



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL
NIVEL MAESTRÍA

XABO ME'PHAA Y LA VIDA QUE ES UNA TAREA

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN DESARROLLO RURAL
P R E S E N T A:
MIKKO ANTERO MÄKIMARTTI

DIRECTORA DE TESIS: DRA. SONIA COMBONI SALINAS

MÉXICO, D.F.

SEPTIEMBRE DE 2014

Agradecimientos

A mi madre y a mi padre: Raija e Ilpo, que me formaron / äitille ja iskälle, jotka minut kasvattivat.

A mis compañeros y compañeras del Seminario Jumaa Me'phaa: por compartir sus vidas y pensamientos conmigo, por su estar, por su hacer, por su palabra, por producir y transformar la vida, que es nuestra tarea más importante.

A Sonia y a Gabriel: por sus observaciones y comentarios, tan pertinentes, tan oportunos y tan enriquecedores.

A Valentina y a Marielos: por su acompañamiento incondicional y paciente; por su comprensión, por su amor.

A todas y todos los compañeros de la XV generación de la MDR: por todo lo aprendido y compartido.

Introducción

Capítulo 1 Xabo me'phaa y la vida que es una tarea

1.1 Xabo me'phaa

1.2 La vida que es una tarea

Capítulo 2 Tres experiencias

2.1 La tarea es productiva y transformativa

2.1.1 Vivir las condiciones y potencialidades

2.1.2 La comunalidad y violencia

2.1.3 La transformación de la vida y xabo me'phaa

2.2 Un debate dentro del movimiento

2.2.1 La Policía Comunitaria en movimiento

2.2.2 Desde dónde hacer la tarea para cambiar ‘el mundo’

2.2.3 Discutiendo autonomía, poder y política

2.3 Defender la vida

2.3.1 Cómo detener la tarea

3.3.2 La defensa de la vida

Hacia conocimientos y prácticas académicas radicales que sirvan también ‘acá’

Bibliografía

Introducción

En esta tesis abordaré temas relacionados a la vida y pensamiento, y la tarea que implica, particularmente sobre xabo me'phaa, de una persona o gente me'phaa, sea una mujer u hombre, niño o niña, joven o jovena, anciana o anciano, hablante de su idioma o no; y de manera general trata sobre la vida y pensamiento, y la tarea que implica. En ambos casos se trata de condiciones y posibilidades, desde cotidianas - lo que está, se hace y habla -, hasta resistencias y luchas, críticas, quizás radicales. Se trata también de su potencial argumentativo y transformador - que es el objetivo general del presente proyecto de investigación -, de diálogos, y de tres experiencias, en contexto de la resistencia y lucha frente a la colonialidad, el capitalismo, el Estado, y la academia, que llegan hasta los huesos: despojan, explotan, mercantilizan, cosifican, dominan, oprimen, reprimen, abstraen e identifican; detienen, contienen y gobiernan, hasta terminan con la vida y el pensamiento, y la tarea que implica.

La razón por la cual he elegido desarrollar la vida y pensamiento, y la tarea que implica, como eje argumentativo, que formularé en el capítulo uno, tiene sus raíces tanto en xabo me'phaa como en mi camino personal, tanto académico como en los procesos de libredeterminación en la Montaña del Estado de Guerrero, México.

Por un lado, es la vida y pensamiento, y la tarea que implica de xabo me'phaa, reconstruido por el Seminario Jumaa ('pensamiento') Me'phaa (el Jumaa en adelante), del cual formo parte, mismo que no reduciría a la parte metodológica de este proyecto de investigación. Vida y pensamiento, y la tarea que implica, especialmente en tanto que emerge al mundo/nace xabo me'phaa, al que precede xabo me'phaa embarazada, es decir cargar pensamiento. Da a luz, hace pueblo, después de que se siembra la placenta en la tierra para redescubrir la relación de formación y apoyo mutuos entre la tierra y xabo me'phaa.

Y por el otro lado, son algunas ideas de Tim Ingold, antropólogo - de hecho, él no está seguro si es o no es antropólogo -, que conocí en Escocia durante mis estudios. En diálogo con Ingold que planteó el interés en las condiciones y las posibilidades de la vida, que nunca deja contenerse - no mediante la ingeniería, control, represión, encarcelamiento, ni abstracción -, que implican potencialidades tanto productivas como transformativas (quizás curativas, destructivas y violentas), que no se parte desde, ni termina en la vida humana, que entiendo como una tarea que hacer: en caso de xabo me'phaa es agarrar

la fuerza y poner la palabra, en caso de Ingold mismo es reconectar la vida con el pensamiento, en caso de John Holloway es dejar de hacer el capitalismo, en caso de los anarquistas, si me permiten generalizar, es destruir el Estado y otras estructuras jerárquicas de explotación, dominación y opresión; éstos como algunos ejemplos de cada uno.

En otras palabras, lo que cuenta (en la primacia de) la vida es el estar, el hacer, el devenir, el movimiento y la apertura; o el estar y el hacer más la fuerza de la palabra, como en caso de xabo me'phaa. Se trata de la tarea que se hace en el mundo sin objetos, es decir, en el mundo vivo, de personas, humanas o no humanas - estas últimas, como es el caso de los cerros que tienen también la palabra, es desde la experiencia de xabo me'phaa -, cosas o entidades, todos y todas vivas, por ejemplo en tanto se mueven, tienen una tarea y participan en las tareas mutuas.

A partir de estos principios, y de mis experiencias en los procesos de resistencia y lucha guerrerenses, durante el transcurso de este proyecto de investigación fui buscando personas (por ejemplo las arriba mencionadas) con quien dialogar; para buscar un consenso, posiblemente principios para una teoría social radical. Tengo que admitir que es hacia finales de la redacción de esta tesis que David Graeber, un antropólogo, que sí se autoidentifica como tal, anarquista, me dio esta idea que se podría relacionar con una constante autocrítica, pues es aquí y suya una tarea también académica. En otras palabras, son seis momentos en la presentación y análisis de los resultados de mi camino y el de Jumaa que aquí expongo: 1) Lo que está, lo que se hace y habla en la experiencia en cuestión; 2) algunos planteamientos académicos de cada tema en cuestión; 3) el consenso; 4) xabo me'phaa como una propuesta alternativa; 5) los límites de, o más bien diferencias entre los planteamientos académicos. No obstante, esto es una meta secundaria, por lo cual los dejo sin indicar explícitamente, dejándole al lector/a interesado/a esta parte de la tarea; 6) la autocrítica, esto es, por ejemplo: morder la mano que me ha dado de comer (la academia y el Estado coloniales, capitalistas, patriarcales y racistas); en especial si se trata de la producción de conocimientos para la academia, en fin, conocimientos generadores de plusvalía y privilegio.

Cabe señalar que la cantidad de temas que incluye, las muchas tesis - como se me ha dicho-, hace que no todos los diálogos terminen, ni se va a encontrar un desarrollo completo de cada concepto que utilicé o que desarrollé yo mismo. Por la misma razón no siempre he podido utilizar las fuentes

originales, sino que las he citado de segundos o terceros autores. ¿Por qué no confiar en las interpretaciones de segundos y/o terceros autores? La tesis trata de fragmentos, abrir diálogos, busca producir una base para futuros proyectos.

Las preguntas de investigación son las siguientes:

¿Cuál es la potencialidad argumentativa y transformativa de la vida y pensamiento, y la tarea que implica?

¿Cuál es la potencialidad argumentativa y transformativa del Jumaa en tanto la reproducción de la vida y pensamiento, y la tarea que implica, de xabo me'phaa particular?

¿Cómo producir conocimientos que sirvan también 'acá' (la comunidad, lo colectivo, la resistencia y la lucha)?

¿Cómo no nombrar la vida y pensamiento, y la tarea que implica, de xabo me'phaa particular?

¿Es posible una teoría social y práctica académica radicales?

¿Es posible un consenso?

Capítulo 1 Xabō Me'phaa y la vida que es una tarea

En este capítulo formularé el eje argumentativo de este proyecto de investigación: la vida y pensamiento, y la tarea que implica. El primer apartado trata de la vida y pensamiento, y la tarea que implica, de xabō me'phaa, en sentido general, pues comienza desde los tiempos pre-coloniales y llega hasta los principios de 2014, y particular, en tanto el camino del Jumaa, uno de los últimos participantes en el camino largo de su resistencia y lucha - frente a la colonialidad, el capitalismo, el Estado y la Academia, que llegan hasta los huesos -, en especial la vida y pensamiento, y la tarea que implica, de xabō me'phaa particular que hemos reconstruido a partir del mediados de 2012, desde que nace, hasta que 'muere'.

1.1 Xabō me'phaa

El lugar de asentamiento de xabō me'phaa en el estado de Guerrero data del 2500 a.C. y abarcaba gran parte del territorio del estado. Vivían en un lugar conocido como Tlachinollan-Caltitlán que significa 'el lugar de los campos quemados'. Fueron dominados por la triple alianza que en 1461 intentó por primera vez someterlos. Resistieron, pero en 1487 fueron sometidos al señorío Mexica. Años después, fueron reduciendo su territorio debido a las expansiones de otros pueblos, hasta que se establecieron en Tlapa. Compartían el territorio con pueblos ñuu savi (pueblo de la lluvia) y náhuatl. Al respecto, se puede escuchar que

Hace muchos años nuestros antepasados salieron de un lugar por los volcanes, era una familia de apellidos 'Temilitzi', los cuales huyeron del lugar a causa de que había muchas guerras y vinieron buscando mejores tierras para vivir. Llegaron a Tlapa pero por problemas con otros pueblos, decidieron irse a las montañas y fundaron Malinaltepec.

Lo que caracterizaba al sistema político-económico del México colonial fue la manera en que el poder del Estado, ejercido por los agentes locales - sobre los cuales la corona no tenía un control total -, fue usado para beneficiar a los miembros específicos de la élite económica. Xabō me'phaa y otros pueblos vivían en comunidades corporativas con derechos y obligaciones hacia el gobierno español. Estaban obligados a pagar tributo a la corona, con atribución de recibir y conservar para su usufructo las tierras

que mantenían colectivamente¹. Tenían que cumplir obligaciones de trabajar en las cabeceras de los pueblos, realizando trabajos comunales, asistir a la iglesia y participar en las fiestas de sus cofradías. Muchos pueblos buscaban separarse de las cabeceras, pues al lograrlo, al alcanzar la categoría de cabecera, se les dotó de mayor autonomía; estas separaciones causaron fricciones hacia al interior de las repúblicas. También fueron comunes los pleitos legales por límites de las tierras con vecinos hacendados y rancheros. Tenían un repertorio amplio de tácticas en conflictos coloniales: el mismo reclamo se impulsó desde maneras legales e ilegales, a través de la evasión o resistencia pasiva, motines o juicios en cortes de la corona, todos sirviendo para llevar las violaciones de la ley natural a la atención del reino.

Frente a los acontecimientos políticos que comenzaron en 1808, xabo me'phaa y otros pueblos llamados o auto identificados como 'originarios' e 'indígenas', mulatos y negros, cambiaron las salas de juicios coloniales a la rebelión. Si bien su participación tuvo que ver con la seducción y obligación por parte de los ejércitos insurgentes y realistas, su participación muy temprano en el levantamiento multclasista fue motivado por las mejoras sociales, económicos, y políticos; frente al mal gobierno - los monopolios y deudas de tributos -, frente a la escasez de alimentos - causada en parte por la falta de la tierra - y el odio a los cachupines. Durante los principios de la insurgencia, los pueblos cercanos a la Montaña mostraron una actitud ambivalente ante los acontecimientos armados. No obstante, cuando los insurgentes empezaron a desplazarse hacia estas tierras, proviniendo la representación política en las áreas que dominaban y difundiendo las ideas de libertad e igualdad, le dieron su apoyo. Con el código constitucional de 1814, empezó a surgir el concepto de nación y no el de reino, el de ciudadano no el de súbdito - libre e igual para expresar su pensamiento y formar sus asambleas -, el de la república y no el de la monarquía. Cabe señalar que dependiendo de las circunstancias, los pueblos eran muy atentos tanto en los planteamientos de los insurgentes como en los de los realistas, para emprender sus propias formas de colaboración y participación en la guerra, sobre todo para crear sus órganos de representación local que les garantizaran mayor autonomía de gobierno, de la cual carecieron dentro del antiguo sistema de gobierno en la que prevalecían las Repúblicas. Un mayor cambio fue la construcción de los municipios entre 1820-1821. Fue común que se convocara a los vecinos para elegir a los electores, y a su vez a los integrantes del ayuntamiento. En fin, durante los diez años de la guerra

¹ Se les organizaron en Republicas con una división administrativa basada en pueblos cabeceras donde los señores naturales - principales o caciques - se les otorgó por ejemplo el cargo de gobernador con la función principal de recoger el tributo para luego remitirlo al alcalde mayor, un español residente en las principales poblaciones administrativas.

supieron actuar, siguiendo las nociones populares de la justicia, entre dos fuegos, no obstante sus propias debilidades, y de acuerdo a las circunstancias políticas que les eran convenientes o impuestas.

Después de una década relativamente tranquila, se dio la contraofensiva de la clase dominante contra los beneficios obtenidos a principios de 1820: el sufragio amplio, la autonomía relativa para controlar los municipios y los impuestos más bajos, que llegaron a caracterizar al federalismo, contrario al centralismo, que en su lugar significaba la dominación de las élites locales y el acceso a recursos desigual. Además, la inserción de México al mercado mundial, como un mercado para textiles provenientes de los países recién industrializados de norte atlántico, causó descontento popular. Como si la colonización española hubiera quedado intacta, generando movimientos anti-españoles, por ejemplo contra dueños de la minería, esta fue la dinámica que siguió hasta mediados de los años 50. Empero, antes de llegar al periodo de la Reforma, cabe resaltar los casos de Chilapa y Tlapa, en la región de la Montaña, que formaron parte de las rebeliones de escala amplia de los años 1840, en las cuales el campesinado, mayoritariamente los pueblos originarios, tomaron la iniciativa y formaron alianzas amplias. Tuvieron un enemigo común: el presidente Santa Anna. Fue en 1846 que dicho campesinado dirigido por Juan Álvarez tomó posesión en Tlapa, en contra del General Mariano Paredes que iba a imponer la tiranía, instituir la monarquía, plan que lograron impedir. Hacia finales de 1840, Álvarez logró pacificar las rebeliones por la petición de la creación del Estado de Guerrero y subsecuente protección de los intereses del campesinado.

En las circulares que se enviaron entre las comunidades, dirigidos a los jueces de paz, a las autoridades civiles más altas de las comunidades, elegidos por prefectos o el concejo municipal más cercano, se ha recuperado una gran cantidad de evidencia sobre las formas de organización y la ideología de las rebeliones de Chilapa y Tlapa. En cuanto a las razones de la rebelión, aunque el agravio causado por las disputas de la tierra era importante en Chilapa, en otros lugares de la región eran los impuestos subyugantes, hasta superando el tributo colonial, política asociada con el gobierno centralista de 1835-46. Aparte de los impuestos, existían cinco temas principales y objetivos en la comunicación durante las rebeliones: el control del gobierno local (la autonomía y la dispersión amplia del poder); ciudadanía y sus fronteras; el compromiso con el federalismo; oposición a la monarquía y a los españoles. En cuanto a las acciones concretas, los rebeldes destruyeron maquinaria, quemaron edificios y dejaron libres a los animales domésticos, por un lado, y constituyeron como cuerpos locales del Estado, se nombraron

como el gobierno: eligieron sus propios jueces de paz - que recuperaron su rol de la época colonial como representantes de los campesinos frente al Estado -, reclutaron soldados, encarcelaron criminales y forzaron a los miembros de la élite a contribuir su labor en las obras públicas, por el otro. En otras palabras, abrogaron facultades de la autoridad política, presentando a las personas que infringieron a la autonomía de la comunidad un riesgo considerable, aún la muerte.

Durante la Reforma, 1855-67, el autoritarismo liberal derrotó a su rival conservador. ¡Contra las clases privilegiadas... que se alimentan de la sangre de su pueblo!, declaró Álvarez en 1854, la mayor parte de la fuerza de los rebeldes proviniendo del campesinado de la Montaña, nuevamente destruyendo las propiedades de la élite y dejando de pagar impuestos. Fue una guerrilla de clase y raza, los periódicos nombrando a los seguidores de Álvarez como indios en busca de exterminar con la raza blanca. Confrontó una guerra contrainsurgente feroz por parte de Santa Anna, mientras los rebeldes capturaron provisiones y animales y atacaron grupos aislados y facilitando desertión. Triunfó la revolución, la victoria del campo sobre la ciudad, la periferia sobre el centro en agosto de 1854, cuando Álvarez entró al capital acompañado por sus tropas causando temor y detesto por parte de las elites de México. Por el temor y las divisiones de su gabinete, no pudo llevar a cabo mayores cambios como la reforma agraria durante su corto periodo como el presidente de la república. Las tensiones de clase y el racismo crecieron en el campo guerrerense y más allá, por ejemplo de Morelos. En fin, lo que significó el cambio al liberalismo fue la introducción de las elecciones regulares, el sufragio universal, la inclusión de la elite regional en la toma de dediciones y la desmovilización de los desafíos populares a través del cumplimiento selectivo de las demandas en lugar de la represión generalizada.

El Estado anterior a la Revolución decidió que los pueblos originarios no podían tener más tierras en común. El campesinado debía convertirse en pequeños propietarios y fincaran en ello su seguridad y progreso, con la finalidad de enajenar sus tierras y permitir así su reapropiación por los terratenientes adinerados - caciques regionales con autoridad legal -, para activar la circulación del capital. Es a partir de mediados de siglo XIX, en especial mediante de la ley clave de 25 de junio de 1856, que llevó el despojo a su mayor incremento, pues se negó la personalidad jurídica a las corporaciones civiles y religiosas para poseer bienes como las tierras comunales. Fue la Montaña una de las sufrientes de esta política liberal, donde encabezado por el gobernador Francisco O Are, se llevó a cabo tres mil adjudicaciones de tierras comunales, más condenando los impuestos respectivos. Se creó así el

latifundismo guerrerense que expropió las tierras más fértiles y explotó al campesinado de acuerdo con las condiciones de cada región, a tal grado que el descontento brotó con fuerza en la misma insurrección de 1911 contra el despojo y la dominación. Como uno de los resultados de la revolución, se empezó a dotar ejidos y posteriormente los bienes comunales - surgió el ejidatario como un nuevo actor político tanto en escena regional como nacional - proceso que se intensificó en 1940 por Cárdenas².

No obstante, el incumplimiento de las promesas de la revolución mexicana y el ejercicio discrecional del poder, culminaron en conflictos políticos armados y en la conformación de la guerrilla a finales de los años sesenta y principios de los setenta. Para entender el levantamiento armado, Bartra (2001:17) explica que

“en la historia de Guerrero lo que debiera extrañar no es la recurrente violencia contestataria, sino la paciencia samaritana con que la población se organiza una y otra vez para gestionar de buen modo sus reclamos. Pero la respuesta de los gobernantes y caciques a estos movimientos pacíficos es siempre el hierro y el fuego, y ante las puertas cerradas los rechazados crónicos levantan la voz, la piedra, el machete...”

Es a finales de los años 80, cuando empieza una lucha por la democracia económica y social; el “hacer política ya no es patrimonio del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y de sus fuerzas corporativas...” (Bartra 1996:14) sino se diversifica. Son los pequeños y medianos productores quienes empiezan a agruparse en torno a distintas demandas de carácter económico y social, un proceso en el que se pueden distinguir tres niveles: “la lucha por demandas inmediatas, el esfuerzo por apropiarse de los diferentes procesos económicos y la construcción de un proyecto organizativo regional de carácter integral” (García 2000:285).

Surgen también dos movimientos interrelacionados en 1992, que en parte dieron a luz a la Policía Comunitaria (que trataré en apartado 2.2): El Consejo de Autoridades Indígenas (CAIN) y el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena. Flores Félix (2005: 108), conocedor de la región y las dinámicas de los pueblos explica que

² Para formular esta corta perspectiva histórica me he apoyado en Rojo Leyva (et. al. 2011), Guardino (1996) y Ravelo Lecuona (1998).

“comienzan a expresar un tipo de demanda distinta a la que habían expresado ya no como campesinos, tampoco solamente demandas electorales, sino una lucha en la que el eje que articula lo electoral, lo campesino, lo agrario, los servicios, el poder, es la identidad cultural y la defensa del sustrato y del entorno al cual se adscribe esta identidad cultural, es decir, la defensa del territorio indio”.

En cuanto a este sustrato, digamos la base, la condición y la posibilidad, comunitaria, explica el mismo autor (ibid.: 118) que ha implicado la

“formalización de un espacio territorial donde se realiza el gobierno indígena y se imparte justicia, donde la democracia empezó a tomar la forma de un ejercicio del poder sustentado en la peculiaridad cultural de los miembros de la región Costa-Montaña, en particular en la normatividad y la autoridad tradicional y sus competencias jurídicas.

Resulta también importante rescatar que la lucha, desde su base y el amplio consenso, va más allá de la “insatisfacción de la promesa de la modernidad, libertad, justicia y democracia..., al adoptar como suya la demanda de autonomía y libredeterminación” (ibid.:109).

El ímpetu particular para la creación del Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, en nivel continental, fue el festejo por parte de los gobiernos iberoamericanos de los 500 años que habían pasado de la conquista de 12 de octubre de 1492, fecha también nombrado como encuentro de ‘dos mundos’, misma que se ha celebrado como ‘día de la raza’. Implicó el movimiento de 500 años así la unificación de las fuerzas antes separadas, desde lo local hasta lo regional, estatal y global. En Guerrero sus objetivos iniciales eran:

- 1) Protestar por los intentos de etnocidio por parte de las autoridades federales en el marco de la defensa de sus espacios comunitarios que se traducía en la lucha por cancelar la construcción de la presa en el Alto Balsas
- 2) Lograr un desarrollo sustentable para los cuatro pueblos indios originarios del Estado de Guerrero.
- 3) Buscar apoyos del gobierno y de organismos no gubernamentales, tanto nacionales como internacionales, a fin de concretar y dar mayor claridad a su movimiento (Resumidos por Flores Félix ibid).

Lo que quiero rescatar de todo esto, es la referencia directa a la colonización, que sigue marcando la vida en nivel continental. En pocas palabras, explica Sabio Estrada (citado en Flores Félix 2007:166) que para los pueblos el festejo de los 500 años del encuentro de dos mundos era más bien el del “quinto centenario de la invasión, despojo, destrucción de los territorios y culturas autóctonas del continente...”.

De hecho, en el Jumaa decimos que el pueblo *mé'phaa* ha pasado por tres procesos de invasión y colonización: en primer lugar por la triple alianza que logra dominar el territorio de la montaña y se le ‘imponen’ tributos y queda soterrado por los náhuatl. En segundo lugar, fueron los españoles que en 1521 llegan a estas tierras. La ‘red’ tributaria y señoríos sometidos por los mexicas, pasa a manos de la corona española y, ese mismo año, también llegan los primeros evangelizadores. En tercer lugar, es la colonización, o colonialidad contemporánea: por un lado, a manos del estado-nación y sus políticas indigenistas; por otro lado, las transnacionales que llegan a nuestra tierra a imponer proyectos extractivistas.

En cuanto a la segunda y la tercera invasión y colonización, y para profundizar en la colonialidad que llega hasta los huesos, considero útiles los aportes de la red académica conflictiva colonialidad/modernidad/decolonialidad. Parte del siguiente presupuesto: contra a la creencia convencional el mundo no está descolonizado. Tanto la primera fase de la descolonización, el de las colonias españolas, en siglo XIX como la segunda, la de los colonias inglesas y francesas, en siglo XX, se quedaron sumamente incompletas. “Se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias” (Castro-Gómez & Grosfoquel 2007:17).

Como antecedente a la red, se consideran importantes los aportes de Aníbal Quijano (2004: 1-2, 2007), en especial su formulación de patrón colonial de poder/colonialidad del poder. Consiste esta experiencia de explotación-dominación-conflicto colonial de cinco aspectos: la racialización de las relaciones entre colonizadores y colonizados... como pieza clave de nuevo sistema de dominación (indios, negros, mestizos versus blancos y europeos); la configuración de un nuevo sistema de explotación que articula en una única estructura conjunta a todas las formas históricas de control del trabajo o explotación para la producción de mercaderías para el mercado mundial, en torno de la hegemonía del capital...; el control, la administración y resignificación de la naturaleza y sus recursos

de producción; el eurocentrismo como el nuevo modo de producción y control de subjetividad... y ante todo del conocimiento (e.g. desplazamiento del pasado por el futuro y la producción intelectual sistemático es válido solo desde Europa); el establecimiento de un sistema nuevo de control de la autoridad colectiva, en torno de la hegemonía del Estado - Estado-Nación después del siglo XVIII - y de un sistema de Estados, de cuya generación y control son excluidas las poblaciones racialmente clasificadas como inferiores.

Según Arturo Escobar (2010:193) un integrante de la misma red,

“el enfoque de la modernidad/colonialidad/descolonialidad (MCD) se ancla en una serie de operaciones que la distinguen de las teorías establecidas de la modernidad³. Estas incluyen las siguientes: 1) localizar los orígenes de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que los más comúnmente aceptados mojones como la Ilustración o el final del siglo XVIII; 2) una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; 3) en consecuencia, la adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en vez de una visión de la modernidad como un fenómeno intra-europeo; 4) la identificación de la subalternización de conocimientos y grupos culturales afuera del centro europeo

³ Explica Escobar (2010: 190-1) que las “concepciones de Habermas y Giddens han sido particularmente influyentes, dando origen a un género de libros sobre modernidad y globalización. Desde esta perspectiva, la modernidad puede ser caracterizada de la siguiente manera: 1. *Históricamente*, la modernidad tiene orígenes temporal y espacialmente identificados: el siglo XVII de la Europa del Norte -especialmente Francia, Alemania e Inglaterra-, alrededor de los procesos de la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Estos procesos se cristalizaron al final del siglo XVIII -la episteme moderna de la que habla Foucault- y se consolidaron con la Revolución Industrial. 2. *Sociológicamente*, la modernidad es caracterizada por ciertas instituciones, particularmente el Estado-nación, y por algunos rasgos básicos tales como la reflexividad de sí mismo -la continua retroalimentación entre el conocimiento experto y la sociedad—; el *desmembramiento* de la vida social del contexto local y sus crecientes determinaciones por fuerzas translocales; y el *distanciamiento espacio/tiempo* o la separación de espacio y lugar, desde relaciones entre «ausentes otros» que devienen más importantes que la interacción cara a cara (Giddens, 1990). 3. *Culturalmente*, la modernidad puede ser además caracterizada en términos de la creciente apropiación de las hasta entonces dadas por sentadas competencias culturales por formas de conocimiento experto asociadas al capital y a los aparatos administrativos del Estado (Habermas, 1973). Habermas (1987) describe este proceso como una creciente racionalización del mundo-vida, acompañada por la universalización y la individuación. La modernidad introduce un orden basado en los constructos de la razón, el individuo, el conocimiento experto y los mecanismos administrativos ligados al Estado. Orden y razón son vistos como el fundamento para la igualdad y la libertad, posibilitando así el lenguaje de los derechos. 4. *Filosóficamente*, uno puede visualizar la modernidad en términos de la emergencia de la noción de «Hombre» como el fundamento de todo conocimiento y orden en el mundo, separado de lo natural y lo divino (un omnipresente antropocentrismo, Foucault, 1973; Heidegger, 1977; Panikkar, 1993). De otro lado, la modernidad es vista en términos del triunfo de la metafísica, entendida como una tendencia -extendida desde Platón y algunos presocráticos hasta Descartes y los pensadores modernos, y criticada por Nietzsche y Heidegger entre otros— que encuentra en la verdad lógica la fundación para una teoría racional del mundo compuesto por cosas y seres cognoscibles -y, por tanto, controlables— (e.g., Vattimo, 1991). Para Vattimo, la modernidad es caracterizada por la idea de historia y su corolario, progreso y superación. Vattimo enfatiza la lógica del desarrollo —la creencia en el perpetuo mejoramiento y superación— como crucial para la fundación filosófica del orden moderno”.

como una necesaria dimensión de la modernidad; 5) una concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad: una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en “una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro”.

Son varias las dimensiones de la colonialidad: La colonialidad del poder: “la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación” (Maldonado-Torres 2007a:130); La colonialidad del saber: “el rol de las epistemologías y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales” (ibid.); La colonialidad del ser: “la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje”, o alternatively aclara “la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida y no sólo en la mente de los sujetos subalternos” (ibid.); La colonialidad de la naturaleza, que

“según lo establecido por innumerables discursos y prácticas en la Europa post renacentista y más allá de ella, incluye: a) clasificación en jerarquías («razón etnológica»), ubicando a los no-modernos, los primitivos y la naturaleza en el fondo de la escala; b) visiones esencializadas de la naturaleza como fuera del dominio humano; c) subordinación del cuerpo y la naturaleza a la mente (tradiciones judeo-cristianas, ciencia mecanicista, falogocentrismo moderno); d) ver a los productos de la tierra como si fueran productos del trabajo únicamente, es decir, subordinar la naturaleza a los mercados impulsados por los seres humanos; e) ubicación de ciertas naturalezas (coloniales/tercer mundo, cuerpos femeninos, colores de piel oscura) afuera del mundo masculino eurocéntrico; f) la subalternización de todas las demás articulaciones de biología e historia a los regímenes modernos, particularmente de aquellos que despliegan una continuidad entre lo natural, lo humano y lo supernatural —es decir, entre el ser, el conocer y el hacer—” (Escobar 2008:141).

En términos parecidos que la colonialidad de la naturaleza, si no la del ser, hay la colonialidad cosmogónica o madre naturaleza,

“la que tiene que ver con la fuerza vital-mágico-espiritual de la existencia de las comunidades afrodescendientes y indígenas, cada una con sus particularidades históricas. Es la que se fija en la distinción binaria cartesiana entre_hombre/naturaleza, categorizando como no-modernas, primitivas, y paganas las relaciones espirituales y sagradas que conectan los mundos de arriba y abajo, con la tierra y con los ancestros como seres vivos. Así pretende socavar las cosmovisiones, filosofías, religiosidades,

principios y sistemas de vida, es decir la continuidad civilizatoria de las comunidades indígenas y las de la diáspora africana” (Walsh 2009:3).

De éstas que los miembros de la red han llamado por una segunda descolonización, o decolonialidad (ibid., e.g. Maldonado-Torres 2007b) que apunta al,

“desmontaje de estructuras de poder estatal, laboral, y del control de la sexualidad, de ideologías, y de formas de conocimiento que producen una división maniquea del mundo, es decir, de una división entre amos y esclavos, entendidos estos como sujetos normales por un lado, y sujetos anormales, dispensables, o sujetos-problema por otro” (Maldonado Torres 2007b:8).

En otras palabras, “tendrá que la dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas” (Castro-Gómez & Grosfoquel 2007:17). Por su parte Mignolo (2007:26), explica que

“si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retorica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad, esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad. La modernidad es una hidra de tres cabezas, aunque sólo muestra una: la retórica de salvación y progreso. La colonialidad, una de cuyas facetas es la pobreza y la propagación del SIDA en África, no aparece en la retórica de la modernidad como su necesaria contraparte sino como algo desprendido de ella”.

Es en esa llamada por la decolonialidad que inicialmente (en 2012) situamos el Jumaa. Antes de profundizar en el Jumaa, y dejar que hable xábo mé'phaa, presentaré algunos pasajes en que se expresa algunos de las características de la coyuntura que se vive en muchas partes de México y América ‘Latina’, digamos desde los y las mismas personas que la viven, contra la que resisten y luchan.

En primer lugar, es la Marcha por la Vida, el 13 de marzo 2013, convocada por la Red de Resistencias Autónomas Anticapitalistas (RRAA)⁴. Salieron en aquel día miles de personas desde el Ángel de la Independencias para el Zócalo en la Ciudad de México, mientras que se llevaba a cabo otras actividades solidarias en otros partes de la Republica. En la marcha, en la que participaron también los y las nuevos coordinadores de la Policía Comunitaria, se dieron una amplia gama de reclamos:

- 1) ¡Alto a la guerra! ¡Alto a la masacre! Justicia para las mujeres, hombres y niños asesinados. Presentación de las y los desaparecidos.
- 2) En defensa de la madre tierra. Alto al despojo de la tierra. Alto a la extracción y contaminación de los bienes naturales. Rechazo a los megaproyectos carreteros, de infraestructura, transporte, tóxicos y de energía que despojan y destruyen.
- 3) Por una vida digna: Rechazo total al despojo de las fuentes de trabajo. Condena a la política laboral del mal gobierno.
- 4) Rechazo a las privatizaciones y al modelo neoliberal; a las altas tarifas de energía eléctrica y a la militarización en todo el país.
- 5) Alto a la persecución, hostigamiento, represión y criminalización de las luchas sociales.
- 6) En defensa de los procesos de autonomía de los pueblos indios. Alto al hostigamiento y persecución de las comunidades indígenas.⁵

En segundo lugar, y ya a nivel latinoamericano, es un pasaje de la declaración final del Foro Social Américas, llevado a cabo en 2008 en Guatemala, según la cual,

⁴ Alianza Mexicana de Organizaciones Sociales (AMOS) - DF, Agencia Autónoma de Comunicación Subversiones - DF, Asociación un Salto de Vida - Jalisco, Acción Directa Autogestiva (ADA) - Puebla, Brigada Callejera de Apoyo a la Mujer Elisa Martínez - DF, Consejo Autónomo Regional de la Zona Costa de Chiapas (CARZCCH), Colectivo de Arquitectura - DF, Comité Estudiantil Metropolitano (CEM) - DF, Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, Policía Comunitaria(CRAC-PC) - Guerrero, Consejo de Ejidos y Comunidades Opositores a la presa La Parota (CECOP) - Guerrero, Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y Agua Puebla, Tlaxcala , Morelos (FPDTAPT), Frente de Pueblos del Anáhuac, Tláhuac - DF, Frente Popular Francisco Villa Independiente - UNOPII (FPFVI - UNOPII) - DF y Tamaulipas, Jóvenes en Resistencia Alternativa - DF, Organización Campesina Emiliano Zapata - UNOPII (OCEZ - UNOPII) Chiapas, Radio Ñomndaa, La palabra del agua - Guerrero, Unión Popular José María Morelos y Pavón (UPJMMP) Edo. de México, Partido de los comunistas, #Yosoy132 Juárez, CEL (Centro de Estudios Libertarios) -Hermosillo, Sonora, Colectivo: Intlapa'tianime (las sanadoras), Kolectivo de Medios Aztlan (KMA) Alta CalifAztlan, Juventud Comunistas de México. (JCM), Colectivo de Medios Hijos de la Tierra, Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) San Salvador Atenco, Nación Arcoíris, Frente Ambientalista, Arbol Kolectivo, Ecomunidades, Mariadel Carmen De Lara Directora de cine y video documental Profesora UAM Xochimilco, Adry García Vázquez, Piedras Negras, Coahuila

⁵ http://mexico.indymedia.org/spip.php?page=evenement&id_article=2631

“Las lideras y líderes de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yal nos hemos reunido en el territorio de Iximulew (Guatemala) para coordinar nuestras luchas, fortalecer nuestras organizaciones y reconstruir nuestras cosmovisiones milenarias como alternativa frente al sistema capitalista que amenaza el futuro de la Madre Tierra (citado en Caudillo Félix 2010: 6).

En tercer lugar, y desde un ámbito más particular y personal, es Luis Macas, un dirigente indígena, político e intelectual ecuatoriano de nacionalidad kichwa, que abre su texto sobre Sumak Kawsay (la vida en plenitud) diciendo que

“estamos aquí para compartir las ideas, debatir y reflexionar juntos, para construir propuestas... [pues] dicen que los indígenas solamente gritan, patalean, hacen protestas, pero sin propuestas. El objetivo es recuperar y desarrollar nuestros sistemas de vida, instituciones y derechos históricos, anteriores al Estado, para descolonizar la historia y el pensamiento (único, universal y homogéneo)” (2010: 14-16).

