era la que nos iba proporcionando los alimentos, y ya ahora sí que hoy por todos, mañana por mí, allá en el pueblo estuve guardado, si" (Entrevistado cinco)

-"Mmmm en el pueblo sí, pero no tanto guardarse, ¿guardarse sin salir?, si salíamos a trabajar, porque cuando somos de otro lugar, no tenemos un sueldo bien pagado, no tenemos un seguro, tenemos que buscar cada día lo que tenemos que gastar, comer y todo, si salíamos a trabajar, y a veces no (…) yo me fui a mi pueblo, yo me fui, y no, no hubo un día en que no saliera a trabajar" (Entrevistado uno)

Las comunidades de origen ofrecen una base segura para la protección ante el contagio por Covid-19, sin embargo no ofrecen alternativas económicas para subsistir, un poco bajo esta misma perspectiva de que el espacio rural permite la distancia entre las personas. A continuación, se exponen las formas en que perciben los trabajadores agrícolas de Xochimilco las diferencias entre vivir la pandemia en el centro o en la periferia de la Ciudad de México.

VIVIR LA PANDEMIA EN LA PERIFERIA

Por experiencia propia, vivir en Xochimilco implica convivir con formas culturales de reminiscencia prehispánica, basadas en la cohesión familiar, el barrio, la comida y

las fiestas patronales, en dónde en el Niñopa es el centro de la organización, celebración y un significativo dispendio económico para el disfrute colectivo. A pesar de que los habitantes de Xochimilco son de la Ciudad de México por adscripción territorial, la identidad propia de quienes viven en el centro y pueblos de la alcaldía es distinta a la identidad chilanga o propia de la Ciudad de México, incluso, la adscripción al barrio o pueblo en el que se habita marca la diferencia entre los mismos avecindados.

A partir de la experiencia con familiares y vecinos durante los meses de confinamiento, pude observar que en Xochimilco no hubo un significativo resguardo de la mayoría de la población de la alcaldía, a menos que trabajaran en el centro de la ciudad en actividades del sector terciario. El resto siguió sus actividades productivas aparentemente respetando las medidas sanitarias recomendadas.

De acuerdo con el siguiente entrevistado, su percepción sobre las diferencias entre la gente que habita el centro de la Ciudad de México y Xochimilco están definidas por un aspecto cultural, al que denomina "residencial", y esto hace la diferencia entre poder mantenerse en confinamiento o no, en una situación de pandemia como la que estamos viviendo.

> -"Pues hay mucha diferencia, porque en el centro, la mayoría de gente es gente residencial, gente de afuera no es gente de aquí de México, nativa, mucha gente pues son gente de dinero, que dicen pues guárdate, te guardas pues no sales, y aquí en Xochimilco hay gente, que la mayoría de gente son, es gente de pueblos y todo, y tienen que salir a buscar lo que va a gastar, lo que tiene que generar a diario. Es mucha diferencia, porque allá si no trabajas, no trabajas, y acá tienes que trabajar, porque trabajas, poca gente es la que no sale a trabajar (…) y aquí, no pues aquí en la chinampa quién me contagia de covid ¿no? (...)aquí andas nadie, ninguna gente usa el cubre bocas" (Entrevistado uno)

Para otros entrevistados las diferencias están principalmente en las formas de respetar y cumplir con los protocolos de cuidado y distanciamiento social durante la pandemia, e implícitamente hacen diferenciación entre los lugares con más riesgo y rigor en el respeto de las medidas sanitarias:

> -"que allá afuera no están respetando las medidas que son, y en el camión se suben sin cubre bocas, les vale estornudar, abren locales ya y todos andan pegados, y aquí no" (Entrevistado cuatro)
>
> -"pues que aquí, muchos llegan con cubre bocas porque piensan que aquí está la infección, pero pues aquí no veo gente que esté enferma, veo puros sanos (…) pues yo siento que está más feo pa allá que pa acá y pues sí que aquí está más seguro uno que allá afuera" (Entrevistado seis)
>
> -"pues allá todos, toda la gente está como que junta, en los transportes, todo así, y acá, nada más estamos tres, y siempre estamos así como que

distantes, entonces aquí siempre como que la gente está como que distante, es mucho aire, como allá que toda la gente está como que muy amontonada, pues aquí es como que más separación (…) es que cada quien está en lo suyo, que cada quien hace sus cosas, porque en las chinampas, cada quien tiene su terreno y no hay mucha gente ahí trabajando, si, así como que distante" (Entrevistado tres)

Con este testimonio que sigue, podemos darnos cuenta de la importancia de la integración social de seguir los códigos y comportamientos del lugar en el que se está, a pesar del riesgo que de hecho se sabe que se corre,

-"apenas empecé a venir otra vez yo estaba en Jamaica y ahí este, ora sí que te obligan a traer el cubre bocas y aquí no; mi hermano así sin cubre bocas ni nada, y varia gente; le digo -¿qué aquí no lo usan o qué? -no dice, aquí dice, no andan con esas payasadas-, -digo ora-, como uno ya viene este ¿cómo le diré? con la sensación de que tiene que traer el cubre bocas, pues ora si, sin querer me lo quite, pues toda la gente va sin nada, pero si es muy diferente, aquí como que les vale a muchos" (Entrevistado cinco)

La forma en como explican las causas de las diferencias territoriales son de dos tipos: 1) quienes lo atribuyen a las condiciones socioeconómicas individuales y 2) quienes encuentran en los aspectos ambientales la diferencia.

Aquellos que lo atribuyen a las condiciones socioeconómicas dijeron,

-"Por la economía (…) que mira si yo mañana no tengo dinero, por ejemplo, si ahorita me pagan, para que gaste yo mañana, pero mañana tengo salir a buscarle para el otro día, y hay gente que no, es que mira si no trabajo no tengo pa comer (…) depende cuanto gane y mucho, porque si yo gano, un ejemplo, 1000 pesos a la semana, hay gente de Xochimilco, gente que trabaja así fueras que ganan unos 3000 pesos semana (…) depende de cómo gasten, como ganen" (Entrevistado uno)

-"es decir los de la ciudad ya quieren muchos que se acabe todo esto porque vuelven a sus trabajos normales, porque por eso es que no, no vuelve la normalidad toda, quieren que se acabe rápido" (Entrevistado cinco)

Quienes lo atribuyen al ambiente,

-"por el tipo de clima, porque puede estar muy calor o muy frío y aquí ya ps saben que amanece ahorita en estos tiempos puro frío y allá no, de pronto está bien, y luego a minutos ya se cambia la temperatura, baja o sube o las aguas" (Entrevistado seis)

-"no pues cien por ciento aquí las chinampas, si, no para evitarse el covid, porque aquí ora sí que pues como quiera o no, quiera los arbolitos, la hierba, pues es natural" (Entrevistado siete)

De acuerdo con lo que comentan, estar en Xochimilco tiene ventajas por la posi-

bilidad de tener una mayor capacidad espacial de distanciarse de los demás, y parece que la explicación de las diferencias socio territoriales de la ciudad respecto a la periferia, son tan variadas que más bien están en el orden las propias preocupaciones de quien las explica, lo que además, en sí mismas establecen diversidad de estrategias de producción y reproducción espacial entre el centro y la periferia.

LO COMUNITARIO EN LA PANDEMIA

La forma de socialización del acontecer cotidiano en el mundo, por lo general es discutido o compartido en el seno del hogar o con familiares más lejanos y amigos. En mi caso en mi propia familia, una forma de compartir y socializar es preguntar ¿qué noticias nuevas hay? o ¿qué has visto de noticias?, esto nos ayuda a poner al tanto a los miembros de la familia, así como a tener una postura y referencia, y a la cual se le da seguimiento.

Así iniciamos los primeros meses conociendo lo que pasaba en otros países, continuamos con la actualización del número personas contagiadas y desafortunadamente fallecidas en México, después dejamos de contar para pasar al tema de los efectos económicos en los familiares y personas cercanas, después hablamos sobre las personas cercanas contagiadas y los resultados de las pruebas. Posteriormente, en agosto empezamos a platicar sobre los síntomas de la enfermedad por Covid-19 que padecíamos, el miedo que producía y lo que necesitábamos como sustento semanal para poder pasar el verdadero confinamiento. Después un poco nos relajamos y ya no hablábamos tanto de la enfermedad. Para finales de año, el tema era ya la salud mental y la necesidad de replantear las perspectivas que teníamos sobre el futuro.

Entonces preguntamos a los entrevistados lo que ellos hablaban y construían narrativamente con sus familiares y compañeros de trabajo. Así los entrevistados platicaban con sus familiares sobre el Covid-19:

> -"pues lo típico, que era un invento del gobierno para mantenernos distraídos en lo que ellos hacían una tipo de movida" (Entrevistado dos)
>
> -"Al principio decían que era puro este, puro engaño del gobierno, al principio, pero, ya después conforme fueron, fue avanzando el tiempo hubo más, muchos cambios, la economía bajo mucho, y ya empezaron a decir que a, ps si" (Entrevistado uno)
>
> -"que según en Veracruz ya había muchos casos, ahí por donde viven, que, entonces ahí ya me empecé a preocupar, porque, ps ahí veía yo ya que si era cierto" (Entrevistado seis)

Algunos evitaron hablar sobre las dudas iniciales con sus familiares, en cambio, se apropiaron del discurso oficial y pusieron en práctica las medidas de sanidad y distanciamiento social como una práctica discursiva con su familia.

-“pues yo como les digo, mis hermanos así amigos, tratarnos de cuidarnos porque para enfermarse… es muy difícil, hay que cuidarnos, no porque si cuando este, se pone de que, esas enfermedades son muy difíciles, este cuidarnos, protegerse” (Entrevistado siete)

-“que nos cuidáramos, porque como venimos luego en los transportes y así, (…) entonces este, pues sí, o sea, si les preocupó, así como que de que había gente que si se estaba enfermando feo y, sí que nos cuidáramos nada más” (Entrevistado tres)

-“ps que me debía de cuidar, que me debía de tener mi sana distancia que debía de tener la higiene que era” (Entrevistado cuatro)

-“pues como les gusta ver mucho las noticias, y eso, pues si como que se espantaban, decían que tantos muertos se veían, que si llegaba aquí, que… que iba a pasar, que se iba a acabar aquí la ciudad y todo eso” (Entrevistado cinco)

En cuanto a los grupos en los que se discute y construye lo que se piensa y lo que se habla, la plática sobre el Covid-19 con los compañeros de trabajo, no necesariamente corresponde con lo que se habla en la familia. En el trabajo los discursos están permeados por relaciones de poder, por la necesidad de pertenecer, o por no confrontarse con los pares si se piensa de manera diferente, sobre qué hablaban con sus compañeros de trabajo, las respuestas de los entrevistados fueron la siguientes:

-“pues se burlaban de eso, que era puro cuento, pura fantasía, que pura de la televisión y eso” (Entrevistado cinco)

-“si unos que no creían y otros si” (Entrevistado tres)

-“pues también platicábamos en eso, decían ps este, muchos me preguntaban, este, así sean de aquí o así de otros lados, ¿y si existe esa enfermedad?, si les digo, si existe, es otra cosa no creer, pero ya corre en conciencia de uno porque de que existe, existe (…) de que existe, existe, entonces pues ahí uno se pone a pensar, no pues si cierto, o así platicamos entre todos, vamos a platicar” (Entrevistado siete)

En los entrevistados que se exponen a continuación las narrativas sobre el cuidado y estrategias a seguir también llegaron por parte de los compañeros de trabajo en los que les decían que:

-“no, pues que, que me cuidara yo, que no saliera yo mucho, que porque si era cierto, que si era cierto” (Entrevistado seis)

-“que nos cuidáramos, que tuviéramos si la higiene que era para que no nos enfermáramos” (Entrevistado cuatro)

-“o sea, ala mejor, no tanto el que te cuides, sino que cuidar a los demás, si tú no te quieres, ps no te quieras, pero cuidar a la gente que, hay gente que es más vulnerable, gente que no resiste como debe de ser, a lo mejor

> nosotros semos gente joven y digo, aaah pues yo no me pega ninguna enfermedad, pero hay gente que no puedes resistir a la enfermedad, es como si yo te dijera, sabes que voy a andar trabajando aquí en la chinga y hay gente que no va aguantar, simplemente, no cuidarnos, cuidarnos para cuidar a los demás"(Entrevistado uno)

Más allá del hogar y del trabajo, también podría haber otros espacios comunitarios de construcción social como colectivos, sindicatos, grupos, asociaciones u organizaciones a las que pertenecieran los trabajadores agrícolas de Xochimilco sin embargo, la respuesta en todos los casos fue que nadie pertenece a ningún espacio colectivo más allá de la familia, trabajo o amigos.

En los momentos en los que la soledad por confinamiento evidenció lo frágil o fuerte de mis propias relaciones sociales por la incertidumbre y miedo de sentirme vulnerable, empecé a pensar y contar a las personas quienes podrían ayudarme de una u otra manera, con quienes se han establecido relaciones solidarias de apoyo mutuo. Así quería, entonces, conocer cuáles eran las redes con las que cada uno de los entrevistados cuenta. En algunos de ellos pude percibir que no habían hecho esta reflexión sobre quienes los podrían apoyar ante la posibilidad de llegar a enfermar.

> -"de que tengo una persona si, de que pueda apoyo si, si (…) este parentesco, es un, cómo le puedo decir, como que un amigo cercano o una amiga cercana" (Entrevistado cuatro)
>
> -"mmmm, aja, pues ahora sí que la familia que es por parte de mi mamá" (Entrevistado dos)
>
> -"aaah si, si tengo apoyo, bueno, tengo mi hermana, a mis cuñadas (Entrevistado tres)
>
> -"tengo una prima este que es doctora (…) sí, claro, ora si este, tengo unos primos también aquí ellos les está dando cada este, ocho días consulta cualquier cosa, sienten como raspadera de garganta o sienten como mareos, así que consultarse" (Entrevistado siete)

En contraste, otros entrevistados parecía que ya lo habían meditado, incluso ya las habían experimentado o puesto a prueba.