Finalmente, y en palabras parecidas a Macas, José Ángel Quintero Weir, un académico y compañero de la lucha del Jumaa de pueblo añuu de Venezuela, insiste en

“la necesidad de los estudiantes indígenas de generar un proceso de sistematización propio a sus particulares sistemas de pensamiento, es decir, desde las filosofías de sus pueblos... ..para desconstruir el modelo de episteme de la racionalidad moderna, que tiene por pretensión la reconstrucción objetiva de la realidad y su validez universal y absoluta para cualquiera contexto cognitivo (2011: 93-95).

Es entonces en el Jumaa donde recientemente se ha manifestado la fuerza de la palabra de xabo me'phaa. Hagamos oír la postura inicial (en 2012) del Jumaa frente a la colonialidad, el capitalismo, el Estado y la academia que llegan hasta los huesos:

Nosotros los que integramos el Seminario Jumaa Me'phaa, somos xabo me'phaa, herederos de la antigua palabra, la resistencia y la lucha, que por siglos han mostrado nuestros abuelos y abuelas. Hoy tomamos la palabra para manifestar lo que nuestro corazón siente. Nos preguntamos y les preguntamos a todos y a todas: si no defendemos nuestra vida y nuestro entorno, que son la base de nuestro pensamiento, ¿qué le diremos a nuestros hijos e hijas mañana y a nuestros abuelos y abuelas que están en muujúin? Para ello, pongamos nuestra palabra, para juntar nuestro camino, para hacerle frente a los proyectos de los Transnacionales, del Estado y academicistas que atentan contra la vida de nuestro pueblo y más allá.

El Jumaa nació el primero de abril de 2012, en la comunidad de Santa cruz del Rincón, municipio de Malinaltepec, la Montaña de Guerrero, de mi relación con algunos integrantes de la Licenciatura en Gobierno y Gestión de Territorios y Municipios de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR)⁶. El motivo principal para la creación del Jumaa fue la preocupación compartida con algunos de los egresados de la licenciatura mencionada, por la falta de un proyecto descolonizador, o alternativo, uno suficientemente radical y explícito, que parta desde la lengua *xábo mé'phaa* o de otros de los pueblos vecinos, tanto en la práctica de la UNISUR, como en las de los movimientos como la Policía Comunitaria. Fue también por la coyuntura que se vivió a finales de 2011, durante la cual, mi rol como asesor de tesis se convirtió en intermediador entre los estudiantes mencionados y los profesores y dirigentes de la UNISUR. Nos terminamos dedicando más a la política de la educación que a la educación misma. Los temas que tratamos fueron: el rol la lengua de los pueblos en el currículo, la jerarquía y la personificación del poder dentro de la UNISUR, la falta de participación de personas de la región en la enseñanza y hasta cierto punto en la administración, la negociación de la autonomía en tanto el reconocimiento de la Secretaría de Educación Pública y el debilitamiento de la relación entre UNISUR y las comunidades bases. Concluimos ese primero de abril afirmando que si no se enfrenta el problema de la dominación de los conceptos, las categorías y lenguas 'eurocéntricas', se corre el peligro de que en el movimiento y en las autonomías se estén nada más reproduciendo los discursos y prácticas de siempre y así quedándose incompletas y débiles.

⁶ La UNISUR es un resultado concreto de la larga lucha magisterial guerrerense que desde los finales de los años sesenta ha luchado por la democracia sindical, y por mejores condiciones laborales y por los derechos de los pueblos indígenas. Fue también desde aquellos tiempos que nació la idea de una educación alternativa, y de una política pública que partiera de los propios atributos culturales de los pueblos, en parte para detener la colonización del estudiantado indígena. Actualmente cuenta con cinco sedes ubicadas en Santa Cruz del Rincón, Cuajinicuilapa, José Joaquín Herrera, Metlatonoc y Mesón. Involucra los pueblos Nahua, Me'phaa, Nu Savi, y Na'mncue No'mndaa- y afromexicanos. Con respecto a su enfoque intercultural, en palabras de Flores Félix y Méndez Bahena (2008:201, 212), "el marco conceptual desde el que se formula la UNISUR es un diálogo intercultural que conduzca a espacios de creación y recreación de las culturas y visiones de mundo, en la perspectiva de abrir horizontes de descolonización" (2008:201). Confronta el modelo de aprendizaje UNISUR al de 'convencional occidental' que según Noam Chomsky (en Meyer & Maldonado Alvarado 2010) tiene rol importante en los procesos brutales de formación de los Estados naciones homogéneas. La educación sirve como herramienta para controlar, disciplinar y nivelar. Así reducida, la educación está dirigida más que todo hacia el tomar examen e impartir la enseñanza de las competencias mercantiles; es una herramienta del neoliberalismo. En la UNISUR ocurre lo contrario. Es más bien la comunidad, según sus principios comunales en lugar del mercado, la que crea la educación; sus objetivos estratégicos están centrados en la solución de los problemas particulares de la población y las comunidades. Una parte que se tiene que subrayar, es la forma semipresencial de la educación UNISUR y cómo ella contraataca la descontextualización de los alumnos de sus vidas cotidianas. Lo que todo esto permite es una pedagogía mucho más auténtica que en el caso de lo convencional ya que incluye, por ejemplo, maneras de aprender en la vida cotidiana y a través de la acción comunitaria, las cuales son holísticas, ecológicas, espirituales y curativas (Renfigo Vasques en Meyer & Maldonado Alvarado 2010).

La meta principal del Jumaa es reproducir y sistematizar los conocimientos (la vida y el pensamiento) comunitarios, remitiéndose a las prácticas históricas, dando como resultado herramientas críticas, que permitirán, tanto interpelar las problemáticas actuales que amenazan a la vida, los movimientos y la autonomía de los pueblos, como abrir diálogo crítico - con la academia, los movimientos, la comunidad y consigo mismo - frente a la crisis de la modernidad capitalista. Además de mi persona, el colectivo está conformado por tres estudiosos filósofos me'phaa (Huberth, Lenin y Rosa), y cuatro ya egresados (también me'phaa) de la UNISUR (Azucena, Dante, Julián y Miguel).

El método principal del Jumaa, y de este proyecto de investigación, consiste en las siguientes prácticas: se reúne para reflexionar la coyuntura que se vive en la región y en otras más. A partir de la experiencia e intereses de cada uno se elige temas para reconstruir y sistematizar la vida y el pensamiento y aportar a la discusión crítica. En colectivo se rescata las palabras (categorías si se quiere) correspondientes desde la lengua me'phaa al tema de cada uno. Se toma parte en los eventos que se organizan en la región y en otras, con el fin de hacer intervenciones en los mismos, y en los procesos autonómicos y en el movimiento en general. Se escriben ensayos y artículos académicos para difundir la vida y el pensamiento me'phaa en la academia, para entrar en diálogo con la misma, tanto de manera colectiva como individual. La recepción por parte de la academia ha sido sorprendente y altamente positiva; por ejemplo en la UNAM nos han nombrado como “el corazón” del evento. Esto seguramente demuestra algo sobre la ruptura que se está dando en la academia. Hasta hoy se ha trabajado más que nada en Santa Cruz del Rincón.

En el Jumaa creemos que los aportes de los pueblos como me'phaa son útiles para concebir una vida sin explotación, dominación y opresión causada tanto por las tres colonizaciones e invasiones particulares como la colonialidad multidimensional y continua, y capitalismo y el Estado. Por un lado, son importantes los discursos y las prácticas milenarias de las resistencias y las luchas frente a los proyectos de la modernidad y la colonialidad; y por el otro, la interpelación con la falsa idea de la modernidad, del eurocentrismo, del pretendido pensamiento y filosofía universal. De ahí que es importante hacer una valoración de la vida y pensamiento me'phaa, muy poco trabajado en este sentido, que permita superar la problemática de la colonialidad.

El recurrir a la lengua y el cuestionar las construcciones conceptuales/institucionales impuestas de afuera, es lo que hacen que las propuestas del Jumaa suelen ir más allá de los debates siempre existidos en la Montaña de Guerrero. Preguntando ¿cómo y qué cosas se nombran? ¿Qué traen de fondo? Es el Jumaa quien revisa éstas construcciones que han pretendido explicar su vida y pensamiento. Al respecto:

Nos parece importante qué palabras utilizamos. Tienen su carga histórica y muchos conceptos no alcanzan a decir cómo nosotros sentimos. Hay que buscar otro lenguaje que puede llegar al corazón del pueblo. Damos un giro desde nuestra vida y pensamiento. Vamos a reproducir y sistematizar los conocimientos y nos preguntamos: ¿acaso los abuelos y las abuelas no lo tienen? ¿Por qué apartarlo de la realidad y plasmarlo en un documento? Además, nos preguntamos, ¿cómo construir un diálogo intercultural? ¿En qué lengua dialogamos? La traducción es una bronca ya que se pierden muchas cosas. ¿Cómo construimos conocimientos que nos sirvan como herramientas allá y acá? Pero ahora es necesario abrir el dialogo.

El camino que ha tomado el Jumaa entonces es peligroso. Somos formados en la universidad, sea ésta UNISUR o no, en su lenguaje colonial. Es cierto que la reproducción y la sistematización de los conocimientos que lleva a cabo el Jumaa, aunque partiera desde las prácticas comunitarias, distorsionan la significación y el sentido de las cosas. No sabemos si nos entienden bien en las comunidades. Es más, por la colonialidad que llega hasta los huesos muchas prácticas se han ido olvidando o negando, por lo cual una parte de la reproducción y la sistematización pasa sin la referencia práctica-comunitaria, basado meramente en la lengua, muchas veces no hablada. Es un arma de doble filo, pero la resistencia y la lucha requieren este paso, el dialogo. Quizás las generaciones futuras ya no tengan que llevar a cabo esta resistencia y lucha.

La gran parte que sigue proviene de un ensayo colectivo elaborado por el Jumaa (2013), *Skiyu Ajngáa xó* (La fuerza de nuestra palabra), que implica una parte de las condiciones y posibilidades de la vida y pensamiento, y la tarea que implica, particular de *xábo me'phaa*. Por la naturaleza colectiva del ensayo, no reclamo ningún tipo de propiedad intelectual sobre el contenido de este apartado.

En el ensayo, concentramos en *skiyu* (la fuerza de la vida), *ñajuí*, (el hacer), y *ajngáa* (la palabra). Presentamos el camino de la vida de *xábo me'phaa* desde que nace, es decir 'viene con el pensamiento'

(*já' goo ede*), al crecer, es decir, va 'agarrando la fuerza' (*ndayé tsía'ke*), al subsistir en la comunidad implicando también que 'busca su nombre' (*ndayé mbi'yuu*) que remite a su hacer. Cuando muere que se entiende que se 'le llega el nombre' (*nijanú mbi'yuu*). Como colectivo nos ofrece un punto de partida para nuestros futuros análisis sobre la vida y el pensamiento *mé'phaa*. Sin más preámbulos, ponemos nuestra palabra para abrir el diálogo y para que se conozca la fuerza de nuestra palabra (*skiyu ajngáa xo*).

Cuando una mujer *mé'phaa* está embarazada se dice *já' goo ede* (carga el pensamiento) y cuando está dando luz se dice *na'ni xuajen* (está haciendo pueblo). *Xabó mé'phaa* que nacerán traen el pensamiento, para ser *xuajen* (pueblo). Al dejar el vientre de la madre que lo alimentó durante la gestación, la placenta (cordón umbilical) se siembra, es decir, se le entrega a *juba* (la tierra) para conectar responsabilidades (*gata xugii naxka kajngo maxa`guiinu nimbaa a`da* si se llegara enterrarse con desechos *xabo mé'phaa* puede tener problemas visuales). Es ahora *juba* que asume la responsabilidad alimentar-mantener mutuamente la nueva vida del *xabó mé'phaa* en *numbaa* (mundo). *Juba* y *xabó mé'phaa* están en constante ayuda y formación mutua. A la vez que nace un *xabó mé'phaa* nace su *cuéiña* (hermano animal) que le ayuda y complementa a *xabó mé'phaa* para vivir. Al respecto, se suele escuchar que *xabó mé'phaa* niño jugaba con su *cuéiña*, una serpiente y cuando el padre la mató, murió también *xabó mé'phaa*.

Ciertos animales son también portadores de habilidades, solucionadores de problemas, por ejemplo, fortalecer pulque. Se cuenta que,

“Hace mucho tiempo, los *mé'phaa* no contaban con la alegría. Por eso rasparon el maguey para obtener el pulque para beber. Sólo que no los emborrachaba, porque no tenía la fortaleza de un alcohol. Por eso no emborrachaba a nadie, sólo les daba agruras, por eso también no contaban con la alegría. El tlacuache al darse cuenta de eso les dijo a los *mè'phàà* que prepararan siete tinajas grandes. Así lo hicieron los *mè'phàà*, colocaron siete tinajas. Después de eso el tlacuache emprendió el camino hacia el cerro donde vivía su hermana, de quien se enteró que raspó maguey para sacar pulque, conteniéndolo en siete tinajas. Se fue por dentro de la tierra llegando directamente donde estaban las tinajas perforándolas del cimientito y fue succionando el contenido de cada una de las siete. Luego se presentó ante su hermana diciéndole:

-Hermana, vengo a tu casa.

-Ven, descansa.

-Mejor regálame una jícara de pulque para beber porque ya no soporto el calor.

-Espera un momento.

-Dijo la hermana mientras se dirigía a las tinajas, pero al darse cuenta de que todas las tinajas estaban vacías le dijo a su hermano.

-Ya no hay líquido para ofrecerte. No sé quien se lo habrá terminado, ya que apenas hace rato observé que estaban llenas las tinajas.

-no estés jugando hermana, no somos niños para jugar a las mentiras

-Dijo el tlacuache mientras reía discretamente ya que estaba seguro de que su hermana no se había dado cuenta cuando él bebió todo el líquido

- Entonces ya me retiro si no hay pulque para beber.

Al poco rato fue observado por los me'phaa bajando de la colina caminando como borracho. Daba pasos hacia atrás, hacia los lados con el estómago a punto de reventar por tanto pulque, bien borracho y gritando 'japi' porque estaba alegre. Al llegar vomitó todo el pulque adentro de las siete tinajas llenándolas todas. Es así como el obtuvo el pulque obtuvo su fortaleza, por eso emborracha a la gente y los pone "contentos"⁷.

El tlacuache soluciona el problema del pulque que no emborracha y la gente se vuelve alegre. Sin embargo, la misma alegría es fuente de peleas borracheras. Nuevamente es tlacuache que ofrece la solución:

⁷ Nákhi wajuú, ndàà mbá jayu gagi inì xàbù mè'phàà. Kajngó nitháà yu'wa mùwààn iya mi'xá. Ìndò numuu rí tsjngiìn i'ni nè numuu rí ràg'doo na'wuun nè', kajngó ndàà skiyùù' nè'. Rú'khuì kajngó tsjngiìn xàbù i'ni nè, ìndò nàgàñúù' i'ni nè, kajngó ndàà gagi i'ni nè mangaa. Ikhaa rú'khuì ndi'yoo xùwì kajngó ni'thúùn xàbù mè'phàà rí mùtsuájùn juwan thàmà' (daan mbà'wù). Xkuaniì ninì mè'phàà mangiìn, nitsuájùn juwan thàmà'. Wámà rú'khuì nikà xùwì júbà, ná xtáa dxáguí, numuu rí ni'dxuùn rí na'thóo yu'wa jamí g'doo iya mi'xá naçwun gajnú awúun mbá juwan thàmà'. Xé nikèè awúun iñáá, nikà jmbuù ná trigà thàmà', nirùwèèn' lájúfín iñá nikà ra'ñàà iya mi'xá rí gajnú' awúun mbámá thàmà'. Ídò wámòò ni'ñàà xúgí iya mi'xá, à'khuè nitumuù inuu dxáguí ni'thúùn:

--Na'kha thán gu'wáa' dxáguí'.

--Ayà. Ayáa xàà'.

--Ìwáà mbàyàa xù' xí màràxnù' thán mbá xuàá iya mi'xá màgàn' mí maphú ní'ngò' mika.

--Ara'thùn' lá, màxì'ñá xúgì' mìgììn. --I'thán dxáguí' mí nàkà má' ná wájùn thàmà', nìgànfi la ndi'yòò rí wámà iya mi'xá, ìndò daan chú wájùn, kajngó, i'thún díyèè.

--Nándàà lá iya mìgììn gijyo' o. Tsiánguá tsáa wámòò ni'ñàà iya, gajnií iya ndiyòò jáma.

--Xárátsín lá dxáguí, rà'khá lá ìjin ñajuan ló' kajngó nù'tsín ló' nù'ni ndúwa mijná ló' trigáán ló'

--I'thán xùwì gí asndu nandu'wá, numuu rí tsímáá i'yòò rí tá'yoo dxáguí ni'ñàà iyoo

--Nakàa' má' xí ndàà iya mi'xá mù'wààn ló'.

- i'thún.

Èmbégo i'ni iyáá xàbù mè'phàà igataà bríjníí, jndàjndà jayu i'khaa. Tháan ikà skidiì, tháan níjní asndu na'ni màmidá awúun rí ni'ñàà juwan thàmà' iya mi'xá. Ni nàkha xí tikhu ìjngàà i'khaa, asndu jápì indxa'wèè ìgànúu rí gagi àkuíìn. Nàgànúu nú naxi mu'úun iya mi'xá awúun mbámá thàmà' asndu ná ni'ni majní mbá ná juwan thàmà' rí nitsuájùn xàbù mè'phàà. Xkuaniì kajngó g'doo na'wuun iya mi'xá asndu xúgí'. Ikhaa kajngó g'doo skiyùù' najngiìn xàbù jamí gagi àkuíìn i'ni nè.

En los tiempos antiguos los hombres no conocían el pulque. Solamente una anciana que vivía en la punta de un cerro fabricaba pulque. Pero vivía en la punta de un cerro muy empinado, por eso los hombres no podían llegar a ella para tomar pulque. Entonces los antiguos se reunieron para tomar el acuerdo de invitar al tlacuache, por tener la habilidad de subirse a lugares impenetrables por los hombres, para robarse el pulque y tomarlo. Los tlapanecos recomendaron mucho al tlacuache que la anciana no se diera cuenta de que llevaba la misión de robarse el pulque. Entonces el tlacuache dijo: “Acepto su invitación señores, voy y regreso para informarles si pude con su encargo”. Cuando el tlacuache llegó a la casa de la anciana le pidió: “Dame a probar tantito pulque, señora”. Entonces la anciana le dijo al tlacuache, “¿A poco tú sabes tomar el pulque?”. “Si, buena anciana”, contestó el tlacuache, “me gusta mucho el pulque, por eso me sacrificué hasta llegar a la punta de esta montaña donde vive”. Salió la anciana a recorrer mata por mata de los magueyes para recoger el aguamiel. En ese momento aprovechó el tlacuache para ingerirse las cuatro ollas grandes de pulque que guardaba la anciana. Cuando la anciana regresó a su casa ya no estaba el tlacuache, ya se había ido. Cuando revisó las ollas grandes, ya no tenían pulque. Entonces se dijo la anciana: “¡maldito tlacuache, colapelada, te acabaste mi pulque!” “Algún día te encontraré y te mataré”. Pero ya no había remedio, porque el tlacuache ya se había ido. Cuando el tlacuache llegó a donde estaba la gente esperando les dijo: “preparen cuatro ollas grandes y échenle en el fondo timbre”. El timbre es cáscara de un árbol que sirve para fermentar al pulque para emborracharse. Entonces los antiguos obedecieron, preparando las cuatro ollas. Entonces el tlacuache empezó a descargar, haciendo brotar por todas partes de su cuerpo al pulque, llenando la primera olla, luego la segunda, así la tercera y la cuarta olla. Entonces el tlacuache dijo: “Cumplí con la misión que me encomendaron señores”. Viendo eso los antiguos empezaron todos a tomar el pulque. . Cuando se emborracharon empezaron a pelear. Al día siguiente ya no se querían ver, todos estaban enojados”. Los animales se dijeron: “¿Cómo le haríamos para que estos hombres se contenten?” Algunos opinaron: “Mejor vamos a invitar a un tartamudo para que los contente”. Cuando el tartamudo empezó a decir, “gua, gua, la, la, eee, glu, glu”, como no le entendían nada todos empezaron a reír y así se contentaron. Así aprendieron los hombres a fabricar el pulque. Así comentan los antiguos cómo aprendieron los tlapanecos a fabricar el pulque⁸.

⁸ Nákha wajiú mbi'i xabo wani tséne nuwiin iya mi'xá. Indoo mbá xíñu xtá inuu júba tsúkue gi'doo iya mi'xá Júba ná xtaa phú jmbuu rúkue kajngo' tsinguún xabo gatsi mú muwan iya mi'xá. Ndiyá rúkue xabo wanii, a'kue nithan mijnéen tí iwa máján muthánló xowe matisimuu inuu júba ná xta xíñu ma'ne kúwe iya mi'xá makhaa muwanló. Xabo me'phaa nithán xowe rí giawan má xúkue ga'ee kajngó maxá'yoo xínu ri ma'ne kúwee iya mi'xá. A'kue nithán xowe: “Mane mbánu rí nuthanla' xabo wani, ngó magálo matangu mbuya xí mambanú rí na'ndala”. I'de nijanú xowe ná xtá xíñu, a'kue nitúun araxnú: “than lájuin iya mi'xá magan' nána”.

A'kue nithán xíñu, xowe: “¿á natayá nañii iya mi'xá ján dxe'?”. “Ndaya náñane nana”, rúkue “kajngá nene gíná mina ajndo' nijrú'ún inu júba ná xtaa gejio”. “A'kue”, nithán xínu, “aratiín magá gáya giñu xúkue ró xowe kajngó ma'ne ndaskho iya mi'xá migiin xúkue ró”. A'kue nikha má xíñu ga'yoo mbáyaa giñu, yu'wa jamí yu'wa nikha ra'táa. Awan rúkue, nigí'duun má xowe ni'ña mbá nakho dáán tama rí ga'no iya mi'xá gi'daa xíñu. I'do nijanuu xínu gu'wá ná ndawaa lá xowe wámba nikee. Rí i'do nima'éen aúun daan tama nángua lá iya mi'xá. A'kue nithán xíñu, “¡á lá xowe tsilu ratsa wámbaa iya mi'xá!” “Majanú mbá mbi'i maxkámalo' maxíñaá”.

Se narra el camino del tlacuache para conseguir el pulque. Esta vez sin embargo, no era tan sencilla su misión pues tuvo que enfrentar una anciana vengativa que viendo que el tlacuache había robado su pulque le hace amenaza de muerte. Pero no todo marcaba bien sino surgían peleas borrachas. Después de una reflexión colectiva por parte de los animales, se decide de invitar un tartamudo, para que les contente a los humanos, y lo logará hacer.

Cuando niño o niña xabo me'phaa empieza a caminar se dice *ndayé tsía'ke* ('agarrar la fuerza') que se entiende que empieza el camino hacia su integración a la fuerza y el hacer colectivos de la familia para su sustento. Ahí, en el ámbito familiar, es donde aprende *aj'ngaa dxa'wua*, uno de los principios organizativos de la vida y pensamiento me'phaa. Surgido del diálogo con lo vivo y muerto sobre la tierra, *ajngáa dxa'wua* es hablado por los miembros más sabios de las comunidades me'phaa, *xabó níki o xabó ede* (ancianos o ancianas). Remite a la importancia de las prácticas comunitarias, a los valores y a las responsabilidades que tienen para con la *Akuun mbaa* y *Gumbaá júba*, (deidad de la tierra y mujer tierra), con los animales, con la comunidad y con la palabra, en tanto aprender y considerar las palabras de todos, las plantas, los animales y los ríos, pues todo tiene palabra. Es redescubierto mediante una práctica por los y las jóvenes xabo me'phaa cuando quieren formar una familia, con presencia de las dos familias involucradas. Por ejemplo, antes de cazar y comer animales silvestres, piden permiso mediante el diálogo con *señor cerro*, prometiéndole a tomar solamente lo que necesiten y hacerlo buen uso. En caso de un animal silvestre como un conejo o venado estaría obligado a comerlo con su familia. Si se comiera con una amante, produciría locura.

Skiyu es lo que refiere a la 'fuerza de la vida'. En lo colectivo se le domina *tsia'ske'ló*, en que se ejerce como práctica viva para *mu'waan tsia'kia'ló* (unificar la fuerza). De hecho, la misma lengua me'phaa nace dentro de una gran fuerza, como se constata en el siguiente *a'muú* (canto): 'este me'phaa apareció

Nángua thana nikha má xowe ja. I'do nijanú xowe ná kati xabo kua'tiín nitéen: "Gone mbáníla a'kho daan tama, jamí gurakuala xtáyo xtiga aúúne". Xtáyo xtiga rí najma ndayá skiyu iya mi'xá rí najn gaan ló e'ne. Nidxawín rúkue xabo wani nene mbání a'kho daan tama. Nígí'duu má xowe nistíwiíla iya mi'xá mbá xúgí xtoo, ajndo ni'nií daan ginii, ni'nií daan riatmuu, ni'nií daan riatsun, ni'nií daan ria'khuun. A'kue nithán xowe: "Ne'ne mbánuu rí nandala rá xabo wani". Ndiyaá rúkue xabo wani nigídii má ni'wan iya mi'xá. I'do nijngiín, nigidimá nixna mijnéenWatsé nángua iñúu gúya mi'née, xúgíin ijini. A'kue nithan mijná xukú: "¿Xó ga'ne ma'ne gagii akuiín xabo tsige juya mijná rá A'kue nithan tikuun: "Iwaa máján munguaguyaló xabo xtála'la maruwiinla tsíge". I'do nijanú xtála'la, nigidumá nitéen, "gua, gua, la, la eee, glu, glu", nanguá iwán rí itéen, ninguxiimá nindu'wa jma xtála'la, ne'ne gagii akuiín nákho. Xkuani ne'ne rí nimañú xabo nitá iya mi'xá. Xkuani ithan xabo wani rí nigumaa iya mi'yá xuaje me'phaa.

hace mucho tiempo/nadie vio cuando nació/también nadie vio quién es su mamá y quién es su papá/vino creciendo dentro de una gran fuerza' (...)⁹.

Existen varias palabras que refieren a la *fuera* en sentido de práctica del hacer, sin olvidar su relación, y la responsabilidad con la *palabra*. En primer lugar es *ñajuú* (hacer) mismo, que se relaciona con *ñaún* (brazo), haciendo ya en sí referencia a la práctica de la 'brazada', la ayuda mutua. *Ma'ga'yaa mbi'yuu* (voy buscar mi nombre) y *ma'ga ñumbaá* (voy a peonar) remiten al proceso de la búsqueda por sustentar la vida de una familia. En ese sentido es el *hacer* lo que va a definir la persona. Buscar el nombre es igual a buscar algo de comer, como cazar, recolectar, además sembrar e intercambiar cosas. Esto puede implicar el hacer también en tanto trabajo asalariado en y fuera de la comunidad. *Ma'ga ñaju* remite al proceso de ayudar al compañero para mantener la vida, más aprender de la experiencia de el otro. *Ma'ga* significa 'ir', esto es, tomar el camino que empieza desde cuando se *ndaya tsia'ke* (agarra la fuerza). El caminar mismo se entiende como parte de la resistencia de *xabo me'phaa*, así como en el camino es donde se constata que existen los otros.

El servicio de la novia remite a la capacidad y responsabilidad que tiene el novio de asumir el hacer como una forma de la continuidad del saber comunitario y de la vida, en especial la subsistencia de la nueva familia. Cuando alguien hace servicio de novia se le ponen pruebas. Se le da un machete sin filo para cortar leña con la finalidad de evaluar su desempeño en el hacer. Se le pone a trabajar la yunta, evaluándole el manejo del arado, el cómo cazar a un animal, el dialogar por ejemplo con *Akuun mbaa* y *Gumbaá júba*. Este hacer en la familia es lo que hace de él una persona responsable, cuidadosa de la palabra, *una persona que tiene mucha palabra*, ya que si bien sabe hacer y conducir la vida de la familia, también sabrá hacer y servir para la comunidad, es capaz de escuchar la palabra de todos. En otras palabras, cuando se dice que alguien *tiene mucha palabra* no es porque hable mucho y sea un excelente orador, sino más bien es la persona que tiene mucha enseñanza y es responsable, sabe buscar soluciones. Es listo para ser otorgado un cargo dentro de la comunidad, que va desde hacer cualquier cosa que se le pida, hasta el comisario (responsable del pueblo). En cuanto al servicio de la novia, y la familia, se puede escuchar que

⁹ *Me'phaa* ri'gue ne' kujma na'ki' wajiuu/Nda'wa tsí ndeyoó wa'na ní guma'a jamí nda' wat sí nde'yoó/Tsa ñajon rú du'ú xu' kuen anuu, Ni'ka ra'gaja au'n mbaa tsia'ke (...)

‘Akuniya’ (dios de la lluvia) es el suegro de ‘Akunmbatsu’ (dios de la lumbre) quien está haciendo servicio de novia y vive matrilocalmente en la casa de ‘Akuniya’. ‘Akuniya’ tiene la impresión de que ‘Akunmbatsu’ es haragán y no trabaja lo suficiente. Decide castigarlo no enviándole lluvia para sus milpas. En cambio le envía toda la lluvia a su yerno, pájaro corre caminos. Cuando ‘Akunmbatsu’ descubre esto, abandona la casa lleno de ira, privando así ‘Akuniya’ del fuego para calentar sus tortillas y se oculta en el hueco del tronco de un árbol. Cuando ‘Akuniya’ descubre que ya no tiene fuego en su hogar, se da cuenta de que ha cometido un grave error y decide salir a buscar a ‘Akunmbatsu’ para rogarle que regrese. Le pide disculpas y le promete que le enviará lluvias para sus milpas. ‘Akunmbatsu’ regresa al hogar y vuelve a encender el fuego. Después de esto todo marcha bien.

Mo’nee tsiá’ke mbaaló se traduce literalmente como hagamos la gran fuerza nosotros, el hacer colectivo, sea cuando un hacer individual se hace complicado o difícil de terminar (corto de milpa, caña, café entre otros). Se dice *nda’yo’ tsiá’ke gē’gio a tambayuu mo’ne mbaa’ló* (hace falta fuerza aquí, ayúdame, y hacemos cambio de brazo). En otras palabras, hagamos la gran fuerza por la vida comunitaria, sin remuneración económica de por medio.

Entrando más a profundidad en el ámbito de la participación comunitaria, *xabo me’phaa* que nació con pensamiento, agarró la fuerza, se casó y participó en *mo’nee tsiá’ke mbaaló*, pasa a la práctica de *mari’gu aj ngaló* (poner la palabra), pues como vimos arriba, ya tiene mucha palabra. Es en especial en la asamblea donde se más manifiesta la fuerza de la vida en tanto el hacer y la palabra. La búsqueda de resolución de cualquier conflicto en la asamblea es mediante la *mari’gu aj ngaló* y la unificación de la fuerza y la palabra, para encontrar el camino equilibrado a la vida. *Xabo me’phaa* entrega su palabra con voluntad y el conjunto de las palabras definirá el asamblea, comunitaria o regional, como la máxima autoridad.

Ló, el pueblo y la colectividad implican la relación con el otro, que vuelve aún más inclusivo si se toma en cuenta *xó*, el nosotros de los otros. Se permite el poner las palabras de los otros, para generar el dialogo, compartir experiencias. Es una apertura siempre presente, que niega la presencia de una sola verdad, por ejemplo para hacer el camino de la justicia, juntos con otros pueblos, como ha pasado en caso de la Policía Comunitaria.

Cuando se nombra una autoridad se dice *mu'xna'ló tsiq' ke* (démosle la fuerza). Además, se escucha que *xó ma' ní gajnuu, dxa'jua ló, xkua'ni ma' mu'xna'ló tsi'ke, kajngó ma'nií mu'juun ñajon, xi' tsi'nií mu'juun ñajon, makuaa' ma'nií matiyaa' ñajon, kajngó mamañuu maxtaa jámi mamañuu ma'nií ñajon xuajen* (así como nombramos a nuestro hermano démosle la fuerza para que haga bien el trabajo y si no hace o no cumple el hacer encomendado por el pueblo, el pueblo le exige terminar el servicio para que aprenda a vivir); el hacer, en especial en tanto el dialogo, suele también acabar.

En cuanto al carácter, el origen y la función de esta fuerza de la vida se puede escuchar el siguiente:

Lumbre y su mujer no tuvieron hijos. Un día la mujer de Lumbre encontró cuatro niños en el bosque. Los criaron como si fueran sus propios hijos. Lumbre tenía una hermana que tenía mucha comida. Porque tenía viento para jalar con todo lo que quiere comer. Por eso Lumbre quiso quitar el viento que tenía su hermana para darlo a sus. Lumbre buscó un camino para poder llegar a la casa su hermana para preguntar cómo hace para conseguir tanto alimento. Ah, ¿eso quieres saber hermano? Con mi lengua jalo todo lo que quiero comer. 'Fíjate cómo lo hago'. Salió centella de su boca provocando incendio de un cerro. 'Vuelve a repetirlo', dijo Lumbre. Salió la centella otra vez de su boca. Entonces con una rapidez cortó Lumbre la lengua de su hermana con raja cañuela. Mucho se enojó su hermana. Lumbre dijo que 'te excedes, estás sacrificando animales inocentes. Se estableció Se estableció que la gente le llevaría ofrendas contadas para su alimento. Entonces Lumbre regresó a su casa cortando la lengua de su hermana en cuatro pedazos. Dio un pedazo a cada uno de sus hijos. Cada uno de los pedazos se convirtió en rayo para los niños. Entre los cuatro rayos está uno rayo celoso. Tres rayos son buenos. Los tres hacen llover tranquilamente. El rayo celoso hace llover granizo, lluvias huracanadas. Uno rayo habita donde se sale sol. Uno rayo habita donde se oculta el sol. Uno rayo habita donde se cabeza la tierra. Uno rayo habita donde están los pies de la tierra. Solamente el rayo celoso no sabemos donde habita (traducción casi literal)¹⁰.

¹⁰ Mbatsuun gajmáa a'guii nangua nigumii ijiin. Mbá mitsú a'guii mbatsuun niguun a'khuun jíama xaná. Ne'ne mbanuu ajndo xó rí ijiin jañú ejen tsúkue. Mbatsuun gí'daa mbá dxáguíi tsí phú gí'doo rí na'kho. Numuu gí'doo giñá rí naxmangua'an gajmaa ajndo ná rí iyoo mikuii. Rúkue kajngó mbatsuun ndiyo marígu giñá rí gí'doo dxáguíi maxnuu ijiin. Mbatsuun ndi'yá jamba rí magoo majaní go'o dxáguíi ngó maraxuu xó i'ni rí nda'yé rí nakuii. A' rú'kue iya matandxawiin díye, rujun ixmanguá'an gajmaá xúgíi rí iyo' me'kho jún'. Tchá mane matayaa, mbó nixpatriya agu rauun ámba nakha júba i'nii. Atane mbujua mbayoo ithán mbatsuun. Naxpatriya mbujú agu rauun. Akue rí mbá nacha nirotorigú mbatsuun rujun dxáguíi gajmaá rájiun tuskha. Phú nijiná dxáguíi rí xkua'ni ninii. Mbatsuun nithán rí nanujngaráma rí nathane naradin xukú gínii. Ngó niguanuu rí kixnuu rí majaná mikuii go'ne xabo. Xó má mbatsuun ni'khaa go'o nirutiin má akho kutu rujun dxáguíi. Akue nixnú mbambá kutu mbámba adée. Ngó rí mbámba kutu nitaxii bigo ñajun mbámba dxama. Majiuun tsí a'khuun bigo a'kue gída mbá bigo naxíyuu. Atsún bigo májiin. Tsí atsún a'kue tsí máján ixnú ru'wa e'ne. Tsí bigo naxíyuu, tsúkue tsí jayá etsé, ru'wa giñá. Mbá bigo xtá ná na'kha a'kha. Mbá bigo xtá ná najnguu a'kha. Mbá bigo xtá ná idxuu numbaa. Mbá bigo xtá ná khu numbaa. Indoo bigo naxíyuu tsí yaló ná xtaa.