> -"si pues mis papás, todavía cuento con ellos, bueno siempre he contado y hasta la fecha, y pues también aquí con los patrones yo sé que no lo dejan a uno" (Entrevistado cinco)
>
> -"sí, tengo ps ahorita mi hermano, y a unos vecinos, si" (Entrevistado seis)

Entonces, las formas colectivas de apoyo mutuo y solidaridad parecen tomar preminencia en momentos en los que la individual, la soledad y el asilamiento dominan la cotidianeidad.

EL AUTOCUIDADO EN PANDEMIA

La importancia de la salud, la alimentación y suplementación vitamínica para no enfermar o al menos no volver a enfermar tomó una mayor relevancia en mis prioridades, así como muchos a mi alrededor, el autocuidado fue una premisa en las decisiones y procuraciones cotidianas. A pesar de que mi salud y estado físico es muy bueno, las acciones y estrategias que implementé a causa de la pandemia son referentes más a la parte física y de salud que a la parte económica. Para el caso de los trabajadores chinamperos de Xochimilco las respuestas sobre cómo se están cuidando durante la pandemia tanto en lo físico como en lo económico son las siguientes:

> -"pues con las medidas necesarias que son las que se nos están inculcando, lavado de manos, limpieza profunda, los geles, los cubre bocas, la distancia, y ¿cómo se llama?, el apartado social" (Entrevistado dos)
>
> -"a bueno, aquí no estoy con mucha gente y ya cuando me salgo, pues ya me pongo mi cubre bocas, aquí casi no lo necesitas pues porque cada quien está en su lado, y ya pues ya me subo, también usamos gel antes de entrar a mi casa y el este cómo se llama, el tapete, y también hay una cosita que nos desinfecta, bueno, nos bañamos y ya después nos desinfecta, y así toda mi familia, así cuando se meten y así" (Entrevistado tres)
>
> -"ps ahora sí, no, no desabrigarme porque ahorita con estos fríos si llego así de camiseta, ps entra todo el frío y llego en la, ahí en el infiernito (nombre del lugar en el que vive), y que me agarre el virus ya medio enfermo, pues ya, ps ya me intento cuidar que no me agarre tos, mucha tos o gripa" (Entrevistado seis)
>
> -"depende, ps hay días que sí, y ps hay días que no, que digo, pues sí me tengo que lavar las manos, o no pues no me puedo lavar las manos porque estoy caliente y si me lavo las manos pues se me van a enchuecar más los dedos ¿no? o me vaya a pasar algo más" (Entrevistado cuatro)

Las medidas sanitarias para prevenir la pandemia parecen estar bien interiorizadas, de tal suerte que se repiten de forma fluida y completa en cada uno de los discursos, habría que analizar si en la práctica opera igual.

Junto con mi familia tratamos de establecer cuál sería el plan de acción en caso de que uno o todos los miembros observáramos la presencia de síntomas, la verdad es que no hubo un consenso porque yo consideraba que, si uno llegaba a contagiarse, sería muy bueno que todos lo hiciéramos al mismo tiempo, a pesar de tener la posibilidad de tener dentro del mismo predio otra vivienda equipada. La verdad es que al final el confinamiento familiar por contagio fue en la casa materna y no con los miembros de la familia nuclear. Basada en mi propia experiencia, pregunté a los trabajadores agrícolas de Xochimilco sobre qué harían en caso de tener síntomas de

Covid-19, y así respondieron:

> -"pues no sé, ahora si como dicen, guardar este, reposo y esperar, este porque, de hecho, seguro no tengo ni nada de eso, pues sería acudir aquí algún médico ora si reforzarnos (…) pues uno corre ahí al Similares, pues lo más cercano y barato" (Entrevistado cinco)
>
> -"hierbas, puras hierbas medicinales; teses, porque dicen que pastillas igual hacen daño, por ahí tengo un conocido que hace muchos… hace teses, entonces llego y compro medio kilo, son de puros palitos o tienen hierbas que él hace pa la tos y si me han quitado, luego me ha agarrado tos y así seca y voy compró un tanto y ya con eso (…) en Jamaica, si iría así enfermo, si porque sé que si me cura esto" (Entrevistado seis)
>
> -"pues si toca aquí pus aquí, pero si toca en el pueblo, también ahí en mi pueblo sería, pero iría directamente al pueblo, oh aquí pero directamente con el doctor" (Entrevistado siete)

Las opciones dependen no solo del lugar en donde se encuentren los entrevistados, ya sea el pueblo o la ciudad, sino de las preferencias basadas en la propia evidencia de los entrevistados de la efectividad de los tratamientos. A pesar del cuidado físico, y de las estrategias ante la presencia de síntomas, es fundamental entender la importancia del cuidado físico para no arriesgar el ingreso económico de la familia, así es como el entrevistado de más edad (44 años), considera que una de las estrategias económicas que él está implementando es el auto cuidado,

> -"pues, cuidarme, si cuidarme, total, protegerme, pues cuidándome para trabajar" (Entrevistado siete)

Los demás entrevistados están llevando a cabo las siguientes estrategias referentes a la economía:

> -"Trabajando, ahorrando, y este, limitándome de mis gastos, mucho, porque acá, yo salía un sábado, antes cuando no había pandemia, y yo cobraba un viernes, un sábado y domingo con mis amigos, de aquí me agarro 500, y digo sabes que me los voy a gastar porque al sábado y domingo a lo mejor trabajo en tal parte, y ya esos 500 de los que me gasté los vuelvo a sacar y los vuelvo a invertir, pero ahorita no, ahorita vas y no sabes si vas a trabajar la otra semana, no sabes si vas a trabajar al otro día, ¿por qué? con eso de que ahorita anda la contingencia y de momento te dicen, sabes qué estas contagiado, y te retiras del trabajo un mes, y que no tengas ni un peso, hay que limitarse y mucho. Muy limitado" (Entrevistado uno)
>
> -"pues económicamente, pues no me preocupo porque ahí tengo ahorros, todo eso ¿no?, y si llega un momento en que me quede sin dinero pues, seguir chambeándole, pero ahorita seguimos chambeando normal como

si no existiera pa nosotros esta enfermedad" (Entrevistado cuatro)

-"pues ahorita una de las decisiones fue mejor venirme a trabajar aquí que está uno más resguardado, traerme a mi familia y ya para tratar de no andar viajando de arriba pa abajo cada cierto tiempo y ahora si tratar de salir lo menos que se pueda, y ahorrar un poquito más, porque no sabe uno si esto vaya a empeorar o se vaya a calmar" (Entrevistado cinco)

Así es como los trabajadores agrícolas de Xochimilco están actuando ante la pandemia, a pesar de que son personas jóvenes (en promedio 25 años) tratan de cuidarse físicamente siguiendo las medidas sanitarias aparentemente fuera de la chinampa, cuidándose para no tener que dejar de trabajar, pero sobre todo ahorrando para sortear el tiempo largo de incertidumbre económica que parece no terminar, porque adicional a esto, ningún programa emergente gubernamental los ha alcanzado. El sector rural no ha recibido ningún tipo de programa del Estado específicamente por la vulnerabilidad económica durante la pandemia, a pesar del aumento en el precio de los bienes de consumo básicos, la caída de los precios del café, (Rubio, 2021) y a diferencia de las empresas pequeñas y medianas del sector comercio y servicios, quienes recibieron apoyos crediticios tanto por el Gobierno Federal como por el Gobierno de la Ciudad de México, el campo no tiene ningún tipo de apoyo emergente.

IMAGINEMOS QUE TENEMOS EL PODER

Ha habido fuertes críticas al Estado mexicano por el manejo de la pandemia, tanto de derecha como de izquierda radical. Con base en estos antecedentes pregunté a los trabajadores agrícolas de las chinampas cómo consideraban que estaba haciendo las cosas el Gobierno para controlar la pandemia, y estas fueron las respuestas:

-"pues yo creo que ya le están haciendo mucho de emoción con eso, con eso del virus y todo ¿no?

ya menos que digan que estamos en semáforo verde y ya" (Entrevistado cuatro)

-"pues… así como está y lo veo, pues yo creo que, va para un mal camino porque no hace caso, y he visto que ahora si según no hay fiestas y si he visto fiestas en casas cerradas y pues todo esto tienen que checar porque por afuera no hay bailes ni nada pero en una casa se encierran, y pues entonces no está haciendo bien su trabajo" (Entrevistado seis)

-"no lo sé, ahí, o sea, hay muchas formas, a la mejor dicen que sí, si están ayudando y todo y están controlando todo ¿no?, si pero aquí en la ciudades; vámonos a los pueblos, no, en los pueblos no es así, allá no (…) mira tú llegas, no dependes y no esperas nada de nadie, tu ahí ráscate con tus propias, ahí no vas a pensar que el gobierno va a llegar y mira sabes

> que, ¿qué te hace falta?, ¿te puedo apoyar en algo? no, y acá sí, aquí me enfermo y me llevan al hospital, así me llevan y a lo mejor digamos que no me van a curar al cien, pero me van a apoyar en algo, y allá no" (Entrevistado uno)

En un momento de confianza me dice…

> -"yo te voy a compartir, una a la mejor, yo lo que pienso a base de mí… que ayudan a los que tienen, sinceramente, (…) son la gente que más apoyan, apoyan a la gente rica, a la gente pobre ni la manejan, muy feo, yo he visto eso allá y acá y en todas partes es así, la gente que más tiene, la gente que apoyan, llega una gente de dinero y aunque sean hospitales de gobierno, llega una gente de dinero ¿qué pasó?, llegan sueltan una lana y se pasan primerito, ellos sí, pobrecita gente a la que no tiene dinero ahí que esté sufriendo, si mucha gente" (Entrevistado uno)

Y también hay quien ve en este Gobierno una mejoría en comparación con el sexenio anterior

> -"Si estuviera Peña Nieto ya nos hubiéramos muerto" (Entrevistado tres)
> - "pues en sí, si todos siguiéramos protocolos, no andaríamos saliendo tan seguido, no sé, también es depende de cada empresa ¿no?, darnos un cierto día o dos a la semana de descanso, para prevenir todo esto y para que pueda acabar pronto, ya hasta en espera de alguna cura o vacuna, que ya sea eficiente, con eso yo creo que sería" (Entrevistado dos)
> -"pus considero que están haciendo lo normal, pero pus igual no pueden hacer que toda la gente se ponga en cuarentena, porque hay mucha gente que vamos al día, y no creo que el gobierno llegue a igual tenga para mantener a todos" (Entrevistado cinco)
> -"el gobierno lo quiere controlar que sea un equipo de cuidarnos, pero hay mucha gente que no lo cree, o no lo vale" (Entrevistado siete)

Las respuestas van desde quienes creen que es muy simple la forma de controlar la pandemia; quienes creen que no hay la vigilancia y castigo suficientes, y hasta quienes otorgan la acción de regulación y control a cada individuo; entonces, una vez hecha la crítica al Gobierno les hice la pregunta ¿si tu tuvieras la capacidad del Gobierno y el poder para controlar la pandemia qué harías?, las propuestas de cada uno fueron hasta cierto punto acordes respecto a las críticas del desempeño gubernamental, por ejemplo:

> -"no pues poner mucha seguridad, si cada estado, pues mucho policía que estén cuidando bien que no, ahora sí, que anden con su cubre bocas, que que, en la tienda solo usen su gel, su maquinita pa checar la temperatura y ps que así en los autobuses que no suba, no se suba mucha gente nada más un tanto, porque pues igual en los camiones se llena, y pues

todo eso también tienen que checar porque, ps uno se cuida en la casa pa que salga en el camión, y ps ahí lo agarre uno" (Entrevistado seis)

-"pues poner este mucho, este guardia, mucho este, policías este, militares en las salidas, estar atajando carros para control, para viendo la gente si se protege o no se protege, pos lo mismo lo repito, es que el gobierno aunque él quisiera o que uno quisiera, pero si la gente, es que para ser un presidente piensa uno más, y para lo que es el nivel nacional, pero pues total aquí se vamos hacer, porque hay mucha gente creo que yo estoy viendo ahí, como tres cuartos de que lo que cree, y como un cuarto que no, le viene valiendo ora sí que lo que hagamos" (Entrevistado siete)

-"Pues si hubiera una cura, pues a lo mejor, diríamos, no, ps hay que, o vacunar a la gente más vulnerable, a la gente más vulnerable, sinceramente hay mucha gente que se está muriendo, o hay gente que no tiene dinero realmente para que, que digas, sabes qué, no tengo dinero para pagar un médico, no tengo dinero para ir a un lugar, es la gente que deberían de apoyar" (Entrevistado uno)

Y algunos recurren a las mismas estrategias que el Gobierno está implementando,

-"ps hacer lo mismo que está diciendo él, tratar de salir lo menos posible, y ahora sí, si no es necesario, pues resguardarse uno para que pase rápido, pero si es algo que no puede pasar porque hay mucha gente que no, no se puede guardar así, por cierto tiempo, y luego muchos están descansando un día, se siente feo el fin de semana que ya sale incompleta la semana, ahora resguardarte, y muchos que, para empezar, cerrar el metro ¿no? pero es una vía de transporte que hace mucha falta, y los eventos, eso sí, pues ya cancelarlos a como están cancelados, las ferias y todo eso, y pone más seguridad en los centros, que usen bien el cubre bocas, pero pues es igual que está llegando mucho" (Entrevistado cinco)

Con esta pregunta mi intención fue darles la posibilidad de pensar un poder quizá ya imaginado, pero no necesariamente compartido con alguien fuera de su círculo cercano, "la imaginación, la conjetura en torno a un mundo diferente al de la opresión, son tan necesarias para la praxis de los sujetos históricos y transformadores de la realidad como necesariamente forma parte del trabajo humano que el obrero tenga antes en la cabeza el diseño de lo que va a hacer" (Freire, 59).

Después de meses de vivir en pandemia, las formas de valorar la vida han cambiado, en mi caso como todos aquellos que no tienen la necesidad de preocuparse por lo económico ahora priorizo la salud, la salud mental, la convivencia familiar y social, también cambiaron las perspectivas de futuro. Los trabajadores agrícolas de Xochimilco el futuro lo miran así;

-"pues que es una enfermedad que se va a quedar de por sí ya no tiene

> cura, a todos nos tiene que agarrar" (Entrevistado seis)
> -"ya no va a ser lo mismo, ya nunca, es como si yo tuviera una lesión, y digo, no pues me voy a operar y me voy a curar y todo, ya no queda lo mismo, y así con toda la gente, yo me refiero a nivel nacional, porque con el miedo de que dijera, pues este año está muy recordado porque mucha gente murió, mucha gente sufrió, mucha gente paso hambre, mucha hambre, mucha gente mucha hambre mucha hambre" (Entrevistado uno)
> -"pues que se me hace un, ¿cómo le podría decir?, que se me hace como lo de la influencia, como que no existe y seguir yo normal como cuidándome y nada más teniendo la higiene que es, hay que trabajar sino pues uno no comemos, no se paga nada, no y todo eso" (Entrevistado cuatro).