De esto rescatamos la caridad que muestra la mujer de Lumbre frente a la condición desamparadora de los niños. Asumen Lumbre y su mujer los niños como suyos. Frente a la necesidad de mantenerlos para que continúe la vida, Lumbre percibe injusticia por el exceso de la comida que tiene su hermana. El viento que usa la hermana de Lumbre para atraer comida, se puede interpretar como una fuerza totalizadora y destructora que despoja a los demás (animales y humanos) su alimento y posibilidad de hacer (que les darán la vida y el nombre). Las acciones de Lumbre frente a ese exceso y abuso de la fuerza de la vida, en sentido destructora, es el camino que nos lleva a la pregunta sobre lo que nos dará la ida en este mundo, en este caso, la rebelión. Al haber visto la fuerza de dominación y despojo de la lengua y el viento de su hermana, Lumbre decide cortarla. Muy al contrario a la práctica de su hermana, se la da la fuerza de la lengua a sus cuatro hijos. Se divide la fuerza a los que les hace falta. Convierte así la fuerza destructora, en cuatro rayos que hacen llover; se convierte en fuerza positiva. Sin embargo, todo no marcha en equilibrio, pues queda el rayo celoso que incorpora la pretensión negativa y el peligro que implica la fuerza. No se sabe donde radica el rayo celoso. De ahí que se explica la importancia del manejo responsable de la fuerza, y la palabra, evitar su exceso y abuso. Se podría decir que la fuerza en su potencial tanto productiva como transformativa, se dispersó, misma que hoy se sigue dispersando en las prácticas de libredeterminación, como son el Jumaa y la Policía Comunitaria.

Son las prácticas relacionadas a la fuerza, el hacer y la palabra las que definen a xabo me'phaa y a su vida en *muujuín* (otro mundo). En el camino se le juzga si le corresponde o no un castigo. En *muujuín* todos hablan, animales y xabo me'phaa. Ahí los animales convierten en personas y es desde dónde pueden lastimar a los que les causan mal estar. Casan xabo me'phaa con los animales y forman nuevas familias. Allí viven los vivos y los muertos que están vivos en su *xuajeen* (pueblo), los dos mundos complementándose.

1.2 La vida que es una tarea

Este segundo apartado consiste en cuatro partes: 1) el resumen de la vida y pensamiento, y la tarea que implica, de xabo me'phaa y la filosofía de 'el estar y el hacer' de Jose Quintero Weir; 2) Tim Ingold y la ontología política y 3) John Holloway y anarquistas; posteriormente presentaré algunas de las consecuencias o las potencialidades argumentativas y transformativas iniciales del eje argumentativo

elegido: la vida y pensamiento y la tarea que implica. Sin más, volveré de que hable xabo me'phaa, esto es, resumir algunos aspectos claves de su vida y pensamiento, y la tarea que implica.

Cuando una mujer me'phaa está embarazada se dice *ja' goo ede* (carga pensamiento) y cuando está dando luz se dice *na'ni xuajen* (está haciendo pueblo). Xabo me'phaa, que nacerán, traen el pensamiento para ser *xuajen* (pueblo). Al dejar el vientre de la madre que lo alimentó durante la gestación, la placenta se siembra, es decir, se le entrega a *juba* (la tierra. Es ahora también *juba* quien asume la responsabilidad de alimentar-mantener la nueva vida xabo me'phaa en *numbaa* (mundo). Mediante esta práctica *juba* y xabo me'phaa redescubren la relación de continua ayuda y formación mutua. A la vez que nace xabo me'phaa nace su *cuéiña* (hermano animal), que le ayuda y complementa para vivir. Una vez xabo me'phaa jugaba con su *cuéiña*, una serpiente, y cuando el padre la mató murió también el xabo me'phaa. Otros animales portan conocimiento y habilidades.

El proceso de crecimiento se entiende como *ndayé tsia'ke* (agarrar la fuerza), fuerza de la vida, que se manifiesta en varios contextos, humanos y no humanos, que se ha dispersado y que implica el potencial tanto productivo como transformador. Es en el ámbito familiar que aprende *ajngáa dxawua* que define la responsabilidad que asume xabo me'phaa para con el hacer y la fuerza-palabra, para con el mundo vivo, pues todos - animales, plantas, cerros - tienen su palabra. Si no, es siempre presente el peligro de ser lastimado.

Es con estos principios de la vida que xabo me'phaa entra en el ámbito del ejercicio de la fuerza de vida en tanto *ñajuú* (el hacer). Parte este ejercicio de la fuerza desde la brazada, la ayuda mutua comunitaria, continuando en el *servicio de la novia*, ya con mucha fuerza-palabra, en *mo'nee tsiq'ke mbaaló*, haciendo la gran fuerza nosotros, por ejemplo en hacer colectivos y en el peonar, en o fuera de la comunidad, esto todo a la vez otorgándole nombre a xabo me'phaa. En el ámbito de participación comunitaria y regional, se trata de la transformación de la vida en común. Está ahí la práctica de *mari'gu aj ngalo*, poner la palabra, y permitir que se pongan las otras palabras, generando el dialogo, que se tiene que entender con la categoría de *xó*, el nosotros de los otros, una apertura siempre presente hacia al otro, un dialogo sin verdades absolutos que también suele acabar. Es en especial en la asamblea, comunitaria o regional, por ejemplo la de la Policía Comunitaria, donde se retroalimentan las

palabras y cuidan su cumplimiento, donde a través de éstas y los acuerdos el pueblo se define como la máxima autoridad para encontrar el camino equilibrado a la vida.

Finalmente, continúa el sendero de la vida en *muujuín*, en el otro mundo, donde *xabo me'phaa* y los animales, los vivos y 'muertos', comparten la cotidianeidad como personas, los dos mundos complementándose, tanto de manera productiva como transformadora.

La filosofía de 'el estar y el hacer' de José Quintero Weir (2011, 2013), compañero de lucha del Jumaa, parte del presupuesto lenkersdorffiano que todos los pueblos filosofan pues tienen lengua, sin importar si los filósofos académicos lo reconozcan o no. Para elaborar, profundiza en la palabra-frase *ayouna* ('ellos han sido emergidos'), que es la acción vivenciada de todos los elementos, humanos o no humanos, del mundo, que se definen por su estar, idea que corresponde tanto con los añuu como a los conquistadores.

“La manera de nombrar los añuu a los conquistadores fue correspondiente a una visión según la cual, todas las cosas se definen ya sea por su estar como por su hacer en el mundo. En este caso, aquellos que emergieron desde o de allá, realizaron la misma operación que los añuu en el tiempo mítico en el que brotaron de *e'inmatualee* para estar en el mundo. Por tanto, aquel que realiza la misma acción que los añuu originarios se configura como un igual, aunque diferente... los conquistadores fueron en un primer momento 'un igual en la diferencia' (2013:12).

Es en plena colonización y saqueo que la posición de los añuu frente a los conquistadores cambia:

“Para los añuu, los *ayouna* son ahora *waunnü*: el que nos mata, espíritu maligno que se apropia del alma de los hombres. Así, la paz se ha roto y la nueva definición, igualmente correspondiente a la cosmovisión, ya no se hace a partir del estar sino en función del hacer del otro en el mundo; por lo que, en virtud del estar los blancos son *ayouna* que emergieron en las aguas, lo que a su visión los hace hombres, pero en virtud de su hacer, evidentemente, no son seres humanos” (ibid.:13).

Son dos las implicaciones que quiero ahora enfatizar. En primer lugar, debido al hecho de que la definición de los elementos emergidos en el mundo surge desde sus principios de la vida generalizados,

en este caso, el estar, el hacer y el hecho de que todo vive (no existen objetos¹¹), no existe una idea de raza¹², por ejemplo, en tanto la zona del ‘no ser’ fanoniano, sino transformación de un tipo de ser a otro tipo. En segundo lugar, por el hecho de que la condición de los que han emergido al mundo, que hacen que todos son iguales-diferentes, no es algo fijo sino más bien una tarea a realizar. Deja que Lenkersdorf (en *ibid.*:15) explique:

“...lo *tojol* no es una cuestión que se define de manera definitiva por la procedencia de vientre, se trata más bien de una condición determinada por el *hacer* de los hombres por lo que, lo *tojol* se convierte en un reto para todos. Alcanzar lo *tojol* es siempre un *hacerse tojol*, es decir, *tojolabalizarse*; lo que es como decir *hacerse un hombre verdadero*”.

De ahí que Quintero insiste en sacudir todo lo que los añuu han entendido sobre su ser y otros conceptos o modelos occidentales. El estar y el hacer en un mundo donde todo vive, implica una responsabilidad del hombre con el mismo, siempre y cuando sea libre.

Por otro lado, me parece sugerente el ‘camino hacia su propio¹³ saber’ (2011: 98-9) el cual parte nuevamente de los principios de la vida añuu, añadiendo el principio del diálogo nosótrico con el mundo, esto es, conocer y construir el camino del saber, el cual está sujeto a nuestra capacidad para dialogar entre nosotros y, sobre todo, el diálogo entre nosotros y el mundo. Como síntesis, este camino hacia su propio saber tiene que ver con la cualidad de las preguntas que necesitamos hacernos, esto parte de las interrogantes que el mundo nos plantea en virtud de nuestra necesidad de permanencia; problemas materiales y espirituales. El corazón de nuestro conocer es la necesidad de atender la solución de problemas que afectan a la comunidad como un todo, es decir, un problema no existe por decisión individual. Todo problema real tiene un tiempo y es la comunidad la que determina el momento justo en enfrentarlo, actuando como un todo, desde la misma perspectiva, desde la vinculación al original proceso de territorialización del espacio territorial de la comunidad. Finalmente,

¹¹ Afirma (2005:120) que la condición de objeto que por lo general se asigna a los elementos de la naturaleza se borra, produciéndose en cambio, una antropomorfización [idea proyeccionista que aparece más adelante] de todo lo existente; por tanto, son entendidos como elementos vivos o mejor, como sujetos hermanados con las comunidades humanas.

¹² ...el hecho de considerar iguales-diferentes a los europeos está estrechamente relacionado con la interpretación del principio del estar. Así, la idea de raza queda cancelada por principios de mayor trascendencia. En otras palabras, para los añuu, cualquiera que en su estar y en su hacer corresponda a su cosmovisión es un igual, es un añuu: ser humano que emerge al mundo para estarlo y hacerlo, al tiempo que se hace (énfasis original) (*ibid.*:15).

¹³ A mi parecer hablar de ‘propio saber’ conlleva la lógica de la propiedad intelectual, por lo cual yo me refutaría hablar de algo ‘propio’, aún así en ámbito colectivo como es en el planteamiento de Quintero.

explica que el discurso con que se expresa o expone la experiencia del conocer y del conocimiento así producido, resulta una construcción simbólica capaz de resumir, en sí mismo, el buen corazón del camino transitado por todos para la solución del problema; por lo que la palabra así elaborada siempre terminará encarnada, en toda su dimensión, por la comunidad, y, por eso mismo, se constituye en entorno motivo de celebración colectiva... todos celebramos nuestro saber.

Es con todo esto que Quintero, y el Jumaa, lanzan una crítica a la producción del conocimiento 'occidental', en especial el vertiente - por ejemplo la razón instrumental y teórica que "permite el control consciente de la realidad a través de la elaboración de conceptos cada vez más precisos y abstractos" (Weber en Leff 2004:203) - que ha tenido como su principio tanto la objetividad como el 'ser', abstracto y antropocéntrico, que es resultado de la negación y/o abstracción de aquello/a que pretende conocer o entender. Quintero y Jumaa en cambio enfatizan la importancia del contexto histórico, el lugar, la lengua, el sentido colectivo del conocimiento, el consenso comunitario y su relación con la transformación del mundo, obligado ante problemas, como es la colonialidad, el despojo, el Estado y la academia, entre otros. En fin, tenemos aquí la vida y pensamiento, y la tarea que implica, crítico, quizás radical, de estar, hacer más la fuerza de la palabra, pues todos están, todos hacen y todos tienen la palabra.

En segundo lugar es Tim Ingold y la ontología política. Ingold (2011) asume la tarea (entre varias de sus tareas) de restaurar la vida, humana, en tanto sus condiciones y posibilidades, por un lado, y la vida en términos generales, en tanto los flujos y las trayectorias de la misma en el mundo, por el otro, en la antropología. En otras palabras, apunta (2011:75) a la necesidad de reconectar el conocer con el ser, o más bien con el devenir, reconectar la epistemología con la ontología, reconectar el pensamiento con la vida. Cuestiona el pensamiento representacional, dependiente de los modelos simbólicos, es decir, como si las estructuras mentales fueran anteriores a la acción, a la vida¹⁴; esto es un principio que lleva

¹⁴ Una de las fuentes de estas desconexiones es que según la conceptualización convencional la relación entre los seres humanos y el entorno es mediada por la cultura. Las culturas, se supone, son sistemas de símbolos. Animales que crean significación, se supone, los humanos imponen sus diseños constituidas de manera simbólica encima del mundo externo. Sucede una acomodación del mundo físico a un diseño cultural, una acción que según Ingold conlleva desprendimiento. En otras palabras, las reconstrucciones imaginativas implicadas en el rendimiento discursivo de las cuentas implican desconexión contemplativa del mundo, la clave en esto siendo el hecho de que si resulta que toda la significación es construida de manera cultural, el medio ambiente encima del cual ésta está impuesta, tiene que ser originalmente vacío de significación (Ingold 1992).

a las formas de producción del conocimiento que son sumamente abstractos, descomprometidos del mundo en el que vivimos.

Véase el siguiente pasaje de un texto de Gasparello y Quintana, acompañantes de la Policía Comunitaria, en el cual me parece que sucede esto:

“en la celebración de fiestas y en la realización de rituales se configura la visión del mundo que tienen los pueblos indígenas y se reafirma el vínculo estrecho entre los hombres y el territorio donde viven, invocando una relación positiva con los elementos naturales, de los que depende la misma supervivencia humana. Las *geografías* de los territorios indígenas son *cultural y simbólicamente marcadas*: cerros, manantiales y parajes son sitios sagrados en donde residen y se veneran a las fuerzas naturales, dioses y santos que ordenan el mundo y dan sentido a la existencia de los hombres” (mis énfasis)¹⁵.

En términos generales, ha consistido su tarea al menos de cinco etapas interrelacionadas: la producción, la historia, el residir (dwelling) o habitar, las líneas y el devenir biosocial. En cuanto a la producción, es la idea de que los humanos son los productores de su propia vida. En diálogo con Marx y Engels, que hasta equivalen la producción con la vida misma, es decir, toman cada modo de producción como un modo de vida, Ingold concibe el proceso productivo como un movimiento atento de un ser (más bien de un devenir) consciente, determinado por las tareas de la vida, que no se limita dentro de las finalidades de un proyecto particular, es decir, hay más en la producción que la conversión de las imágenes en objetos. Es restaurar la primacía de la vida misma a la producción, que lleva a Ingold argumentar que tanto los humanos como no humanos, no tanto transforman el mundo recalándole sus diseños preconcebidos sobre el sustrato material del mundo, como juegan su papel desde dentro del proceso mediante del que se transforma el mundo mismo. En fin toma la producción más en sentido de esperar (hope), crecer (grow) y residir (dwell) que planear, fabricar o construir.

Con respecto a la historia, parte desde la separación entre los humanos y animales. Es que para los animales la historia, se supone, ocurre sin que se den cuenta, sin sus deseos propios (Engels). En cambio, con los humanos se entra en la Historia verdadera, que ellos mismos se les han hecho en la búsqueda de los metas predominadas, misma que se diferencia de la variación bajo la selección natural que comparten todas las especies vivas. Es más, son los humanos que producen la sociedad para vivir.

¹⁵ <http://desinformemonos.org/2012/05/tata-bego-el-senor-del-rayo-y-la-resistencia-contra-las-mineras-en-guerrero/>

Nuevamente en diálogo con Marx, argumenta que lo que producen los humanos es más bien el proceso de la vida social continuo. Sin embargo, esto no tiene nada que ver con la primacía de la cultura, sino con la primacía de la vida, misma que Ortega (citado en *ibid.*:7) entiende como una tarea (de ahí tomé la idea organizadora de este apartado): la vida no viene pre-empaquetada con una membrecía de una especie, ni por haber nacido en una cultura particular o sociedad. Es más bien algo en que tenemos que trabajar (*work at*) de manera continua, que es lo único dado en la vida. Y para inquirirse en la vida humana, es necesario explorar las condiciones de posibilidad en el mundo poblado por seres quienes cualidades son establecidas, en primer lugar, no como atributos de especie o cultura sino por un logro productivo. En otras palabras, la vida es un proceso en que los seres vivos de todo tipo, en lo que hacen, constituyen sus condiciones de existencia, tanto sus propios y los de las generaciones subsecuentes. Emergen de manera continua como resultados de desarrollo dentro de matrices constitutivas de relaciones condicionadas de manera mutua. Esta revelación es lo que nombra como evolución. De ahí que resitúa la experiencia humana histórica dentro de las matrices que evolucionan, en las que todos los seres vivos están inmersos. No existen entonces dos tipos de historia, sino una historia que consiste de interacción de los humanos y no humanos, como devenir, diversos en su involucramiento/constitución mutuo. Es esta idea de la historia, la evolución y la vida social que llevó Ingold a *dwelling*.

La perspectiva de residencia (*dwelling*) o habitar es superar la división entre naturaleza y sociedad y reinsertar el ser y el devenir humanos en el continuo (*continuum*) del mundo de vida (*lifeworld*), sin que diseñar, construir y ocupar no podrían suceder. Parte desde Heidegger y su distinción entre construir (*build*) y residir (*dwell*). Construir es transitivo pues termina en algo construido, ya previsto en el principio del acto. Residir en cambio es intransitivo, como la vida, es sobre manera en que los habitantes, solo o juntos, producen sus vidas, y como vida, nunca termina. Dice Heidegger que no residimos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido ya que residimos. Sin embargo, Ingold no acepta la separación que hace Heidegger entre los humanos y los animales, en tanto animales existen pero los humanos son, en tanto su ser. Nuevamente los humanos, se supone, pueden solamente conocerse a ellos mismos, y al mundo, sólo a través de la renuncia de su existencia en el mismo. Es que ambos se conducen habilidosamente en, y a través de sus alrededores, desplegando capacidades de atención y reacción que han sido incorporadas (*embodied*) y desarrolladas a través de la práctica y la experiencia. La perspectiva de residencia trata de la inmersión de los habitantes en un

entorno y la vida como una condición inevitable de la existencia. Él o ella que construyó una casa, o cultivó una parcela, ya tiene que haber residido y en su residir tiene que estar literalmente embarcado encima del movimiento por el camino de la vida. El productor (que percibe) es entonces un caminante (*wayfarer*), y el modo de producción es en sí mismo un sendero que seguir. Es el movimiento por tales senderos, que son las condiciones del ser (del devenir), en que se vive las vidas, se desarrolla las habilidades y crea entendimientos (en el mundo sensitivo).

En cuarto lugar, son las líneas y la idea de que cada ser (devenir) es instanciado en el mundo como un sendero de movimiento por el camino de la vida, es decir el ser (devenir) es la línea, o un lío (*bundle*) de éstas, de crecimiento mismo de su propio movimiento, en el cual la vida está o pasa, por lo cual, ya no se imaginaría al ser como una totalidad atada (*bounded*) por su entorno (*environment*). No se trataría de la imagen convencional de una red de entidades que se interactúan entre ellas, sino de un *meshwork* de líneas envueltas, de crecimiento y movimiento, esto es el mundo que habitamos.

Finalmente, es su propuesta más reciente, y quizás más ligada a la filosofía de ‘el estar y el hacer’, el devenir biosocial (Ingold & Palsson 2013). Se trata de pensar en los humanos, y de hecho en las criaturas de todo tipo, no en términos de lo que ‘son’ sino en términos de lo que ‘hacen’, en otras palabras, pensarlos no como ‘seres’ sino como ‘devenires’, esto es, no como entidades discretas o preformadas, sino como trayectorias de movimiento y crecimiento. Como ya se mencionó arriba, la humanidad es algo que tenemos que hacer, por lo cual, tenemos la responsabilidad de la misma. La vida es una tarea, en tanto cada uno de nosotros es instanciado en el mundo por un camino de la vida (*way of life*) particular, entendido no como corpus de tradición recibido, sino como un sendero que seguir. En otras palabras, y con respecto a la cuestión del conocimiento, en el transcurso de las generaciones humanas, cada uno contribuye al conocimiento del otro no por transmisión de un corpus de información incorpóreo y sin contexto (*context-free*), sino por armar a través de sus actividades el contexto ambiental (*environmental*), dentro del cual los sucesores desarrollan sus propias habilidades de percepción y acción. Dentro de esta matriz, el devenir de cada constituyente tanto condiciona como es condicionado por los devenires de los otros a los cuales se relaciona. Estas relaciones que se condicionan mutuamente, juntos forman un sistema de desarrollo. Las formas de la vida no son reconfiguradas, ni de manera genética ni de manera cultural, sino emergen como propiedades de la dinámica de auto-organización del sistema de desarrollo, ésta se puede resumir en una palabra, lo

social. Ya que toda la vida es social pero también biológica, deduce que se trata de devenir biosocial, sin posibilidad de separarse las dos.

Como ejemplo de la tarea de reconexión del pensamiento con la vida, concibe

...el mundo desde una perspectiva de un ser [devenir] dentro de él, como un campo total de relaciones cuya revelación equivale al proceso de la vida misma. Cada ser [devenir] emerge, en su forma particular, disposición, capacidad, como un locus de crecimiento dentro de este campo. La mente entonces no está añadida encima de la vida pero es inmanente en el compromiso [engagement] intencional, en percepción y acción de un ser vivo con los constituyentes de su entorno. Por ello, el mundo no es una esfera externa de objetos que miro [look at] o hago cosas para [do things to], sino mas bien está (en curso de, o,) experimentando, generación continúa; conmigo o alrededor de mi persona. Y, ya que tal compromiso primario es una condición del ser, tiene que ser la condición del conocimiento, ya sea o no el conocimiento en cuestión considerado como [tipo] científico. Todo conocimiento correctamente científico se basa en la observación pero no existe observación sin participación, sin que el observador se asocie al movimiento de su atención a las corrientes de actividad que le rodean. Por ello, el enfoque [que aquí se presenta, busca] restituir las prácticas de la ciencia a los contextos de la vida humana en el mundo. Es que es solo de tal contexto que crece todo el conocimiento (2000:107-8, traducción mía).

Es más, Ingold (2008) propone un entorno sin objetos (environment without objects) en absoluto, concibiendo más bien el mismo lleno de cosas vivas no reducidas en estado de objetos, esto es en tanto se mueven, crecen, se transforman. Pero no por tener agencia pues toma la agencia como problemática ya que nace del intento de reanimar al mundo (ya vivo en sí), ya hecho inerte por arrastrar los flujos de sustancias que les da la vida. Son las cosas vivas, las que tienen historia, pues no han sido reducidas en objetos. La sociedad moderna por supuesto es reacia al caos y se necesita vigilancia para mantener las cosas intactas, ollas o humanos, pues ambos fácilmente se destruyen. No obstante cuanto ha intentado el humano - por ejemplo a través de la ingeniería, construir el mundo material que equipare sus expectativas, que es un mundo de objetos discretos, bien ordenados -, sus aspiraciones son erradas por la denegación de la vida a contenerse.

Tomaré este último como una postura crítica, si no radical, aún así sin que Ingold lo hubiera expresado de manera explícita, pues cuestiona por ejemplo el detener y contener la vida. De hecho, ha reconocido

la falta - de la cual se le han criticado - de un planteamiento político visible en su perspectiva de residencia (dwelling), por lo cual ha escrito un texto corto, 'Hacia la política de residencia' (2004). De hecho, no fue su intento a presentar una residencia armoniosa en el mundo, por lo cual pregunta si es posible reconciliar una perspectiva de residencia con la reconocimiento de que las vidas humanas se viven de manera colectiva dentro de campos de poder, por un lado, y si la residencia implica apertura al mundo (openness to the world), cómo acomodar la lucha, la derrota y la clausura. Para explicar utiliza el concepto de la naturaleza (o sociedad) que para Ingold no significa una factualidad bruta del mundo o lo que de manera objetiva existe en el mismo, sino la supuesta existencia de la naturaleza es una afirmación (claim) que algunos o algunas con el poder coercitivo suficiente imponen como su visión, que puede afectar a las circunstancias bajo las cuales la gente tiene que vivir sus vidas. Dos de éstas según Ingold son la *terra nullius* (la tierra de nadie), que facilitó la expropiación colonial de las tierras de los pueblos originarios y la restauración ecológica que haría que un paisaje dado revertera a una imagen de lo que supuestamente era antes de que los humanos llegaran a la escena, refiriéndose a un punto de origen de la humanidad. El concepto de la naturaleza es entonces intrínsecamente y intensivamente político (en tanto la afirmación y contra-afirmación). Es que, como ya se vio arriba, todos los creaturas, humanos y no humanos, son pasajeros compañeros en el mundo (in the one world) en que ellos viven, y a través de sus acciones de manera continua crean las condiciones de la existencia de cada uno/a. Lo que importa es que las creaturas vivas, como gaviota, dice Ingold, independientemente de cómo se lo nombra o como se la elige categorizar, está ahí (is there), está y hace (tiene una tarea), por ejemplo observándose a los humanos, mismos que suelen pensar de cómo se siente a volar. Explica que la gaviota es parte de su entorno, pero él es también parte entorno de la gaviota. Y el mundo que ambos habitan experimenta (undergo) una formación continua mientras nuestras vidas respectivas y los demás gradualmente revelan, proceso que Ingold prefiere llamar como producción, en lugar de construcción. Toma todos los 'agentes', humanos o no humanos, como colaboradores en el proceso de la formación del entorno, que no empezó ni termina en lo humano: humanos, animales, plantas, hongos, viento y lluvia, glaciares, ríos y mares; cada contexto específico implicando los productores principales. Sin embargo, los agentes pueden también bloquear el desarrollo de los demás mediante de la eliminación de las condiciones del crecimiento. La historia, compuesta de la interacción de los y las agentes diversos, humanos o no humanos, en sus relaciones mutuas, trae consigo tanto dolor y sufrimiento como crecimiento y prosperidad, y ninguno de éstos es un monopolio de los humanos o los no-humanos. Los humanos causan constantemente dolor y

sufrimiento a los ambos pero cabe tener en cuenta la cantidad de angustia causada por los no humanos a los demás, humanos o no humanos, contra la cual se protegen (o se defienden).

En fin, propone una ontología, en términos generales, que asigna la primacía a los procesos de la formación - al movimiento, a la constitución relacional del devenir, a la apertura - contra sus productos finales. Es restaurar el mundo a la vida (to restore to life a world) que ha sido efectivamente acabado con los pronunciamientos de teóricos para quienes por ejemplo, el camino hacia la comprensión y empatía yace en lo que hace la gente con los objetos (2008:3).

En palabras de Blaser y de la Cadena (2009), la ontología política tiene que ver con lo ‘impensable’, que ahora son los términos en que los movimientos sociales de América Latina, en especial las formaciones indígenas regionales, actúan políticamente. Argumentan que “no tenemos categorías conceptuales adecuadas para pensar las relaciones que articulan dichos movimientos. El conocimiento de una época no sólo crea posibilidades de pensamiento; también elimina posibilidades creando espacios ‘imposibles de pensar’ (2009:4). Como un ejemplo, es que detrás de la oposición de una mina que destruiría un cerro es que “el cerro no lo quiere”. Explican que

“Lo impensable no es que ‘los indígenas creen que los animales o los cerros tengan vida’ - por el contrario, así es como pensamos. Lo que no podemos es pensar esas afirmaciones en sus propios términos porque no tenemos las herramientas conceptuales para hacerlo. Lo inconcebible - lo realmente impensable es que el cerro... sean algo otro. [Es] cerro - punto. Eso ‘otro’ es creencia - está bien para los indígenas pero no para nosotros, y mucho menos para el Estado” (ibid.).

El problema principal es que las afirmaciones como la de “el cerro no lo quiero”, “las volvemos símbolos, metáforas... construcciones sociales, animismo, manipulación de símbolos étnicos, y demás” (ibi.:5); esto vimos arriba en caso de los territorios indígenas cultural y simbólicamente marcadas. Esto representa para los autores la ontología moderna, que basa en la separación de la cultura y la naturaleza, es decir, como si cada cultura tuviera una forma particular de interpretar la naturaleza o mundo único subyaciendo a toda realidad, el universo; invisibiliza estas otras ontologías por medio del concepto de cultura:

“...por un lado, se afirma la unicidad de la realidad (solo existe un mundo natural); segundo, se postula la existencia de múltiples concepciones de este mundo, es decir, de «culturas» que «conocen» esta realidad única de diversas maneras (relativismo cultural), y tercero, toda la operación es legitimada por la existencia de una supra racionalidad («razón universal»), que solo Occidente posee y que es la única garantía de verdad sobre esa realidad (Escobar 2012:4).

La segunda ontología es la relacional, que no solo adjudica agencia a la naturaleza, sino que todo lo que existe... tiene agencia y voluntad propia. Terminan con preguntas que vale la pena citar: ¿Cómo abordamos estos mundos seriamente? ¿Cuáles son los efectos políticos de invisibilizar (por tanto también de hacer visible) otras ontologías o mundos? ¿Cómo articulan en práctica las diferencias ontológicas y como las analizamos? (ibid.: 8)

Escobar (2013), un participante en la formulación de la ontología política, pregunta cómo pensar la defensa de la vida (más allá de derechos particulares). Explica que al hablar de la cosmovisión, de la crisis de modelo civilizatorio, al apostarle a la diferencia, a la identidad y al insistir en el ejercicio de la autonomía, muchos movimientos denominados étnico-territoriales señalan esa otra dimensión: la dimensión de la vida o dimensión ontológica. Resume su argumento en la siguiente manera:

“La perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territorial involucran resistencia, oposición, defensa y afirmación, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como ontológica. Igualmente, aunque la ocupación de territorios colectivos usualmente involucra aspectos armados, económicos, territoriales, tecnológicos, culturales, y ecológicos, su dimensión más importante es la ontológica. En este marco, lo que ‘ocupa’ es el proyecto moderno de Un Mundo [llamado moderno, capitalista, liberal, secular, individualista, basada en una ontología dualista] que busca convertir a los muchos mundos existentes [por ejemplo ontologías relacionales] en uno solo; lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes, y campesinas pueden ser vistas como adelantando luchas ontológicas” (ibid.:9).

Emerge así defensa de los muchos mundos que habitan el planeta:

“Dichas luchas pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia el pluriverso. Estas transiciones son necesarias para enfrentar las múltiples crisis

ecológicas y sociales producidas por la ontología Uni-Mundista y sus concomitantes narrativas y prácticas. Las luchas afrodescendientes en regiones como el Pacífico colombiano, particularmente la radicalización de estas luchas por el territorio y la diferencia y contra la avalancha desarrollista, armada, y extractivista de la última década, están de este modo en la avanzada de las luchas por otros modelos de vida, de economía, y de sociedad” (ibid.:10-11).

Es muy presente la ontología política en los principios del Proceso de Comunidades Negras (PCN):

1. La afirmación y reafirmación del ser: el derecho a ser negros, a ser comunidades negras (derecho a la identidad); 2. El “derecho a un espacio para ser (Derecho al Territorio); 3. El derecho el ejercicio del ser (Autonomía, Organización y Participación); y 4. El “Derecho a una visión propia de futuro; se trata de construir una visión propia de desarrollo ecológico, económico y social, partiendo de nuestra visión cultural, de nuestras formas tradicionales de producción y de organización social (ibid.: 13).

Toma la ontología política, relacionado a la activación política de la relacionalidad (Escobar 2012), a la política del habitar (de la Cadena 2009), a la de la residencia (Ingold 2004), como el análisis de mundos - que aunque entreverados no pueden ser completamente reducidos los unos a los otros, cada mundo siendo enactuado por sus prácticas específicas, sin duda en contextos de poder, constituyendo así un pluriverso - y de los procesos por medio de los cuales se constituyen como tales (esto aplica, obviamente, a la modernidad misma) (ibid.:15).

Finalmente, son John Holloway y anarquistas. Para Holloway (2002, 2011, 2013) la tarea es cambiar el mundo, el síntesis social del capitalismo, a través de grietas de todo tipo, desde el poder-hacer (recuerda la filosofía de ‘el estar y el hacer’) de las personas humanas¹⁶ sin identidad impuesta. Se puede resumir algunas de sus ideas organizadores en la siguiente manera:

El punto de partida es la negatividad (el grito, el rechazo desde la experiencia propia de cada persona, el principio de dignidad). Un mundo digno no se puede crear por medio del Estado (luchar por el poder o crear un partido). La lucha por la disolución del poder es la lucha por la emancipación del poder-hacer

¹⁶ Para Holloway “el argumento que no hay que hacer una diferenciación esencial entre seres humanos y otros animales - y que en consecuencia deberíamos rechazar la distinción que hace Marx entre el albañil y la abeja - me parece peligroso. No son las ovejas o los caballos los que están destruyendo las posibilidades de la vida en la tierra, sino nosotros los seres humanos. Por lo tanto, tenemos una clara responsabilidad para tratar de detener esta destrucción. En resumen, los seres humanos tienen el poder creativo y destructivo que nos diferencia de los demás animales” (2011:130).

(*potentia*) del poder-sobre (*potestas*). El *poder-hacer* está transformado, se transforma, en el *poder-sobre* cuando se rompe el hacer. La ruptura del hacer es la ruptura de cada aspecto de la sociedad, cada aspecto de nosotros. Participamos en la ruptura de nuestro propio hacer, en la construcción de nuestra propia subordinación. No hay ninguna simetría entre el poder-hacer y el poder-sobre (por lo cual el anti-poder, la anti-política que niegan al poder-sobre y la política, que sugiere una asimetría total entre poder y la lucha). Parece que el poder-sobre nos penetra tan profundamente que la única solución posible es a través de la intervención de una fuerza externa. Esta no es ninguna solución. La única forma de romper el círculo aparentemente cerrado del poder es viendo que la transformación del poder-hacer en poder-sobre es un proceso que implica necesariamente la existencia de su contrario: la existencia de la fetichización implica la existencia de anti-fetichización. La posibilidad de cambiar la sociedad radicalmente depende de la fuerza material de lo que existe en el modo de ser negado. La revolución es urgente pero incierta, una pregunta y no una respuesta.¹⁷

Me parece apropiada la observación de Graeber y Shukaitis (2007:12, traducción mía) sobre el libro de Holloway (2002) ‘Cambiar el Mundo sin Tomar el Poder’,

Más que nada, es un libro sobre conocimiento. Argumenta Holloway que la realidad es una cuestión del hacer humano y hacer juntos cosas: lo que percibimos no son objetos auto-idénticos (self-identical) y fijos sino procesos.... si viéramos lo que realmente son, como proyectos mutuos, sería imposible que alguien demandaría una propiedad sobre ellos. Es por esto que todas las luchas por la liberación son últimamente luchas contra la identidad. Las formas de conocimiento que meramente organizan y clasifican la realidad desde la distancia – lo que Holloway refiere como ‘el conocimiento sobre’ – suelen ser apropiados para un partido vanguardista que quiere reclamar el derecho de tomar el poder e imponerse por algún entendimiento científico privilegiado, pero últimamente puede solamente funcionar para reforzar las estructuras de dominación. El verdadero conocimiento revolucionario tendría que ser diferente. Tendría que ser una forma pragmática de conocimiento que deje descubierto tales pretensiones; una forma de conocimiento arraigada de manera profunda en la lógica de la práctica transformadora.