Es temprano aún para ver el verdadero impacto del Covid-19 en nuestras vidas, aún los tiempos de vacunación son lentos, la pandemia continua. Hemos empezado a vivir y convivir con todas las lesiones que nos ha causado el Covid-19: lesión económica, lesión mental, lesión emocional, lesión física, sin embargo me pregunto si ¿son todas lesiones necesarias para repensarnos como humanidad?

COMENTARIOS FINALES

Quisiera compartir la experiencia del momento presencial de la realización de las entrevistas, el viernes 18 de diciembre estaba en la chinampa terminando el último cuestionario, cuando uno de los patrones nos avisó que se acababa de declarar por segunda ocasión en el año el semáforo rojo para la Ciudad de México, lo que significaba, cierre total de todo el comercio y servicios. La noticia sorprendió a todos y las preocupaciones fueron diversas según cada quien su entender, para los trabajadores la duda fue ¿cómo me voy a ir a mi pueblo?, para los patrones ¿qué voy a hacer con la producción si los clientes de restaurantes estarán cerrados, o solo con entregas a domicilio por lo menos un mes? Las preocupaciones fueron distintas, las visiones diversas, por ello el objetivo de este ensayo fue tratar de visibilizar las formas de pensar y vivir la pandemia por Covid-19 de siete trabajadores agrícolas de las chinampas de Xochimilco, más que la visión de los propios patrones que normalmente atraen la atención de académicos, medios de comunicación y sociedad.

Si bien Xochimilco ha sido históricamente un centro de fuerte participación agrícola en la metrópoli, parecería que la propia dinámica de la ciudad no visibiliza la producción rural que la sustenta de forma alimentaria y ecosistémicamente. Los espacios rurales de la Ciudad de México, en el imaginario colectivo constituyen espacios para el recreo y el ocio de los propios citadinos, incluso la producción agrícola de la misma ciudad no alcanza para abastecer completamente la demanda alimenticia de sus habitantes.

Los trabajadores agrícolas de Xochimilco tienen una condición de mayor vulnerabilidad económica que sus patrones, provienen de otros estados de la República a los que regresan de forma periódica para visitar a sus familiares, y en la mayoría de los casos no están contratados de manera formal, lo que repercute en que las condiciones de seguridad social no estén disponibles para enfrentar la pandemia. Los propios entrevistados hacen una importante distinción entre lo que significa para ellos vivir los momentos de pandemia en la orilla de la ciudad, se sienten un poco más protegidos de contagio en la periferia, y aunque reconocen que la remuneración económica es menor que en un trabajo en el centro de la ciudad, la posibilidad de trabajar en un espacio abierto, libre y con poca gente es mejor. El trabajar en la chinampa es una estrategia tipo salvavidas, para poder sortear las adversidades de la pandemia o la falta de un trabajo temporal mejor remunerado, ellos tienen la libertad y capacidad para manejar su situación laboral de acuerdo a sus intereses y conveniencia.

Las condiciones de vulnerabilidad económica no les han permitido a los trabajadores entrevistados permanecer completamente aislados como a otros actores urbanos de la periferia, incluso a la misma autora. Ellos han recurrido a sus propias formas de sostenerse económicamente, protegerse y cuidarse físicamente, recomendar, hablar y solidarizarse con otros familiares, sin embargo parecería que las formas comunitarias y de organización ante el Covid-19 no rebasan los límites del círculo familiar cercano, es entonces que "El Pueblo" es un espacio de refugio o base (como en el béisbol) a donde pueden regresar cuando las cosas en la ciudad se vuelven complejas. Se destaca la libertad física y de movimiento al trabajar en el campo, en contraste con quienes vivimos en la ciudad atados a la computadora encerrados entre cuatro paredes. Sin duda parece que ellos tienen lo que yo no tengo (libertad física) y yo tengo lo que ellos no tienen (sustento económico asegurado). Así pues, nos encontramos, así nos hallamos en este espacio generado por una pandemia de la que aún no nos libramos.

NOTAS

1. Los porcentajes del territorio del Suelo de Conservación por alcaldía son como se describe: Milpa Alta (32.2%), Tlalpan (29.4%), Xochimilco (11.9%), Cuajimalpa de Morelos (7.5%), Tláhuac (7.2%), Magdalena Contreras (5.9%), Álvaro Obregón (3.1%), Gustavo A. Madero (1.4%) e Iztapalapa (1.4%).
2. El promedio de ingreso en México es de $6,000 pesos al mes (equivalente a 250 Euros). Con información de El Financiero (2021), consultado el 19 de abril de 2021 en:https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/manuel-molano/2021/04/19/salarios-e-ingresos/
3. En la Ciudad de México alrededor de 0.2% de la Población Ocupada se emplea en el sector agrícola y ganadero, (STPS, 2021:7) se estima que en toda la ciudad exis-

tían en 2020 alrededor de 18,379 trabajadores del campo (ibid:25); en comparación con el primer trimestre de 2021, se observa una reducción de alrededor de 50%, ya que se estimó que para dicho trimestre solo había 9,093 trabajadores en el campo; No se encontraron datos oficiales actualizados y disponibles sobre el número de productores chinamperos agrícolas en Xochimilco.

4. Comunicación personal con productores de Xochimilco
5. 85% de los entrevistados son varones y hablan y/o entienden náhuatl 60%, la edad promedio es de 21 años.
6. El entrevistado de menor edad tienen 19 años y el mayor 43, el promedio de edad es de 25 años
7. El mercado de Jamaica en el oriente de la ciudad es un importante mercado destacado por la comercialización de flores de ornato

REFERENCIAS

Canabal, B. (1997). *Xochimilco: una identidad recreada. UAM-X. CIESAS*. Universidad Autónoma de Chapingo. México.

Clavijero X. (1974) *Historia Antigua de México*. México, Editorial Porrúa, 621 pgs.

Cruz, M. S. (2005); "Las dimensiones rural y urbana en los espacios periféricos metropolitanos. El caso de la Zona Metropolitana del Valle de México". En: *Ávila H. 2005. Lo urbano-rural, ¿nuevas expresiones territoriales?* CRIM. UNAM. Cuernavaca, México.

El Financiero (2021), consultado el 19 de abril de 2021 en: https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/manuel-molano/2021/04/19/salarios-e-ingresos/

Geertz, C. *La interpretación de las cultura*s. Ed. Gedisa, Barcelona. 388pgs.

Freire. P. (1992) *Pedagogía de la Esperanza, un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 266 pgs.

Imaz M. (1989). Historia natural del Valle de México. *Ciencias UNAM*. 15: 15-21.

Katz F., (1994). *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV Y XVI. CONACULTA*. México.

Reynoso C. (2003) "Interpretando a Clifford Geertz", en: Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa, Barcelona pp 9-12

Rubio B. (2021) "Pandemia y Resistencia: El COVID en el campo mexicano" presentación en el Coloquio: Los rebotes de la pandemia: medio ambiente y economía solidaria. IISUNAM. 10 de febrero de 2021, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=HHDVORKaKF8&t=3357s

Santos, Boaventura S. (2009) *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI, CLACSO.México, 368pgs.

STPS (2021), *Distribución Económica de la población*. Consultado el 21 de junio

de 2021, en: http://www.stps.gob.mx/gobmx/estadisticas/pdf/perfiles/perfil%20distrito%20federal.pdf

Torres Lima P. (1991). *El campesinado en la estructura urbana (el caso de Milpa Alta)*, México, UAM-X

18

Chile: la lucha de los que sobran

Roberto Giordano Longoni Martínez
Profesor de asignatura, Ibero Puebla,
Correo electronico: robertogiordanolongoni@gmail.com

Alfonso Galileo García Vela
Profesor-investigador Posgrado de Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-BUAP)
Correo electronico: galileo.vela@correo.buap.mx

INTRODUCCIÓN

La situación de crisis pandémica que atraviesa el mundo actualmente no puede entenderse simplemente como resultado de una crisis higiénica, de las instituciones de salud o de políticas públicas ineficientes. Son muchas las pensadoras y pensadores que desde que empezó la contingencia del coronavirus han propuesto reflexiones críticas al respecto. A pesar de las evidentes discrepancias que existen en sus planteamientos, parece que todas y todos coinciden en una premisa fundamental: la crisis pandémica es expresión de la crisis del modelo civilizatorio moderno capitalista. Es decir, la crisis actual no puede entenderse de manera profunda si no es en el marco de la crisis del capitalismo en su vigente etapa neoliberal.

Esta crisis se ha expresado con fuerza desde el colapso del sistema financiero en 2008, dando paso a una oleada enorme de luchas y rebeldías que serían imposibles de resumir aquí, debido al carácter heterogéneo de su composición y demandas. Lo cierto es que todas estas luchas han abierto panoramas que en momentos como el actual

nos incitan a la revaloración de nuestros paradigmas teórico-prácticos, y nos exigen la elaboración de un pensamiento que pueda dar cuenta de la potencia de estas rebeldías, así como de sus desafíos y posibilidades.

Este ensayo se suma a esta exigencia, así como a las discusiones actuales sobre la crisis del capitalismo neoliberal expresada actualmente como crisis pandémica. Ubica sus reflexiones en relación con la crisis social abierta por la llegada del coronavirus a Chile en marzo de 2020. Al respecto entendemos que la apertura de las tensiones sociales que propicia esta crisis no puede separarse de las tensiones abiertas por la insurrección social que ha tenido lugar desde octubre de 2019 en dicho país.

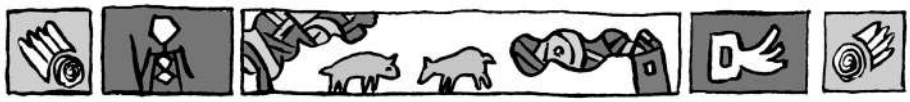
Del mismo modo, creemos que para entender las implicaciones profundas de la insurrección social chilena en términos de praxis emancipatoria se debe comprender a esta como una expresión del antagonismo inmanente del capitalismo. Es decir, de la negatividad que se hace evidente como producto de la crisis de las formas sociales que son la base del orden social capitalista.

Por lo tanto, en este artículo nos proponemos argumentar que la crisis social que atraviesa Chile desde la llegada del coronavirus en marzo de 2020 no puede separarse de la crisis social abierta por la insurrección social de octubre de 2019. Esta, a su vez, no es simplemente una crisis del contrato social vigente o de legitimidad institucional, sino una crisis de las formas de socialización capitalistas.

Para poder argumentar esto trataremos de dar cuenta de la forma en que ha sido impuesto en Chile el "entramado de ofuscación" (Adorno, 2014) que es necesario para la reproducción del capitalismo, así como sus tensiones y contradicciones inherentes. Desarrollado esto pretendemos mostrar la manera en que la insurrección en Chile es expresión de la negatividad inmanente a las formas sociales que impone el orden capitalista (Adorno, 2015) y no un producto del desfase entre el orden normativo-institucional y la ciudadanía (Mayol, 2019; Peña, 2020). Esta crítica no se entiende, por lo tanto, desde la construcción de un sujeto externo que podría hacer frente al capitalismo desde una serie de principios establecidos. Tampoco como una apelación a la necesidad de reconfigurar el orden normativo vigente a través de nuevas formas de consenso social. Más allá de esto, planteamos que durante la insurrección social chilena se hace evidente el desgarramiento existente entre subjetividad y objetividad en el capitalismo, que alumbra la violencia de la totalidad social, así como las posibilidades de su ruptura y superación.

I. EL BAILE REBELDE DE LOS QUE SOBRAN

"Únanse al baile de los que sobran, nadie nos va a echar de más, nadie nos quiso ayudar de verdad"
El baile de los que sobran, Los prisioneros



El 18 de octubre de 2019 ha entrado en el imaginario colectivo de las rebeldías y las luchas de América Latina y el mundo. Ese día miles de chilenas y chilenos concentraron su rabia en contra de una socialización sostenida en el trabajo, el endeudamiento, la precarización, el asesinato y la tortura. Mantenida, a su vez, por fuerzas represivas legitimadas en la narrativa del estado de derecho, la razón de Estado y la retórica de la democracia liberal.

La fecha nos remite al momento de ruptura de la linealidad capitalista expresado en evasiones en el metro, protestas en distintas regiones, calles y plazas. Enfrentamientos con carabineros, cacerolazos en distintas latitudes de todo el país, así como daño hacia distintos edificios emblemáticos del poder, como bancos, iglesias, supermercados y monumentos. Igualmente nos remite a las expresiones de fiesta colectiva plasmadas en muros, danzas, canciones y poemas, que establecen un vínculo entre pasado y presente, y que expresan el anhelo de inconformidad de estudiantes, ambulantes, artistas callejeros, lesbianas y transexuales, feministas, homosexuales, oficinistas, camareros, asalariados, desempleados, *rotos, pati pelados*[1] y una amplia heterogeneidad inclasificable de sujetos que en los parámetros de la macroeconomía no son más que particularidades sobrantes e insignificantes. Esta heterogeneidad, expresión de las y los que sobran para el modelo capitalista neoliberal, se ha sentido llamada por esta coyuntura para cuestionar una sociedad que es, por decir lo menos, profundamente injusta.

Sin embargo, es importante no ubicar de manera precisa o única la rabia desplegada en el día 18 de octubre de 2019 en Chile. Esto, sobre todo, porque la insurrección social no debe comprenderse simplemente como una expresión de ira espontánea, sino como una gran expresión de la conflictividad inherente a un orden social fundado en la mercantilización y alienación de básicamente todas las dimensiones de la existencia bajo la lógica del trabajo abstracto y la valorización del valor. Esta lógica social capitalista neoliberal ha logrado imponerse como forma necesaria de experiencia de manera cada vez mas agresiva en Chile y en el mundo, sobre todo a partir del golpe de estado de 1973, la dictadura militar y la transición a la democracia que comenzó en 1990 y que hasta el día de hoy se sigue mostrando imposibilitada para cumplir con su promesa democrática[2].