En un texto reciente (2013:75) Holloway define las grietas como “la creación de espacios o momentos... donde se busca romper con la lógica del desarrollo capitalista y se trata de actuar de forma diferente”. Se trata de:

¹⁷ <http://www.vivilibros.com/excesos/05-a-06.htm>

“...movimientos de negación y- creación. El rechazo a la lógica del dinero, la lógica del poder, se vuelve el punto de partida para una creación alternativa, un hacer alternativo. Contra la lógica del capital se construye otra lógica, contra las relaciones sociales se construyen otras formas de relacionarse, contra el trabajo capitalista se desarrolla otro tipo de hacer. El centro de la nueva gramática (o anti-gramática) es el contraste o la contraposición entre dos formas de comportarse: el trabajo capitalista por un lado (una actividad impuesta, destructiva, sin sentido) y por otro, el hacer como actividad que busca crear su sentido o significado a través de un proceso consciente y colectivo” (ibid).

La clave de todo esto es el carácter dual del trabajo formulado por Marx: el trabajo abstracto y trabajo concreto. Al respecto explica que

“es el trabajo abstracto que teje la síntesis social del capitalismo. Es decir, que la sociedad capitalista está constituida no por el Estado, ni por los monopolios, ni por la acción consciente de la clase capitalista, sino por la interacción ciega de una multiplicidad de trabajos sin sentido propio acicateados por la necesidad de reducir el tiempo socialmente necesario” (ibid.:76).

La abstracción del hacer en trabajo sucedió mediante un largo proceso violento, conocido como la acumulación originaria. “Afecta cada aspecto de la existencia social...

es la base de la reificación de las relaciones sociales; la orientación hacia un Progreso medido cuantitativamente; la transformación de hacedores en las personificaciones de un rol social; la particularización del Estado como una instancia distinta que parece constituir la cohesión social (pero no lo hace); la dimorfización de la sexualidad; la objetivación de la naturaleza; la separación del tiempo de la experiencia vivida y su constitución como una medición externa (tiempo reloj) con una separación clara entre pasado, presente y futuro; y mucho más. El trabajo abstracto constituye la gramática del capitalismo, las formas aceptadas de pensar, el sentido común del capitalismo” (ibid.:77).

Para Holloway son estas las características que se han reproducido en los movimientos convencionales como el de obrero o partidos revolucionarios. En cambio, suya es “la lucha de la clase trabajadora contra su existencia como trabajadores y contra su existencia como clase, contra su existencia como clase trabajadora” (ibid.:80), contra y más allá del trabajo abstracto (ibid.:78).

Toma el hacer concreto, mediante el cual creamos el mundo en que vivimos, como existente en todas las sociedades, sujeta a un peligro constante de ser abstraído. Sin embargo, su planteamiento permite observar resonancia entre las grietas, es decir, que “todas [desde no ir al trabajo, hasta juntas de buen gobierno zapatistas] estas luchas se pueden entender como parte de la misma lucha contra el trabajo abstracto y por lo tanto contra el capital, es fortalecer estas resonancias entre las luchas diferentes” (ibid.:82). La tarea se resume de esta manera: “revolución ahora, entonces, a través de las grietas. Dejemos de hacer el capitalismo y hagamos algo diferente” (ibid.).

Una cita más, pues insisto en tomar en serio las potencialidades tanto productivas como transformativas (quizás curativas, destructivas y violentas) de la vida, humana y no humana, presentes en la vida y pensamiento, y la tarea que implica, de *xabo me'phaa*, en el planteamiento de Ingold (2005), en los impulsos contradictorios de la autodeterminación (Holloway 2011) o en la política de la autonomía no centrada en el estado, “abierta y en permanente y perseverante apertura” (Gutiérrez Aguilar 2011:51)¹⁸, por ejemplo al haber roto el monopolio de la violencia del Estado, como en el caso de la Policía Comunitaria, hoy dividida en tres facciones.

“La fuerza creativa - y, en consecuencia, destructiva¹⁹ del hacer humano se ha expandido enormemente en este constante deslizamiento entre la obediencia y la rebelión, este antagonismo entre el empuje de a creatividad contra los límites del sistema y la expansión de estos límites para contener algo - pero no todo - del impulso creativo dentro de los límites de la producción capitalista” (Holloway 2011:311).

Según Roca Martínez, editor de un libro ‘Anarquismo y Antropología: relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario’ (2008), muchas personas que se sientan anarquistas se han acercado a la antropología, en busca de conocimientos con los que fundamentar su rechazo a las instituciones de dominación como el Estado, el Mercado o el Patriarcado [y el racismo por supuesto]” (ibid.:4). Desde su punto de vista, que me parece un acertado punto de partida (desde hace muy poco me he experimentado este tipo de vida y pensamiento, y la tarea que implica),

¹⁸ “Una política fluida desde la inestabilidad intermitente, comprometida con el auspicio sistemático del flujo dinámico de la capacidad social, colectiva, de intervenir en los asuntos públicos que a todos incumben porque a todos afectan” (ibid.:52).

¹⁹ En el mismo libro explica que suyo no es el cambio del mundo completamente pacifista, en tanto la autodefensa.

“...anarquismo no es un sistema ideológico cerrado y bien delimitado, sino un conjunto abierto y en permanente cambio de ideas y, sobre todo, de prácticas cuyo objeto es erradicar o limitar lo máximo posible las relaciones de dominación. Visto así, el anarquismo heredero de la modernidad occidental que muchos profesan como un dogma de fe es sólo uno de los múltiples anarquismos posibles. A pesar de no haberse acuñado el término hasta la era moderna, el anarquismo como práctica ha estado presente en todas las sociedades” (ibid.).

De ahí, esto es, concebir anarquismo mas como una practica, algo que se hace, como una tarea si se quiere, que encuentra una consecuencia metodológica: “la antropología, como ciencia de las prácticas, es una disciplina académica privilegiada para el estudio del anarquismo” (ibid.:5). Ofrece varios ejemplos sobre cómo los resultados de las investigaciones de los estudiosos de antropología han podido y pueden aportar a la vida y pensamiento anarquistas. En pocas palabras, pueden existir

...estructuras sociales en las que el poder no se separa de los ciudadanos, en otras palabras, no dominativas, basadas muchas veces en reciprocidad, cooperación y ayuda mutua, con relativa sostenibilidad ecológica, igualdad social y libertad, en lugar del intercambio mercantil del capitalismo, que ni tiene, ni el Estado, cabida en todas las formaciones sociales, mostrando que otros mundos son posibles (ibid.:10-12).

Uno de los autores más citados en este contexto es Pierre Clastres, según la cual las sociedades primitivas [huelga decir que yo no las nombraría así]... son sociedades sin y contra el Estado, lo niegan, por lo cual se organizan de tal manera que impide que el poder esté separado de la sociedad. Por ejemplo, los ‘jefes’ están desprovistos de poder, aunque no de cierto prestigio; no imponen su voluntad.

Me parecen sugerentes los principios mediante los cuales Graeber (2011:15-16) buscaría una teoría social radical, que puede ser realmente de interés para quienes intentan crear un mundo en el cual la gente sea libre para administrar sus propios asuntos. En primer lugar, “deberá partir de la hipótesis que otro mundo es posible...; que instituciones como el Estado, el capitalismo, el racismo o el patriarcado, no son inevitables” (ibid.:16), ni existieran. En segundo lugar, “cualquier teoría social anarquista debería rechazar de forma consciente cualquier indicio de vanguardismo” (ibid.). Este último que lleva a Graeber reflexionar el papel de los intelectuales y proponer la etnografía como modelo, aunque

rudimentario, “de cómo podría funcionar una práctica intelectual revolucionaria no vanguardista”. Explica que el rol evidente del intelectual, siguiendo los principios de democracia directa, del consenso, en tanto los dos principios amplios de unidad compartidos, que acabo de citar, es, por un lado:

“observar a aquellos que están creando alternativas viables, intentar anticipar cuáles pueden ser las enormes implicaciones de los que (ya) se está haciendo, y devolver esas ideas no como prescripciones [recetas como dije arriba], sino como contribuciones, posibilidades, como regalos” (ibid.:18).

Y por el otro, “se basa más en la necesidad de buscar proyectos particulares que se refuercen mutuamente que en demostrar que los demás parten de suposiciones erróneas” (ibid.:15).

Fuera de la antropología anarquista, Newman (2010) define anarquismo como la política de autonomía, o la política de la antipolítica (las dos en tensión productiva), esto significa tanto la política libertaria fuera y contra el Estado y todas las estructuras jerárquicas de poder y autoridad, como la articulación productiva de la política y la ética; un horizonte también utópico - en tanto imaginación utópica y puntos subsecuentes de la alteridad y la exterioridad, sin posibilidad de escapar del orden social existente - de toda política radical, esto es, el deseo de la gente a determinar libremente sus propias condiciones de la existencia y vivir sin gobierno²⁰ o el Estado²¹ - por ejemplo asociándose libremente. Piensa en sentido parecido a Holloway la autonomía como un proyecto sin plazo definido, algo construido a través de las prácticas continuas de oposición y demarcación.

La tarea específica que asume es animar, radicalizar y renovar al anarquismo por un ‘espíritu’ vivo que respira (living and breathing) de anarquía que interrumpa sus fundaciones ontológicas estáticas e identidades fijas. Es suyo un proyecto el de la deconstrucción que interroga y desenmascara las jerarquías conceptuales, oposiciones binarias y aporías de la filosofía, sus momentos de inconsistencia y auto-contradicción. No transgrede o va más allá del anarquismo digamos clásico sino entabla de manera constante con sus límites, invocando un momento de fuera para repensar y transformarlos

²⁰ ...entendido como un estorbo ‘encima’ (upon) de la sociedad regulando excesivamente las vidas de la gente, explotando y oprimiéndola, robando sus recursos, limitando su libertad y alternado el orden de las prácticas comunales, arreglos y formas de vida (ibid.:26)

²¹ ...entendido como un orden despolitizante: la estructura del poder que encarga que se respete (police) la política, regula, controla y reprime las dimensiones insurgentes que son propios de lo político (ibid.:9)

(ibid.:5). Los presupuestos del anarquismo clásico, ligados al humanismo ilustra que deconstruir y reconsiderar nombra los siguientes: una concepción esencialista del sujeto; la universalidad del morar y de la razón, y la idea de la ilustración progresiva de la humanidad; la concepción del orden social como naturalmente constituida (por leyes naturales) y racionalmente determinado; la concepción dialéctica de la historia; y un cierto positivismo por lo cual la ciencia podría revelar la verdad de las relaciones sociales (ibid.:6). Es que el anarquismo de hoy, esto es, la política radical y la ética de la libertad-igualdad ya no los necesita. Por ejemplo, en lugar de una narrativa revolucionaria determinado por la revelación racional de las relaciones sociales o leyes históricas, enfatiza las ideas de la contingencia y del evento. Es que las insurrecciones y las revoluciones son eventos políticos que se tiene que hacer mientras que la espontaneidad requiere organización y movilización política consciente (ibid.:7).

De ahí que propone la ontología anárquica u ontología posanarquista, de la cual rescataré el punto de partida: la exploración de los límites del nuestro presente, relacionada a la ethos crítica y el uso de la razón libre y autónoma. Ilustras, que nos permiten escapar los procesos de subjetivación. Por ejemplo, en caso del conocimiento, dentro y contra las fundaciones ontológicas. Ilustras, es tomar en serio los choques de las interpretaciones y luchas por la significación y conocimiento, cuestionar la autoridad y legitimidad de la ciencia, más romper con sus reglas metodológicas (que no hizo por ejemplo Kropotkin, el cuestionador de ‘todas’ las demás formas de autoridad menos epistemológicas) (ibid.: 49-50). Ser anarquista para Newman es al menos cuestionar las propias fundaciones de cada quien; no solo la autoridad del Estado y del capitalismo, sino también los sistemas de conocimiento y pensamiento y las identidades estables sobre los cuales se basa el proyecto político anti-autoritario. Es dedicarse en anarquismo tanto epistemológico como ontológico, al an-arquía (an-archy) sin fundaciones estrictas (ibid.: 50-51). En caso de poder, no es acabar con el poder político (como quiso Bakunin) y mover a otro orden ontológico autoritario, el de la razón o el de las leyes naturales, que significan la subordinación del ser en principios racionales.

No obstante este último no significa una acción sin una posición ética, sino es actuar con ‘un por qué’, una ética relacional y por lo tanto política - pues hace que uno considere así mismo en relación con los demás promoviendo una libertad que solo se puede experimentar en relación con los demás - que extrae de Levinas. Nuevamente encontramos el auto-cuestionamiento radical, más una responsabilidad radical para con el otro, una existencia a través, y para con el otro que rompe los límites de la identidad de

ambos. Surge así una libertad diferente, de uno/una mismo, libertad de la esencia que va más allá de la libertad convencional liberal (una que es guardada de manera egoísta y celosa, más medida contra la libertad del otro). Es libertad relacional, comunal y compartida con los demás (ibid.: 55). No emerge de la esencia u ontología, sino del encuentro con alguien más, entendido/a como una singularidad que es abierto a uno/a o al otro, fuera de la experiencia cotidiana. Anarquía entonces va más allá de la política, rompiendo con cualquier orden político, es decir, es una distancia ética de la política, señalando a la vez la necesidad de una relación indivisible entre las dos (ibid.:57). En cuanto al sujeto, esto significa la libertad de cada quien de actuar de manera libre, recreándose a sí mismo como decida.

Finalmente es Bonanno (2010), un anarquista insurreccional y su lectura de Eric Malatesta. He ahí quizás un planteamiento más radical, quizás en el sentido convencional, que se puede encontrar en esta formulación del eje argumentativo: la vida y pensamiento, y la tarea que implica. Son cinco las observaciones que hace Bonanno sobre el tema de la violencia revolucionaria, y, del tema que ahora quizás más cuenta, el del conocimiento y la academia (colonial y capitalista, sexista y racista²²): 1) Que “cada intención de justificar o condenar al concepto de violencia revolucionaria es a priori una batalla perdida”; 2) que el “pacifismo también es un falso problema y no merece ser refutado recurriendo a demasiadas palabras”; 3) que “Malatesta no preocupaba por ordenar sus papeles y resolvía los problemas a medida que se presentaban, buscando la respuesta en la confrontación social y no en silogismos teóricos”; 4) que “la cita más importante es siempre en las barricadas”; 5) que “lo que le pedimos a Malatesta...es una chispa, una luz repentina, una pequeña aportación, una ocasión para reflexionar antes de actuar. No le pedimos que razone en nuestro lugar, ni que construya para nosotros un proyecto entero, con todas sus partes... sino reflexión moral (ibid.:5-14). Es más, no quiere que acumulemos demasiada información, reflexión o documentación, pues:

“El enemigo contra el que debemos luchar está delante de nuestros ojos, construye y planea las condiciones de la explotación de hoy y de mañana, no para dar explicaciones de la explotación de ayer, y frecuenta las aulas universitarias solamente para golpearnos mejor y hacernos incapaces de entender los nuevos modelos represivos” (ibid.:14).

Además, Bonanno ha dicho que para él, el anarquismo no es un concepto que puede ser encerrado en una palabra como lápida. No es una teoría política. Es una manera de concebir la vida, y la vida, joven

²² Véase Grosfoguel (2013)

o viejo, independientemente de la edad que tenemos, no es algo definitivo; es una apuesta que tenemos que jugar día tras día.

Ahora, lo que implica el eje argumentativo - la vida y pensamiento, y la tarea que implica, de xabo me'phaa y más generalizable -, es decir, sus consecuencias/las potencialidades argumentativas y transformadoras iniciales, quizás algunos principios para una teoría social radical en sentido de Graeber, es lo siguiente: Que se tome en serio la primacía de la vida, que nunca se deja detener o contenerse, que va más allá de lo humano, que es una tarea, entre otras tareas, esto por un lado; y que no se deje de lado el estar, el hacer, el movimiento, el devenir y la apertura, por el otro; todo esto es vida, dado y generalizable. Sucede la vida en el mundo, en donde vivimos muchas vidas que son tareas que hacer. En el mundo vivo que relacionamos y/o dialogamos, no con objetos ni símbolos, sino con procesos, cosas/entidades y personas humanas y no humanas con nombre y palabra, como encaso de xabo me'phaa, todos y todas vivas, participando en la producción relacional y mutua de la vida, las tareas. Estas últimas que siempre implican, como la vida, de xabo me'phaa y generalizable, humana y no humana, potencialidades tanto productivas como transformativas (quizás curativas, destructivas y violentas). Es más, es el eje argumentativo: la vida y el pensamiento, y la tarea que implica, sus condiciones y posibilidades, desde la relacionalidad, las habilidades de habitar y el poder hacer hasta dejar de hacer el capitalismo y la insurrección – tomando así en cuenta los diferentes ámbitos de las potencialidades argumentativas y transformadoras. ¿Tiene razón preguntar quién es más radical, xabo me'phaa, Ingold o Bonanno? – que con xabo me'phaa, siempre presente, citado tanto en este documento como en la barricada, que despliego/activo para cambiar radicalmente las relaciones de explotación, dominación, opresión y abstracción, provenientes de las tres colonizaciones/ invasiones y la colonialidad, por el capitalismo y la acumulación originaria, por el Estado violento y la academia que abstrae y genera plusvalía y privilegio. No olvidaré la autocrítica constante.

Estos son algunos de los aspectos del eje argumentativo: la vida y pensamiento, y la tarea que implica; 1) en que profundizaré durante el transcurso del presente proyecto de investigación; 2) que aplicaré en tres experiencias; 3) que propongo para llegar hacia la producción de conocimientos y prácticas académicas radicales que sirvan también 'acá', es decir, en lo colectivo, en la resistencia y la lucha.

Capítulo 2 Tres experiencias

En este capítulo presentaré las tres experiencias: 1) La tarea es productiva y transformativa; 2) El debate dentro del movimiento; 3) Defender la vida.

2.1 La tarea es productiva y transformativa

Aparte de dejar conocer algunas de las condiciones y posibilidades, tanto productivas como transformativas (quizás curativas, destructivas y violentas), de las cuales en parte han emergido los procesos organizativos de libredeterminación, como son la Policía Comunitaria y el Jumaa (2.1.1), y la exanimación de cómo se ha propuesto a explicar estas condiciones y posibilidades, a través de la conceptualización de la comunalidad y la violencia (2.1.2), la meta principal de este apartado es ver sus - y del eje argumentativo: la vida y el pensamiento, y la tarea que implica, de xabo me'phaa y más generalizable - consecuencias en cuanto a la producción de conocimientos, específicamente dos conceptos y una propuesta alternativa: la violencia y la transformación de la vida y xabo me'phaa (2.1.3).

2.1.1 Vivir las condiciones y las posibilidades

Guerrero se caracteriza por ser uno de los Estados con mayor índice de marginalidad y pobreza. Sufre carencia de servicios básicos (agua potable, energía eléctrica, drenaje y salud). Otro elemento que fortalece su aislamiento relativo es el alto nivel de analfabetismo, deficiente infraestructura de caminos y tecnologías de información y comunicación. Su economía es frágil: “cultivos precarios a merced de huracanes; crecientes sequías, inciertas cosechas que siempre han cebado a los ‘coyotes’ lugareños y que hoy también apuestan al ‘mercado de futuros’, un albur donde los campesinos se juegan el porvenir con cartas marcadas” (Bartra 2001:14), hechos que se ven en las cifras altas de desocupación y migración económica.

Se dice que Guerrero es una entidad violenta o “bronca: donde existe un despliegue de poderes discrecionales que chocan entre sí y se ejercen mediante la violencia”, como lo ha denominado Bartra (ibid.:15). Además de la ineficacia y de la corrupción del sistema de seguridad pública y jurídica, que junto con los caciques y otras personas de redes de poder políticas, económicas y clientelares, traen consigo tanto muertes prematuras por hambruna, persecuciones de disidentes y masacres (ibid.:16-19). En otras palabras, la inestabilidad y la ineficiencia del sistema político y la violencia en Guerrero tienen

que ver con un centralismo político, el autoritarismo, el caciquismo, el control clientelar de las elecciones, la personalización del poder y la escasa positividad de la norma (Estrada Castañón 1994 citado en Rendón Alarcón 2003:14, Bartra 1996 y 2001). Se trata de “singularidades del régimen, sobre todo su condición jerárquico-corporativa, tendiendo a obstaculizar el desarrollo del Estado en todos los órdenes” (Rendón Alarcón *ibid.*). Entendida ésta, como una forma de toma de decisiones por el gobierno junto con las élites empresariales así como del movimiento gremial, al margen de las bases a las cuales representa, la condición jerárquico-corporativa resulta de mayor importancia ya que impide la expansión de la participación ciudadana.

A nivel más personal, es en primer lugar un testimonio de una autoridad local de la región Costa-Montaña, participante en la Policía Comunitaria. Nos relata que enfrentarse a los delincuentes no es cosa sencilla. Ya ha vivido junto con sus paisanos cercanos la persecución por parte de los familiares de los delincuentes que fueron detenidos por la Policía Comunitaria, la persecución por parte de los caciques y el mismo gobierno y la difamación a través de los medios informativos de comunicación. Subraya los intereses económicos y los ingresos recibidos de los funcionarios del gobierno tanto del gobernador Ángel Aguirre, los secretarios, como de los de más abajo jueces y agentes del Ministerio Público, afectados negativamente por la creación de la Policía Comunitaria.

Llevar a cabo una asamblea regional puede significar un encarcelamiento por parte de la policía estatal. Es más, en lugar de fomentar sus derechos ciudadanos, el gobierno estatal ha demostrado estar a favor de los delincuentes; a un cacique lo ha apoyado el Estado con un helicóptero militar volando sobre las instalaciones de la Policía Comunitaria porque se encontraba detenido allí. Además, la lista de los y las indígenas políticamente activos detenidos de manera no casual, a los que por ejemplo el ejército quiere mandar ‘un mensaje’, es larga. Incluye comandantes de la Policía Comunitaria, comisarios y sacerdotes. Cabe señalar que no toda la presión o represión viene de afuera sino que dichas peticiones de detener o desarmar a la gente también vienen desde las comunidades vecinas en conflicto.

En segundo lugar me referiré al Primer Encuentro Estatal de la Unión de los Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG)²³, llevado a cabo en la comunidad mixteca Buena Vista, Guerrero, el

²³ La UPOEG es una organización recientemente reanimada que se dedica a cuestiones de educación, salud, seguridad, justicia, desarrollo humano, fortalecimiento de los derechos de los pueblos, comunicación, soberanía nacional, defensa de los territorios y recursos, riqueza y género en las regiones Costa-Chica, Montaña y Centro. Como ya lo expresa su nombre, la UPOEG está también buscando romper el

27 y 28 de enero 2012. Resumiré algunas de las intervenciones que hizo la gente de gran variedad de comunidades de la Montaña y Costa Chica de Guerrero, en la mesa de debate sobre seguridad para armar la agenda de la UPOEG en cuanto a la misma.

Las intervenciones de la gente muestran que no hay confianza en el Gobierno del Estado; los secuestros, asesinatos y asaltos siguen como siempre. Afecta la violencia a la vida más cotidiana ya que la gente teme ir a sus terrenos a trabajar en la tarde. Los proyectos que impulsa el Gobierno fracasan y no pueden ofrecer a la gente seguridad o justicia. La aplicación de justicia es un proceso sumamente desigual, sin transparencia, sin responsabilidad y sin rendición de cuentas.

El caso de la comunidad de Xochistlahuaca, Costa Chica, es ilustrativo. Según el relato de una señora, el 29 de diciembre de 2011, 50 soldados del batallón 48, detuvieron a su sobrina. La golpearon, rompieron y tiraron todo en la casa, sin llevar una orden de aprehensión le sembraron un arma y la acusaron de asalto lo que según ella no es verdad. Sin embargo, fue la palabra del ejército contra la de ella; le habían dicho que ellos son el gobierno. Otro caso del mismo municipio soporta lo antes dicho. Se había encarcelado a una persona sin presentar pruebas y al no haber tenido dinero no se pudo liberar.

Además, se expresó que el Estado no quiere solucionar el problema de la violencia y que al fin no es una cuestión de si puede o no, sino si quiere o no quiere. El ejército cuenta con todo el dinero necesario pero se queda en el camino. Se habló sobre estar en contra de la ideología capitalista que tiene un proyecto de muerte. La seguridad es tanto ineficiente como un gran negocio en Guerrero, como si creara orden. Al cometer un delito se tiene que pagar una multa y salen aún peor de la prisión; los delincuentes van a seguir haciendo delincuencia.

En cuanto a la militarización del país se expresó que es para responder violentamente a las demandas de los pueblos que exigen derechos. El gobierno no está dispuesto a responder de manera política. La militarización también resulta del hecho de que los de la élite y los caciques no quieren repetir lo de 1910 (Revolución).

divisionismo viejo entre los pueblos y las comunidades de diversos municipios. Se ha dicho que se debería dejar de cuestionar a los que nos gobiernan y concentrarse en la búsqueda de una mejor visión de desarrollo.

“La violencia deviene también vínculo horizontal” (Bartra 1996:22), que se concreta en violencia de género demasiado común (véase Espinosa et.al. 2012) y en los conflictos agrarios sangrientos entre comunidades vecinas. Al respecto a éstos últimos, Bartra (2000:22) nos relata que:

“en el sur la intolerancia religiosa es fanática y persecutoria, los conflictos entre pueblos vecinos hacen viudas y alimentan camposantos, en demasiadas comunidades se ‘mata en caliente’ a los presuntos delincuentes, las rencillas familiares se dirimen a filo o bala, la traición -personal o político- se paga con muerte, el honor se lava con sangre”.

De manera parecida, Canabal Cristiani & Flores Félix (2004:6) relatan que son “las pasiones [que] se convierten en conflictos que muchas veces se heredan por generaciones y donde la memoria del agravio se resuelve en el futuro”.

En cuanto a la organización colectiva de la vida, son pasajes de dos entrevistas. La primera se llevó a cabo en la comunidad de Tlaxcalixtlahuaca, en el municipio de San Luis Acatlán, en septiembre 2011, como una práctica de entrevista con algunos estudiantes de la UNISUR que hacían sus investigaciones en sus comunidades natales, sobre la problemática que se da actualmente en ‘el sistema de cargos’.

Soy tlapaneco, es mi sangre, mi raza. En los años 60 la gente trabajaba muy unida. Fui primer policía, segundo comandante, fui suplente, estuve en el comité de escuela y de carro. Hasta ahí llegué. De ahí caí enfermo. Soy testigo de Jehová pero coopero. La faena se dio cooperando y estaba la fiesta. La fiesta la hacíamos todos juntos. Todas las cosas las hacía el pueblo, poniéndose de acuerdo para nombrar a un empleado (el cargo). Las decisiones las hacía el pueblo, no nomás una persona señalada. Llegaban a un acuerdo que hacían todos unidos. Aquella gente que no iba a faenas o no cooperaba, se la agarraron, echaban a cárcel y se le dieron multa de 100 o 200 pesos. Los que no tienen cargo no tienen poder. No son vecinos, nomás están viviendo. Cuando los hijos tenían familia se los presentaban al señor comisario y se hacían vecinos. Los vecinos tienen derechos si cumplen las obligaciones. Se les da un pedazo de tierra por parte de pueblo. Antes acá era terreno común, trabajamos en común pero vino el ingeniero y la ampliación del ejido. Antes donde quería uno podía sembrar maíz pero ya no. Hay algunos jóvenes que no quieren cumplir. Es problema del pueblo. Es un capricho. A veces hay una persona que sabe leer y dice que puede defenderse. Lo aprendieron en la escuela. Digo ‘hijo esto es mal, por qué te opones’ pero responde que ‘no papa, antes era la esclavitud pero la gente se despertó’. La escuela rompe el respeto. Le

abren más el cerebro. Conocen sus derechos y son libres. Tenemos derecho de buscar nuestro vivir, salir del pueblo pero con el tiempo puede servir al pueblo.

La segunda entrevista se llevó a cabo en la comunidad de Santa Cruz del Rincón, de la misma manera que la anterior.

Se organiza para conseguir todo tipo de solución a problemas que se requiere para ir mejorando las cosas, por ejemplo para las obras que se da por el ayuntamiento. El pueblo mismo aporta cierta economía, cada uno de los vecinos trabajan un día o dos. Es cuestión de unificarnos, tomar el acuerdo, logrando el consenso por toda la gente. Ser ciudadano es ser vecino, originario y tiene ciertas atribuciones y obligaciones. Mucha gente se opone y se resiste, hace falta responsabilidad. Están obligados pero ellos se hacen ajenos. Hay pueblos donde la gente está bien organizada y unida y a la autoridad no se le dificulta. La autoridad no busca beneficio personal sino beneficio colectivo. Cuando era joven me sentía cohibido porque no tenía mucha experiencia pero los señores grandes encaminaban con autoridad pero ahora ya no. Autoridad es como padre. Convocan asamblea general, la gente está escuchando, pues la gente grande es de experiencia. En los años 90 se va perdiendo totalmente. Es que no los obligan. Antes toda la gente aportó, si no, se la encarcelaba. También han ocupado maestros la comisaría y no la gente vieja, analfabeta, que podrían apoyar con sus ideas y su conocimiento. De ahí, de fuera se está echando abajo todo las costumbres anteriores. Mucha gente habla de eso. Los maestros asumen cargos, no pasan de ser regidores; yo no estoy muy de acuerdo con esto. Ellos se prepararon para estar donde están, pero no se siente el amor a sus pueblos porque ustedes saben que los maestros no van tanto por su pueblo. Deberían de ser muy consientes, visitar autoridades, que son parte del pueblo donde andan. Deben ofrecer su labor pero no lo hacen, mejor andan lejos, no se acercan. Tienen dinero y ponen gente en su lugar, no quieren ser policías. La mala actitud viene con el dinero. Está bien que los nombren para que se den cuenta de las normas y ley orgánica del municipio, artículos, fracciones que rigen el destino del pueblo pero no, van directamente a la comisaría.

Hay clase baja y clase alta en el pueblo. Los maestros son de clase alta y a la gente campesina siempre se le tiene abajo. La gente tiene pena de hablar en reuniones. Hay gente que tiene mucha experiencia, que está preparada, que ha vivido con mucho servicio pero no va a coincidir (lo que dicen) piensan; es discriminación, cortan los derechos. Hay gente que se siente grande por su conocimiento, pero la verdad, ahora en el pueblo no estamos viviendo en el mismo nivel. Todos somos iguales. No se distingue quien es más o menos sino son iguales. Hay obligaciones, aportación económica, servicios pero no hay ningún motivo de discriminar a nadie. Por ejemplo un señor ya grande recuerda mucha historia pero se le

discrimina. Se burlan en la asamblea. Era mí suplente cuando era comisario. Conoce muchas costumbres anteriores. Lástima que la gente no lo quiere.

A las mujeres se les ha tomado en cuenta. Según la ley, no hay distinción entre sexos. Si hay confianza, vamos a servir todos. Bueno hay un punto. Es que las mujeres no son tolerantes, son muy violentas y apegadas a la ley. Son buenas pero han de ser muy estrictas.

En cuanto a cargos ha habido cambio de forma de elección, es lo que ha habido. Antes los comisarios se proponían en la primera asamblea y se hacía la fiesta de San Miguel, hacían las novenas, se convocaba la gente principal, se elegían todos así. Convocaban a tres reuniones en los meses de septiembre, octubre y noviembre. Ahora hay voto secreto en las elecciones municipales. Se instala la mesa y eligen así nomás, sin el bastón. Los partidos son los que están predominando ahora. Antes no recurrían a los pueblos haciendo sus campañas. Mucha promesa pero...

Después de estos pasajes, presentaré tres ejemplos en que de manera más explícita se mezclan las potencialidades productivas y transformativas (quizás curativas, destructivas y violentos).

En primer lugar es hacer al lector/a recordar la vida y pensamiento, y la tarea que implica, de *xābo me'phaa* particular reconstruido por el Jumaa. Al respecto del servicio de la novia y la familia fue el conflicto entre *Akunmbatsu* a *Akuniya*; en el caso de la persona femenina que abusaba de su fuerza fue el cortó de la lengua; se puede recordar que uno de los cuatro rayos que se quedó celoso; que el rompimiento de las responsabilidades que tiene *xābo me'phaa* con las personas no humanas de su mundo causa malas cosechas, muertes y enfermedades; en el inframundo 'míjuín' las personas animales pueden lastimar a los que les causaron mal estar; y que la relación y el diálogo también suelen acabar, como fue en el caso de la autoridad que no 'mandaba obedeciendo'.

En segundo lugar un relato sobre el conflicto agrario histórico, desde el 1946, entre comunidades cercanas a Santa Cruz del Rincón, que se agudizó nuevamente el 3 de septiembre de 2012. La idea de la plática fue conocer la lógica organizativa y atención del pueblo frente a una crisis. Una autoridad local nos relató a los integrantes del Jumaa lo siguiente:

La gente acá en el Rincón resultó herida. Fue el 3 de septiembre de este año, no lo esperábamos, estábamos tranquilos... Levantaron a una profesora herida de Tierra Colorado (Tierra) a la altura de la Universidad Pedagógica Nacional y le dieron auxilio; no estaba borracha sino lastimada. Le dieron un balazo en la frente y un golpe con la pistola. Eran tres personas los que la bajaron del carro. Uno de Tilapa, Calleja, y ella de Tierra. Profesor Callejo trabaja en Rincón y Potrerillo.

Entonces nació la crisis de manera momentánea; no se pensó. Con lo de la Policía Comunitaria fue todo planificado, el 26 de diciembre de 1992, se fue concientizando a la gente, se fue construyendo unidad, construyendo brigadas. Esto al contrario fue a través de hechos; Rincón tiene razón hay que sumarnos.

La mayoría del pueblo participó: jóvenes, niños, señores. La gente ya estaba cansada. Se esperaba un momento de actuar, desde los noventa. Para la Policía Comunitaria no había manera de entrar (por su reglamento); ¿cómo involucrarse ya que es un tema agrario? La Policía Comunitaria pues es una organización de nosotros mismos y nos enojamos por su informe totalmente malo... Cuando vinieron a la reunión Pablo (Guzmán) dice que va a ir a Tilapa donde iba estar el cuerpo pero por qué pedir permiso si ya había hablado con la asamblea. Tilapa es sujeto de investigación no debería pedir permiso. Le preguntamos si fue ya a la Tierra y cuando piensa en ir. Vimos muy deficiente su investigación; debería haber investigado dos partes; como si la tarea nomas fuera justificar la inocencia del detenido. Citamos a la Policía Comunitaria pero no vino.

En el Rincón se convocó al pueblo: llegaron los vecinos, ¿qué hacer? se preguntó; hay que tomar medidas dijeron, que no se metan en el Rincón, ya va a venir otro muerto. No hay seguridad en el Rincón se puede matar; no, hay que actuar. Aquí tenemos dos jefaturas por zona, un fondo regional, dos universidades, centro de maestros; es una comunidad de concentración. Hay que actuar; lo sentimos mucho.

Los vecinos del Rincón no van a dejar que nadie de Tilapa se refugie; una vez los tienen que expulsar. Y la segunda medida es que se cierre la carretera (aunque es un delito). Si llevaron el cuerpo de Raymundo Agustín a lo mejor lo tiraron por allí o allá y quieren regresarlo aquí. Tampoco van a dejar que los de la Tierra se venguen. Se nombraron grupos, comisiones; así el proceso de organización. Solo la gente enferma podía pasar, certificadas por médicos. Están listos a tomar medidas más serias si no se resuelve. Nadie usa taxis de Tilapa, eso les pegará a la economía de ellos y duro ya que no hay otras fuentes de ingreso fuertes. Si insisten, vamos a seguir; falta aún castigar... fuimos rudos pero solo así van a entender.

La participación nos dejó satisfacción muy grande; no lo esperábamos. Las mujeres preparando comida; llegaron con sus botes de café, atol, pozole; llegaban con bandejas de arroz, azúcar, frijol y dinero. El caso es que creo que estaba mejor en el bloque que en la casa. La gente estaba activa; mujeres y hombres. Querían actividad. Los dueños de los carros decían: ¡vamos! ¡Súbanse!; todo el mundo dispuesto a colaborar. Rezanderos, la cultura de usos y costumbres; si faltó apoyo espiritual, novenarios, sacerdotes, el párroco pendiente en reuniones. Había interés de resolver problemas aportando ideas, propuestas, exigiendo. Los que chuparon los metimos a la cárcel; no estábamos en tiempos de vacaciones sino en tiempos de conflicto. La participación se vio completa; jóvenes, nadie dijo no a la resistencia. La gente empezó a unirse, ya sabemos que hacer; la gente se entrega de corazón, no de requisito. Este es el problema del pueblo y yo soy del pueblo, es mi pueblo lo voy a defender. Y muchos dicen “no andes haciendo eso porque vas a quedar mal con el pueblo”, aquí cuando la gente toma el proyecto en sus manos, en su corazón, lo defiende y aquí se vio el pueblo defendió su dignidad y su imagen; que no los culpen.

Luego se estableció la asamblea permanente de un grupo de 25 consejeros de la misma asamblea general. Crearon una comisión de prensa (para difundir información), comisión de los que fueron a las instalaciones del gobierno. Antes no se había hecho. Fueron a Columbia y se hizo lo mismo, un bloqueo. Los de Tilapa empezaron a salir por Iliatenco pero la comisión fue para allá igual y se cerró también Iliatenco. Pascala de Oro dice que ya cerraron hace 4 años. [Tilapa] ya sitiado por cuatro puntos cardinales. El propósito fue presionarlos a ellos y al gobierno para que se sentaran a platicar ya que la culpa la tiene el gobierno también; él no hizo nada. El tribunal dice que no es problema agrario ya que se resolvió en el 2004, así que hay intereses personales. Rincón ve que sí es conflicto agrario; se contradijeron. Hubo fuertes debates pero dice el tribunal que Rincón nomas supuestamente lesiona los derechos humanos de Tilapa por el bloqueo. Les preguntamos: ¿y Tilapa con sus balazos y cierre de carretera a Pascala y corte de luz no lesionaron derechos humanos de nadie?; ¿ellos nomas tienen derechos humanos?, preguntamos: ¿En dónde estuvo el gobierno durante todos estos años?; ahora sí resulta que hay gobierno y que Tilapa tiene derechos humanos.

Nos unificamos y acordamos constituirnos en consejo de autoridades agrarias (que sirvió como intermediador); así surgió una nueva organización y el gobierno tuvo que negociar con ella. Tuvimos capacidad de presionar y vino acá el 19 de septiembre, pero Tilapa no vino. Se vio al gobierno a favor de Tilapa; les mandamos un citatorio a ambos pero Tierra bajó nomás; no quieren violencia (Tierra). Con Tierra se firmó 7 puntos: respetar recursos naturales. Tilapa siempre nos puso condiciones. Con Tilapa todos tienen quejas. Durante el primer día de bloqueo vino Tilapa con patrullas de la policía estatal;

protegidos. Tilapa nos mintió; como si hubieran muerto dos personas por bloqueo; hasta dieron nombres pero ya se habían muerto antes.

En cuanto al futuro del consejo debe seguir caminando. Si se resolvió un problema agrario que estaba costando vidas, pues tenemos también que luchar por el desarrollo social acá; en CAIN (Consejo de Autoridades Indígenas) hicimos muchas cosas, pues hoy como consejo de autoridades agrarias también podemos hacerlo. Se va a hacer el balance de este movimiento. En movimiento se da todo.

Más que venganza, más que solución de conflicto agrario, queda otra espina grande para ellos: la muerte del comisario municipal que asesinaron el 26 de agosto. Acusaron a Tierra pero ellos dijeron que no fueron; no hubo evidencias. Eso indica que el conflicto va a seguir (no hay ni carro, ni cuerpo). En cuanto a la venganza queda resentimiento en las dos partes, en los hogares, en la escuela. Todo el mundo habla sobre la violencia, de cómo los atacaron. A los niños les va a quedar en la mente el odio que se va ahora manifestando; es resentimiento natural. Para los que son dirigentes y familiares de los asesinados es lógico pensar en venganza; es lógico, queda dolor solamente. Que tengan trato muy especial cada parte para que no lleguen a eso, pero es difícil; va a tardar; hasta los jóvenes están dolidos.

En cuanto a la responsabilidad, no queremos que nos vengan a responsabilizar. Toda la comunidad es responsable (Tilapa); es una unidad que esta allá y responsabilizarse no tanto como la persona que importa, sino la lógica del pueblo de acuerdo a la asamblea.

Les digo a ustedes (al Jumaa) que los proyectos buenos se hacen... si no se defienden no se logra su propósito. Aquí la cosa es defender, defender el proyecto, eso nos pasó con la Policía Comunitaria. Tuvimos muchos problemas pero siempre nos defendió el pueblo. Hoy el pueblo se defendió y salimos adelante. Hay que tomar en cuenta al pueblo. Es sabio, sabe muchas cosas; a veces los métodos y teorías no van a resolver todo, se resuelven desde los detalles pequeños desde abajo, ahí está la fuerza. Fue un buen aprendizaje. Cómo las mujeres nos dan de comer: el taco, la taza de café, el agua fresca, y eso se necesita. Además de que nos nutren, nos animan cuando estamos en un ambiente de lucha. Así todo el mundo cuenta, no nada más los que saben, sino también los que no saben, desde la forma de apoyar ayudan mucho.

Finalmente, serían las tensiones internas entre las diferentes facciones de la Policía Comunitaria, que por primera vez cobraron una vida el 21 de junio de 2014, por ejemplo la toma de la Coordinadora de

la Policía Comunitaria de San Luis Acatlán, en febrero de 2013. Xabō me'phaa ligado/a a las y los llamados 'fundadores' de la Policía Comunitaria, reunieron en una asamblea en Santa Cruz el Rincón y desde un acuerdo decidió tomar la coordinadora, armada, haciendo énfasis de manera repetitiva en evitar un enfrentamiento con la otra facción de la misma organización. Ya en ese tiempo se reconoció la posibilidad de una confrontación interna armada.

Para fines de la producción de conocimientos en el apartado 2.1.3, rescataré de estas experiencias el sentimiento fuerte de satisfacción de la autoridad comunitaria de Santa Cruz del Rincón. Xabō me'phaa en cuestión, se entregó desde su corazón, no de requisito en la defensa del pueblo (en sentido de la comunidad). Como si hubiera regresado la normalidad, es decir, la vida colectiva. La gente participó y resistió frente a un problema concreto de violencia, que a mi parecer en parte nació por la vida y pensamiento, y tarea que implica, de xabō me'phaa y colectiva. Son los límites fijos de las comunidades mismas, por un lado, y la importancia y la escases de la tierra - el fundamento, sustento en el que uno/a está y hace, - sin olvidar el rol de la colonialidad, el capitalismo y el Estado, en la conversión de la tierra en propiedad privada, el despojo y la demarcación arbitraria de la misma, por el otro. Además, resalta la venganza, el resentimiento lógico desde los niños hasta los adultos. En otras palabras, resalta que la violencia ejercida por las dos comunidades entre sí, dentro del conflicto agrario y posteriormente en la tercera comunidad en resistencia, hizo fortalecer las prácticas de la organizativas colectiva de la vida, por un lado, y las prácticas de la organización colectiva de la vida sirven también para ejercer violencias colectivas (es en el apartado 2.1.3 que expresaré la razón por la que me causa inquietud mencionar repetitivamente la violencia): la matanza, el cierre de la carretera, causar escases de recursos y difamar a Tilapa, por el otro.

2.1.2 La comunalidad y violencia

Como las conceptualizaciones formuladas de la organización de la vida colectiva, tomaré como ejemplo la comunalidad, que empezó a surgir desde las primeras organizaciones etno-políticas de Oaxaca en los años ochenta por dos antropólogos 'originarios': Floriberto Díaz Gómez y Jaime Martínez Luna. Nació en contexto de la resistencia, la lucha y la reflexión colectiva, como se puede ver en la siguiente declaración de 1982:

“Demandamos respeto absoluto a nuestra autodeterminación comunitaria sobre nuestras tierras, sobre todos los recursos naturales y las formas de organización que deseemos darnos... Demandamos el respeto a nuestras expresiones de vida comunitaria, nuestra lengua, nuestra espiritualidad, nuestros calendarios, al intercambio de nuestros productos y manufactura... Demandamos respeto e impulso a nuestra forma de gobierno comunitario, porque es la única forma garantizada de evitar la centralización de poder político y económico. Nos oponemos a que en aras de un supuesto ‘desarrollo nacional’ se arrasen nuestros recursos naturales o se conviertan nuestras tierras en zonas de experimentación y de abastecimiento de materias primas para empresas privadas, paraestatales o estatales” (citado Maldonado Alvarado 2002:75).

Para profundizar en la comunalidad, empezaré con algunos aspectos generales. En síntesis Maldonado-Alvarado (ibid.:73) expresa los principios de la comunalidad la siguiente manera:

“Cuatro elementos centrales (territorio, trabajo, poder y fiestas comunales) que son atravesados por los demás elementos de la cultura (lengua, cosmovisión, religiosidad, conocimientos, tecnologías, etcétera) en un proceso cíclico permanente. A través de la comunalidad los indios expresan su voluntad (asociación voluntaria pero va más allá) de ser parte de la comunidad, y hacerlo no es solo una obligación, es una sensación de pertenencia”.

Y nuevamente en contexto de la resistencia y la lucha, tiene que ver con

“La reciprocidad basada en el principio de la ayuda mutua, el poder en manos del colectivo constituido en asamblea, la voluntad de servir gratuitamente durante años a la comunidad en diversos cargos a pesar de ser onerosos, la defensa de un territorio histórico y culturalmente propio, son elementos suficientes para un régimen de autonomía en condiciones propias, y esas condiciones son las que confisca el Estado: dependencia administrativa, economía del mercado, no decisión sobre el territorio comunitario y un sistema de vinculación con los municipios basado en el despojo de poder a través de caciques, delegados de gobierno y diputados” (ibid.:77).

En palabras digamos más contemplativas, para Meyer (2010:23, traducción mía)

La comunalidad indígena alcanza las ideas occidentales de cooperación, colectivización e interés social por el otro, dirigiendo a la pregunta filosófica, moral, aún espiritual: ¿qué, o quién, es la base de la

existencia, tanto humana y cósmica? Tomando en serio la pregunta rompe las barreras que construimos entre materias académicas, ecosistemas, galaxias, mente y cuerpo, sagrado y profano y concepciones de tiempo y espacio.

Para Martínez Luna (citado en Meyer 2010:24, traducción mía)

La comunalidad es una manera de entender la vida como permeada con espiritualidad, simbolismo y una integración con la naturaleza. Es una forma de entender que el Hombre no es el centro sino simplemente parte del gran mundo natural. De ahí que podemos distinguir la diferencia enorme entre el pensamiento de Occidente e indígena.

Y según Floriberto Diaz (citado en Nava 2009), la comunidad no se define en abstracto, sino a través de los cuatro elementos, e implica un tejido de relaciones que se manifiestan mediante la energía subyacente y actuante entre los seres humanos, y de éstos con todos y cada uno de los elementos de la naturaleza. Esta inmanencia de la comunidad sería definida por la comunalidad.

Se ha escrito recientemente tres textos en defensa de la comunalidad, frente a las acusaciones del esencialismo y el romanticismo. En primer lugar Aquino (2013) la sitúa en el marco de la colonialidad del saber (que vimos arriba), de las epistemologías del Sur (Santos 2006) y la injusticia cognitiva, esto es, “aquellos procesos de opresión y explotación que al excluir a ciertos grupos, también suprimieron, invisibilizaron o exterminaron los conocimientos producidos y usados por ellos”. Los teóricos -nos explica Aquino-, son los sujetos coloniales, en este caso de comunalidad, entre otros (Césaire, Fanon, Reinaga, Rivera Cusicanqui), en varios continentes, que cuestionan las relaciones sociales, económicas y subjetivas. De ahí que nombra el pensamiento de comunalidad como uno de los esfuerzos mexicanos más importantes, pues:

“nos ofrece instrumentos analíticos y conceptuales para comprender la situación de opresión de los pueblos y para cuestionar los discursos hegemónicos sobre las denominadas ‘culturas indígenas’, el desarrollo, la ciudadanía, el Estado etc., nos aporta pistas para pensar hacia donde avanzar en la construcción de relaciones no coloniales” (ibid.:8).

En cuanto al potencial teórico y emancipatorio de la comunalidad enfatiza tres aspectos: 1) La manera de pensar, como ha denominado Martínez Luna a la comunalidad (citado en *ibid.*:9), fruto de la historia colonial, sirve para visibilizar el legado de la misma. Es conocimiento y práctica de presente y futuro, frente a las políticas indigenistas de reconocimiento (multiculturalistas y folklorizantes), una “propuesta de vida que hoy más que nunca puede darnos pistas sobre alternativas futuras al proyecto capitalista neoliberal...” (*ibid.*); 2) la producción de categorías contra hegemónicas (que tampoco se hegemonizarán), “apropiadas para pensar nuestra realidad y haber mostrado los límites de las categorías hegemónicas para pensar a los pueblos originarios... [e] imaginar otros mundos (*ibid.*:10). Este principio que explica su sociedad, en otras palabras, que define la inmanencia de la comunidad, que no es opuesta a lo occidental sino diferente (Floriberto Díaz), o el pensamiento o la acción de la vida comunitaria, una ideología emanada, que facilita a enfrentar y solucionar infinidad de retos y problemas a lo largo de la historia (Martínez Luna), o la actitud humana hacia lo común y como raíz, el pensamiento, la acción y el horizonte de los pueblos indígenas (Regino); escapa de las acusaciones de esencialismo, pues subrayan el proceso organizativo, y la capacidad de establecer un tipo de relación social con la comunidad, en vez de marcar el origen, la biología, una identidad o una esencia... puede ser vivida y experimentada por cualquier persona que se comprometa con la vida comunitaria y contribuirá a darle vida a instituciones como la Asamblea, el Tequio y el Sistema de Cargos (*ibid.*:10-11); 3) la producción del conocimiento para la emancipación, para la transformación social, para un horizonte y utopía, que es un proceso incompleto, que nunca llega al destino pues no es un objetivo sino una forma de vivir (Zibechi): “la fuerza del pensamiento de la comunidad tiene que ver también con que es un pensamiento vivo, que nace y se expresa en una práctica cotidiana” (*ibid.*:12).

Apuesta el planteamiento de la comunalidad así formulado, a la autodeterminación comunitaria frente a la democracia partidista; un modelo de gobierno basado en la idea de servicio y compromiso con la comunidad, frente al mercado de trabajo precarizado, frente el consumismo (revalorar lo propio y pensar en estilos de vida más respetuosos del medio ambiente, frente al individualismo (trabajo comunitario) (*ibid.*). Enfatiza la idea de autonomía y libredeterminación, estos son: “la capacidad para decidir nuestras formas de vida y nuestro futuro”. Según Aquino (citado en *ibid.*)

“En un principio, la autonomía no era un fin en sí mismo, era un medio para mejorar sustancialmente las condiciones de vida de nuestros pueblos y acabar con la marginación y la miseria que han marcado

nuestra existencia (...) Sin embargo, con el tiempo entendimos que la autonomía no sólo era un instrumento de lucha, sino todo un proyecto de vida, una forma de ser (...) y una forma de construir un nuevo pacto entre el Estado y los pueblos indios, que ahora sí nos garantice el acceso pleno a nuestros derechos colectivos e individuales”.

Como algunos retos de la comunalidad menciona las relaciones de género (machismo y falta de participación política, desde tiempos precoloniales) y complementariedad, frente a un esquema patriarcal, heterosexual, machista, en expulsión de otras alternativas; la migración debilitante y las nuevas aspiraciones y proyectos de vida entre los jóvenes.

En segundo lugar Maldonado Alvarado, defiende y define la comunalidad como un principio rector de la vida india, surgida y desarrollada mediante la discusión, la agitación y la movilización; una ideología (etno-) política y teoría en formación, de gran valor, pues ha sido la base de la resistencia contra la agresión colonial española. Generadora de identidad en torno a la comunidad (no el estado-nación) que es “ese territorio etnopolítico en el que se mantiene actualmente la cosmovisión de cada pueblo originario, dando vida y sentido a la vida comunal, en medio de conflictos a los que la organización comunal pretende comprender y resolver” (2013:21). Además toma la comunalidad como un rasgo general de la matriz civilizatoria mesoamericana, “un modo de vida... [que] no refiere a un ámbito sino a una característica de ese ámbito, es decir, no se refiere a la vida en el ámbito local, en la comunidad, sino a la forma como se vive y organiza la vida en las comunidades (ibid.:22).

Incluye su formulación de comunalidad, tres elementos: una estructura (la comunidad), una forma de organización (la comunalidad) y la mentalidad colectivista. El pueblo tiene el poder y la comunalidad exige atención responsable - tanto hacia lo interno en cuanto el ejercicio del poder sin esperar a que le lleguen soluciones desde fuera, como a lo externo, formando ciudadanos responsables - y vigilancia social, pues obliga a cumplir: “irresponsabilidad individual se castiga con severidad” (ibid.:25). No sucede nada en armonía. Contrasta esta responsabilidad con la del Estado nación - su irresponsabilidad que él festeja y promueve, generador de desmovilización política partidaria -, pues “claramente... tiene organizadas [también] sus estructuras - y con ellas forma a los ciudadanos - pero para desalentar la responsabilidad, para fomentar que dejen en manos del Estado lo que debería estar en manos de la sociedad”. Lo mismo sucede con el ejercicio del poder, pues la “gente tiene en sus manos el ejercicio del poder comunitario permanentemente”, en especial en la asamblea. El proceso de la comunalidad

conoce como “cambiar para seguir siendo... una decisión voluntaria en las comunidades que así lo han considerado (ibid.:27). Es una fuerza que fundamenta las prácticas socioeconómicas autogestivas, que tiene como su base la participación colectiva, la autonomía: “La comunalidad moviliza a sus miembros en torno al ejercicio responsable, autogestionario, del poder, de la economía, del cuidado del ambiente, de la salud, de la reproducción social, de la solución de conflictos” (ibid.). Termina con enfatizar el conflicto como parte de la misma pues “obviamente las comunidades originarias no son un paraíso inmutable, como creen oír quienes encuentran esencialismo cosificador en la ideología comunal” (ibid.)

Finalmente, Arturo Guerrero sitúa la comunalidad inicialmente en la realidad jurídica mexicana, pues la incorporaron en la Ley General de Educación del Estado de Oaxaca, como forma de vida y razón de ser de los pueblos oaxaqueños, que el Estado debía respetar y preservar (2013:39). Es un término nacido desde la reflexión y experiencia al interior de las comunidades (en que hoy participa gente ordinaria, comuneros y comuneros intelectuales, activistas, académicos, y organizaciones) metido hoy en un documento colonial:

“Ya no como categoría externa como cultura, identidad étnica, usos y costumbres, grupo etnolingüístico, república de indios, sociedades tradicionales campesinas o indígenas, sino un nombre propio que organiza desde dentro la mirada y las preguntas en torno a la tercera persona plural. La comunalidad es un nombre del Nosotros” (ibid.).

Distingue el mundo de la comunidad - la experiencia diaria, la vida y muerte que no requiere ser nombrada para ser y estar, pues basta con vivirlo - y la enunciación de dicho mundo - como respuesta desde la resistencia, esto es, un modo de mirar y participar con el trabajo de la palabra en el mundo comunal y en otros mundos, a condición de que dicha palabra no se separe del trabajo no verbal y concreto. Los medios y fines no son separados. Esta otra epistemología, un símbolo que revela las relaciones, es abrir el diálogo. Como en caso de Jumaa, es una tarea peligrosa pues enunciar crea, pero también traduce y traiciona..., se forma un abismo entre la vida y su enunciación, por lo cual propone una abstracción encarnada (ibid.:40)

Para profundizar en el carácter de la comunalidad usa la metáfora espiral, o la del río, en que un orden adentro relativamente estable no se separa de la corriente de afuera, esto es, “vemos a la comunalidad como una espiral en el corriente del capitalismo, un modo localizado de construir la modernidad”

(ibid.:42). Es un remolino que se realiza en tres dimensiones del mundo: 1) raíz u origen oculto - la fuente del sentido - que sustenta al manifiesto acuerdo - 2) la determinación del orden y la organización colectiva - y 3) su ejercicio concreto en el mismo movimiento (ibid.). Además de la raíz invisible, de la cual “nada se puede decir... [que] no puede ser objeto de discurso ni de pensamiento..., [es] la condición de posibilidad para el sentimiento, el conocimiento y el reconocimiento... en el terreno de fe” (ibid.:44)²⁴. Incluye los cuatro elementos arriba mencionados: 1) el territorio - el símbolo de la Tierra, de la Naturaleza plena, entendida no como una semá de capas (física, simbólica, económica,...) sino la matriz de topologías diversas, interpenetradas y complementarias, que surge cuando se le defiende colectivamente; 2) la autoridad - el mandar obedeciendo; 3) el trabajo - creador y transformador en colectivo, el poiesis pero también respeto y amistad²⁵; 4) la fiesta - la socialidad carnavalesca, estos cuatro son, la experiencia concreta, los cuales de manera acertada se expresan también en forma de verbo: habitar, decidir, crear y gozar.

En cuanto a las conceptualizaciones de la violencia, empezaré con algunas consideraciones más generales; seguiré con la violencia recíproca y la revolucionaria. Para Scheper-Hughes y Bourgois (2004:1) violencia es un término evasivo - es no-lineal, productivo, destructivo y reproductivo. Es una capacidad humana accesible a todos. Se aprende a ejercer violencia como matar, como se aprende cualquiera habilidad. Algunos dicen que está arraigado en la biología de los mamíferos como en la de los humanos y otros y que está producida por condiciones particulares, sociales e históricas. Steward & Strathern (2002:1) han propuesto que es mejor reconocer las varias capas, de biología a metafísica, las cuales interactúan en cualquier explicación del comportamiento humano. Además, dicen que son las dimensiones sociales y culturales las que le dan a la violencia su poder y sentido.

La violencia no se puede categorizar fácilmente (Scheper-Hughes & Bourgois 2004:2). Puede ser visible, como es violencia revolucionaria de la guerrilla o represión Estatal, o invisible, como es la violencia estructural, por ejemplo la violencia cotidiana de pobreza, la mortalidad infantil o inanición. Son estas últimas las que destruyen humanos marginalizados con números más grandes que las formas de violencia más visibles. La violencia es necesaria o inútil, sin sentido o virtuosa, es decir, en servicio

²⁴ “Sabemos de la raíz porque vemos a partir de su resplandor, esa luz proyectada como formas jurídicas y organizativas de la vida cotidiana, nos permite hacernos una imagen desacralizada de la fuente, con la misma vaguedad que la danza de luces rojas y sombras sobre el muro nos da una idea de las formas de un fuego cercano”. “El misterio de la raíz y las reglas comunales sólo existen en su ejercicio”.

²⁵ “La comunalidad descansó siempre en el trabajo, no en el discurso (Martínez Luna citado en ibid.:47).

de convenciones sociales, económicas y políticas, generalmente aplaudidas; estas dualidades se deberían problematizar y buscar relaciones y continuidades (ibid.).

Cualquier ejecución de la violencia incluye una disputa de la legitimidad (Steward, & Strathern 2002:3, Nordstrom & Robben 1995); se puede así enfatizar la importancia de la subjetividad. En relación con la subjetividad, Riches (citado en ibid.) habla de triangulo de la violencia. Incluye tres diferentes puntos de vista: él o ella que ejecuta la violencia, la víctima y el testigo (estos pueden ser en plural). El que la ejecuta [e.g. 'los poderes' de Guerrero] puede ver la violencia como justificada y así legítima, la víctima la ve como injustificada y así ilegítima y los testigos van a tener varias opiniones dependiendo de las relaciones que tienen con las que ejecutan la violencia o la víctima o con ambos (ibid.). La configuración de las partes del triangulo tienen que ver con un proceso histórico; por ejemplo las posiciones políticas y económicas.

Violencia, como cualquiera acción humana, no es siempre acción sumamente racional (Steward, & Strathern 2002:6-7). Claro que sí es muchas, o aún demasiadas veces, pero si el discurso de la sociedad está construido alrededor de pasión como algunos pueblos de Papúa Nueva Guinea, no podemos ignorar la modalidad de la emoción (ibid.). Además, las acciones pueden tener consecuencias que van más allá de la intención original. En fin, no somos criaturas pacifistas y amantes de la paz, ni violentos por naturaleza sino somos ambas (ibid.:10); el amor puede también causar violencia. Aunque los/las de Papúa pueden ser percibidos como violentos, argumentan Steward & Strathern, ellos tienen unas maneras impresionantes y creativas de resolver disputas.

Me parece sugerente pensar el continuo (continuum) de la violencia (Scheper-Hughes & Bourgois 2004:1). Pensando desde el contexto de la investigación, en especial la coyuntura de la violencia histórica aguda de los ochentas y principios de los años noventa, me parece plausible decir que los regímenes de política represiva basadas en terror, temor, persecución y tortura (violencia política directa) son muchas veces reproducidas de manera mimética por los militantes revolucionarios de guerrilla quienes buscan derrocarlos. En especial si se añade a eso que la violencia estructural - como la violencia de pobreza, hambre, exclusión social y humillación - se puede traducir, aún de manera inevitable en la violencia intimada y domestica. Es más, la tortura motivada por cuestiones políticas se puede amplificar por violencia simbólica, haciendo a las víctimas traicionar sus compañeros, sentir

vergüenza por su debilidad bajo coacción. En otras palabras, explican los mismos autores que las víctimas de violación, especialmente en contextos de intentos políticos sádicos o genocidas son muchas veces rechazado por sus familiares, comunidades y aún sus amantes (ibid.).

Pensando en la violencia reciproca en el contexto de Guerrero, me parece apropiado citar a Scheper-Hughes & Bourgois (2004:17-18) que argumentan de manera convincente que durante los años turbulentos de los sesenta y setenta, cuando la revolución izquierdista global parecía casi estar próxima, las demandas políticas de luchadores guerrilleros rurales y rebeldes urbanos unificaron poblaciones marginadas. Al principio, por lo menos, la movilización erradicó varias formas cotidianas de violencia, a nivel interpersonal muchas veces cometida por los vecinos y esposos, matándose en peleas de borrachos con machetes. Sin embargo, después de las guerras y cuando se restableció la paz, y la violencia política abierta virtualmente desapareció, la violencia cotidiana de suicidio y palizas interpersonales y delincuencia entre los amantes, vecinos y víctimas de crimen, muchas veces se volvió asumir con la venganza.

En cuanto a la venganza misma, Steward & Strathern (2002:108) han argumentado que es un tema persistente y significativo que se tiene que tomar en cuenta al construir un entendimiento teórico de violencia en general. Ofrece una conexión entre psicología, cultura y política y como motivación de la violencia va al corazón del punto central de legitimidad contestada y también a la cuestión de orden social (ibid.).

Recurren (ibid.:4-5) nuevamente a caso de los pueblos de Papúa Nueva Guinea una matanza de una persona levanta una irrevocable y punitiva cadena de circunstancias. La matanza tiene que ser balanceada por matanza en respuesta o por pago de compensación. El equilibrio implicado en el proceso es lo que los Hageners reconocen como justicia: lo que es correcto, justo, apropiado, legitimado (*kapokla*). El pago de compensación es visto hoy tanto como una manera más moderna de resolución del conflicto, como una manera de prevenirse contra posibilidad constante de matanza por venganza visto como carácter inherente del ser humano por los Hageners. Además, la amenaza de matanza por venganza es la sanción detrás de la obligación de pagar la compensación, y la matanza y contra-matanza pueden hacer llegar a conflictos más amplios, aún hasta pelea organizada, es decir,

guerra. La violencia reciproca, o la amenaza de ella, es tanto la base de orden como la de desorden (ibid.).

En otras palabras, el impulso básico detrás de tal violencia es la venganza que produce una situación de “kapokla” aún cuando ella no necesariamente termina la secuencia de interacciones negativas pero más bien puede provocar estas. Ambos lados del conflicto se sienten de manera secuencial que son víctimas de violencia del otro y ambos sienten la “kapokla” de exigir venganza. Tenemos que aceptar este impulso como fundamental y ver el genio político del hecho que se ha dejado de lado la matanza y empezado a utilizar pagos de compensación (ibid.).

La venganza puede tomar más de una forma (Steward & Strathern 2002:5). Puede incluir también la violencia mística como matanzas por magia, hechicería o brujería. La violencia mística puede suceder en contextos sociales familiares en los cuales no se considera bien matar a alguien de manera física. Así se busca la venganza de maneras ocultas. Las muertes pueden ser consideradas causadas por brujería aún sin evidencia y aunque brujas pueden haber cometido la matanza fuera de la relación de venganza, ellas pueden ser introducidas a tales situaciones. Se ha igualmente atacado a las brujas acusadas por venganza, de manera física o mística. Además, las matanzas físicas y místicas pueden formar cadenas históricas en el pensamiento de la gente. De hecho, la potencialidad de cambio de una a otra apoya a asegurar la reproducción constante de temor de violencia entre categorías de gente con el paso del tiempo (ibid.:5-6).

En fin, para Steward y Strathern la venganza es una tendencia subyacente del comportamiento humano, capaz de surgir en las relaciones sociales de cualquiera escala. Es sujeta a evaluaciones negativas, como si perteneciera solo al pasado, en las sociedades sin ley y orden. Por ejemplo según el discurso de Estados Unidos sus acciones tienen que ver con justicia en lugar de venganza. Así la venganza tiene que ser situada en la escala móvil de legitimidad percibida (ibid.:11).

Finalmente es la violencia revolucionaria, no solo por la larga tradición de la lucha armada en Guerrero, sino también por la naturaleza armada de la Policía Comunitaria CRAC-PC, una amenaza según el ejército mexicano; en ambos casos se trata del rompimiento parcial del monopolio de violencia del Estado.

Sánchez Vázquez, del lado marxista de la discusión, argumenta que partiendo desde la idea hegeliana de la autonomía y la actividad del sujeto - práctica, real y revolucionaria -, con Marx se puede concebir al hombre como un ser práctico - o más bien teórico-práctico - que despliega su actividad material transformadora, la praxis, como ser histórico. La razón por la cual he elegido presentar la idea de praxis - esta actividad que manifiesta en diferentes formas transformadoras de materia prima dada, tanto humana como no humana, y la creación de un mundo de objetos humanos o humanizados, una actividad por la que el hombre se produce o crea a sí mismo, elevándose a través, o gracias a ella, como afirma Sánchez Vázquez, frente a la naturaleza (ibid.:475) - es la relación íntima entre ella y la violencia, la violencia que toma como un atributo humano.²⁶ Explica que

“Toda praxis es proceso de formación o, más exactamente, de transformación de una materia. El sujeto, por un lado, imprime una forma dada a la materia después de haberla desarticulado o violentado. En el curso de este proceso toma en cuenta la legalidad del objeto de su acción para poder desarticularlo y doblegarlo. Este último, por otro lado, sólo es objeto de la actividad transformadora del sujeto en cuanto que pierde su sustantividad para convertirse en otro. De este modo, es arrancado a su propia legalidad, a la ley que lo rige, para sujetarse a la que establece el sujeto con su actividad. El objeto sufre así la invasión de una ley exterior, y en la medida en que acepta la legalidad extraña que le es impuesta, se transforma. Cuando esta alteración o destrucción se ejerce sobre un objeto real, físico, podemos calificarla de violenta, y los actos realizados para alterar o destruir su resistencia física podemos denominarlos violentos... La violencia se manifiesta allí donde lo natural o lo humano - como materia u objeto de su acción - resiste al hombre. Se da justamente en una actividad humana que detiene, desvía y finalmente altera una legalidad natural o social” (ibid.:446-7).

En otras palabras, siendo la violencia un elemento indispensable de la praxis productiva y artística - que conoce resistencias (de materias), límites, fuerzas que hay que vencer, pero no una antipraxis, pues no se opone a la praxis del sujeto- , se encuentra también en la praxis social, “como acción de unos

²⁶ “Como destrucción de un orden establecido, la violencia es un atributo humano, pero ésta no se muestra con la sola presencia de la fuerza. En la naturaleza hay fuerzas naturales, pero la violencia no es la fuerza en sí, o en acto, sino el uso de la fuerza. En la naturaleza, las fuerzas actúan, pero no se usan; sólo el hombre usa la fuerza, y puede usarse a sí mismo como fuerza. Por ello decimos que la fuerza de por sí no es violencia, sino la fuerza usada por el hombre. De ahí el carácter exclusivamente humano de la violencia. El animal, inserto en un orden establecido al que se somete pasivamente sin poder alterarlo, no conoce la violencia. En cambio, las relaciones entre el hombre y la naturaleza, como violación constante de un orden natural establecido, se rigen siempre por la violencia. La humanización de la naturaleza no es sino un proceso por el cual el hombre le impone una ley extraña a ella, una ley humana, forzando o violentando su legalidad natural. La sociedad es violación constante de la naturaleza” (ibid.).

seres humanos sobre otros, o como producción de un mundo humano tras la subversión de la realidad social establecida” (ibid.:449). En otras palabras,

“La praxis social cobra así la forma de la actividad práctica revolucionaria que entraña la destrucción de un orden social dado para instaurar o crear una nueva estructura social. Se abre así —y se ha abierto históricamente— un ancho campo a la violencia. La materia de la acción humana se resiste a ser transformada y la acción del hombre adopta una forma violenta porque sólo ella permite remover los obstáculos para que una creación tenga lugar. Praxis y violencia se acompañan tan íntimamente que, a veces, parece desdibujarse la condición de medio de la segunda. La violencia se halla tan vinculada a toda producción o creación histórica, que no ha faltado quien vea en ella la fuerza motriz misma del desenvolvimiento histórico” (ibid.:449-450).

Resaltan dos aspectos más: 1) La razón principal por la cual se ha dado en la historia la violencia como constante, contrario a la idea existencial de Sartre sobre la escasez; para un marxista, es la explotación del hombre por el hombre, violencia económica:

“... lo que opone a los hombres, que forman objetivamente una clase, y los lleva a la violencia, no es la toma de conciencia de una situación como la escasez, sino su situación objetiva no con respecto a los productos, sino fundamentalmente con respecto a los medios de producción de ellos. Es la apropiación o desposesión de estos medios de producción —y no de los bienes o productos en general— lo que los divide y opone entre sí” (ibi.d:464)

2) la violencia es necesariamente ambivalente, por ejemplo positiva y negativa:

“En las condiciones de la sociedad dividida en clases, es positiva en cuanto que sirve a una praxis social revolucionaria. Pero en un mundo verdaderamente humano donde los hombres se unen libre y conscientemente, la violencia tiene que ser excluida. En un mundo así [el comunismo²⁷], en el que la

²⁷ ...libertario, si me permiten: “Si el progreso en la autoproducción del hombre es un progreso en su humanización, es decir, en su elevación como ser social, consciente, libre y creador, la violencia —aún siendo positiva históricamente— resulta, en cierto modo, antihumana, es decir, opuesta a esa naturaleza libre y creadora que el hombre trata de alcanzar. Unas relaciones verdaderamente humanas, como las que se aspira a forjar bajo el comunismo, en las que el hombre sea tratado efectivamente como fin y no como medio, como sujeto y no como objeto, como hombre y no como cosa, no pueden admitir la violencia. La violencia que históricamente ha acompañado a las sociedades divididas en clases será abolida también con la abolición de las clases, y del Estado como instrumento de dominio y de coerción. La exclusión de los medios violentos para resolver los conflictos y contradicciones sociales será uno de los índices más patentes de una sociedad superior, en la que la personalidad de cada uno se desenvuelva libremente en el seno de una unión libre y consciente de los

libertad de cada uno presupone la libertad de los demás, la violencia y la coerción exterior dejarán paso a una elevada conciencia moral y social que la hagan innecesaria. La praxis social ya no habrá de apelar necesariamente a la violencia (ibid.: 473).