Este incumplimiento, por supuesto, no se debe solamente a un mal manejo administrativo o institucional, o a la ineficiencia y poca voluntad de ciertos gobernantes, parlamentarios o partidos políticos. Es decir, no responde simplemente a una ineficiencia o un desfase normativo[3] (Habermas, 2010; Mayol, 2019; Peña, 2020).

Si algo argumentamos en este ensayo es precisamente que la insurreción social en Chile es expresión de la imposibilidad inmanente de realización de una sociedad libre y justa bajo las formas de socialización capitalista.

De igual manera, señalar la necesidad de superar la ubicación del estallido social

en una fecha o acontecimiento no implica que negemos la potencia espontánea con que este brotó. Pero sí implica que entendemos que lo que estalló el 18 de octubre forma parte de una amplia constelación de rebeldías y luchas. Ejemplos de esto son las movilizaciones estudiantiles de 2006 y 2011 (Cruces, 2008; Urra, 2012; Durán, 2012; Nuñez, 2012) y la cada vez más fuerte lucha feminista (Zerán, 2018) y mapuche (Sierra, 2010).

Con estos ejemplos, por supuesto, no queremos reducir o acotar tajantemente dicha constelación. Entendemos incluso que esta rebasa por mucho los límites del estado-nación chileno, y se vincula de manera directa con una tradición de resistencia mundial e histórica en contra del capitalismo neoliberal. Basta con encontrar el eco de los reclamos que se hacen en la plaza dignidad de Santiago de Chile, en los reclamos de las y los jóvenes del Ocuppy Wall Street, Grecia, Oaxaca, Ecuador, España, Argentina, Guatemala, Egipto y un largo etcétera.

Con todas sus diferencias y complejidades propias, creemos que entender la insurrección social chilena como parte de una constelación amplia de luchas en contra del capitalismo tiene un sentido teórico y práctico. Plantear que el estallido social en Chile es un intento de ruptura con la lógica impuesta por el capitalismo neoliberal intenta ir más allá de las interpretaciones cada vez más comunes, que lo entienden como una expresión de descontento en contra de las élites y su forma de vida, o como expresión de un desfase normativo que resulta en una crisis de legitimidad y gobernabilidad.

Dichas interpretaciones reducen la insurrección social en Chile a un problema de instituciones ineficientes, de deficiencias en las formas de integración social o del reparto de la riqueza. Dicho de otro modo, su enfoque tiene como horizonte la cohesión social y entiende este tipo de expresiones de rebeldía como formas patológicas que podrían resolverse fácilmente a través de una nueva forma de consenso moral y político. Esto se entiende en varios ámbitos como la necesidad de un "nuevo pacto social", que muchos sectores radicalizados de la insurrección en las calles han rechazado como horizonte, ya que perpetua la lógica de las estructuras políticas y económicas que se pretenden destruir, y que son el origen de la rabia generalizada.

Comprender la insurrección social chilena como expresión de la crisis del capitalismo neoliberal, como expresión de su negatividad inmanente y no como patología social, nos permite también ubicar la lucha en un plano mundial y profundizar en el sentido y la potencia que esta adquiere en términos de resistencia anticapitalista, y no solamente en términos de reconfiguración del consenso que sostiene el orden normativo.

Dicho esto, es evidente que la insurrección en Chile se está enfrentando, al igual que muchas otras luchas en todo el mundo, a los estragos sociales y políticos que ha traído consigo la pandemia del coronavirus. El tiempo estallado de la lucha se enfrenta a un momento de virilización intempestiva que hace más evidentes los antagonis-

mos inmanentes a las formas sociales vigentes (Grau, et. al., 2020). Las barricadas en distintas poblaciones clamando hambre, la violencia doméstica contra las mujeres, el hacinamiento en el transporte público (que implica el dilema entre el miedo a contagiarse o a quedarse sin trabajo) y la represión por no tener un permiso para circular por la calle o por no respetar el toque de queda, son solamente brutales evidencias de una objetividad social que se vuelve cada vez más insoportable.

A pesar de esto es necesario señalar que estos momentos de virilización son "también tiempos de introspección que nos obligan a plantearnos los futuros posibles, las alternativas deseables, y los caminos que en conjunto podemos forjar desde retóricas comunes y poéticas de la libertad" (Grau, et. al., 2020, p. 6). En estos momentos la insurrección social persiste en su inercia de resistencia contra la dominación de las formas del capital y la resignificación de lo cotidiano a través de ollas comunes, cabildos abiertos, procesos de organización territorial, entre muchos otros intentos por concretar el anhelo (imposible de alcanzar en el marco del capitalismo vigente) de una vida propia, no sometida a los imperativos asfixiantes del valor.

En este ensayo pretendemos ahondar en las tensiones planteadas hasta ahora, atendiendo a la preocupación por comprender de manera profunda las nuevas formas de lucha y resistencia que se despliegan en estos momentos de contingencia pandémica en Chile, y que dan cuenta de la posibilidad de un nuevo mundo que aparece ante nosotros y cuestiona la continuidad del presente (EVADE, 2020).

Entendemos que este es un cuestionamiento abierto, complejizado en medio del panorama pandémico, por lo cual intentarmos desplegar nuestros argumentos de la siguiente manera: en un primer momento vinculamos las expresiones de antagonismo social que brotaron con fuerza en Chile debido a la contingencia por el coronavirus con la insurrección social abierta en octubre de 2019. A su vez enmarcamos estos acontecimientos en el proceso histórico, no exento de tensiones, que se conoce como de "transición a la democracia". Nuestra intención con esto es ubicar las formas de expresión del antagonismo en el Chile actual en un marco histórico amplio, que permita dar cuenta de la manera en que se ha ido constituyendo y cuestionando un "entramado de ofuscación" (Adorno, 2014) propicio para la continuación en democracia del proyecto de "revolución capitalista" impuesto en dictadura. Después pretendemos desarrollar una argumentación que nos permita entender los contenidos de experiencia de la insurrección social en Chile como expresión de la crisis inmanente de las formas sociales del capitalismo. Por último, intentamos concluir abordando esta expresión del antagonismo inmanente del capitalismo en Chile como la apertura de una tensión constante e irresuelta entre la subjetividad y las formas de objetividad social que la atraviesan.

Con esto sostenemos el argumento de que la insurrrección social en Chile no es solamente expresión de una crisis del orden normativo vigente, sino crisis de la socia-

lización capitalista. Esta crisis se hace más evidente con la contingencia pandémica y nos permite reconocer más claramente las mediaciones sociales que rigen nuestras vidas, pero también las maneras que inventamos y reinventamos para tratar de resistir su imposición.

II. UMBRALES PANDÉMICOS: CONTINUIDAD Y RUPTURA DEL ENTRAMADO DE OFUSCACIÓN

"Esta pandemia es un portal a otro mundo, ¿cuál?"
(Crónica de una insurrección 2019-2020, EVADE Chile)

La llegada del coronavirus a territorio chileno en marzo de 2020 propició el fortalecimiento de los mecanismos de dominación de las formas de socialización capitalista. Dichos mecanismos se presentan como algo "necesario" ante la situación de emergencia sanitaria, y se expresan en forma de fuerzas represivas, vigilancia tecnológica, fragmentación del espacio social y narrativas de reconciliación nacional y preservación del orden a través de la asimilación al Estado de derecho y la racionalidad liberal.

Al respecto, es importante no perder de vista que el fortalecimiento de dichos mecanismos de dominación con la excusa de la pandemia se da en medio de un momento de insurrección social que tuvo su aparición pública en octubre de 2019. Este momento de insurrección social, impulsado por una rabia colectiva en contra de la mercantilización y precarización de todas las dimensiones de la existencia, se ha enfrentado desde entonces a una necesaria reinvención y resignificación de las formas y los espacios de lucha. En este sentido Vaneigem (2020) atina al decir que: "el confinamiento no suprime la presencia en la calle, la reinventa".

Dicha reinvención se da en un escenario de miedo e incertidumbre, pero también de esperanza y rabia, expresada en el sostenimiento de formas solidarias de resistencia y rebeldía. Algunas de estas formas son las ollas comunes, las asambleas territoriales, las organizaciones por la vivienda, las clínicas populares y los cabildos abiertos (Grau, et. al., 2020). Todas ellas formas que surgen con fuerza para contrarrestar en lo cotidiano las consecuencias del despido masivo, la marginación de la dinámica de la esclavitud asalariada y el despojo de los recursos vitales más básicos para la subsistencia.

Se alumbra, por lo tanto, la presencia de un antagonismo vivo entre las formas de socialización del capitalismo y las subjetividades que están atravesadas por estas formas, pero se niegan a ser asimiladas totalmente a sus imperativos alienantes y deshumanizantes, o por lo menos a sucumbir ante la crisis de estos imperativos.

Frente a estos espacios de conflictividad (Gago, 2019), abiertos desde la cotidianidad que resiste para preservar la vida, la lógica armonizadora del capitalismo es

impulsada por la narrativa estatal de la reconciliación y la unidad nacional con miras a reestablecer una normalidad "propicia para todos"[4]. Apelando siempre a un escenario apocalíptico, la perpetuación del orden social es presentada como la única posibilidad de supervivencia.

Esta narrativa armonizante es identificable en los supuestos de la transición democrática en Chile. Para poder sustentar dicha transición se apeló al principio del mal menor y del realismo político. Si ya se estaba logrando que la dictadura de Pinochet cediera a organizar elecciones libres y a respetar la alternancia en el poder estatal, no se debía insistir en oposiciones "radicales" o contrarias al consenso institucional democrático liberal. La radicalización no provocaría más que una apariencia desagradable de la transición y justificaría la continuidad del régimen dictatorial.

El ya emblemático reclamo que grita que *¡No son treinta pesos, son treinta años y más!*, adquiere un significado más preciso a partir de esta comprensión histórica. Los treinta años de democracia liberal no habrían logrado romper con la lógica de la "revolución capitalista" impulsada en dictadura. Incluso, la máscara democrática le habría dado un nuevo impulso a su perpetuación como forma de reproducción social.

Al respecto, la insurrección ha permitido impugnar profundamente la narrativa de la reconciliación que condena toda forma de conflictividad antagónica. También los principios de la democracia representativa, y, de la mano con esto, la imposibilidad objetiva de que esta represente una contraposición a las formas de socialización capitalistas.

Sin embargo, es preciso decir que esta narrativa armonizadora no deja de contener un momento de verdad respecto del orden social vigente. La fuerza de la fetichización del capital ha tejido un entramado de ofuscación (Adorno, 2014) tan complejo y penetrante que es difícil pensar en la posibilidad de que una crisis de la socialización capitalista no nos lleve entre medio a nosotros, que queramos o no, y de muchas maneras, dependemos de ella. La inestabilidad del sistema viene acompañada de su fuerza objetiva, que nos genera angustia y nos muestra la manera en que el antagonismo nos atraviesa con el miedo a contagiarse y no tener cómo solventar los gastos médicos, a ser violentadas, o a no poder sobrevivir si nos quedamos sin trabajo.

El entramado de ofuscación, como es planteado por Adorno, implica una dinámica de fetichización que genera en la conciencia un estado de falta de claridad y enceguecimiento, a través del cual el capitalismo se presenta como una sociedad perpetua y sin posible trascendencia.

Siguiendo este planteamiento es posible decir que "el entramado de ofuscación es producto de una serie de shocks provocados por un amplio espectro de transformaciones históricas encaminadas a la perpetuación del modo de socialización capitalista. Estos shocks permiten la ampliación de la ofuscación, al hacer que esta adquiera un carácter de necesidad y universalidad. La consecuencia de la universalización de la

ofuscación es que sociedad e individuo tienden a su armonización, y esta armonización se experimenta por los sujetos como resignación, sufrimiento y angustia" (García Vela, 2020, p. 313).

En la historia reciente de Chile la ampliación del entramado de ofuscación nos remite al shock que implicaron los años de dictadura militar. En dichos años (1973-1990) se impusieron, a través de la tortura, la desaparición y el asesinato jurídica y moralmente legitimado, formas de socialización propicias para la ejecución de una verdadera "revolución capitalista" que se tradujo en la concentración y asimilación de formas de dominación económicas, políticas, jurídicas y cognitivo-epistemológicas. Esta revolución capitalista[5] permitió la imposición de una racionalidad vertical de dominación encaminada a los fines de renovación del capitalismo en su entonces reciente etapa neoliberal.

A estos fines se sumaron una serie de narrativas que predicaban la necesidad de una renovación nacional con miras a un futuro prometedor. Dichas narrativas rechazaban de manera rotunda la "lucha de clases" por tratarse de un concepto que promovía la sedición, la desunión, el enfrentamiento entre "hermanos" y la violencia caótica. Se impuso contra esto la lógica de "mercados desregulados, indiferencia política, individuos competitivos realizados, o que se realizan en la competencia, compensados en su represión por el placer de consumir o de exhibirse consumiendo. También de asalariados socializados en el disciplinamiento y la evasión[6]" (Moulian, 1997, p. 18).

Si algo vino a cuestionar la insurrección social en Chile en octubre de 2019 fue precisamente esta lógica, que en tiempos de virilización pandémica y autoritaria ha encontrado formas de seguir afianzándose y de ampliar el entramado de ofuscación. Así lo plantea el colectivo EVADE cuando señala que:

> "Las maniobras del Estado operan como dispositivo de disciplinamiento. Su llamado a la nueva normalidad avanza al paso de la militarización, el confinamiento, la tecno-vigilancia, la digitalización de la supervivencia capitalista (en el ámbito del trabajo y la vida privada, *privada*) y grandes dosis de endeudamiento (del Estado-nación y el sujeto económico). Estas son algunas medidas que se han vuelto indispensables para el sostenimiento de la relación capital-trabajo" (EVADE, 2020, p. 269).