Esto último me parece un acertado puente para considerar algunas perspectivas anarquistas de la violencia revolucionaria, pues tampoco en la tradición anarquista se considera la violencia una apología, sino más bien que su abolición requiere la misma violencia revolucionaria. Por ejemplo según Méndez y Vallota (2001:33-35), “negar la posibilidad de la violencia como un momento en la lucha revolucionaria está lejos de anarquismo”. Sin embargo, es más bien anti-militarista y

“...rechaza esa violencia que es únicamente manifestación de la pasión destructiva y no está subordinada a la acción constructiva. La violencia como momento destructivo es un punto de un proceso constructivo mucho más largo y amplio” (ibid.)

Antes de profundizar en algunos planteamientos de la violencia revolucionaria más precisas, me parece interesante la afirmación de que lejos de negar la existencia de la ‘naturaleza humana’, las y los anarquistas han reflexionado sobre este concepto de manera profunda (The Anarchist FAQ 2009:105). Siendo uno de los ejes de este proyecto el hacer humano (en lugar del ser humano), me parece acertado que hayan tomado principalmente ‘lo que hacen los humanos’, y no como un determinante biológico; el hacer humano es evidentemente contradictorio pues incluye amor y odio, compasión y crueldad, paz y violencia (ibid.), todos productos de diferentes formas de hacer (y vivir y pensar por supuesto). Como lo ha argumentado Chomsky (citado en ibid., traducción mía):

Los individuos por cierto son capaces de ejercer maldad... Pero son capaces de todo tipo de cosas. La naturaleza humana tiene varias formas en que realizarse; los humanos tienen muchas capacidades y opciones. Cual de aquellas se revela depende en gran medida de las estructuras institucionales. Si tuviéramos instituciones que dejaran que los asesinos anduvieran libremente, dominarían el lugar (run the place). La única manera de sobrevivir sería dejar estos elementos de la naturaleza manifestarse. Si tuviéramos instituciones que hicieran de la codicia la única propiedad de los seres humanos y alentarían la

individuos, y en la que los órganos coercitivos y administrativos del Estado se sustituyan por órganos de autogestión social. Por esta exclusión de la violencia de las relaciones humanas, la violencia revolucionaria que hoy contribuye a crear ese estado futuro de cosas, en verdad es potencialmente la negación de sí misma, y, en ese sentido es, como su propia negación, la única violencia legítima. Se trata, pues, de una violencia históricamente determinada que marcha, con su propia contribución, a su desaparición futura (ibid.:471-2).

codicia pura en detrimento de otras emociones y compromisos, vamos a tener una sociedad basada en codicia con todas sus consecuencias. Una sociedad diferente podría ser organizada de manera en que las emociones humanas de otro tipo, digamos, la solidaridad, el soporte, harían que la simpatía se volviera dominante. En ese caso tendríamos diferentes aspectos de la naturaleza humana y la personalidad revelándose.

Corrigen así el malentendido común, según el cual la naturaleza humana fuera intrínsecamente buena. Es más bien intrínsecamente sociable, idea que puedo compartir. Como ha argumentado Kropotkin (citado en *ibid.*, traducción mía):

Cuando oímos de hombres [y mujeres] diciendo que los anarquistas imaginan a los hombres [y mujeres] mucho mejores de lo que en realidad son, nos hace pensar cómo la gente inteligente puede repetir estas tonterías. Acaso no hemos siempre dicho que la única manera de hacer que los hombres [y mujeres] resulten menos rapaces y egoístas, a la vez menos ambiciosos y menos despilfarradores, es mediante la eliminación de las condiciones [la sociedad jerárquica] que favorecen el crecimiento del egoísmo y la rapacidad, de servilismo y ambición.

He ahí una tarea concreta. Cabe resaltar también que jugando el entorno un papel importante en lo que hacen, considera el sistema capitalista como intrínsecamente violento (*ibid.*:161).

Newman (2010:131-2), arriba citado posanarquista argumenta que la violencia implica importantes preguntas. Aún admitiendo que la insurrección anarquista podría involucrar ciertas formas de la violencia - en particular contraviolencia defensiva contra la violencia del Estado -, para Newman el objetivo de la política anarquista debería ser la transcendencia de la violencia. Considera la violencia como una relación autoritaria, que viola la autonomía del otro. Por esta razón que el horizonte ético de la política anarquista debería ser la no-violencia, similar a la violencia divina de Walter Benjamin. El problema real considera la violencia del Estado, el terror, o alternativamente la violencia ejercida por una élite revolucionaria para consolidar el poder, pues se pierde el potencial liberador, es decir, la institucionalización no puede suceder en nivel del Estado a costa de la libertad individual y de la autonomía. En otras palabras,

La violencia divina, por lo tanto, invoca un anarquismo: su violencia no consiste en derramamiento de sangre y terrorismo de las elites revolucionarias, sino de una abolición radical y trascender del poder estatal. Al contrario al Terror Jacobino, deberíamos también recordar las palabras de Georges Sorel, a quien la violencia de la huelga general del proletariado no estribaba en sanción de la matanza y en la imposición contundente del orden nuevo, sino en una transformación de las relaciones entre los trabajadores en busca de la autonomía del Estado. Hace una distinción vital entre la fuerza, que es una forma burguesa de la violencia – la violencia jacobina – y la violencia que es la ruptura transformativa no violenta del proletariado (ibid., traducción mía).

En segundo lugar, podemos recordar ideas insurreccionalistas de Bonanno (2010). Indicó que “cada intención de justificar o condenar al concepto de violencia revolucionaria es, a priori, una batalla perdida”; que “pacifismo también es un falso problema y no merece ser refutado recurriendo a demasiadas palabras”; que “Malatesta no se preocupaba por ordenar sus papeles y resolvía los problemas a medida que se presentaban, buscando la respuesta en la confrontación social y no en silogismos teóricos”; que “la cita más importante es siempre en las barricadas”.

Para profundizar el planteamiento de Malatesta sobre la violencia revolucionaria, podemos citar lo siguiente. En la cita, además de la caracterización del anarquismo y su enemigo que “difunde la idea de paz mientras esencialmente, practica y prepara la guerra” (Bonanno 2010:20), se puede observar la dimensión de autodefensa ya mencionado, y como novedad, el derecho del explotado de atacar a quien le explota:

“Los anarquistas están en contra de la violencia. Es sabido. La idea central del anarquismo es la eliminación de la violencia de la vida social; es la organización de las relaciones sociales fundadas en la libre voluntad de las individualidades sin la intervención de los gendarmes. Por esa razón somos enemigos del capitalismo que, respaldándose en la protección de los gendarmes, obliga a los trabajadores a dejarse explotar por los dueños de los medios de producción, también a estar ociosos o a pasar hambre, según los patrones estén o no interesados en explotarles. Por eso somos enemigos del Estado que es la organización coercitiva, o sea, violenta, de la sociedad. Pero, si un caballero dice que considera bárbaro y estúpido entenderse a golpes de bastón y que es injusto y malvado obligar a alguien a cumplir la voluntad del otro bajo amenaza de pistola, ¿a caso es razonable el deducir que ese caballero tenga la intención de hacerse apalear y de someterse a la voluntad ajena sin recurrir a los medios más extremos para defenderse...? La violencia es justificable solo cuando es necesaria para defenderse a uno mismo o

a los demás de la violencia. Donde termina la necesidad empieza el delito... El esclavo siempre está en un estado de legítima defensa, así que su violencia contra su patrón, contra el opresor, está siempre moralmente justificada y tiene que ser regulada solo con el criterio de su utilidad y de la economía del esfuerzo humano y de los sufrimientos humanos” (citado en *ibid.*).

Insiste también Malatesta que la violencia debería ser transitoria, pues quería destruir pero también construir, la violencia como ya vimos arriba siendo una parte de un proyecto más amplio.

“Esta revolución tiene que ser necesariamente violenta, aunque la violencia sea en sí misma un mal. Tiene que ser violenta porque sería una locura esperar que los privilegiados reconocieran el daño y la injusticia de sus privilegios, y se decidieran a renunciar de ellos voluntariamente. Tiene que ser violenta porque la violencia revolucionaria transitoria es el único medio para poner fin a la mayor y más perpetua violencia que tiene esclavizados a la gran mayoría de los seres humanos” (citado en *ibid.*).

Una observación más de Bonanno: emerge, y tiene que emerger la revolución más allá de la contradicción, quizás dialéctica de “lo que el poder está dispuesto a conceder y aquello que los oprimidos están dispuestos a soportar” pues “la práctica insurreccionalista [más bien] nace y se adquiere con la lucha diaria y no con la espera de una apocalíptica e improbable batalla final” (*ibid.*:24).

2.1.3 La transformación de la vida y xabo me'phaa

Para llegar a la transformación de la vida y xabo me'phaa, un concepto y una propuesta alternativa, voy producir 1) la colonialidad de la vida, no obstante temporalmente, para en seguida destruirla (en sentido de Malatesta) y 2) la violencia de la vida que sí mantendré hasta el fin del presente proyecto de investigación. Para llegar a la colonialidad de la vida, voy a hacer algunos comentarios en torno a la colonialidad del ser, de la naturaleza (y de la cosmogónica o madre naturaleza).

En cuanto a la colonialidad del ser, es la confusión causada por la definición de Mignolo: la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. Argumentando que “los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son...” (citado en Maldonado Torres 2007:14), Mignolo cierra el ser en el lenguaje. Es que hay vida más allá del lenguaje, como ‘el estar y el hacer’, relacionarse con personas, humanas o no humanas, o con cosas/entidades vivas con las cuales uno/a

comparte el mundo (tareas entre otras tareas). Es por todo esto que considero más apta la definición de la colonialidad del ser de Maldonado Torres (2007b:18) según la cual aclara “la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida y no sólo en la mente de los sujetos subalternos”. O, sin mencionar la mente, y pensando desde la decolonialidad del ser, es “restauración del sentido del ser humano y del ser en general por parte de aquellos que han sido considerados en la modernidad como menos humanos”.

No obstante, aún sin la confusión causada por Mignolo, la colonialidad del ser se limita en el ser ‘heideggeriano’, que según Quintero Weir es una categoría abstracta, antropocéntrica no presente en añuu²⁸. Como explica Maldonado Torres, “la invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser” (2007a:150). La colonialidad del ser hace surgir un no-ser, condenado o *damne*, es decir, “yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)” (ibid.:144). Al parecer, su enfoque ofrece herramientas útiles de (re)humanización y en ese sentido restauración del sentido del ser. Es que no extiende la problemática fuera del ser, de lo humano, en especial no alcanza la relacionalidad, es decir, la constitución relacional y mutua de la vida (o el devenir), la tarea, entre otras tareas en el mundo vivo, en que más importa el estar y el hacer que todos y todas, humanos y no humanos, estamos y hacemos; mucho menos alcanza la animalidad. Con respecto ésta, es que con Ingold (2011) considero más importantes las similitudes entre los humanos y los animales: están, hacen, tienen y participan en la tarea de los otros, más tienen palabra como diría *xabo me’phaa*. Como ya cité a Ingold arriba, ambos se conducen habilidosamente en, y, a través de sus alrededores, desplegando capacidades de atención y reacción que han sido incorporadas (*embodied*) y desarrolladas a través de la práctica y la experiencia. Esto todo se entiende pues Maldonado Torres (ibid.:161) ha declarado que, “el giro de-colonial es también un giro humanístico”. Es por todo esto que propongo pensar desde la (primacia de la) vida. He ahí que las primeras razones para la colonialidad de la vida (más allá de la del ser).

Se puede encontrar una confusión parecida en la colonialidad de la naturaleza (y la de cosmogónica o Madre naturaleza), esto es, el concepto de la naturaleza. Para elaborar de qué se trata es útil el

²⁸ “...es muy importante destacar que en las lenguas de los grupos indígenas... (estamos por decir que en todas las lenguas indígenas de América), no existe el verbo “*ser*”, sino que la estructura sintáctica fundamental de esas lenguas se da a partir del verbo “*estar*”” (2013:13).

planteamiento de Escobar (2010: 171-2) sobre una concepción decolonial de naturaleza y el medio ambiente. Dice que requiere:

“enfaticar la inter-relacionalidad de los procesos ecológicos, económicos y culturales que vienen a producir lo que nosotros llamamos la naturaleza. Esto implica la habilidad de construir la diferencia como la base para una crítica de los regímenes de naturaleza-cultura dominantes y una herramienta guía para los esfuerzos de re-construir los mundos socio-naturales”.

Ahora, nada problemática en el énfasis de la inter-relacionalidad de los diferentes ámbitos de la vida, pero tomando en serio las propuestas de Ingold y *x̣aḅo ṃé'phaa*, creo que no sea preferible la reconstrucción de mundos socio-naturales, sino más bien socio-ecológicos, quizás vidas en el mundo vivo nada más; es que según Ingold (2000), las relaciones sociales se pueden concebir como subconjunto de relaciones ecológicas existentes; éstas (o la vida y pensamiento, y la tarea que implica) siendo la base de la experiencia. Es curiosamente el mismo Escobar quien encuentra una solución del problema:

“la naturaleza sólo existe como la construcción de quien observa; lo que... importa es el medio ambiente [/entorno], es decir, el mundo como constituido en relación con las actividades de todos los organismos [/cosas/entidades o personas vivas] que contribuyen a su formación [la relacionalidad]” (Ingold citado en Escobar 2010:149).

Siendo las cosas así - que naturaleza sólo existe como la construcción de quien observa - no tomaría la naturaleza como reto de la decolonialidad, de resistencia y lucha, en otras palabras, no defendería la naturaleza (ni el ser), sino la vida (y el pensamiento y la tarea que implica). He ahí la otra razón por la cual hablar de la colonialidad de la vida (ahora más allá de la de la naturaleza o la de la cosmogónica o Madre Naturaleza). Cabe señalar que Escobar, en sus textos más recientes ha dejado de lado la propuesta de la colonialidad de la naturaleza y se ha enfocado en la ontología política, la dimensión ontológica, la de la vida, y la defensa de la misma, también arriba mencionadas, mismas que volveré tratar en el último apartado de esta tesis.

De ahí que formularé la violencia de la vida. Es que la violencia de la vida va más allá de la colonialidad - aún así entendida como una totalidad abierta - ya por razones autocriticas, de privilegio y

plusvalía generada por la tendencia neologista colonial de la academia (véase Rivera Cusicanqui 2010). Más allá de la colonialidad ya que me parece que todos participamos en la violencia de la vida - por ejemplo el dolor y sufrimiento causada por la eliminación de las condiciones de crecimiento (Ingold) -, es decir, es parte de la vida - como capacidad y habilidad que se aprende (Scheper-Hughes y Bourgois), siempre presente en la praxis (Sánchez Vásquez) -, parte de la tarea, pues ésta, tanto de los humanos como los no humanos, es productiva y transformativa -quizás curativa, destructiva y violenta -, sin siempre saber dónde termina la curación y empieza la destrucción y violencia, por ejemplo la violencia colectiva ejercida de acuerdo con principios de la organización de la vida colectiva (comunalidad dirían los y las de Oaxaca). La violencia de la vida va más allá de la reproducción de las colonialidades y las relaciones capitalistas, entre otras, y las violencias que necesariamente implican. Atenta la violencia de la vida a la primacía de la vida, a las condiciones de crecimiento, al movimiento - de la vida o de resistencia, defensa y lucha -, a la apertura, al devenir, a la formación relacional y mutua de la vida y las tareas entre otras tareas, a la vida y pensamiento, y la tarea que implica, al estar y el hacer, al poder hacer y la libredeterminación, a la relación y el diálogo en/con el mundo; busca acabar y/o abstraer, mercantilizar y cosificar, ‘todo’ esto, es decir, la vida; busca limitarla en lo humano, detener y contenerla, incluyendo su potencial despliegue/activación (política) para cambiar el mundo, es decir, las relaciones de explotación, dominación, opresión y abstracción.

Sin embargo, al redactar la versión final de esta tesis, ya para ‘el examen’, me causó inquietud la generalización que realicé de la violencia como parte intrínseca de la tarea, es decir, someter a la vida y pensamiento, y la tarea que implica, particular y más generalizable, a un concepto, que difícilmente, quizás nunca logra reconciliar con la primacía de la vida. Apoyándome en Adorno, en palabras de Barahona Arriaza (2006:209-210), es que

“En efecto para Adorno es la dialéctica [negativa] la que hace emerger la falsedad del pensamiento identificador, un pensamiento que tiene su origen en el propio proceso de conocimiento, en el ser mismo de conocer. En efecto, el conocimiento idéntico tiene su origen en el proceso abstracto de conocer, ya que mediante la abstracción reducen las cualidades sensibles comunes de los objetos [en mi planteamiento son cosas, entidades y personas vivas] a una idea general que las abarca y sintetiza. El conocimiento es abstracción, subsunción de la diversidad sensible bajo una categoría ideal, que la unifica anulando esa misma diversidad. En términos del pensamiento predicativo, la razón presupondrá entonces una asimilación de la pluralidad que aparece ante el sujeto [persona viva en mi planteamiento] en una unidad

ideal que sería expuesta en el predicado. La estructura del juicio está basada, por tanto, en la asimilación abstracta. Desde este punto de vista hay que dar la razón a Adorno y reconocer que el conocimiento ha sido elaborado como un proceso de reducción. Sólo nos es posible ‘conocer’ en la medida en que logramos identificar bajo una concepción una pluralidad de manifestaciones, en la medida en que sintetizamos la multiplicidad objetual en la particularidad conceptual. El problema es que, además, en este proceso reductivo-abstractivo será el concepto el que aparecerá como lo auténticamente real, mientras que la multiplicidad de diferencias carecerá de realidad alguna, serán simplemente negadas. Pero, de hecho, piensa Adorno, lo real son los objetos y lo ideal el concepto, puesto que las diferencias que se dan en el plano real muestran mucho más de lo que se niega mediante la identidad conceptual en el plano gnoseológico [teoría filosófica del conocimiento]”.

Pensando en la vida y pensamiento, y la tarea que implica, de xabo me'phaa particular y más generalizable, me pregunto o más bien nos preguntamos con Lenin, xabo me'phaa, un integrante del Jumaa que me visitó una semana antes del envío de esta tesis a imprimir y me expresó su inquietud en relación al concepto de la violencia de la vida - ¿todos/as participamos en la violencia de la vida? ²⁹ Es que, ¿es violencia (o destrucción) nombrar y conocer a un cerro, pues nombrar y conocer se puede también en alianza con el mundo vivo; es violencia cazar animales o tallar arboles, pues xabo me'phaa diría que ambos ‘regresan’, siempre y cuando se cumple el trato apropiado de su estar, hacer y la palabra; acaso es violencia defenderse del huracán/rayo celoso o defender la tierra, el lugar y la comunidad en medio de un conflicto agrario, posiblemente deteniendo y conteniendo la vida; es violencia someter a xabo me'phaa que cometieron ‘un error’ en reeducación como en caso de la Policía Comunitaria; es violencia resistir y luchar, y/o recuperar el equilibrio, nuevamente aún deteniendo, conteniendo, hasta terminando vida/s - como en caso de las facciones de la Policía Comunitaria – en especial frente a la colonialidad, capitalismo, el Estado y la academia? Tampoco Ingold nombra los actos de los/las ‘agentes’, que pueden también bloquear el desarrollo de los demás mediante de la eliminación las condiciones del crecimiento, como violentos. Es por esto que optaré por nombrar todo esto como ‘la transformación (quizás también la reproducción) de la vida’ (que va más allá de la violencia de la vida) – que sucede posiblemente en común, igualdad y mutualidad, en alianza con el mundo vivo, como ya dije –, en que seguramente participamos todos y todas, que potencialmente tanto cura como detiene y contiene la vida - que posiblemente también destruye y violenta, pues recordando

²⁹ Recuérdese la violencia como parte intrínseca de la praxis en Sánchez Vásquez.

el triángulo de la violencia³⁰, depende esto de la experiencia y perspectiva de cada uno/a-, éstos dos últimos – detener y contener - en especial, cuando la transformación (y la reproducción) de la vida sucede relacionada a la colonialidad, capitalismo, el Estado y la academia. Esta discusión seguirá pero en otro lugar, en otro documento, en otra barricada.

Xabo me'phaa, que no nombraré (refiriéndome a la pregunta de investigación de cómo no nombrar a xabo me'phaa), que no se reduce en un concepto, es una propuesta que quizás sirva también 'acá', esto es, en la vida y pensamiento, en la tarea que implica, en lo colectivo, en la resistencia y lucha; es para producir conocimientos transformadores, en alianza con el mundo vivo, sin violencia de la vida. Para profundizar en xabo me'phaa como propuesta alternativa formularé un consenso preve con las conceptualizaciones de la comunalidad.

En pocas palabras, la comunalidad, emergió en el contexto de la resistencia y lucha, de reflexión colectiva por parte de personas formadas académicamente, con potencial emancipatorio, es decir, es conocimiento para la emancipación - no obstante un camino peligroso - frente a la colonialidad, el capitalismo y el Estado; frente a las ideas del desarrollo nacional y el despojo, la propiedad privada y la imposición de las formas de organización, vida y pensamiento, y la tarea que implica. Como principios organizativos compartidos enfatizan el habitar (el estar en el mundo), decidir (el mandar obedeciendo), crear (el hacer y transformar en colectivo) y gozar. En base a éstos, se le entiende como un proceso organizativo, esto es, la capacidad de establecer un tipo de relación social (la autodeterminación). En otras palabras, moviliza a sus miembros en torno al ejercicio responsable y autogestionario del poder (no centralizado), de la reproducción social y las formas de solución de problemas comunitaria. Además, en la comunalidad los medios y fines no son separados (el principio de la prefiguración) y es siempre un proceso contradictorio.

Retomando lo que acabo de decir sobre la comunalidad, el punto de partida de la propuesta de xabo me'phaa (particular) es una persona o gente me'phaa (pueblo si se quiere), sea una mujer u hombre, niño o niña, joven o jovena, anciana o anciano, hablante de su idioma o no, que nace, al que precede la mujer xabo me'phaa embarazada, es decir, cargando pensamiento. Da luz, hace pueblo, después de que se siembra/entrega la placenta a la tierra para redescubrir la relación de formación y apoyo mutuas

³⁰ No obstante, el triángulo de Riches se destruye con la introducción de 'la transformación (reproducción) de la vida'.

entre la tierra y xabo me'phaa. Comienza en ese momento la tarea, personal y mutua: crece, es decir, agarra la fuerza, aprende a relacionar y dialogar con las personas no humanas del mundo, busca su nombre, ayuda mutuamente, transforma la vida en común, resiste y lucha; es ésta una condición y posibilidad de la vida y pensamiento, y la tarea que implica, que entiendo ya de por sí como potencialmente crítica, hasta radical. Es una condición y posibilidad, que no parte desde lo abstracto, ni desde fuera de las potencialidades productivas y trasformativas siempre presentes en la tarea, ni de algo no hablado, sino desde alguien que nace, está, hace y tiene la palabra, resiste y lucha; no implica misticismo, mucho menos algo impensable.

Es por todo esto que quizás sirva también 'acá', en el mundo vivo, en lo colectivo, en la resistencia y en la lucha. Pero ¿sirve allá, en la academia? Aún sin poder responder bien la pregunta, haré tres comentarios: 1) xabo me'phaa no se puede universalizar ni hegemonizar, como según los y las miembros del Jumaa ha pasado con el famoso Buen Vivir/Vivir Bien, y con la comunalidad, seguramente con el marxismo y anarquismo - marxismo que tanto dentro y fuera de la academia, entes y hoy, ha sometido al anarquismo a su dominio -, tanto en ámbitos de la resistencia y lucha, como estatales y de capitalismo; por ejemplo en Constituciones y programas de Banco Mundial. Es que en el Jumaa no queremos recetas. Con respecto al marxismo y anarquismo, es que hasta se ha nombrado a los pueblos como me'phaa, en especial los pueblos de cazadores y recolectores, como sociedades anarquistas (Barclay en Roca Martínez 2008), o alternatively que como práctica el anarquismo ha estado presente en todas las sociedades (Roca Martínez ibid.). Es el antropólogo y anarquista Pierre Clastres, que ha expresado este tipo de preocupación, en contexto de antropología marxista, en especial en su crítica a Godelier. Es que

“Parafraseando a Marx escribió: «La historia de los pueblos que tienen una Historia es la historia de la lucha de clases. La historia de los pueblos sin Historia es, diremos con la misma verdad, la historia de su lucha contra el Estado». Se trataba de una respuesta al etnocentrismo de Marx, que definía la lucha de clases como el motor de la Historia. Marx trató de descubrir las leyes universales de la evolución de las sociedades, ignorando que en las sociedades primitivas lo que ocurría no era una lucha de clases, sino una lucha contra el Estado (Bertrán Roca 2011:10).

Es que, como vimos en el caso de los comentarios de Graeber y Shukaitis en torno a Holloway, en lugar del 'conocimiento sobre', identificador y buscador de conceptos, se buscaría con xabo me'phaa una

forma de conocimiento insertado de manera profunda en la lógica de la práctica transformadora, por ejemplo conocimiento sobre lo que se hace, en lugar sobre el ser.

2) No nombraré a xabo me'phaa, pues ni se puede nombrarlo/la, creo, por la misma razón que ya está, hace y habla, por un lado, y es la tarea de xabo me'phaa mismo/a de nombrarse (busca su nombre), o más bien es su hacer que le otorga su nombre, por el otro. Es por esto que no someto, ni creo que se pueda someter a xabo me'phaa en la lógica de la academia y del capitalismo, en otras palabras, no se puede someter a xabo me'phaa dentro de la lógica de la propiedad intelectual privada e individual o alternativamente colectivo, como propio saber de un pueblo como planteó Quintero arriba. Xabo me'phaa está a la vez plasmado y citado - no abstraído - en este documento, en alianza con él/ella, y citado/a en la barricada o bloque.

3) Xabo me'phaa no acumula información para fines de acumulación misma (sin sentido dijo Bonanno), ni genera (automáticamente) la plusvalía generadora de privilegio³¹, en tanto el progreso forzado y eterno de los conocimientos, en especial los conceptos cada vez más exactos y abstractos (según la razón teórica), por ejemplo, mediante el nombramiento de un cerro - aquí una persona o entidad viva, en tanto que está, hace, tiene palabra, mueve, tiene una tarea y participa en la producción relacional de las tareas mutuas; estas son las vidas - como un *geosímbolo*³² (más exacto y abstracto) en lugar de un símbolo/simbólicamente marcado (menos exacto igualmente abstracto) (Quintana y Gasparello en el apartado 1.2), en ambos casos matándolo/la por abstracción, sometiéndolo/la en la lógica del capital, ejerciendo la violencia de la vida. En otras palabras, en dialogo con Adorno que ha afirmado que “es la misma crítica del privilegio [provisto por el Estado y ‘su’ Academia y por tanto el capitalismo] que se convierte en privilegio” (Adorno citado en Holloway 2010: 272), xabo me'phaa critica al privilegio pero no se convierte en privilegio.

³¹ En palabras de Mora Bayo (2011:99): “En una entrevista, el que narra de forma oral ofrece los datos que posteriormente serán sistematizados, clasificados e interpretados por un “pensante”. El proceso mental culmina en un producto material, que es el documento público. El espacio que existe entre lo verbal y lo escrito conlleva lógicas del capital y de una neocolonización, que en la mayoría de las regiones del mundo son inseparables. La “materia prima” adquiere una plusvalía agregada desde el punto que se extrae hasta ser procesada. Un documento publicado, con información sistematizada y procesada, adquiere un valor superior para las lógicas dominantes a lo efímero que puede resultar una narración oral. Pero luego estaría la cuestión de la apropiación y control del uso de ese valor del producto escrito”.

³² “Un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales reviste a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad” (Bonnemaison citado en Gimenez 1996:6)

En fin, xabo me'phaa no busca detener ni contener la vida, no la limita en su persona (lo humano), sino apunta a dejar que se revele la vida, el pensamiento y la tarea que implica, libremente, no obstante quizás en el sentido de Newman, es decir, libertad relacional y comunal. Es por esto que lo/la concibo como ya en sí potencialmente radical, y útil en tanto su posible activación/despliegue (política) argumentativa y transformadora; como decimos en Jumaa, es necesario abrir el dialogo. He ahí entonces un paso hacia/un regreso a las bases, es decir, las condiciones y posibilidades - lo que está, lo que se hace, lo que se suele escuchar - en tanto es la tarea la producción de conocimientos que no dejan que la vida (humano y no humano) y el pensamiento, y la tarea que implica, se detenga o contenga.

Llevando conmigo lo que hasta aquí he expuesto, lo que sigue es el despliegue (activación) crítico, quizás radical de xabo me'phaa en cuanto a la autonomía, el poder y la política.

2.2 Un debate dentro del movimiento

Este primer despliegue/activación crítico, quizás radical, del eje argumentativo - la vida y pensamiento, y la tarea que implica de xabo me'phaa y más generalizable -, y la violencia y la transformación de la vida y xabo me'phaa, dos conceptos, y una propuesta alternativa que acabo de formular, consiste en tres momentos: 1) 'Lo que hace' (en lugar de 'lo que es') la Policía Comunitaria, es decir, la misma organización de libredeterminación (relativa) en movimiento; 2) Un debate particular dentro de aquel movimiento: desde dónde hacer la tarea para cambiar las relaciones de explotación, dominación y opresión; 3) retomando los primeros dos momentos terminaré con una discusión prevé en torno a la autonomía y el poder y la política, incluyendo los demás momentos de la presentación y el análisis: las conceptualizaciones académicas en cuanto a los temas mencionados, el consenso, xabo me'phaa y la autocrítica continua (estas tres últimas quizás darán conocer algunos de las diferencias entre las conceptualizaciones).

2.2.1 La Policía Comunitaria en movimiento

En términos generales (PC 2009), la Policía Comunitaria (PC) nació en 1995 en la Costa-Montaña³³ de Guerrero de un proceso de discusión, análisis y reflexión entre los pueblos (me'phaa y nusaavi), para detener la ola de delincuencia cada vez mayor desde los años ochenta y principios de los noventa, situación que tiene sus raíces en la ineficacia y la corrupción del sistema de seguridad pública y jurídica

³³ Municipios de Malinaltepec y Tlacoapa de la región de la Montaña y municipios de San Luis Acatlán y Azoyú de la región Costa-Chica.

del Estado de Guerrero; el Estado está presente, pero no cumple, ni quiere hacerlo. Retomando las prácticas que los pueblos han realizado antes - la organización colectiva de la vida, el trabajo comunal/cambio de brazo y las fiestas en las cuales se ha venido gente de otras comunidades a apoyar en seguridad, y las prácticas de las resistencias y las luchas anteriores - se han ido regionalizando y ajustando a las condiciones actuales. Así en 1995 se empezó a elegir policías en las asambleas comunitarias y se creó un órgano de seguridad comunitaria. En 1995 no se llevaban aún a cabo asambleas regionales, como ahora cuando hay coordinación entre las comunidades. En las asambleas regionales se resuelven casos más complicados.

Se dice que el pueblo se dio cuenta del poder que tiene para cambiar su forma de vida, de convivencia, y que, a pesar de todos los obstáculos, por lo general, la PC ha logrado garantizar la seguridad y la justicia, sin mordidas ni gastos por su impartición. La justicia que imparte es pública y colectiva, pronta y expedita, otros principios siendo investigar antes que procesar, conciliar antes que dictar sentencia, reeducar antes que castigar; no hacer distinción de edad, sexo, color, religión y grupo social.

En una asamblea reciente (23 de febrero 2014) de la PC, de 'los fundadores' - una de las facciones conflictivas de la organización comunitaria - se profundizó en algunos de sus principios:

1. En la CRAC-PC se respeta la voluntad del pueblo y no la del gobierno.
2. La asamblea es la máxima autoridad de toma de decisiones.
3. La justicia se aplica a través de la reeducación: trabajo comunitario, servicio al pueblo y los detenidos reciben consejo de los ancianos.
4. La libertad o reincorporación del detenido a la comunidad se decide en asamblea.
5. Se respeta la dignidad de los detenidos, no se les humilla rapándolos como lo hace el sistema judicial del gobierno y no se permite la tortura.
6. La comunidad con su comisario tiene que investigar antes que el detenido llegue a la coordinadora, no deben ir los comandantes directo a la detención sin tener fundamentos.
7. Para que la justicia alcance para todos, cero privilegios, el que la deba que la pague. Se le da la razón a quien la merece, sea pobre o rico, buscando siempre la verdad a través de la investigación y el careo.
8. No se alarga el proceso de aplicación de justicia sin razón, porque esto desgasta la economía de la gente.
9. No se cobran multas, ni fianzas, no hay dinero de por medio, porque la justicia no es mercancía.

10. Cuando se pierde el principio democrático, se pierde el respeto, la justicia, la lealtad al pueblo, ya no hay confianza, como quien dice se impone un pensamiento individualista y esto debe corregirse a través del diálogo y de fortalecer las asambleas.
11. Los cargos no se promueven, no hay planillas, ni promoción o campañas; la asamblea lo decide, se respeta la voluntad del pueblo.³⁴

Se insiste en que no existen delincuentes sino vecinos y paisanos, que los padres de familia y la comunidad tienen que reeducar, sistema que se creó en 1998. Explica Pablo Guzmán, ex coordinador, un consejero de la PC de hoy, que

“cuando se les manda a reeducación, tienen que permanecer 15 días en cada una de las comunidades del Sistema Comunitario: durante el día no están en la celda, sino trabajando en tareas de beneficio común, como arreglo de la comisaría, abriendo zanjas para meter agua potable, haciendo pozos, arreglando brechas o calles, entre otras; por la tarde, se les lleva a bañar o a lavar su ropa y después a recibir consejos y pláticas de los señores principales que les retransmiten su experiencia de vida y les dan abundantes consejos”.

Es la reeducación una propuesta en construcción. Al respecto, comenta el mismo consejero que

“se prevé que en el futuro se convierta en una universidad del aprendizaje con orientación familiar, primeros auxilios, protección civil, capacitación para elaborar abonos orgánicos, producción de hongos setas, y en lo general oficios, habilidades y destrezas que los infractores puedan compartir con los ciudadanos de cada comunidad mientras están en reeducación, y una vez al salir de ella, sean catalizadores del desarrollo integral sustentable de su región”³⁵.

En el 2006 cuando se llevó a cabo una reestructuración se empezó a pensar en otros proyectos como la radio comunitaria, la cual ya está funcionando. Algunos problemas que han tenido son hostigamiento del Estado, a través de los órdenes de aprehensión por la privación de la libertad de los presos de los comandantes que imparten la justicia y juicios de amparo por familiares de los presos que consideran a la PC como ilegítima que viola los derechos humanos. También la sustentabilidad económica es un grave problema. Existe una tensión interna entre dos posturas de autonomía (PC 2009): una postura

³⁴ <http://subversiones.org/archivos/22015>

³⁵ <http://www.jornada.unam.mx/2013/05/18/cam-costa.html>

busca no confrontar al gobierno, pero esto frecuentemente obliga a la organización a negociar y a vivir de la caridad del gobierno. La otra propone ejercer una autonomía en todos los sentidos, incluso desde la propuesta de proyectos de sustento económico a partir de recursos propios y de comunidades.