Por esto es posible afirmar que con la llegada de la contingencia pandémica la violencia de la fetichización capitalista se intensifica. Las medidas que se toman se encaminan a preservar el orden naturalizado del valor y el trabajo abstracto. Nuestras existencias aparecen como lo que son ante la maquinaria de la valorización: "esenciales", siempre y cuando estén sometidas a la producción de mercancías rentables, "sacrificables" si no se está dispuesto al sometimiento (y en muchos casos, aunque se esté dispuesto). Se muestra claramente una de las consecuencias fundamentales del capitalismo como forma social: la vida humana en términos cualitativos y particulares

es insignificante, nuestras vidas son prescindibles[7].

Sin embargo, es preciso seguir señalando que la ampliación del entramado de ofuscación no se concreta sin tensiones, el antagonismo le es inherente. La conflictividad antagónica resiste a la totalización capitalista. Los espacios de insurrección social, reinventados ante la pandemia en lo cotidiano, se piensan y construyen no solamente como reacción inmediata contra el coronavirus, sino en contra del virus de la autoridad y la valorización necesaria y naturalizada. En contra del Piñera-virus y de la virilización/valorización capitalista.

Desde los espacios de insurrección se señala que con el fortalecimiento de los mecanismos de dominación se abren espacios de tensión y resistencia, que muestran su complejización como reacción ante su debilitamiento. Si bien es cierto que "el orden democrático no podría haber deseado un mejor pretexto para protegerse de la ira del pueblo" (EVADE, 2020, p. 275), también es cierto que esa ira latente se multiplica ante la incertidumbre pandémica e insiste en presentarse en formas múltiples de resistencia y rebeldía.

Consignas como: *¡La pandemia no detendrá la revuelta! ¡Todo está por hacerse!* o *¡No queremos volver a la normalidad, porque la normalidad era el problema!*, desafían la insistencia en una nueva/vieja normalidad capitalista, así como la fragmentación y enajenación social por el confinamiento presente e impuesto. Expresan la negación a aceptar este momento pandémico como un simple obstáculo en el correcto desarrollo de la sociedad vigente, y lo resignifican como momento de posibilidad para la construcción de algo cualitativamente distinto.

Es un clamor por un cambio real y sustancial en las formas de vida, que impulsa negativamente las intenciones del poder en otra dirección, haciendo que el virus se convierta en nuevos momentos y posibilidades de ruptura[8].

Es así como la pregunta por el cambio social está presente y latente de muchas maneras. ¿Cuál o cómo pensar dicho cambio?

> "El cambio significa un movimiento de lo que es a algo diferente. ¿Es cambio pasarse de la derecha a la izquierda? ¿De una constitución de la dictadura a una constitución del estallido? ¿Del encierro en el puesto de trabajo al encierro en la casa? Si lo diferente es simplemente un opuesto entonces no es para nada diferente porque todos los opuestos son meramente dependientes, en esa relación se constituyen" (EVADE, 2020, p. 289).

La reflexión sobre el cambio radical como algo que no puede darse poniendo el énfasis en alguno de los polos de una relación dicotómica de dependencia es algo que profundizaremos en el siguiente apartado. Con esto intentaremos ahondar en las demandas de la insurrección social chilena para mostrar su potencial anticapitalista.

III. INSURRECCIÓN SOCIAL Y CRÍTICA INMANENTE DEL CAPITALISMO

Como argumentamos en el apartado anterior, la insurrección en Chile alumbra antagonismos inherentes a las formas de socialización del capitalismo, muestra las tensiones contenidas en los entramados de ofuscación que son necesarios para la reproducción del valor. Dichos antagonismos se hacen todavía más evidentes con la crisis social agudizada por la continuación de un estado de contingencia y violencia estructural justificado por la llegada del coronavirus a territorio chileno en marzo de 2020.

En este escenario de virilización, que conlleva el fortalecimiento de los mecanismos represivos para la valorización, la insurrección social se ha visto obligada a resignificar sus espacios y formas de resistencia. Lo que nos interesa profundizar en este apartado es en el vínculo que es posible articular entre estas formas de resistencia y una teoría crítica que la reconoce y entiende como expresión de la negatividad inmanente de la sociedad capitalista.

La insistencia en entender la insurrección social en Chile como negatividad inmanente a la socialización capitalista se sostiene en la necesidad de superar las posturas dicotómicas que por momentos sostienen algunas de las teorías críticas en el presente. Estas posturas dicotómicas fundamentan su crítica en formas de racionalidad alternativas que representarían un supuesto punto de partida para la negación del capitalismo. Entienden, por lo tanto, que la emancipación resultaría de la realización de dicha racionalidad alternativa, impedida para eso por la lógica totalizante del capitalismo[9].

Discutiendo con estas posturas, sostenemos que la insurrección social no se debe entender como la intención de realización de una expectativa o de un principio antropológico-ontológico fundamental, sino como una expresión de resistencia en contra de la deshumanización, la aniquilación del sujeto y el sufrimiento ocasionado por las formas de objetividad social y sus contradicciones inherentes.

Un ejemplo de estas posturas críticas puede ser la propuesta habermasiana de una racionalidad comunicativa. Esta, según plantea Habermas (2010), sería una forma de racionalidad cuyo fundamento estaría en el diálogo y su objetivo en el establecimiento de principios normativos que surjan a través del consenso. En este sentido, la razón comunicativa no estaría subordinada a los fines de la razón instrumental, e incluso permitiría una contraposición en contra de esta y su lógica.

El problema que encontramos al respecto es la reivindicación de una necesidad ontológica[10] (Adorno, 2017) que atraviesa gran parte de las propuestas teóricas del siglo XX y que se plantea como horizonte la búsqueda de una fundamentación antropológica-ontológica para la crítica. En el caso de Habermas la interacción lingüística sería el principio antropológico esencial para el desarrollo de la especie. El capitalismo, entendido como imposición de la lógica de la razón instrumental a las dinámicas

del mundo de la vida, impediría la realización de la esencialidad humana al impedir la interacción comunicativa que le es inherente (García Vela y Longoni, 2020)

Las consecuencias políticas de estos planteamientos son la comprensión de la dominación como la imposición de un marco normativo fundado en la razón instrumental de la economía, y no en la razón comunicativa, que respondería más bien a los imperativos de la comunidad. Se sigue, por lo tanto, que la emancipación se encontraría en la creación de espacios de diálogo y consenso de los cuales pudiera surgir un marco normativo propio, guiado por principios democráticos y supuestamente no instrumentales[11].

La razón de nuestra discusión con esta postura se debe a que reconocemos su continuidad en las respuestas que se dan a la pregunta por el origen, las causas y las posibilidades de la insurrección social en Chile. Estas entienden la rebeldía generalizada como descontento civil derivado de una serie de malas políticas públicas, la corrupción de la clase política, y el despilfarro y abuso de las élites empresariales.

Desde estos análisis se argumenta que la insurrección es expresión de un desfase normativo (Mayol, 2019; Peña, 2020). Una patología social causada por la desintegración moral de las instituciones que rigen el orden social. La deriva lógica de esta argumentación es la propuesta de reformar el marco normativo para darles una legitimidad que permitiría a su vez generar un consenso positivo en torno a ellas. Un reconocimiento de estas como fundamento del bien común.

Entendemos contra esto que el capitalismo no puede ser refutado "desde afuera" porque estamos atravesados por él. Y también, que este no puede comprenderse simplemente como un marco normativo guiado por la razón instrumental de la economía. Entendemos que el capitalismo es una forma de socialización fundada en la valorización del valor, que se constituye tanto objetiva como subjetivamente.

Esto, por supuesto, no implica la negación absoluta de la posibilidad de emancipación. A partir del reconocimiento de su fuerza objetiva es necesario seguir su propia dinámica, hasta llevarlo a un punto en que sus aporías inherentes muestren sus propios límites. Alumbrar tanto su fuerza mediadora como sus contradicciones inherentes nos permite denunciar su carácter fundamentalmente deshumanizante y violento, así como la imposibilidad objetiva de que se pueda constituir como una forma social en la cual el sujeto no sea cosificado y sacrificado.

Este alumbramiento nos lleva a plantear la pregunta por la posibilidad de una teoría crítica de la sociedad capitalista, así como de una praxis de emancipación pertinente. Desde nuestras perspectiva esta es una pregunta que se presenta de forma muy evidente en la insurrección chilena. Desde esta, como vimos, se podría entender la emancipación más allá de una lógica dicotómica y dependiente, lo cual da pie a una reflexión crítica sobre las formas de socialización del capitalismo en su vigente etapa neoliberal.

Señalar que la insurrección social chilena no se debe entender como expresión de una normativa implica profundizar en sus razones objetivas y estructurales. Es decir, entenderla como expresión de una negatividad inmanente a las contradicciones del capitalismo, como una apertura del desgarramiento entre sujeto y objetividad social, que muestra a su vez una dialéctica entre la fraglidad de las relaciones sociales capitalistas y su fuerza sobre nuestra existencia.

Este desgarramiento entre sujeto y objetividad social no se debe entender como una simple contraposición entra dominación y subjetividad antagonista[12]. Esto sería una simplificación dicotómica, ya que se pierde de vista que tanto: "El pensamiento como la práctica antagonista no escapan a la constitución social del capitalismo, existe una relación entre la subjetividad antagonista y su contexto social. Esta relación se produce en términos de posibilidad de dicha subjetividad" (García Vela, 2020, p. 317), que radicaría para Adorno en el carácter contradictorio de la sociedad. En este sentido, Postone (2006) plantea que "el punto de vista de la crítica es inmanente a su objeto social, se fundamenta en el carácter contradictorio de la sociedad capitalista, que apunta a la posibilidad de su negación histórica" (p. 122).

Este carácter contradictorio inmanente del capitalismo puede ser planteado en términos de Kurz (2016) de la siguiente manera. La lógica del capitalismo está fundada en la dominación de los sujetos por una temporalidad abstracta vinculada a la transformación del trabajo vivo en valor. Esta lógica ha entrado, al menos desde finales de los setentas, en un proceso de obsolescencia debido a los diversos avances que se han ido dando en términos de tecnología.

Cuestiones como la microelectrónica o el avance cada vez más complejo de la realidad virtual estarían permitiendo acortar los tiempos de producción de las mercancías a través de la implementación de formas más eficientes que marginarían cada vez más a los sujetos de este proceso.

Sin embargo, esto no es del todo positivo para el capitalismo, debido a que la consecuencia inmediata que conllevan estos avances en su composición orgánica es la reducción del trabajo vivo, es decir, de la "sustancia" que hace posible la valorización. En este sentido, puede ser cierto que existe una producción de mercancías más eficiente y automatizada, pero estas van representando cada vez menos valor en el ámbito de competencia general. Esto obliga al capitalismo a tener que imponer nuevas formas de disciplinamiento, control y subordinación, ya que la competencia para la valorización exige cada vez mayores grados de racionalización y tecnificación.

Las consecuencias de la creciente obsolescencia de la lógica de valorización fundada en el trabajo no son, por lo tanto, un motivo evidente para la esperanza[13]. El posible derrumbamiento del capitalismo por esta cada vez más creciente lógica de auto-abolición del valor abre un panorama de derrumbamiento civilizatorio ante el cual no parece haber alternativas críticas.

También, Postone (2006, 2017) ha sostenido que el valor se encuentra en crisis, una crisis que es resultado de su propia dinámica social e histórica, no como auto-abolición tal como ha señalado Kurz. Para Postone la sociedad capitalista implica una dinámica social en la cual la magnitud del valor decrece, pero, al mismo tiempo, el valor se reconstituye. Es decir, el valor nunca llega a auto-abolirse, su dinámica implica su propia transformación y reconstitución. La perspectiva de Postone es central para salir de la idea de que el derrumbe se produce por sí mismo, sin la intervención de los sujetos. Las consecuencias de la crisis del valor son: "incrementos del trabajo superfluo, del desempleo y el precariado; transformación de una cantidad creciente de dimensiones de la vida en formas de pretendida riqueza -indexadas a precios y beneficios- que, supuestamente, garantizarían la realización futura de cada vez más complejos instrumentos financieros (como si la riqueza fuera independiente del valor en el capitalismo)" (2017, p. 44).

Estas consecuencias describen de manera muy precisa lo que ha ocurrido en Chile y en la mayoría de los países del mundo desde hace más de treinta años. Las formas de socialización del capitalismo y su fuerza integradora se van flexibilizando para poder perpetuarse. Esta flexibilización, por supuesto, no significa un respiro de sus imposiciones sino una reconfiguración cada vez más violenta de sus dinámicas para poder reproducirse. Significa incluso la crisis del contrato social fundado en el sometimiento al trabajo a cambio de cierta forma de vida estable. El capitalismo, en otras palabras, está llegando al punto en que no puede ni siquiera cumplir con esta promesa sacrificial y de integración.

La expresión fenoménica de esto es notable en la cada vez más normalizada y angustiante precarización de la existencia a través de la marginación laboral y el endeudamiento financiero de un amplio sector de la población. Este endeudamiento se debe en gran medida a la imposibilidad de acceder a ciertos recursos que en un pasado eran considerados públicos y básicos, y que desde hace tiempo han sido puestos a disposición de la valorización.

Esta dinámica de precarización y endeudamiento es a su vez expresión de una inestabilidad cada vez más profunda del capitalismo. Es expresión de un momento de crisis en el cual se muestra de forma cada vez más nítida su incapacidad objetiva de inclusión. Es decir, el capitalismo en su etapa neoliberal está mostrándose de manera cada vez más agresiva como una forma de relaciones sociales que en sí misma hace imposible la realización de la dignidad individual y colectiva de la humanidad.

Al respecto, si algo está en el centro de las exigencias de la insurrección social es precisamente el rechazo de la precarización y el endeudamiento como formas de subsistencia. Si bien puede ser cierto que de forma inmediata los reclamos en las calles se presenten en términos de mejoras salariales, posibilidades de empleo y reformas constitucionales, también es cierto que a las formas de resistencia que han brotado de

la insurrección les subyacen los anhelos de una vida digna. De un tiempo y espacio propio construido de acuerdo con nuestros deseos, en el cual valga la pena vivir. Un espacio-tiempo no subordinado a exigencias ajenas y enajenantes, que imponen el miedo y la angustia como forma de experiencia social.