A continuación se trata de la PC en movimiento, es decir, lo que hace en Guerrero (también en movimiento). En primer lugar es la Marcha por la vida que mencioné arriba. Es que marcharon por la vida también las nuevas autoridades de la PC, los cuales dijeron fundamentalmente tres cosas: la proclamación de rechazo total a la minería en el territorio comunitario; rechazaron el decreto del gobierno, que la convertiría en una policía auxiliar sin tener derecho a impartir la justicia; no son la Autodefensa. Declaró Raúl de Jesús Cabrera, el coordinador de la Casa de Justicia en San Luís Acatlán que

“...hoy venimos con 50 personas para demostrarle al gobierno federal que nuestra lucha siempre ha sido desde abajo. Venimos a hacer un rechazo total a las empresas mineras en Guerrero que se encuentran mayormente en territorio comunitario. Defender nuestra zona para mostrar al gobierno que nuestras comunidades esta unida... Y también rechazamos al decreto que publica el gobernador del estado Ángel Heladio Aguirre en Guerrero de que la Policía Comunitaria la quiere integrar al mando único de la seguridad y eso que la Comunitaria va a estar sujeto al gobierno federal, al antojo de él. Y nosotros no vamos a permitir eso porque nuestros mandos son los pueblos. Ahí está nuestra base... Nos gustaría informarle a la sociedad mexicana de que no se deje engañar por los medios porque los medios a veces desinforman. Hay mucha confusión ahora sobre la Policía Comunitaria con la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG) y la auto-defensa en Guerrero. Nosotros no tenemos vínculos ni relación con ellos. Nosotros somos independientes y autónomos^{36, 37}”.

En cuanto el involucramiento en la resistencia y lucha contra minería de la PC, comenta Edith Herrera Martínez, miembro de la campaña³⁸ contra las mineras en territorio comunitario donde opera la PC que

“Guerrero cuenta con una fuerte tradición histórica de resistencia y de lucha. No es casual la presencia de actores como la PC que no cederán ante los intereses ambiciosos y voraces de los empresarios. Sabemos que están en juego mucho dinero, recursos e intereses, por lo cual las compañías mantendrán vivas sus

³⁶ El carácter autónómico de la CRAC-PC no ha sido siempre declarado tan claramente. Al respecto véase Flores Félix (2007:207).

³⁷ <http://sipaz.wordpress.com/2013/03/19/nacional-miles-de-personas-participan-en-la-marcha-por-la-vida-en-la-ciudad-de-mexico/>

³⁸ Algunas organizaciones involucradas: Tlachinollan, UNISUR, Universidad Pedagógica Nacional (UPN), PC y sus radios comunitarias (La Voz de los Pueblos y La Voz de la Costa Chica).

pretensiones. Sin duda, la PC ha venido a representar uno de los principales obstáculos para las mineras. Al no poder comprarla ni cooptarla, lo que hacen es ir creando poco a poco un clima de desestabilización interna, una pelea interna, una división de pueblos, actores y discursos. Eso es lo que hemos vivido durante los meses recientes”.³⁹

Tomó la PC también parte en el renacido movimiento magisterial. Animados por la ‘locomotora guerrerense’, a pesar de las vacaciones de la Semana Santa, los profesores de varios Estados mexicanos se han movilizado masivamente en contra de la nueva Reforma Educativa. En Guerrero el movimiento se hizo presente con vigor inesperado el 22 de marzo (2013) cuando los docentes ocuparon la Autopista del Sol por nueve horas. La meta del movimiento era forzar una negociación con el gobernador de Guerrero Ángel Aguirre. El resultado fueron algunos acuerdos que sin embargo fueron desechados rápidamente por parte de los diputados locales. El periodista Luis Hernández Navarro declaró que:

“éste no es un movimiento magisterial como el de otros años. Es novedoso, es de otro tipo, puede durar meses. La rabia y la irritación han crecido como nunca. Los maestros saben que lo que está en juego es el futuro de la educación pública, su permanencia en el empleo, su dignidad profesional, es decir, su vida misma. A los profesores les da pavor la posibilidad de perder su trabajo. Y no le creen al gobierno y a los partidos cuando aseguran que esto no va a suceder. Menos aún, con la oprobiosa campaña en su contra que ha desatado la derecha empresarial”.⁴⁰

De hecho, el reclamo de la Coordinadora Estatal de Trabajadores de la Educación Guerrero (CETEG) no es menos que exigir “la anulación de poderes”⁴¹. Y no están solos en su reclamo. De la misma manera como la PC, tienen un vínculo fuerte con sus raíces, con la base comunitaria. Explica Hernández Navarro que

“el descontento contra [el gobernador del Guerrero] Ángel Aguirre entre la población es real. En regiones como la Montaña y la Costa Chica, los maestros tienen una estrecha relación con las comunidades. Hay sistemas de lealtades entre unos y otros que van más allá de lo sindical. El elemento indiano-comunitario en el primer caso, y afrodescendientes en el segundo, son claves. El fantasma de la APPO cabalga por los caminos del sur”⁴².

³⁹ <http://www.jornada.unam.mx/2013/04/20/cam-caminos.html>

⁴⁰ <http://www.jornada.unam.mx/2013/04/09/opinion/021a2pol>

⁴¹ en ibid.

⁴² <http://www.jornada.unam.mx/2013/04/09/opinion/021a2pol>

Impune Mex⁴³ resume las demandas del movimiento en la siguiente manera: la aseguración de la gratuidad de la educación, el respeto a los usos y costumbres de las comunidades indígenas, la evaluación proactiva de los profesores, el respeto a su estabilidad laboral, que el gobierno del estado destine no menos del 8% del presupuesto a la educación.

La historia continúa en los días siguientes: el 5 de abril los maestros de la CETEG, ahora acompañados con campesinos y sindicatos, volvieron a cerrar la Autopista del Sol. Sin embargo, esta vez la Policía Federal, con gases lacrimógenos forzó su apertura, los maestros respondieron con bombas molotov. No les desanimó el desalojo a los de la CETEG y a los otros participantes del movimiento magisterial, no obstante. Todo lo contrario; “el movimiento pasó a otra etapa, de lucha magisterial a un movimiento popular”⁴⁴.

Si fue el vigor del movimiento inesperado, también fue inesperada la incorporación de la PC en el mismo. Como antecedente a su incorporación fue la detención del segundo comandante de la policía comunitaria, Nahúm Santos, que había asistido a una asamblea con el magisterio y con los normalistas. Sin embargo, solamente por un rato. Fue el 9 de abril cuando tras la presión de cientos de ciudadanos, normalistas y maestros, se lograron su liberación y la entrega fue en la entrada de Chilpancingo, justo delante de un reten de efectivos del Ejército mexicano y de la Marina. Explica periodista Zacarías Cervantes que

“en un ambiente de tensión, los policías comunitarios pasaron el retén militar entre maestros y normalistas, pues en diferentes ocasiones las fuerzas castrenses han amenazado con detener a los miembros de la Policía Comunitaria si salen de sus territorios. El 12 de marzo, el Ejército intentó desarmar a los comuneros de Acatempa, pero su comandante, Pastor Coctecón Plateado se escudó en la ley estatal 701 y en leyes internacionales que permiten a los pueblos originarios regirse por sus usos y costumbres y adoptar sus propios sistemas de seguridad. Posteriormente siguieron su marcha al Zócalo, en donde los 40 policías comunitarios de las comunidades de Acatempa, Zacatzonapa, El Troncón y Tecozintla realizaron una guardia de honor frente a la estatua de José María Morelos y Pavón, y al grito de “Morelos, allí están tus hijos, tú les enseñaste a luchar”⁴⁵.

⁴³http://www.proyectoambulante.org/index.php/columnas/impunemex/item/1087-conflicto-educativo-en-guerrero-la-version-de-la-ceteg?utm_source=twitterfeed&utm_medium=twitter

⁴⁴<http://suracapulco.mx/archivos/75242>

⁴⁵<http://suracapulco.mx/archivos/75560>

Con respecto a la incorporación de la PC al movimiento magisterial, ahora popular, Pastor Coctecón Plateado, el comandante de la Policía Comunitaria de Acatempa, perteneciente a la Casa de Justicia de la PC de El Paraíso, Ayutla, con la autorización para hablar a nombre de las cuatro casas de justicia de la PC, afirmó que

“estamos para servirles en su lucha, hasta que caiga el gobierno del Estado... Hoy estamos de civiles, pero mañana venimos uniformados y con nuestras armas [porque] ya estamos cansados de la corrupción de los gobiernos federal y del estado, estamos con ustedes... No nos vamos a detener hasta que desaparezcan los poderes. Hoy se libra una batalla por dos proyectos, por una nación colectiva, más justa y humana y no una nación de unos cuantos, de intereses económicos y teniendo un pueblo sometido”.⁴⁶

Esta nueva situación, que fácilmente podría haber significado una confrontación sangrienta, siendo que la PC nunca ha marchado a la capital del Estado armada, es parte de la larga historia de relaciones conflictivas con el Estado.

Cabe resaltar también el carácter anti-partidista del movimiento popular, que no tiene un enemigo menos que ‘los poderes’, por un lado, y su vínculo estricto con las comunidades de base, por el otro. De hecho, mucho se ha extrañado la posibilidad de articulación del movimiento con base comunitaria, originario, y el del popular estatal, sino nacional. Un dato que ilumina el carácter anti-partidista del movimiento es el rompimiento de las oficinas de cuatro partidos políticos: el PRI, el PAN, el PRD y el MC, entre otras cosas, en Chilpancingo.⁴⁷

El 4 de enero surgió el movimiento de Autodefensa en Ayutla de los Libres. Fue cuando sus habitantes, acompañados con los elementos de la PC asumieron la seguridad pública de este municipio ubicado en la región de la Costa Chica. No obstante, muy pronto se hizo saber que fue la Unión de los Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG) que encabezó este movimiento. Comenta una persona del comité de Autodefensa que

“...lo que nos ha llevado a tomar una decisión tan drástica es que hace 15 días se llevaron [secuestraron] a un señor y los sicarios entraron a las diferentes casas del pueblo a intentar levantar a más personas.

⁴⁶ <http://suracapulco.mx/archivos/75242>

⁴⁷ <http://astim2011.blogspot.mx/2013/04/anarquia-en-chilpancingo-atacan.html>

Anoche justamente se fue a pagar el rescate y las dos personas que fueron a pagar el rescate ya no regresaron, ahora resulta que se llevaron a la esposa del señor y a uno de sus cuñados.”⁴⁸

Como táctica inicial de la Autodefensa en Ayutla fue la puesta de retenes de control. Aseguraron que no iban a irse antes de que hubieran expulsado a las bandas del crimen organizado. De nuevo se revelan la ausencia y la indolencia gubernamental en la entidad, mismo que hizo que la gente se organizara y mostrara que la delincuencia no es invencible. Un pasaje de un comunicado del Centro de Derechos Humanos de la Montaña, Tlachinollan, es ilustrativo:

“Este clima hostil alentado por una estrategia contrainsurgente, ante la reaparición de la guerrilla, se empeñó en destruir el tejido comunitario y criminalizar la lucha social. La misma situación de pobreza extrema, que por siglos padecen estos pueblos, se tornó siniestra por el nivel de violencia e inseguridad que, a punta de amenazas y balas, fueron imponiendo los grupos de la delincuencia organizada, cobijados, tolerados y tratados como aliados, por parte del mismo Ejército, las corporaciones policiacas, las autoridades ministeriales y las municipales, quienes se encargan de realizar el trabajo sucio en este esquema de guerra de baja intensidad. La permisividad delictiva por parte del gobierno alentó la proliferación de grupos delincuenciales que crecieron bajo la sombra de personajes de la región que ostentan el poder económico y político”.⁴⁹

Quiero rescatar de misma fuente dos razones por las cuales creo que fue exitosa la acción de la Autodefensa. Su carácter comunitario y de libredeterminación:

“No tuvo banderas políticas, ni permitieron que fuera manoseada por las autoridades civiles y militares. Fue una acción ciudadana ejemplar, realizada de manera impecable, organizada desde la base comunitaria, plagada de solidaridad y de mucho sacrificio. Todos y todas se involucraron: haciendo la comida, las tortillas, acarreando agua, turnándose en las guardias, realizando recorridos, instalando retenes, revisando vehículos, trasladando a los detenidos, organizándose para darle de comer y cuidar a los detenidos, vigilar la entrada y salida de los pueblos”.

La acción se basaba en la ‘cosmovisión’ (yo diría que en la vida y pensamiento, y la tarea que implica) de los pueblos:

⁴⁸ <http://suracapulco.mx/archivos/61991>

⁴⁹ <http://www.tlachinollan.org/en/Opinion/la-autodefensa-armada.html>

“En la cosmovisión de los pueblos no es posible que un delincuente ponga en jaque al pueblo y que una persona que causa daños, se ponga por encima de la comunidad. En estos contextos nadie puede pisotear la dignidad de las personas y si lo llegara a hacer, la misma comunidad no dudaría en echarlo a la cárcel. Por eso la gente al asumir la autodefensa no titubeó en someter a los miembros de la delincuencia y llevarlos a sus cárceles.

Finalmente, el comunicado señala un obstáculo importante que evita que ‘los poderes’ tomen en cuenta el valioso aporte de los pueblos, el racismo:

“A pesar de esta enorme contribución a la seguridad ciudadana, que no les costó nada a las autoridades, prevalece una visión racista entre las élites políticas y económicas, que ven resabios de barbarie, de gente ignorante que vive del pasado. Los catalogan como atrasados, atávicos e irracionales. La incultura y arrogancia de estos sectores que son incapaces de comprometerse con causas que enaltecen a la persona, les impiden reconocer el valioso aporte de estos pueblos que son guerreros. Que están decididos a cambiar las cosas y a saber actuar de manera colectiva y solidaria. De innovar y tener la fuerza para transformar desde las bases las estructuras que subyugan la vida del pueblo”.

¡El Estado no tiene el control de la seguridad! declaró la UPOEG ante el argumento del ex asesor de la ONU, Edward Luck que “...los grupos de autodefensa son ‘deseables’ en circunstancias extremas, en caso contrario se generaría un estado caótico; en el caso de que los ciudadanos conformen patrullas ciudadanas parecería que no tiene el control, y en caso de participar debe ser sin armas”.⁵⁰ Como es de esperar, la posición de ‘los poderes’, por supuesto también en movimiento, opinan diferente. Según el ex dirigente estatal del PRI, Marco Antonio Leyva Mena,

“...no hay ingobernabilidad, ingobernabilidad es cuando un gobierno no tiene el control de nada, lo que yo creo es que en materia de seguridad son puntos determinantes y tenemos que tener una decisión más activa por parte del gobierno del estado.” “[La Autodefensa]...está fuera de la ley, por supuesto, porque no es que sea malo sino es que está fuera de la ley, se tendrá que regular una organización de esta naturaleza y plantear un esquema nuevo donde el gobierno del estado invite a la participación ciudadana a sumarse a las tareas de la seguridad pública, pero bajo reglas determinadas”. [Los ciudadanos no pueden defenderse de la manera en que lo están haciendo], “porque... la violación a los derechos humanos por parte de estos grupos que se están armando puede ser posible, creo que no puede cundir este tipo de

⁵⁰ <http://suracapulco.mx/archivos/78170>

situaciones y el gobierno del estado tiene que enfrentar esta situación con diálogo y sobre todo con una nueva estrategia de seguridad”.⁵¹

La tensión creció. En cuanto a la arriba mencionada entrada armada de la PC a Chilpancingo comenta el director de Gobernación del estado, Moisés Alcaráz Jiménez:

“veo un ambiente bastante difícil, no sé qué va a pasar, a la entrada de Chilpancingo hay un retén de militares y la instrucción es no dejarlos [la PC] pasar. Tengo informes que vienen más refuerzos federales. Ojalá y las negociaciones se estén dando al más alto nivel, porque estando las cosas como están, cualquier pretexto serviría para que surja la violencia”.⁵²

De hecho, según el general Genaro Fausto Lozano Espinoza, el jefe de la Novena Región Militar (Ejército mexicano) el Estado de Guerrero está “entre guerrilla y crimen organizado”.

“Tiene una historia amplia en términos de violencia, se puede decir que casi hay una cultura de la violencia y que se refleja lamentablemente en muchos incidentes, homicidios fundamentalmente, en personas que salen heridas y que no necesariamente son hechos asociados a la delincuencia, que surgen en una riña familiar, y eso lo vemos todos los días en los medios, de tal manera que nos refleja cierta proclividad hacia el uso ilegal e indiscriminado de armas y la comisión de delitos que se persiguen de oficio por estar involucrado el uso de armas de fuego... La guerrilla prevalece en Guerrero... pero no le llamaría guerrilla, le llamaría gente que tiene un gran resentimiento social, y en la medida en que se avance en generar condiciones de desarrollo en el estado habrá mayor seguridad para todos... Nadie puede negar que lo que alimenta estas expresiones sea el resentimiento, si lo vemos hasta antropológicamente, hay que recordar que a Guerrero en la época virreinal llegaban barcos con esclavos, esa gente ya traía un resentimiento social por el hecho de ser esclavos, y luego nuestros indígenas que también fueron agredidos, hay un resentimiento, por eso me refiero que es histórico, por eso digo que es antropológico; y luego viene el mestizaje, la relación de razas entre afromexicanos con indígenas, todo esto integra históricamente un problema de resentimiento social que pasan muchos años pero en el sentir colectivo prevalece el resentimiento social”⁵³.

⁵¹ <http://suracapulco.mx/archivos/62298>

⁵² <http://suracapulco.mx/archivos/75560>

⁵³ <http://suracapulco.mx/archivos/66876>

Parecen haber optado ‘los poderes’ por la vía del diálogo y el decreto y se creó la Comisión para la Armonía y Desarrollo de los Pueblos Indígenas. En cuanto al caso de Ayutla y a la coyuntura en Guerrero, explica con misma lucidez que el general que acabo de citar que

“[Que]...nos sentemos a dialogar y cerremos la puerta a males comunes, articulando mecanismos eficaces y generando oportunidades de justicia y desarrollo, que por una circunstancia u otra, no han tenido.”

“No han de mirarse como personas que quieren hacerse justicia por su propia mano, sino como un movimiento social que se suma al perfeccionamiento democrático de la entidad y que están dispuestos a seguir transitando por los caminos de la paz y la reivindicación de sus derechos... Como ellos mismos me han señalado, de nada sirven las leyes; de nada sirven las instituciones, si éstas actúan lentamente o permanecen inmóviles, como si estuvieran muertas, y no llegan con oportunidad a quienes más lo necesitan; incluso, cuando la gente mira con impotencia que en ocasiones los delincuentes son aprehendidos por la autoridad y a pesar de que a todos consta su carácter nocivo, al otro día los dejan libres... Esta es una preocupación que desmoraliza y ha lastimado a los pueblos donde han surgido movimientos ciudadanos de autodefensa contra la delincuencia en la región de la Costa Chica, la Montaña y Zona Centro del estado, donde a fin de cuenta, resultan afectados los más pobres y sobre todo, nuestros hermanos indígenas... [Su propósito] es resolver problemas, por álgidos que éstos parezcan, a través del diálogo razonado, plural, incluyente, constructivo, concretizados en acuerdos que unan y cimenten el camino para la paz, que es base para crecer económica y socialmente... Me queda claro que muchos de estos padecimientos tienen su origen en la falta de una atención focalizada de desarrollo por parte de los tres órdenes de gobierno, con una justicia que no sea ciega, como la representan, sino que escuche, vea y sienta los problemas de la gente, respetando nuestras leyes; pero también los usos y costumbres indígenas”.⁵⁴

Sin embargo en nivel federal la opinión con respecto a la Autodefensa y la PC es muy diferente: en la Cámara Federal se votó contra los grupos de autodefensa⁵⁵, y el Presidente de la Republica Peña Nieto ha dicho que combatirá a mismos⁵⁶, misma actitud que se ve en cuanto al movimiento Magisterial, pues, al contrario a las propuestas de paz y armonía, se ha dicho que a Aguirre se le ha faltado la ‘mano dura’⁵⁷. En marzo de 2013, ambas organización habían rechazado las propuestas del Estado.

⁵⁴ <http://suracapulco.mx/archivos/65103>

⁵⁵ <http://suracapulco.mx/archivos/72721>

⁵⁶ <http://revolucionrespuntocero.com/pulsociudadano/pena-dice-que-combatira-a-grupos-de-autodefensa/>

⁵⁷ <http://suracapulco.mx/archivos/77826>

En cuanto al ámbito interno de la PC es útil comenzar desde los finales de 2011, un tiempo cuando la violencia creció en el ‘territorio comunitario’. Según algunas autoridades comunitarias esto tenía que ver con el crimen organizado, la presencia de empresas transnacionales y de fuerzas armadas en el contexto del programa ‘Guerrero Seguro’.

En torno al crimen organizado, un caso importante fue la detención de ‘los cinco narcotraficantes’, el trece de octubre de 2011, por la PC, el cual representa un hecho sin precedentes en su historia. Teniendo las opciones de: uno entregarlos al Estado para que los procesara por medio del sistema judicial, o dos, dejarlos en libertad - que hubiesen significado la pérdida de su capacidad de ejercicio de la libredeterminación -, la coyuntura culminó en la impartición de justicia en una Asamblea Regional el quince de noviembre de 2011, en la comunidad de Santa Cruz del Rincón. A pesar de la objeción de Ramón Almonte Borja, Secretario de Seguridad Pública del Estado de Guerrero, la asamblea llegó a un acuerdo que consistió en quemar los narcóticos y someterlos a ‘los cinco’ en un proceso de reeducación. Desde esa fecha, se ha dicho, es la PC y no el Estado, la que enfrenta al crimen organizado⁵⁸. Sin embargo, la decisión no fue nada fácil, como se ve en las participaciones en la misma asamblea:

...no tenemos el ánimo de hacerle guerra al narcotráfico, de meternos en la vorágine de esa guerra, pero no vamos a permitir conductas que afecten la armonía de nuestras comunidades. Dicen que hay que entregarlos al gobierno, pero el gobierno somos nosotros y ellos, parte de nuestra casa. Jóvenes, nosotros los queremos, pero los queremos recuperados, la comunidad no está contra el narco, más bien ellos están contra sí mismos. El culpable de todo este fenómeno de violencia social es la pobreza, la falta de educación, de oportunidades, los mixtecos no son narcotraficantes, ellos sólo siembran o la acarrean. Ésta es una guerra de pobres contra pobres, ¿quiénes están de soldados, de policías, de sicarios? ¡Hijos de campesino! Por eso al cobarde le conviene esta guerra para dividirnos”.

Sin embargo, a los principios de 2013, la postura de la misma organización está muy clara. Según un comunicado, en el cual también declaran la inconformidad de la PC con la Autodefensa de la UPOEG,

“No estamos en guerra ni en confrontación con el narcotráfico. Nuestra misión es resguardar nuestras comunidades. No podemos realizar operativos en localidades que no están incorporadas al sistema

⁵⁸ <http://www.lajornadaguerrero.com.mx/2011/11/06/index.php?section=política&article=003n1pol>

comunitario. Por lo que en ningún momento nos hemos planteado perseguir a la delincuencia allá donde ande. Solo procedemos a la detención de personas, cuando existe una denuncia previa por alguna persona agraviada, o bien que se encuentre a alguien cometiendo alguna falta o error; en este caso, se procede a la detención y se remite al detenido ante la Casa de Justicia, y son los coordinadores regionales quienes proceden a investigar y en todo caso a imponer una sanción de trabajo comunitario como proceso de reeducación. Cada persona detenida o acusada en el sistema comunitario, cuenta con un expediente. Todo esto lo tenemos previsto en nuestro Reglamento Interno... Hemos visto que mientras a la PC se le han cerrado los espacios de diálogo y del cumplimiento de acuerdos, a otros grupos, también bajo la presencia de Policía Comunitaria, sí se les da todo el apoyo; eso hace evidente lo que ya se decía el pasado 22 de diciembre, en la Casa de Justicia de El Paraíso, municipio de Ayutla de los Libres, durante la designación de coordinadores y comandantes regionales, de que la UPOEG estaba prácticamente trabajando con el gobierno del estado... Siempre se ha planteado una relación de respeto en relación al gobierno en sus diferentes niveles y ordenes, pero nunca hemos aceptado ni aceptaremos que nos de indicaciones o nos condicione. No nos subordinamos. Nuestro único mando es el pueblo. No pedimos la coordinación con otras corporaciones policiacas, ejército o marina. Nuestros operativos los planifica y los ejecuta únicamente nuestra Policía Comunitaria, con su estructura y sus mandos”.⁵⁹

De hecho, ya desde 2011 se sabía que la crisis de la seguridad y la organización de la vida colectiva tenían a la vez raíces internas. En cuanto a la PC, existían actos que no correspondían a su reglamento interno, delitos dentro de la organización, aspiraciones personales cuestionables, debilidades en el mantenimiento y reeducación de los detenidos y debilitamiento de la relación entre la PC y las comunidades base.

La coyuntura conflictiva culminó en la Asamblea Regional el 23 de febrero en San Luis Acatlán. Después de solucionar el problema de un enfrentamiento posible entre la Autodefensa y la PC, se eligió los y las nuevos coordinadores, según reglamento interno de la PC - por comisarios, comisariados y delegados -, y no por todos y todas las participantes de la asamblea como habían propuesto ‘los fundadores’ (situados en la recientemente - en 2014 - construida casa de justicia en Santa Cruz del Rincón), según ‘usos y costumbres’. Perdieron, si se puede decir por lo cual a esa fecha pareció que el conflicto iba a seguir, y sigue hasta hoy (2014). En fin, como ya mencioné en el 2.1.1, encuentra la PC hoy (2014) entonces dividida al menos en tres facciones conflictivas, coyuntura que culminó en el

⁵⁹ <http://fronterasurmx.org/2013/01/14/comunicado-de-prensa-de-la-crac-pc/>

atentado contra Eliseo Villar Castillo, el 16 de marzo 2014, acusado por fraude económico, y subsecuente enfrentamiento armado entre las dos facciones San Luis Acatlán, que dejó un muerto y varios retenidos.⁶⁰ Es más abajo que retomaré y resumiré algunos aspectos de la PC, el Jumaa y Guerrero en movimiento.

2.2.2 Desde dónde hacer la tarea para cambiar ‘el mundo’

En este apartado profundizaré en la pregunta que hice en la introducción de este apartado: en contexto de la PC, ¿desde dónde vivir y pensar para cambiar el mundo? Consiste en dos debates y es el segundo en que participó activamente el Jumaa.

En primer lugar es un debate entre el (ex) asesor jurídico de la PC y una autoridad local, ‘fundador’ de la misma organización. El debate sucedió en una asamblea regional el 2 de septiembre 2012, después de un conflicto entre la PC y el Estado de Guerrero. Según la noticia de Desinformémonos,

“La policía ministerial de San Luis Acatlán detuvo el 28 de agosto a Máximo Tranquilino Santiago, miembro y coordinador de la Casa de Justicia de la PC, acusado de privación ilegal de libertad, cuando salía de su casa en la comunidad de Yoloxóchitl y se dirigía a sus oficinas en San Luis Acatlán. Momentos después, la asamblea regional, autoridad máxima de los pueblos, ordenó a su policía comunitaria detener al juez de lo penal, al agente titular del Ministerio Público de San Luis Acatlán y a otros tres funcionarios”.⁶¹

Veremos primero la propuesta del asesor jurídico de la PC:

La propuesta y los puntos que se están planteando están en que avancemos como organización y como organizaciones fraternas, y aquí hay varias organizaciones fraternas, independiente de que el gobierno del Estado convoque a ese foro porque a ellos les resulta fácil de decir que convocamos a un foro que venga un especialistas que les explique a ustedes que son los usos y costumbres y hasta donde da el alcance de la ley 701, ósea como que los ignorantes siempre somos nosotros cuando el mismo magistrado ni siquiera sabía que numero era la ley que estamos invocando dice la ley 701 ósea desconoce la ley. Nosotros decimos que independientemente de que nos convoque el gobierno del estado nosotros deberíamos, y creo

⁶⁰ Para más información sobre policías comunitarias y autodefensas, y su conflictividad interna, véase Hernández Navarro (2014).

⁶¹ <http://desinformemonos.org/2012/08/policia-comunitaria-2/print/>

que es la propuesta que yo hago; es que este asunto rebasa al sistema comunitario, el cumplimiento de la ley, la ecuación del marco legal, la defensa y la protección de los derechos de los pueblos originarios ya es algo que tenemos que atender más organizaciones. La propuesta sería que, digo para las organizaciones que están, académicos, investigadores, intelectuales, que se pudieran plantear, decimos independientemente que si el gobierno tiene esa propuesta, nosotros lo hiciéramos, un grupo de trabajo que revisen las leyes, alomejor con el apoyo de los diputados, un grupo de trabajo representante de distintas organizaciones con los compas de los abogados de los centros de derechos humanos, con investigadores que hagamos una propuesta de revisión y de adecuación de todo el marco legal, lo que decía Pablo (Guzmán): esa ley 701 revisarla para ampliarla, para ir la afinando pero que también se revisen los códigos: el código penal, código procesal penal, códigos civiles de procedimientos, la misma ley orgánica del municipio libre, la misma constitución del estado. Ósea que hagamos un ajuste porque pareciera que nosotros nos vamos a defender con la ley 701 y aquellos nos van a seguir chingando con el código penal, no se trata de eso. Tenemos que ajustar todas las leyes en algo en que se refiera a la buena convivencia o que garanticen la convivencia de estos sistemas jurídicos distintos que tienen que coexistir pues nosotros no planteamos que aquellos se acaben, nosotros planteamos el fortalecimiento de nuestro sistema jurídico como pueblos

Y según la autoridad local,

Ya se dijo mucho sobre la relación entre la Policía Comunitaria y el gobierno. La filosofía comunitaria es desconocida por los del gobierno. No conocen nuestros usos y costumbres; ni los diputados que vinieron. Nuestro proyecto comunitario no está diseñado para trabajar con el gobierno ni con la iniciativa privada; está pensada y construida para que responda a nuestros propios intereses. Fuimos autónomos. Ni siquiera teníamos aliados con los diputados o con la gente intelectual. Solos logramos sobrevivir y superar todos esos obstáculos; somos orgullosos. Nunca va a poder hacer el gobierno lo que queremos porque tienen sus leyes y código penal diseñado para otros fines. Nosotros tenemos nuestra propia ley que se llama usos y costumbres. No podemos imponer. Es conveniente tener buenas relaciones con el gobierno pero él no puede decir lo que nosotros tenemos que hacer. Valentín, asesor jurídico; se pregunta ¿de dónde vino este término? Trabaja código penal y leyes de gobierno pero nosotros íbamos a trabajar según los usos y costumbres y para eso tenemos nuestros consejeros; son los que más conocen como vivimos; ningún licenciado puede decir lo que hacemos en una comunidad, cómo vivimos y queremos vivir. Por ahí [desde el gobierno] ya estamos tomando otro rumbo y empiezan haber problemas. Tenemos que organizarnos; nadie viene a resolver los problemas. Este proyecto es de abajo a arriba. Tenemos que trabajar con los vecinos ya que somos los que generamos los problemas y somos los que padecemos los problemas; si hay

paz la gozamos todos; buenos tiempos. Ahorita empieza temor ya que pensamos que el gobierno va a hacer todo. Los señores diputados pueden tener buena voluntad pero caen en la dinámica de allá; ellos tienen que responder a las leyes; no nos rigen ellas a nosotros acá. No hay otra alternativa. Nosotros somos los actores inmediatos, para construir nuestro porvenir. El grupo que investigue la ley actúa con la lógica del gobierno. Acá deberíamos revisar los usos y costumbres. ¿Cómo hacer para resolver? se debe pensar desde la base. Lo que viene desde abajo da fruto. Disculpenme.

En segundo lugar son algunas intervenciones de una mesa de debate sobre ‘Experiencias y Posibilidades de Nombramiento de Autoridades Municipales a través de Usos y Costumbres, otros pensamientos para otras formas de gobierno’, que se llevó a cabo en el 17^a Aniversario de la PC, llevado a cabo el 24-5 de noviembre 2012, en la comunidad de Miahuichan, en el municipio de San Luis Acatlán. Nuestro Jumaa jugó un rol importante en la organización de la mesa y participó activamente en la discusión.

La mesa surge de una propuesta que se le hizo al Instituto Electoral del Estado de Guerrero para generar una ley de los pueblos originarios para elegir a sus gobernantes por usos y costumbres en Ayutla, San Luis y ahora en los 40 municipios. El Instituto respondió que sí existe ese derecho, que sólo se tiene que ponerlo en práctica. La primera propuesta respecto a este punto es realizar una consulta en las comunidades sobre cómo elegir a sus representantes, pues en la nueva ley que aparecerá para el Estado, no incluye este tema pues no se hizo previa consulta.

Miguel del Jumaa expresó una nueva propuesta que habíamos elaborado para la mesa de debate. Es desvinculada del gobierno, pues pensamos que no es necesario pedir permiso al Estado. Planteé algunos ejes necesarios para avanzar en esta propuesta: Descolonizar el pensamiento, desde la lengua, por ejemplo, hablar de las prácticas comunitarias en vez de usos y costumbres. En la constitución existe el artículo 39 que avala el poder popular así que resulta innecesario acudir al Estado para construir un nuevo gobierno, pues éste se construye desde las mismas comunidades.

A favor de la propuesta de Miguel, Benjamín comentó que de lo que se trata es de reivindicar lo que ya se hace desde los pueblos, la democracia participativa directa, o lo que él llamó Gobierno Comunitario, que incluye diversas áreas, desde la salud, hasta la seguridad. Este ejemplo sería ya una forma de gobierno, y es la que se tiene que fortalecer, haciendo a un lado el ámbito electoral institucional

impuesto. Propuso que ahora que el gobernador envió la iniciativa constitucional, se abran las puertas para luchar por el desarrollo del Gobierno Comunitario para que éste sea reconocido como modelo de gobierno en el marco constitucional.

Como ejemplo de las varias intervenciones que no buscaban confrontar al gobierno, Abel presentó tres propuestas: el reconocimiento constitucional pleno de los derechos indígenas; La reserva de curules para indígenas en los congresos nacional y estatal de acuerdo a la cantidad de habitantes indígenas que hay; La creación de un partido político indígena. Recalcó también que es necesario hacer una revisión integral de cómo se vive en las comunidades, pues en éstas también existen cacicazgos, que responden a intereses particulares.

A diferencia de lo que dijo Abel, Lucio comentó la importancia de nombrar representantes por usos y costumbres y crear las instituciones que hagan valer dicha representación. Es necesario, dijo, tomar el gobierno, pues si no, sólo se fortalecen los cacicazgos regionales. Puntualizó que no hay que entrar al estado, sino crear los propios medios. No es necesario crear un partido político, sino reforzar el trabajo de la CRAC-PC para que crezca y pueda ser una forma de gobierno.

José Luis por su parte mencionó que la PC tiene poder, lo tiene porque se lo hemos dado, por eso hay que plasmar una estructura con pautas a seguir para fortalecer el poder de cómo elegir sus autoridades a nivel comunitario y después a nivel municipal como ente de la PC, no como partido.

Siguiendo en mismas líneas, Bruno, agregó que la asamblea, el pueblo, nombre quién quiere que lo represente, no a quién quiere representar; es decir, cambiar las cosas, impedir que el Estado imponga representantes e instituciones a la comunidad. Además, Simitrio reconoció que la diversidad nos da más voz para crecer. Dijo que los otros caminos no se dibujan en el aire, se construyen de abajo hacia arriba y para ellos hay que recurrir a la memoria colectiva, comunitaria, para fortalecernos, pues ésta nos hará libres y nos dará las pautas para proponer colectivamente.