La profundidad de la reinvindicación de la insurrección que grita "aquí estamos los que perdimos el miedo" se debe entender desde estos planteamientos. No solamente como una resistencia y posible superación del miedo impuesto por las fuerzas represivas o las normativas vigentes, sino del miedo impuesto por formas de socialización ofuscantes y enajenantes que muestran cada vez más la imposibilidad objetiva de cumplir sus propios supuestos de integración, y que cuando lo hacen exigen un sacrificio personal y colectivo que no da lugar a ninguna forma cualitativamente distinta y digna de editar y reproducir la propia existencia de manera autónoma, tanto en términos individuales como en términos colectivos.

IV. CONCLUSIONES. DESGARRAMIENTOS Y RESISTENCIA AL CAPITALISMO EN CHILE

La intención fundamental que planteamos en este artículo fue la de proponer una reflexión crítica del momento de crisis social que se está viviendo en Chile desde marzo de 2020 debido a la contingencia impuesta con la excusa de la pandemia del coronavirus.

Para poder articular esta reflexión crítica planteamos de entrada la necesidad de entender esta crisis social pandémica, en conexión con la insurrección social de octubre de 2019, como expresión de una crisis general de las formas de socialización del capitalismo en su vigente etapa neoliberal.

Los argumentos centrales que intentamos desarrollar a partir de esto fueron: que las formas de insurrección social que tomaron impulso en Chile desde octubre de 2019 y se reconfiguraron y reinventaron durante la contingencia por el coronavirus representan una resistencia en contra de la ampliación de un entramado de ofuscación cada vez más complejo y violento. Esta resistencia evidencia un antagonismo inherente a la socialización capitalista, así como una dialéctica entre su fragilidad y la fuerza que ejerce sobre nuestras vidas.

La insurrección social, argumentamos, surge de las contradicciones inherentes del capitalismo, que se expresan en la creciente obsolescencia de la dinámica de valorización del valor que se funda en la abstracción del trabajo vivo. Esto debido a que la "sustancia" que produce el valor va quedando cada vez más relegada, propiciando un aumento de las mercancías, pero un decrecimiento de la valorización respecto del marco de competencia global.

Como señalamos, esto no ha implicado un derrumbe del capitalismo que haga

posible de manera positiva formas alternativas y cualitativamente distintas de socialidad. Más bien, estas formas de inestabilidad del capitalismo van imponiendo formas de dominación cada vez más agresivas fundadas en el crédito, el endeudamiento y la financiarización de la vida.

Las expresiones fenoménicas de esta dinámica en Chile son reconocibles en la precarización y flexibilización laboral, el endeudamiento generalizado para la subsistencia, la privatización de los recursos y servicios básicos, y la cada vez más presente angustia por intentar asegurar un futuro propio y digno en medio de una incertidumbre cada vez más evidente.

Señalamos que más allá de las exigencias de reforma social y de mejoramiento de condiciones laborales, es posible reconocer en las exigencias de la insurrección social chilena el anhelo por una existencia propia, no subordinada a tiempos y horizontes ajenos y enajenantes, que permita construir una vida que valga la pena ser vivida. Precisamente esto expresan, crítica y negativamente, las formas de resistencia constituidas como ollas comunes, asambleas territoriales, espacios de cuidado feministas, cabildos abiertos, etc.

Planteamos todo esto para posicionarnos sobre todo en contra de los argumentos que pretenden explicar la insurrección social y las formas de resistencia a la virilización/valorización como expresión de un desfase normativo e institucional que sería resoluble a través de un nuevo pacto social, impulsado desde espacios de diálogo supuestamente autónomos y fundado en valores compartidos en el marco de referencia de la democracia liberal.

Entender la crisis social en Chile como una expresión de la dialéctica inmanente del capitalismo neoliberal nos permite profundizar en la comprensión de las formas de dominación capitalista, más allá de un mero marco normativo, así como de una posible praxis de emancipación real, que supere el reformismo político basado en nuevos pactos sociales y consensos.

Al final concluimos que lo acontecido en Chile alumbra la dialéctica negativa de la modernidad capitalista. Con esto no queremos decir simplemente que se alumbre un antagonismo dicotómico entre objetividad y subjetividad, o que sea posible fundamentar ahora la crítica de la sociedad capitalista en una subjetividad negativa positivizada.

A lo que nos referimos es a que la insurrección social en Chile, las complejidades que enfrenta y las formas que tiene para resistir al derrumbamiento de las formas sociales del capitalismo, dan cuenta de un entramado de ofuscación cada vez más agresivo, que, sin embargo, no se da sin tensiones. Esto permite afirmar que, si bien el colapso de la lógica de valorización del valor ha dado paso a formas cada vez más violentas y precarizadas de subsistencia, también da paso a la constatación de la imposibilidad subjetiva y objetiva de realizar la promesa de una sociedad cualitativa-

mente distinta, en la cual el trabajo que produce valor no sea la forma de mediación social general.

La armonización entre sujeto y objeto aparece como una armonización inconclusa, o al menos, mucho más conflictiva de lo que podría suponerse en apariencia. Momentos como los actuales nos permiten precisamente eso, abrirnos a la reflexión que surge del desgarramiento entre los individuos y la sociedad que exige de ellos, para poder reproducir su vida, el sometimiento de su propia existencia a imperativos ajenos, cada vez más inestables, violentos e insostenibles.

NOTAS

1. Las expresiones "rotos" y "pati pelados" han sido históricamente usadas de forma peyorativa en Chile para ubicar a aquellos sectores que en los términos históricos de la izquierda ortodoxa se definen como el "lumpen-proletariado"; y en los de la derecha como los antisociales, vagos y violentistas. Entre la composición heterogénea de la insurrección social en Chile este "lumpen" ha surgido con fuerza como sujeto político, resignificando y reivindicando su lugar en la lucha, e incluso radicalizando muchos de sus supuestos. La consigna de "Somos los rotos juntando sus pedazos" da muestra de esto. Los "rotos" y "pati pelados" son precisamente aquellos que el padre Mariano Puga señala en su texto ¡El despertar no tiene que morir nunca más! como los principales invitados al baile insurrecto, porque han sido los más negados: "los paralíticos, los ciegos, los cabros volaos (drogados) o alcoholizados, los esquizofrénicos, los negados en su condición u opción de vida, los postergados y olvidados, los que deben taparse la cara para contribuir con su cuota de violencia". Recuperado de: https://www.elmostrador.cl/dia/2019/10/23/el-despertar-no-tiene-que-morir-nunca-mas-mariano-puga-analiza-la-crisis-actual-del-pais/
2. Un bello cartel de las marchas durante el estallido ilustra una rabia sarcástica contra este incumplimiento. Al lado del arcoíris que representó en su momento a los partidos de la concertación que ocuparon el rol de oposición a la dictadura y supuestos garantes de la transición democrática, se lee la frase: "La alegría nunca llegó", haciendo alusión al slogan de la campaña por el No a Pinochet, que prometía que ahora sí, la alegría vendría.
3. La noción de "desfase normativo" tiene su fundamento en la concepción funcionalista de la sociedad reconocible sobre todo en la teoría social de Talcott Parsons y sus discípulos. De acuerdo con Parsons, la sociedad debe entenderse como un todo funcional conformado por una serie de subsistemas culturales, económicos, políticos y sociales. Cada uno de estos subsistemas tendría una función específica asignada. Si alguno de ellos no cumple su función o traspasa los límites de su función hacia otros subsistemas, se produce una patología en el sistema social. Habermas retoma para su proyecto de fundamentación normativa de la Teoría Crítica el concepto de sociedad de Parsons, planteando que las patologías sociales de la modernidad se deben a la colonización del mundo de la vida por parte de la lógica instrumental

del subsistema económico. Esta comprensión de la patología social llevará a Habermas a proponer la posibilidad de un diálogo intersubjetivo que permita el reacomodo de los distintos subsistemas sociales, evitando así el desfase entre ellos. Aunque no podemos ahondar en esto aquí, entendemos que tanto la propuesta de Parsons, como su asimilación en la teoría habermasiana, son expresión de un proceso sociohistórico de funcionalización real de la sociedad, que propicia que incluso las teorías que se presentan como críticas elminen de su horizonte la propuesta de una transformación radical de la sociedad, cediendo a un discurso de cohesión social y funcionalidad propio de muchas teorías sociales, sobre todo a partir de la caída del bloque socialista y la afirmación positiva del renovado consenso liberal.

4. La narrativa del gobierno de Sebastián Piñera apuntó desde el comienzo de la insurrección a identificar las muestras de rebeldía como acciones de un grupo de personas anti-patriotas y anti-sociales, cuya única intención era desestabilizar el estado de derecho y la democracia. Esta narrativa de unidad nacional se acentuó ante la crisis pandémica. En sus discursos es reconocible la narrativa liberal que justifica el uso de la fuerza represiva por parte del Estado para salvaguardar un orden social que aparece como algo dado naturalmente. Se apela, de igual forma, a la noción de "reconciliación nacional", desde la cual se exige unidad de los chilenos, más que una división "sin sentido". Este discurso liberal de reconciliación, sin embargo, no pertenece solamente a Piñera. Todos los gobiernos de izquierda y centro-izquierda de la transición democrática han coincidido en replicar la idea de la unidad nacional, la reconciliación y la necesidad del respeto a las instituciones para un Chile con aspiraciones de progreso. La crítica al imperativo de la reconciliación y los procesos sociales que los determinan sería tema de otro trabajo, sin embargo, valga aquí señalar lo que Adorno dice al respecto: "Es precisamente el insaciable principio de identidad el que perpetúa el antagonismo mediante la represión de lo contradictorio. Lo que no tolera nada que no sea como él mismo impide la reconciliación por la cual se toma. La violencia de la igualación reproduce la contradicción que extirpa" (2014, p. 139). Sobre las narrativas de la reconciliación en el proceso de transición democrática en Chile, véase Larraín, H. y Núñez, R. (2013). Las voces de la reconciliación. Santigo de Chile: I.E.S.
5. El término "revolución capitalista" surgió como forma de nombrar y legitimar el proceso de imposición de la lógica del capitalismo neoliberal en Chile durante los años de dictadura militar. El concepto fue impulsado por varios intelectuales de la derecha en oposición a la revolución popular que se había detenido con el golpe militar de 1973. Para profundizar en la composición de la intelectualidad de la derecha afín a la dictadura militar y la importancia de la narrativa de la revolución capitalista, véase Moulian, T. (1997) y Valdivia, V., et. al. (2006, 2008).
6. En Chile, como en algunos otros países del mundo en los años ochenta, se empezaron a experimentar cambios profundos en las formas de socialización, que respondían a las nuevas formas exigidas por el capital para su reproducción. Estas formas, sin dejar de tener como horizonte la valorización del valor, son reconocibles en la expansión del capital financiero,

la deuda a través del crédito y la flexibilización del trabajo. La famosa serie televisiva "Los 80`s" caracteriza de una manera bastante clara y sencilla la asimilación de estas formas de socialización y su impacto en la vida cotidiana de los y las chilenas de aquella época. En la serie una familia de clase media se enfrenta a los años más crueles de la dictadura, marcados por la violencia estructural y estatal, la precarización y flexibilización laboral acompañada de ofertas crediticias, el endeudamiento angustiante para sobrevivir, el silenciamiento del descontento, la asimilación de la inestabilidad laboral y el consumo como única forma de experiencia, la resignación política, la introyección y perpetuación de los roles de género, etc.

7. La expresión subjetiva de este imperativo social es notable en intervenciones como las de José Manuel Silva, jefe de inversiones de la administradora de fondos y corredora de bolsa LarrainVial, quien en una entrevista para el periódico La Tercera dijo que: "Nunca había ocurrido que los gobiernos pararan la economía para evitar los contagios, y eso tiene un costo enorme. Los próximos meses lo que va a ocurrir es una discusión muy grande, porque no podemos seguir parando la economía, y debemos tomar riesgos, y eso significa que va a morir gente". Cabe agregar que el grupo LarrainVial entiende su misión como la de "agregar valor a lo valioso que nuestros clientes nos confían". Recuperado de: https://www.eldesconcierto.cl/economia/2020/04/08/socio-de-larrainvial-no-podemos-seguir-parando-la-economia-debemos-tomar-riesgos-y-eso-significa-que-va-a-morir-gente.html
8. La consigna de que "el virus mute y se vuelva estallido/insurrección/revuelta" es una parafrasis burlona de las declaraciones del ex ministro de salud chileno, Jaime Mañalich, que en una conferencia de prensa hizo el ridículo al preguntar sobre la posibilidad de que el virus mutara de forma benigna, es decir, que se pusiera "buena persona" (sic). La declaración se dio en un momento en el cual el gobierno quería justificar la apertura del comercio en los malls y las plazas comerciales. Algo que fue duramente criticado por los riegos que implicaba para la salud de las personas y los trabajadores de esas tiendas. La tensión angustiante que surge al respecto ya la hemos señalado: los trabajadores y trabajadoras de esos negocios no quieren arriesgarse al contagio, pero no tener oportunidad de trabajar significaría perder la fuente del sustento de ellas, ellos y sus familias. Recuperado de: https://www.elmostrador.cl/noticias/multimedia/2020/03/21/que-pasa-si-el-virus-muta-y-se-pone-buena-persona-manalich-se-vuelve-viral-internacional-tras-desafortunada-frase-por-coronavirus/
9. "La idea de una fundamentación última e incuestionable de la razón crítica permanece atrapada en el hechizo de la razón dominante que pretende fundamentarse a sí misma y que sólo puede hacerlo sacrificando lo concreto e histórico y prescindiendo de la praxis radicalmente transformadora" (Zamora, 2009, p. 47).
10. "En las ontologías existe un esfuerzo por revindicar teóricamente al ser humano y el sentido de su existencia, es decir, por encumbrar al sujeto ante el poder de las relaciones sociales capitalistas. Cuando Adorno discute la "necesidad ontológica", argumenta que los esfuerzos teóricos de las ontologías no se pueden realizar prácticamente, pues quedan socavados por los procesos sociales en el capitalismo, que envuelven un modo de dominación objetivo que

enfrenta y niega al sujeto. Para él no es posible reivindicar al ser humano sin una ruptura radical con la sociedad moderna. Asimismo, la búsqueda de las ontologías de una verdad única, universal y originaria busca remediar la dispersión de la verdad entre las diferentes ciencias particulares. En gran medida, el pensamiento ontológico llena las necesidades intelectuales de la subjetividad del siglo XX, éste es el origen de su fuerza de atracción sobre el sujeto" (García Vela y Longoni, 2020, p. 18).

11. Para un desarrollo más completo de la cuestión de la crítica a la necesidad ontológica y a la propuesta comunicativa y normativa de Habermas, véase García Vela, A. y Longoni, R.G. (2020).
12. Reconocemos que la dicotomía entre dominación y subjetividad antagonista es el fundamento de la crítica de John Holloway. A través de su apropiación de Marx y de la dialéctica negativa de Adorno, Holloway (2011a, 2011b) plantea que toda forma de dominación contiene una subjetividad antagónica que la desborda y tiende a superarla. Es decir, la subjetividad representaría un espacio de negatividad que sería irreductible a las formas de la dominación capitalista, y, por lo tanto, un punto de partida pertinente para pensar la crítica y las posibilidades de emancipación.
13. Holloway (2011a, 2011b) argumenta lo contrario. De acuerdo con su postura, el derrumbe del capitalismo, el colapso de sus fundamentos ocasionado por la subjetividad antagonista que resiste y desborda con su hacer concreto a la imposición de su lógica abstracta, representa una ocasión para el despliegue de formas de autodeterminación de la vida. Estas, en tanto fundadas en el valor de uso y el trabajo concreto que lo produce, prefigurarían y harían posible una forma de relaciones sociales cualitativamente distintas a las del capitalismo. La realización de esto en términos históricos la encuentra en la insurrección argentina de 2001, la lucha zapatista, el movimiento de los Sin Tierra en Brasil, entre otras expresiones de rebeldía.

REFERENCIAS

Adorno, Th. W. (2014). *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.

Adorno, Th. W. (2015). *Filosofía y sociología*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Adorno, Th. W. (2017). *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Cruces, N. (2008). Apuntes para una historia del movimiento estudiantil chileno. Chile: *Revista de estudiantes marxistas "Las armas de la crítica"*.

Durán, C. (2012). "El acontecimiento estudiantil y el viraje el proceso sociopolítico chileno". *En Revista del Observatorio Social de América Latina*. 13 (31), (39-59).

EVADE. (2020). *Reporte de una insurrección. 2019-2020*. Santiago: EVADE.

Gago, V. (2019). *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Tinta

Limón; Traficantes de sueños.

García Vela, A. (2020). "Reflexiones sobre las nuevas lecturas de Marx. La Teoría Crítica como un conocimiento no-identitario". En: *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 11 (11-12), (311-330). Recuperado de: http://constelaciones-rtc.net/article/view/3591

García Vela, A. y Longoni, R. G. (2020). "El giro normativo de Habermas como fundamentación ontológica de la Teoría Crítica". En: *Sociológica*, 35 (101), (9-33). Recuperado de: http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/1655/1646

Grau, O., et. al. (Coord.). (2020). *Escrituras feministas en la revuelta*. Santiago: LOM Ediciones.

Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I y II*. Madrid: Trotta.

Holloway, J. (2011a). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Santiago: LOM Ediciones.

Holloway, J. (2011b). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. México: Sísifo Ediciones; Bajo Tierra Ediciones; ICSyH-BUAP.

Kurz, R. (2016). *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*. Argentina: Editorial Marat.

Larraín, H. y Núñez, R. (Coord.). (2013). *Voces de la reconciliación*. Santiago de Chile: I.E.S.

Mayol, A. (2019). *Big bang. Estallido social 2019. Modelo derrumbado-sociedad rota-política inútil*. Santiago: Catalonia.

Moulian, T. (1997). *Chile actual: anatomía de un mito*. Santiago: ARCIS; LOM Ediciones.

Peña, C. (2020). *Pensar el malestar. La crisis de octubre y la cuestión constitucional.* Santiago: Taurus.

Núñez, D. (2012). "Proyecciones políticas del movimiento social por la educación en Chile". En *Revista del Observatorio Social de América Latina*. 13 (31), (61-70).

Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.

Postone, M. (2017). "La crisis actual y el anacronismo del valor: una lectura marxista". *Sociología histórica*, (9), (43-62). Recuperado de: https://revistas.um.es/sh/article/view/352831

Sierra, M. (2010). *Un pueblo sin Estado. Mapuche*. Santiago de Chile: Catalonia.

Urra, J. (2012). "La movilización estudiantil chilena en 2011: una cronología". En *Revista del Observatorio Social de América Latina*. 13 (31), (23-37).

Vaneigem, R. (2020). *Coronavirus*. Recuperado de: http://comunizar.com.ar/raoul-vaneigem-coronavirus/

Valdivia, V., et. al. (2006). *Su revolución contra nuestra revolución. Vol. 1. Izquierdas*

y derechas en el Chile de Pinochet. Santiago: LOM Ediciones.

Valdivia, V., et. al. (2008). *Su revolución contra nuestra revolución. Vol. 2. La pugna marxista-gremialista en los ochenta*. Santiago: LOM Ediciones.

Zamora, J.A. (2009). "El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner". En *Azafea. Revista de Filosofía* 11. (45-72). Universidad de Salamanca. Recuperado de: https://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/view/8024

Zerán, F. (Editora). (2018). *Mayo feminista. La rebelión contra el patriarcado*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

19

Las luchas de lxs invisibles de la minería: Acceso al agua y la vivienda durante la pandemia de COVID-19 en Antofagasta, Chile

Yasna Contreras
Associate Professor, Department of Geography, University of Chile and Associate Researcher, COES ANID/FONDAP 15130009; Foundress Vivienda Migrante
Correo electronico: ycontrerasg@uchilefau.cl

Beatriz Seguel
Geographer, Research Assistant, Ms(c) Geography, University of Chile; Research Assistant COES ANID/FONDAP 15130009; Foundress Vivienda Migrante
Correo electronico: beatriz.seguel@gmail.com

María Christina Fragkou
Dr., Associate Professor, Department of Geography, University of Chile
Correo electronico: mariac.fragkou@uchilefau.cl

Tamara Monsalve
MSc(c) Tamara Monsalve, Research Assistant, Department of Geography, University of Chile
Correo electronico: tamara.monsalve@ug.uchile.cl

INTRODUCCIÓN[1]

Los conflictos extractivistas en la región latinoamericana y andina son mundialmente conocidos por la degradación ambiental y el despojo que afecta a diversas comunidades. En ello, algunos territorios del norte chileno han sido escenario de históricas luchas sociales, registradas desde el boom de la explotación del salitre, iniciada a mediados del siglo XIX (De Ramón, 2003). En la actualidad, las luchas persisten dentro de esta región desértica, sin embargo, los movimientos sociales no se forman exclusivamente por trabajadores del modelo minero-extractivo. Más bien, las luchas cotidianas incorporan especialmente a comunidades que enfrentan la suburbanización de la pobreza, que habitan en espacios periféricos y que diariamente enfrentan las consecuencias de un modelo económico extractivo, en específico: falta de acceso al agua; precariedad en el habitar manifestada en hacinamiento; aumento de familias allegadas; dificultades de acceso a la vivienda; especulación en la vivienda del alquiler central; exposición a riesgos aluvionales; viviendas construidas sobre antiguos vertederos, entre otros.

En este capítulo discutiremos cómo ciudades minero-extractivas altamente atractivas para migrantes nacionales e internacionales, simultáneamente producen desigualdad socioterritorial (Contreras, Neville, González, 2019). Esto último se ha agudizado durante la pandemia COVID-19, específicamente en familias vulnerables que habitan estos territorios. Para este ebook nos detenemos en la ciudad región de Antofagasta, ciudad intermedia ubicada a casi 1.400 km de Santiago, metropólis capital de Chile. Antofagasta (Figura 1) en su área urbana concentra casi 370 mil habitantes quienes se distribuyen en una superficie de 3.600 hectáreas. La voluminosa explotación minera de la región posiciona a Antofagasta como un territorio atractivo para trabajadores chilenos y extranjeros. Con esto, la ciudad registra intensos flujos migratorios, concentrando a aproximadamente a 65 mil inmigrantes, correspondientes al 8,2% del total nacional, calculado en 800 mil personas (INE, 2017).

DESIGUALDAD SOCIO-TERRITORIAL EN ANTOFAGASTA

En detalle, Antofagasta es la capital administrativa de una de las regiones con mayor aporte al Producto Interno Bruto (PIB) del país, cercano al 10%. Su condición minero-extractiva hace que el salario mensual promedio sea cercano a USD $1.359, cifra considerablemente superior al ingreso medio del país (USD $876, INE, 2019). Pese a ello, en la ciudad no existe un acceso equitativo a bienes y servicios, pues el 6,1% de la población vive en condición de pobreza, mientras el Coeficiente de Gini marcaba 0,43 puntos en 2017 (Ministerio de Desarrollo Social, 2018). Aquello se refleja en la creciente construcción y diversificación de asentamientos informales en su borde

oriente tal como expone la Figura 1.

El aumento de asentamientos informales - en Chile denominados “campamentos”- se localizan preferentemente en el borde oriente, y al margen o fuera del límite urbano como muestra la Figura 1. Al año 2011 existían aproximadamente 28 campamentos en Antofagasta, albergando a 555 familias, cifra que crece exponencialmente al año 2020, registrando casi 80 asentamientos donde habitan cerca de 5.200 familias (Techo, 2020). Así, la Figura 1 territorializa a las/los invisibles, es decir, familias precarias y vulnerables, representadas por inmigrantes latinoamericanos y del Caribe, y también, familias migrantes chilenas que ven los campamentos como estrategias económicas o sociopolíticas asociadas a lo menos a los siguientes factores:

1) altos valores de acceso a la vivienda en propiedad, cuyos precios están orientados a familias trabajadoras en la minería;

2) oferta de vivienda en alquiler y/o subalquiler desregulada;

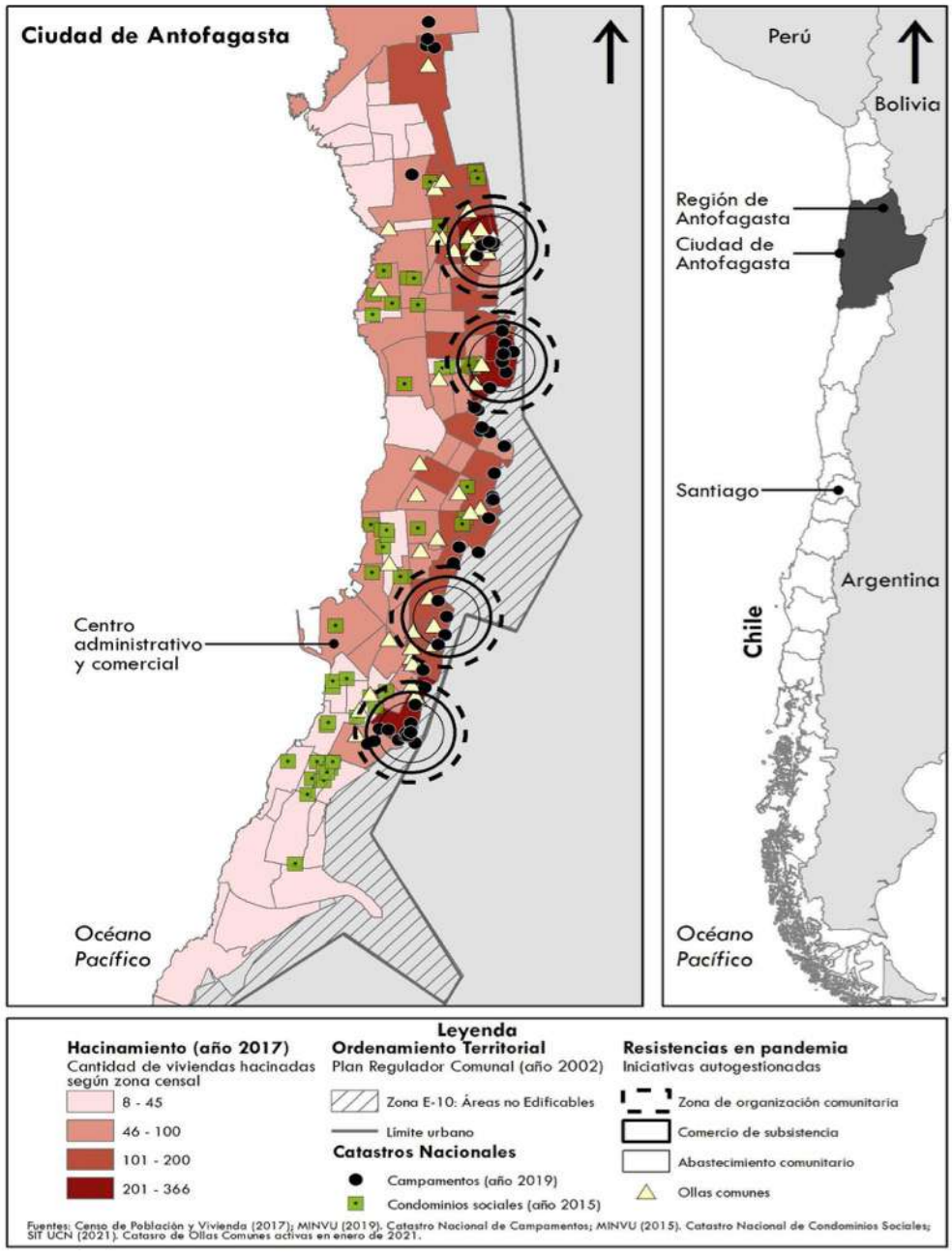
3) largos tiempos de espera para acceder a subsidios estatales de apoyo a la compra de viviendas;

4) escasa construcción de viviendas públicas en la ciudad;

5) eficientes condiciones de habitabilidad, incluyendo hacinamiento y baja calidad constructiva (Contreras, Ala-Louko & Labbé, 2015).

En contexto Pandemia COVID-19 se suma la brecha de acceso digital y la falta de información para conocer los derechos territoriales a los que pueden acceder las familias vulnerables.

Figura 1. Lxs invisibles de la ciudad de Antofagasta, Chile



Fuente: Elaboración propia en base al proyecto Fondecyt Regular 1171722.

En la Figura 1 se refleja como los asentamientos informales componen espacios de ausencia del Estado garante de derechos y justicia socioterritorial. En círculos negros se identifican los asentamientos informales en Antofagasta. Vale decir, que el aumento de asentamientos informales en Chile no es un fenómeno exclusivo de Antofagasta, se territorializa en todo el país, aunque Antofagasta dada su condición minero extractiva, la configura en uno de los espacios de mayor atracción de familias vulnerables en los últimos diez años. Gran parte de las y los invisibles no cuenta con acceso continuo al agua potable, electricidad, ni recolección de basura, entre otros mínimos derechos y servicios territoriales (Fragkou, 2018; Contreras, Neville & González, 2019).

Los asentamientos informales son el hogar de lxs invisibles, pues su emplazamiento en zonas donde no está oficialmente permitido construir, automáticamente estigmatiza a sus cientos de habitantes, quienes además se exponen a riesgos socioambientales: habitan en zonas de riesgo por remoción en masa (Figura 2), sobre antiguos vertederos, y sufren constantes incendios por precaria materialidad de sus vivienda y la falta de acceso al agua potable. Para el Estado ellos no son sujetos de derechos, ni de ayuda cuando sufren emergencias.

ACCESO AL AGUA, SOLIDARIDAD Y ORGANIZACIONES COMUNITARIAS DURANTE LA PANDEMIA DE COVID-19

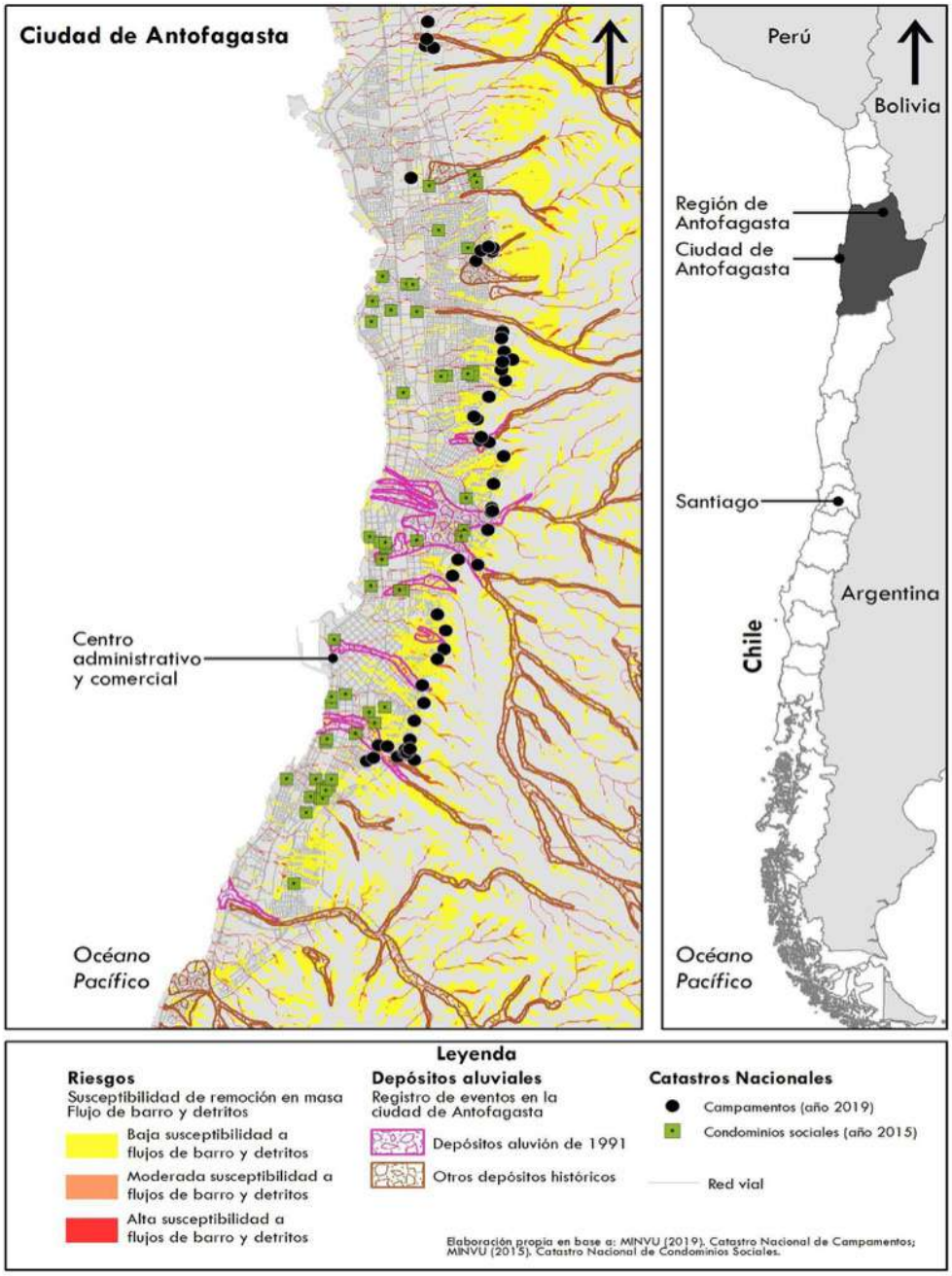
Al iniciar la pandemia de COVID-19, la Organización Mundial de la Salud, así como profesionales y expertos nacionales, advirtieron que un suministro de agua suficiente, continuo y seguro era un aliado fundamental para restringir la propagación y expansión del nuevo coronavirus. En ese momento los asentamientos informales de Antofagasta vieron surgir otro riesgo: la escasez y falta de agua potable, en tanto, las soluciones al abastecimiento son precarias, vulnerables, irregulares, e incluso muy costosas. Algunas comunidades están conectadas irregularmente a la red; otras se abastecen de camiones aljibe[2]; y en otros, casos compran agua embotellada para consumo directo. Las familias que se abastecen de camiones aljibe dispuestos por el gobierno local, señalan que el servicio se ha ralentizado, o bien, no está llegando por falta de personal, o debido a la nueva estigmatización de los campamentos como focos de contagios, en contexto pandémico. Por eso, en los hogares sin agua potable, son las mujeres jefas de hogar quienes deben extraer agua desde hidrantes cercanos (Bravo & Fragkou, 2019), ubicados en espacios públicos, infringiendo las normas de confinamiento y arriesgándose a contagiarse. Por otro lado, nuestros estudios demuestran que algunas familias pagan hasta USD $9 por un botellón de agua de 20 litros, precio que equivale a 1 m^3 de consumo para los clientes de la red de agua formal, manejada por la empresa sanitaria Aguas Antofagasta. Estas con-

diciones, junto a la falta de alcantarillado, empeoran las condiciones de higiene de las familias en asentamientos, pero también, en las áreas centrales deterioradas y tugurizadas, las que también se configuran cómo territorios de los/las invisibles, al no ser parte de políticas públicas focalizadas.

A pesar de su precariedad y condición de riesgo, lxs invisibles siguen luchando, mediante una organización activa contra la indiferencia estatal y la amenaza de la pandemia. Como muestra la Figura 2, en los últimos meses, los campamentos se han convertido en epicentro de organización comunitaria dentro de la ciudad. Son espacios liderados mayoritariamente por mujeres jefas de hogar que combinan cotidianas labores productivas y reproductivas. Mediante la autogestión han logrado desplegar estrategias de acceso al agua, además de enfrentar otras consecuencias de la pandemia, como la pérdida de empleos y espacios de refugio.

En las sedes comunitarias de los asentamientos informales, diariamente se organizan ollas comunes, donde se entrega alimentación gratuita a todo quien lo necesite. Se han organizado sistemas para compartir conexión a internet y abastecerse principalmente de almacenes ubicados dentro de los mismos campamentos, como mecanismo de apoyo mutuo. Por otro lado, numerosas dirigentas organizan el acompañamiento a familias contagiadas por COVID, donde se les entrega alimentación e insumos básicos durante su confinamiento obligatorio. Asimismo, ellas se han encargado de dar refugio temporal a quienes han perdido su vivienda o a inmigrantes que no han conseguido regresar a sus países de origen debido al cierre de fronteras terrestres. Igualmente, se han compartido códigos y claves para apoyarse en caso de violencia intrafamiliar, y maltrato a niños, niñas y adolescentes, además de recurrir a expertos y otras redes sociales/familiares para obtener información y guía en caso de emergencias.

Figura 2. ¿Cómo habitan los invisibles en la ciudad de Antofagasta?



Fuente: Elaboración propia. Fondecyt Regular 1171722

Estas medidas son parte de un largo historial de autogestión frente a las tardías respuestas del Estado, donde la primera lucha social corresponde al simple pero complejo acto de tomarse un terreno, siendo una respuesta al hecho que, en Chile, todos los Derechos Fundamentales han sido privatizados y dejados en manos de empresas. Así, en Antofagasta existe un mercado formal de la vivienda especulativo y exclusionario, mientras en forma paralela se desarrolla un mercado informal altamente lucrativo y violento (Contreras, Ala-Louko & Labbé, 2015; Contreras & Seguel, 2021). En el caso del acceso al agua, impera una lógica monetarizadora de la instalación y mantención de infraestructura (Bravo & Fragkou, 2019), además del consumo de este recurso vital. Por ende, visibilizar a las/los invisibles es fundamental en contexto pandemia, pues refleja la falta de un Estado chileno garante de acceso equitativo al agua, la vivienda y la movilidad, mientras, quienes también se encuentran en la primera línea de acción son las numerosas dirigentas autodidactas que han identificado en el conocimiento de su territorio su mayor herramienta de resistencia.

NOTAS

1. Resultados asociados a los proyectos: Fondecyt Regular 1171722; Fondecyt Regular 1160848 / COES ANID Nº15130009

2. Vehículo que cuenta con un estanque trasero para transportar entre 5.000 a 30.000 litros de agua potable.

REFERENCIAS

Bravo, L., & Fragkou, M. C. (2019). Escasez hídrica, género, y cultura mapuche. Un análisis desde la ecología política feminista. *Polis* (Santiago), 18(54), 64-88

Contreras, Y., Ala-Louko, V., & Labbé, G. (2015). Acceso exclusionario y racista a la vivienda formal e informal en las áreas centrales de Santiago e Iquique. *Polis, Revista Latinoamericana*, 14(42), 53-78.

Contreras, Y., Neville, L., & González, R. (2019). In-formality in access to housing for Latin American migrants: a case study of an intermediate Chilean city. *International Journal of Housing Policy*, 19(3), 411-435.

Contreras, Y., & Seguel, B. (2021). *Subarriendo en el norte de Chile: Cómo la falta de opción residencial se puede traducir en abuso y racismo*. Obtenido de: https://terceradosis.cl/2021/12/11/subarriendo-en-el-norte-de-chile-como-la-falta-de-opcion-residencial-se-puede-traducir-en-abuso-y-racismo/

De Ramón, A. (2003). *Historia de Chile. Desde la invasión incaica hasta nuestros días (1500-2000)*. Santiago: Catalonia.

Fragkou, M.C. (2018) Disclosing water inequalities at the household level under des-

alination water provision; the case of Antofagasta, Chile. En Swyngedouw, E. and Williams, J. (Eds.) *Tapping the Oceans: Seawater Desalination and the Political Ecology of Water*. London: Edward Elgar Publishing

INE. (2017). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2017*. Obtenido de Resultados definitivos: https://resultados.censo2017.cl/

INE. (2019). *Síntesis de resultados Encuesta Suplementaria de Ingresos 2019*. Obtenido de: https://www.ine.cl/docs/default-source/encuesta-suplementaria-de-ingresos/publicaciones-y-anuarios/s%C3%ADntesis-de-resultados/2019/s%C3%ADntesis-nacional-esi-2019.pdf

Ministerio de Desarrollo Social. (2018). *Observatorio Social, Archivo Histórico CASEN*. 10 de Noviembre de 2017, <http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/casen/casen_obj.php>.

Ministerio de la Vivienda y Urbanismo. (2020). *Área Urbana Consolidada*. En https://www.ide.cl/index.php/planificacion-y-catastro/item/1845-area-urbana-consolidada

TECHO. (2020). *Catastro Nacional de Campamentos 2020-2021*. En https://ceschile.org/catastro/

Una pregunta eterna para nosotrxs, académicxs anti capitalistas. ¿Qué estamos haciendo? Claro que podemos tener nuestro activismo fuera de la universidad, pero en nuestra actividad cotidiana, como profesores o estudiantes, ¿qué es lo que hacemos? Eso: estamos tejiendo los hilos invisibles de un mundo que todavía no existe. Una locura. Estamos pensando a partir de algo que no existe. Estamos construyendo todo un pensamiento sobre un sueño. ¿Estamos apostando en una imposibilidad? Así lo ven nuestrxs colegas.

Es una locura, pero una locura necesaria. Una locura necesaria en un mundo donde la normalidad es cada vez más intolerable. Un mundo de feminicidios, un mundo donde el racismo y el nacionalismo está en auge, donde la desigualdad está creciendo con una rapidez obscena. Un mundo con una dinámica que nos está acercando a la extinción. Y ahora la pandemia.

Soñamos con otro mundo, un mundo que no sea dominado por el fetiche del dinero y su dinámica desenfrenada de ganancia-acumulación-capital. Es nuestro sueño, nuestra esperanza. Un mundo sin dinero, un mundo basado en el reconocimiento mutuo de las dignidades. Pero soñar no es suficiente. Tenemos que ir más allá de los sueños, tenemos que darle fuerza material a la esperanza. Por eso estamos tejiendo. Con hilos invisibles. (...)

El encanto de este libro es que comparte el espíritu del viaje zapatista. De una manera menos espectacular, tal vez. (...) Pero es basicamente la misma idea. Ante el encierro, romper fronteras. Ante el encierro, abrir caminos. Ante el encierro, descubrir las luchas invisibles y tejerlas. Ante el encierro, cantar la rebeldía. Ante el encierro, estrechar las manos, superar el hecho de que el gobierno griego no admite a lxs mexicanxs a su territorio (y por eso los zapatistas tuvieron que cancelar o posponer su viaje a Grecia). Por eso, y por muchas otras razones, esta colaboración entre el Departamento de Geografía en Lesbos y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades en Puebla adquiere una importancia especial y hay que felicitar y agradecer mucho a lxs coordinadores y lxs autores.

(John Holloway, Prefacio Volumen I)