A continuación, Lenin del Jumaa recalcó que vivimos en un estado-nación occidental, del cual son producto los partidos políticos, por lo que no tienen nada que ver con los pueblos originarios. Por eso, es necesario un sistema de gobierno propio, a través de la propia lengua y los conocimientos

comunitarios. Con relación a la participación de Lenin y para ofrecer una experiencia práctica, estuvo Samuel, en representación del Consejo Mayor y la Ronda Comunitaria de Cherán k'heri quien narró la experiencia de Cherán en su proceso hacia la construcción de un gobierno por usos y costumbres. Resaltó que los pueblos tienen una gran arma, que es la palabra. Narró que lograron reconstruir la forma ancestral de seguridad, que son las rondas, y explicó él que existen cuatro barrios del consejo mayor que se encuentran bajo una estructura colegiada.

Como otra propuesta digamos alternativa, Miguel del Jumaa propuso la creación de consejos amplios que incluyan la participación de jóvenes y mujeres. Dijo que tenemos que trabajar en educar para generar a largo plazo nuestro propio gobierno. La PC está en un primer paso hacia la autonomía y por aquí hay que empezar, tomando en cuenta educación, seguridad y justicia para llegar a esta otra forma de gobierno.

Para fines de la discusión en torno a la autonomía, el poder y la política, resaltan las posturas diferentes en torno a la pregunta: ¿desde dónde vivir, pensar y hacer la tarea para cambiar 'el mundo'? es decir, las relaciones de explotación, dominación, y opresión: la vía institucional gubernamental, ya sea a través del fortalecimiento del vínculo con el Estado (el reconocimiento), la creación de un partido político indígena (como el caso de Movimiento al Socialismo en Bolivia), o de la ocupación de los espacios dentro de esa forma de gobierno occidental y colonial; por otro lado, es el recurrir a la filosofía - pues el pueblo es capaz como dijo la autoridad local en el primer debate -, a la lengua (el Jumaa), a la revaloración de, y replanteamiento de los usos y costumbres como prácticas comunitarias - éstas últimas que sí se piensa, que no solo se repite por costumbre, que se innova, se propone - para crear un gobierno propio - por ejemplo mediante los consejos amplios propuestos por Miguel de Jumaa -, incluyendo quizás la elección de autoridades a través de las prácticas comunitarias con el reconocimiento del Instituto Federal Electoral (en Cherán de Michoacán), siempre rechazando la posición de partidos políticos (como en caso de los caracoles zapatistas de Chiapas).

2.2.3 Discutiendo autonomía, poder y política

La dinámica de la discusión es la siguiente: comenzaré con algunos pasajes sobre las perspectivas marxistas, anarquistas e 'indígenas' de autonomía, poder y política; después profundizo en dos planteamientos que tienen relación con los primeros tres: el de Enrique Dussel y el de Marisol de la

Cadena. Terminaré con el despliegue/la activación de xabo me'phaa, primordialmente para formular un consenso con los demás perspectivas (mismo que quizás dará conocer algunos de las diferencias entre éstas).

Para presentar el lado marxista de la discusión en torno a la autonomía resumiré algunas observaciones que ha hecho Modonesi (2011) sobre el tema. Parte desde Marx y Engels y su rechazo de autonomía en sentido libertaria.

“Rechazo de la idea de autonomía como esencia, método y forma de luchas y del proceso emancipatorio será una constante en la concepción marxista de la política como correlación de fuerza, en la cual la autonomía figura como un dato siempre relativa de construcción de la independencia del sujeto-clase que no tiene valor en sí sino en función de la relación conflictual que configura” (ibid.:25).

Para Marx y Engels era más bien como un fin, un punto de llegada: la autorregulación de una sociedad futura - el comunismo- como realización de autonomía integral, social e individual, “en una forma de una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos... regida por un principio de ¡cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!” Textualmente, es “la condición-situación de autodeterminación en la que los sujetos establecen las normas a las que se someten, la negación positiva de heteronomía y la dependencia” (ibid.), por un lado, y un “principio de ruptura política, como expresión de emergencia, poder de la clase para sí...”, por el otro (ibid.:26).

En términos generales, explica Modonesi que en el fondo los usos marxistas del concepto de autonomía se puede resumirse en dos vertientes: la autonomía como independencia de clase - subjetiva, organizativa, ideológica - en el contexto de la dominación capitalista burguesa y la autonomía como emancipación, como modelo, prefiguración o proceso de formación de la sociedad emancipada” (ibid. 28). Tres representantes de marxismo pueden iluminar estas tendencias: Lenin y la intervención externa del partido y vanguardia consciente, Trosky que movió desde consejismo a centralismo y Luxemburgo que enfatizó más bien el movimiento mismo de la clase y la espontaneidad como recurso en la lucha, tomando el ámbito cotidiano como factor fundamental.

En cuanto a la autonomía como prefiguración y proceso de la formación de la sociedad emancipada profundiza en tres líneas de autonomía marxista: consejismo, ‘Socialismo o Barbarie’ y autonomismo. El consejismo, inspirado por Luxemburgo y los soviets de las revoluciones rusas de 1905-1917, “gira alrededor de la idea de autonomía social y política de la clase trabajadora como conjunto de prácticas y de experiencias de autodeterminación que se despliegan en dirección de la ocupación y autogestión de fabricas” (ibid.:32). Como representante radical de esta línea resalta Pannekoek que parte desde la crítica a las viejas formas de organización, como son el partido y sindicato ubicados dentro y para la expansión del capitalismo. En cambio, los consejos giran en torno de la autodeterminación, autoliberación, autoactividad, autogobierno, autoreglamentación y autoeducación. Además, no abusa el término de autonomía, sino la toma como adjetivo, circunscrito a la idea de poder autonomía y acción autonomía (ibid.:33-4).

La línea del grupo Socialismo o Barbarie emergió en los años cincuenta y sesenta. El eje organizador de esta línea es la articulación de la autonomía como independencia y como emancipación (el socialismo es autonomía): tendencia subversiva constante y de praxis - lucha de clase, espontánea y cotidiana - que el capitalismo no puede negar totalmente. Es ahora tanto el punto de partida como la llegada, como instrumento y como proceso, en otras palabras, es la condición, el instrumento y el resultado del socialismo (ibid.:35).

“SoB pone en el corazón de la dinámica política la autonomía entendida como propiedad o característica del sujeto y la acción y al mismo tiempo, la despliega como proceso emancipatorio que pasa por, pero no termina en el socialismo; sino que el socialismo amplía y organiza” (ibid.:45).

Enfatiza la experiencia autónoma del sujeto revolucionario, el “horizonte que se construye en el presente por medio de la lucha y se proyecta hacia una nueva forma social... se formula como dispositivo prefigurativo y performativo del socialismo entendido como movimiento real...” (ibid.:36). Es el horizonte radical sin

“la llamada ‘transición al socialismo’ mediante la inmediata disolución de todas las formas burguesas (por ejemplo la diferenciación salarial) y tendencialmente del Estado, en general, bajo el principio de que el socialismo es libertad, es decir, autonomía de los productores asociados”.

En la práctica, fiel a la tradición de soviét, y la autonomía en cuenta al consejismo, implicaría la gestión obrera por medio de consejos de fábrica articulados a nivel nacional en una asamblea general y en un gobierno de los consejos (Castoriadis en *ibid.*:36-37). Puede incluir cierto nivel de centralización, sin embargo no delegativo sino como expresión del poder obrero.

Según Cleaver (citado en *ibid.*:40), el autonomismo ha sido recientemente el eje principal de la caracterización de (hasta) “todos los movimientos históricos que impulsaron luchas emancipatorias que no se concretaron en formas estatales, institucionalizadas o burocráticas”. En otras palabras, todas las expresiones de la resistencia a la dominación que se manifieste espontáneamente, sin mediaciones, sin cargas ideológicas rígidas, sin separar la teoría de la práctica, es decir, la acción prediciendo a los Autónomos, no las palabras. Siendo protagonistas en estos movimientos los pequeños grupos, que desde la base y en función de sus propias iniciativas optan por abolir la política (Katsiaficas citado en *ibid.*: 40-41), se vuelven porosas las fronteras entre corrientes marxistas y anarquistas... los perímetros escapando las definiciones precisas y rigurosas (Modonesi 2011: 41).

Como un ejemplo de esta corriente cita a Holloway, por lo cual haré esta reflexión en torno a él con Modonesi (añadiendo algunos puntos). Explica Modonesi (*ibid.*:42-43) que el análisis de Holloway parte de la dominación como fetichización, es decir, el proceso de la separación del hacedor de su hacer. Distingue el ‘poder sobre’ del ‘poder hacer’, como contraposición entre subordinación y no subordinación, el poder hacer siendo la medida de la emancipación entendida como autodeterminación, como autonomía. Asume también una postura autonomista negativa, es decir, la necesidad de un sujeto anti-identitario, más un movimiento de negación permanente - es decir: ¡No!, para construirnos otro mundo, otras formas de hacer las cosas, otras formas de vivir (2011:18) -, es una dialéctica negativa, es antipolítica.

“La dignidad es la auto-afirmación de los reprimidos y de lo reprimido, la afirmación del poder-hacer en toda su multiplicidad y en toda su unidad. El movimiento de dignidad incluye una enorme diversidad de luchas contra la opresión, muchas de las cuales (o la mayoría) ni siquiera parecen luchas; pero esto no implica un enfoque de micro-políticas, simplemente porque esta riqueza caótica de luchas en una sola lucha por emancipar el poder-hacer, por liberar el hacer humano del capital. Más que una política es una anti-política simplemente porque se mueve contra y más allá de la fragmentación del hacer que el término

‘política’ implica, con su connotación de orientación hacia el Estado y de distinción entre lo público y lo privado” (Holloway, 2002: 305).

Para Holloway autonomía es un proceso, un proyecto y un movimiento de apertura, contradictorios, pues en el capitalismo la autodeterminación pura no es posible. Siendo imposible e indeseable el cambio abrupto del sistema al otro, su método es de grieta, cuya “apertura es la apertura de un mundo que se nos presenta cerrado [detenido y contenido], es una apertura de categorías que en la superficie niegan el poder de ser humano para descubrir en su núcleo fundamental el hacer que ellas niegan y encarcelan (2011:28). En otras palabras, por falta del control del ambiente en que actuamos - tanto en sentido humano como no humano-, se da más bien desde una búsqueda y experimentación constante, un impulso en-contra y más allá (negación-creación) de las barreras del capitalismo; así se confunden la interioridad y la externalidad. En cuanto a lo no humano, menciona los desastres tales como terremotos, huracanes y tsunamis (y guerras) como otro ejemplo, “quizá de forma extraña”... de grietas que “no solo pueden traer el sufrimiento humano, sino también una ruptura de relaciones sociales y el súbito surgimiento de relaciones totalmente diferentes entre los seres humanos, relaciones de apoyo y solidaridad (2011:59); algo parecido se vio en caso del conflicto agrario.

El lado anarquista de la discusión son algunas reflexiones generales de, y en Albertani (2011). Parte desde la idea organizadora que el principio de la autonomía para un libertario es el camino de lucha... un modo de estar en el mundo... un uso intensivo de la creatividad y la imaginación con profundas implicaciones políticas, filosóficas, existenciales (ibid.:53-54).

En el pensamiento ácrata, la autonomía remite a las fuerzas constitutivas de los seres humanos, a su potencia y a su capacidad de desarrollar la totalidad de los recursos que se necesitan para lograr dos objetivos: 1) afirmarse a sí mismos; 2) asociarse con otros creando así una fuerza vital cada vez más poderosa” (Colson citado en ibid.:54).

La autonomía, individual o colectiva, esta última que siempre descansa en la autonomía individual, no es delegable ni representable, sino pertenece al sujeto de acción (ibid.:55). En la práctica, puede materializarse en la resistencia a la dominación - del Estado, el capitalismo y el servidumbre voluntario en sentido de La Boétie -, en la creación de espacios públicos no jerarquizados, en la acción directa al

margen de la izquierda tradicional y de su vieja aspiración a conquistar el poder estatal; y en las formas de vida más allá del valor de cambio.

En sentido de afirmarse así mismos y asociarse libremente con los otros, enfrenta la tradición ácrata también la religión, el moral cristiana y los gobiernos (Fourier), crucialmente, hasta toda determinación exterior (Stirner), en tanto yo corpóreo - no 'yo pienso' ni 'yo compro' -, de hombres y mujeres de carne y hueso que actúan, desean, sufren y gozan" (ibid.:56). Después de terminar con lo divino, Stirner (citado en ibid.) asalta contra el Estado - o cualquier institución que no se puede transformar -, el protector de los poseedores, ángel guardián de capitalista, promotor de histeria militar, que concede su protección al obrero, no en virtud de su condición humana, sino por su docilidad, se trata de la libertad abstracta.

De Proudhon, uno de los fundadores del anarquismo, rescata su crítica de la economía política: el capital no tiene más origen que el robo del valor producido por los obreros, los capitalistas convirtiendo la propiedad en monopolio; expoliando a los seres humanos de sus capacidades creativas, es decir, su acción autónoma, ayuda mutua y otros actos de reciprocidad que ofrecen una solución al problema de la explotación, a la vez prefigurando la sociedad futura, de comunas libres, de mutualismo y federalismo (ibid.:57). En cuanto al federalismo proudhouniano, explica Albertani que no es una teoría del Estado, sino más bien su muerte; ni idea lejana, sino teoría de las relaciones sociales: "relaciones solidarias y horizontales entre individuos, relaciones del individuo con el grupo y relaciones de los grupos entre sí" (ibid.:58).

Estas ideas, más la idea de la heterogeneidad del sujeto revolucionario, fueron eventualmente discutidos en la Primera Internacional en Londres 1864 (una federación de asociaciones obreras). Fue donde se rompieron Marx y Bakunin; por acciones de Marx, que destruyeron la autonomía de las federaciones e intentaron imponer al conjunto del movimiento los métodos de una escuela particular (ibid.:60). De ahí que surgió el movimiento anarquista organizado y la autonomía como término volvió recurrente: la organización de la sociedad desde abajo, por medio de la libre federación de asociaciones obreras, comunas, sindicatos, sin tutela de los partidos políticos (ibid.:61). Según Malatesta (citado en ibid.),

...una organización anarquista debe fundarse, a mi juicio, sobre la plena autonomía, sobre la plena independencia, y por lo tanto la plena responsabilidad de los individuos y de los grupos; el libre acuerdo entre los que creen útil unirse para cooperar con un fin común; el deber moral de mantener los compromisos aceptados y no hacer nada que contradiga el programa aceptado. Sobre estas bases se adoptan luego las formas prácticas, los instrumentos adecuados para dar vida real a la organización. De ahí los grupos, las federaciones de grupos, las federaciones de federaciones, las reuniones, los congresos, los comités encargados de la correspondencia o de otras tareas

Menciona Albertani también el movimiento anarcosindicalista y el principio de la acción directa, es decir, la acción individual o colectiva, legal, ilegal, defensiva, preventiva u ofensiva, que no excluye el uso de la violencia, ejercida contra el adversario, oponiendo a la insurrección armada de los partidos políticos en la medida que éstos, sin excepción, buscan tomar el poder político y conservarlo. En la acción directa no necesariamente violenta, incluye el boicot, el sabotaje, la desobediencia civil y la resistencia pasiva o activa (ibid.). Finalmente, indica algunas convergencias entre anarquismo y marxismo consejista y SoB, que ya vimos arriba, y termina citando a Maldonado Alvarado (el arriba citado proponente de la comunalidad), así relacionando las luchas ‘indias’ mexicanas con el anarquismo:

Hoy la lucha india en México es por autonomía y la autonomía no puede ser entendida sin autogestión, por lo que el anarquismo --en tanto corriente de pensamiento y como experiencias históricas-- tiene mucho que aportar en el alumbramiento de la nueva sociedad mexicana; la más consistente corriente anarquista en México, el magonismo, puede ser una forma de identidad capaz de recoger experiencias en función de nuevos planes. La definición magonista de anarquía como “orden basado en el apoyo mutuo” (Flores Magón 1980:96) sintetiza el aporte de Kropotkin con la característica histórica de organización de los pueblos indios y abre una perspectiva de discusión sobre estas sociedades, que no son un paraíso pero se han esforzado y organizado para tratar de serlo (ibid.:62).

He ahí una posibilidad de llegar a un consenso (si es posible, como es una de las preguntas de investigación de esta tesis).

Para hacer el/la lector recordar lo que se trata el planteamiento posanarquista de Newman (2011), definió anarquismo como la política de la autonomía, o la política de la antipolítica. Esto significa tanto la política libertaria fuera y contra el Estado - éste último que asegura que todo el mundo permanezca

en su lugar, es decir, detiene y contiene la vida - y todas las estructuras jerárquicas de poder y autoridad, como la articulación productiva de la política y la ética; un horizonte también utópica - en tanto imaginación utópica y puntos subsecuentes de la alteridad y la exterioridad, sin posibilidad de escapar del orden social existente - de toda política radical, esto es, el deseo de la gente a determinar libremente sus propias condiciones de la existencia y vivir sin gobierno o el Estado, por ejemplo asociándose libremente. Piensa la autonomía como un proyecto sin plazo definido, algo construido a través de las prácticas continuas de oposición y demacración.

En cuanto a la política, considera anarquismo como el lado oscuro (underside) silvestre del liberalismo (cuyo espacio político se ha subsumido por el mercado), que busca ampliar el ámbito de la libertad individuo, mientras mostrando que ésta solo se puede llevar a cabo en ausencia del Estado y en medio de igualdad social y económica. Para los y las socialistas la enseñanza de los y las anarquistas es que la igualdad social no puede devenir a costa de la libertad (comunal y relacional), es decir, la igualdad que esta impuesto de manera coercitivo sobre individuos supone mecanismos autoritarios del poder, que en sí implica desigualdad y es una relación jerárquica de mando y obediencia, no de igualdad, que no tiene sentido sin que la gente no la determine libremente, sin intervención del aparato estatal (ibid.:3). Explica que paradójicamente al anarquismo se ha entendido como una anti-política, pues se buscaba la abolición de la política. Sin embargo, siempre incluía una estrategia revolucionaria, una organización y movilización de las masas, programas políticos y una visión de una sociedad posrevolucionaria; estas que son unas cuestiones políticas y es por éstas que según Newman, puede aportar al pensamiento político contemporáneo.

Se trata de una concepción diferente de la política, concebida fuera y en oposición al Estado (ibid.:4), es decir, tiene que haber un exterior antipolítica, un momento utópico, ético, imprevisible y de ruptura (y creación); no obstante, a la vez la antipolítica tiene que estar articulado de manera política, pues no escapa la política, ni el poder. De ahí que hace señas a una nueva comprensión de lo político. Retomando la concepción de Mouffe de lo político - una conciencia reprimida de la política que desestabilice el orden político establecido, que se tiene que domesticar -, insiste Newman - contrario a Mouffe que aún así adopta la idea de antagonismo y disrupción en su idea de la democracia agonística - en que el ámbito apropiado de la política no es el Estado sino los espacios autónomos que se definen en oposición a él, pues el Estado es un orden de despolitización; es la estructura del poder que vigila

(police) la política a través de la regulación, controlando y reprimiendo la dimensión insurgente que es propia a lo político. La política estatal olvida el conflicto y antagonismo en la base de su propia fundación creando una política pura (ibid.:9-10). Al contrario la política de la autonomía busca definir el espacio de autonomía del Estado, espacios en los cuales la gente pueda determinar sus propias vidas, fuera de la sombra dominativa de Leviatán como custodio aceptado de la libertad (ibid.:10). En otras palabras,

En este sentido el posanarquismo es política y antipolítica: es política que nada tiene que ver con las y los políticos, los partidos, los vanguardistas revolucionarios y otros representantes auto-proclamados de la gente; es una manera de usar y democratizar el poder sin el deseo de estar en el poder; proclama una ética de la igualdad y libertad más allá de la autoridad estatal, reconociendo que el Estado es el altar sangriento en que tales principios son sacrificados. De los anarquistas clásicos tomamos la comprensión fundamental que el Estado es el eterno osario de los movimientos revolucionarios (ibid.: 103, traducción mía).

En cuanto a la relación entre el posanarquismo y el poder, con Foucault indica que el poder no se puede trascender⁶². En la sociedad - aún anarquista - siempre va a haber relaciones de poder y el riesgo de la dominación (distinguido del poder) es siempre posible, por lo cual apunta su planteamiento (ahora en tanto la democratización del poder) a las relaciones de poder que sean menos dominativas, que permiten un grado mayor de fluidez, igualdad, autonomía y reciprocidad (ibid.:63). Es por esto que, retomando la revuelta stirneriano del sí mismo (self) contra las identidades fijas, y la idea foucaultiana (y libertaria según Newman) de estrategias éticas y ‘prácticas de libertad’ que apuntan al aumento de la autonomía del sí mismo del poder; la política insurreccionalista de Newman tiene que cuestionar el involucramiento y la complicidad del sujeto mismo en el poder que le domina a través de identidades y lugares fijos, que están sostenidos por prácticas diarias (ibid.: 66).

Con respecto al poder, Barclay, un proponente de antropología anarquista, apunta a la posibilidad de que en ciertos momentos el poder y la autoridad deberían ser una fuerza positiva (contrario a Weber o Foucault⁶³):

⁶² Es curioso que unas páginas más adelante, en relación a la cuestión de la utopía (parte de la exterioridad crítica del lado antipolítica de la política posanarquista) afirma que el posanarquismo comparte con el anarquismo sus metas antiautoritarias de la sociedad sin poder. De hecho, intensifica este sueño, viendo como su aspiración fundamental, aún mandamiento ético, la trascendencia del poder (ibid.: 69, traducción mía).

⁶³ Weber: “la probabilidad de que un actor en su relación social éste en posición de llevar a cabo su propio deseo a pesar de la resistencia, sin tener en cuenta la base en la que esta probabilidad descansa. La dominación es la probabilidad de que una

...aparte del poder por dominación o el uso manifiesto de la fuerza y el poder por manipulación, existe también, en el polo opuesto, el poder en igualdad o mutualidad. Esto es uno debería imponer su poder trabajando con otros: uno reafirma totalmente su poder imponiendo su propia libertad. O convencer a otros en relación de iguales con argumentos racionales.

Vale la pena citar lo siguiente pues ilumina también su propuesta anarquista más general.

El objetivo del anarquismo es crear una sociedad basada en la cooperación voluntaria, para minimizar el poder o, en otras palabras, para difuminar el poder al máximo para equilibrarlo. Se trata de terminar con la dominación y con todo tipo de jerarquía institucionalizada. Una sociedad anarquista debería ser capaz de prescindir del Estado, con el poder como uso de la fuerza física y la amenaza de la violencia por una élite minoritaria. Debería ser capaz de prescindir del poder que se expresa a través del soborno o de los compromisos. Debería estar libre de la influencia de aquella persona cuyo prestigio está basado en su posición y del experto cuyo conocimiento le obliga a reclamar una autoridad inmerecida. Pero entiendo que como seres sociales no podemos prescindir del uso del poder como el que se emplea en una discusión o en la sanciones por un comportamiento desviado. Incluso, nos gusta ser reconocidos y sentirnos que somos de alguna importancia. Disfrutamos siendo influyentes y esto es uso del poder. Tu influencia hará que otros hagan lo que quieres que hagan. Esperemos que tales expresiones de poder se puedan limitar a aquellos que deriven de la igualdad y el compañerismo, de la obligación individual de afirmar y perfeccionarse uno mismo, de expresar desaprobación del comportamiento de otros, de elaborar un argumento y tratar de convencer e influir sobre otros. Además, el poder persistirá obligatoriamente como autoridad racional. [En fin el] el poder es un término ambiguo el cual debería ser visto como una constante con la dominación y manipulación en un extremo, y el poder sin intento de dominación, en el otro. En ciertos momentos, el poder y la autoridad deberían ser una fuerza positiva (ibid.: 92).

Resalta su concepción de la autoridad, que la legitimación de la ésta es equivalente al poder en igualdad. Tiene su fuente en la competencia, requiere escrutinio y crítica constantes y siempre es

orden con un contenido específico sea obedecida por un grupo de personas”. Foucault: el poder no como una cualidad sino como un proceso. Lo que es importante para Foucault es que el ejercicio del poder y las relaciones de poder toman la forma de dominación”; e s así - mediante conocimientos, verdades, castigo, encarcelamiento, confinamiento de enfermos en un psiquiátrico (que son relaciones de dominación) - es como los individuos se convierten en sujetos (2008:75). De hecho, afirma que mucho lo que Foucault entiende por poder puede ser criticado: “Afirma [Foucault] que no es una institución ni una estructura y que no puede centrarse en una institución específica tal como un Estado. Yo diría que Foucault no aprecia totalmente que, tras fuerzas multitudinarias de dominación y disciplina, el cuidado de un paciente psiquiátrico, o del enfermo, o en sexualidad o conocimiento o cualquier otro ejercicio de poder, ahí está el poder del Estado. El poder está encubierto en las instituciones (ibid.: 82).

temporal. Está basado en la igualdad entre la autoridad y el sujeto que difiere sólo con respecto al grado de conocimiento o habilidad en un campo particular (ibid.: 86).

Del lado ‘indígena’ de la discusión resumiré el planteamiento de López Bárcenas, originario y participante en los cargos comunitarios de su comunidad en la mixteca oaxaqueña y estudioso de derecho y de desarrollo rural. Argumenta que América Latina vive tiempos de autonomías indígenas, las que sitúa en contexto de resistencia y la lucha frente a la acumulación por desposesión (Harvey), que según la lectura de López Bárcenas tiene que ver con

“una vertiente importante del capital se está enfocando en despojar a los pueblos de sus riquezas naturales. Aguas, bosques, minas, recursos naturales y los saberes ancestrales y conocimientos asociados a su uso común, están perdiendo el carácter de bienes comunes que por siglos han mantenido para beneficio de la humanidad, convirtiéndose en propiedad privada y por lo mismo en mercancía, lo que representa un nuevo colonialismo, más rapaz que el sufrido por los pueblos indígenas de América Latina durante los siglos XV y XVIII” (2011:72).

Parte su perspectiva de los movimientos indígenas, que según CIA son capaces de poner en peligro la estabilidad de los Estados naciones (Bolivia, Ecuador entre otros), por lo cual han sido reprimidos por las políticas contrainsurgentes. Caracteriza a estas formas de ejercicio de la libre determinación en la siguiente manera:

“las luchas de resistencia y emancipación de los pueblos indígenas han estado permeadas por las reivindicaciones autonómicas; no siempre con ese nombre, pero sí con los mismos proyectos utópicos, que pasan por ser pueblos con derechos plenos, territorios, recursos naturales, formas propias de organización y de representación política ante instancias estatales, ejercicio de justicia interna a partir de sus culturas y elaboración y ejecución y puesta en práctica de sus propios planes de desarrollo, dentro de sus demandas más significativas”.

Luchan por autonomía, esto es, son luchas de resistencia y emancipación, pues siguen siendo colonias, hoy por el colonialismo interno. Son colonias que

“las clases hegemónicas escondieron tras la mascarada de los derechos individuales y la igualdad jurídica, pregonadas por el liberalismo decimonónico y que, ante la evidencia de la falsedad de ese argumento, ahora se esconden bajo el discurso del multiculturalismo conservador, que se manifiesta en reformas legales que reconocen las diferencias culturales de las poblaciones de los Estados pero éste sigue actuando como si no existieran” (ibid.:75).

Fueron inventados como indios por los invasores europeos del siglo XV en busca de nuevos mercados para su expansión económica, para diferenciarse y marcar al otro como inferior: infantil, gentil, idolatra y hereje (ibid.:76). Participaron en luchas de la independencia pero no les sirvió pues los Estados que surgieron

“...se fundaron bajo la idea de un poder soberano, único, una sociedad homogénea, compuesta de individuos sometidos a un solo régimen jurídico y por lo mismo con iguales derechos para todos... donde todos cedían parte de su libertad a favor del Estado (no cabían indígenas). Respeto a los derechos individuales, los mestizos comenzaron a violar impunemente los derechos de los pueblos indígenas que durante tres siglos las mismas potencias colonizadoras habían respetado, entre ellos la posesión colectiva de tierras, y mantenimiento de sus gobiernos propio. Nadie se los consultó en pacto social” (ibid.:77).

De ahí que mediante del colonialismo interno perdieron tierras, eran obligados a trabajar a los extranjeros; eran integrados contra su voluntad a una nueva economía monetaria. En otras palabras, eran sometidos a nuevas formas de dominio política, es decir, ahora la sociedad colonial era la propia sociedad nacional que extendía su control sobre su territorio (Gonzales Casanova citado en ibid.:78).

Fue hacia la mitad del siglo XX que se empezó el proyecto nacional indigenista frente al problema indígena, siempre desde mestizos a indígenas. Plantearon mantenerlos bajo la férula del Estado, fuera de luchas sociales mediante de los programas del desarrollo. Sin embargo nunca fueron pasivos.

Es en los años 90, en contexto de los 500 años de despojo que empiezan a reclamar su derecho a la libredeterminación: “resistencia para no dejar ser pueblos, emancipación para no seguir siendo colonias”, desde la clase y etnia, desde el derecho de auto-afirmación, auto-definición, auto-delimitación y auto-disposición (ibid.:81). Sin embargo, los Estados no cumplieron, es decir, el reconocimiento constitucional no les había dado resultados esperados, por lo cual en la práctica se trata

hoy de autonomías en los hechos, construidas desde lo que tenían en sus manos: sus culturas, experiencias, estructuras propias y relaciones con otros movimientos⁶⁴.

Distingue tres tipos de autonomías: comunitarias, regionales y la construcción de Estados étnicos (e.g. Bolivia y refundación del Estado). Las primeras dos no se encuentran en oposición entre sí sino en complementariedad. Como en caso de la PC,

“...mientras que las comunidades funcionen como base de la estructura regional y ésta como techo de la autonomía, pueden conjugarse de manera eficaz porque entonces la autonomía regional no se impone desde arriba sino como un proceso que consolida las autonomías comunales y éstas deciden la amplitud de la región” (ibid.:90).

Y en cuanto a la política y el poder, argumenta que

“cualquiera que sea la tendencia autonómica que se exprese en los movimientos indígenas, lo que se ve en estas luchas es que la construcción de autonomías es una propuesta concreta a la necesidad de formular, desde los actores políticos... una política que dé respuesta a la pluriétnicidad de las sociedades (ibid.: 87).

No pueden avanzar “sin romper los nudos y redes que los grupos de poder construyen” pero no mediante el toma del poder sino de regímenes políticos diferentes, es decir, la organización de propios poderes. En palabras de Lopez Bárcenas no se trata de

“luchar contra los poderes establecidos para ocupar los espacios gubernamentales de poder sino construir desde las bases contrapoderes capaces de convertir a las comunidades indígenas en sujetos políticos con capacidad para tomar decisiones sobre su vida interna, al tiempo que modifican las reglas por medio de las

⁶⁴ Según Maldonado Alvarado (2002: 4-5) “todo el conjunto de datos etnográficos documenta... que los indios son personas acostumbradas a la participación política. Su vida comunitaria es precisamente una experiencia de ejercicio del poder mediante la participación en la asamblea como órgano político superior, y a través del cumplimiento de cargos y servicios a lo largo de su vida, trabajando por la comunidad durante de diez años promedio”; por un lado, y “los pueblos indios tienen las condiciones necesarias para vivir en autonomía: una profundidad histórica, una cultura compartida, un territorio propio, un ejercicio del poder colectivo en ese territorio, una estructura sociopolítica de comunidad, una lengua común, la vocación de ser comunidad a través de la donación de trabajo y una red de relaciones intercomunitarias que crea regiones en las que se vivieron importantes experiencias autogestivas”; por el otro.

cuales se relacionan con el resto de la sociedad, incluidos otros pueblos⁶⁵ indígenas y los tres niveles de gobierno (ibid: 92).

Además de la construcción de los contrapoderes,

“con la decisión de construir autonomías, los pueblos indígenas buscan dispersar el poder para posibilitar su ejercicio directo por las comunidades indígenas que lo reclaman. Es una especie de descentralización que nada tiene que ver con la que desde el gobierno y con el apoyo de instituciones internacionales se impulsa, que en el fondo pretende hacer más efectivo el control gubernamental sobre la sociedad. ...para que ese poder sea ejercido con la participación de todos o la mayoría de sus integrantes y no caiga en manos de grupos de poder locales, que después lo usen en nombre de la comunidad pero para su propio beneficio (ibid.: 93)

Es buscar redes de poder capaces de enfrentar la embestida estatal, contrapoderes que les permitan afianzarse ellos mismos como una fuerza con la que se debe negociar la gobernabilidad y poderes alternativos que obliguen al estado a tomarlos en cuenta. Es mandar obedeciendo, esto es, “el poder [que] tiene sentido en la medida en que quien lo detenta lo reparta entre todo el grupo hasta el grado de que a él no le cree privilegio” (ibid.: 104). Termina con el reto en doble sentido: los Estados nacionales deben refundarse tomando en cuenta a sus pueblos indígenas y éstos deberían incluir dentro de sus utopías el tipo de Estado que necesitan y luchar por él (ibid.).

Antes de formular el consenso y darle la palabra a xabo me'phaa (que tiene mucha palabra) voy a presentar dos planteamientos que se inspiran de la perspectiva ‘indígena’ del poder y la política: Enrique Dussel y Marisol de la Cadena.

Los planteamientos de Dussel parten desde “la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. La materia, es decir el contenido (Inhalt), de toda norma, acto humano, institución (micro o macro) o sistema de eticidad (como una cultura) debe ser la “producción, reproducción o desarrollo de la vida humana en comunidad en alguno de sus aspectos” (1998:460). Con esta premisa, más la condición de lo oprimido, negado, son dos ideas que me parecen sugerentes: el poder obediencial,

⁶⁵ Para el autor los pueblos son los sujetos de derecho, no comunidades que los integran, menos las organizaciones, es decir, “se necesita que los pueblos indígenas se conviertan en sujetos políticos plenos superando las divisiones internas y los conflictos intercomunitarias en que muchas veces viven, para lo cual combaten las causas que los provocan” (ibid.:91).

derivada en parte de la conceptualización del poder zapatista ‘mandar obedeciendo’, y la política, entendida como una actividad que organiza, produce, reproduce, desarrolla la vida de miembros de la comunidad.

En cuanto al poder, encuentra dos maneras de comprenderlo: 1) afirmativa, es decir, el poder como potencialidad de la vida humana colectiva (que no se agota en la dominación),

“...que describe en primer lugar el poder como la expresión de la voluntad, que es el querer del viviente que se afirma como el que lucha por permanecer y aumentar la vida, al «poder-poner» los medios (entre ellas las instituciones) para dicha reproducción. Este primer sentido del «poder» no se puede «tomar», como cuando se dice «tomar el poder». El «poder» es un momento de la plenitud de la voluntad y la vida, se tiene como una facultad o capacidad necesaria en la afirmación de la vida. El poder puede negarse en otro, pero no puede extinguirse jamás, mientras alguien viva. Mientras viva el viviente que quiere vivir, como voluntad, tendrá siempre poder, aunque sea potencialmente. No «lo toma» sino que «lo es» (es su misma voluntad como afirmación de vida que intenta sobrevivir). En este sentido el oprimido (negado) sigue teniendo siempre, mientras viva, voluntad de vivir (que cuando se pierde, se pierde todo), y por lo tanto luchará para poder *ejercer* (no *tomar*) el *poder-poner* los medios para su plena sobrevivencia que el dominador le niega. Esta afirmación no está claro en Holloway (2007.: 323-4)

2) La voluntad de poder que

...es voluntad sobre los otros, y por lo tanto el «poder-poner» del dominador niega el poder de los dominados. Esto puede expresarse, desde Foucault, no de manera bipolar, sino como un campo de estructuras de fuerza, poderes, entrecruzados, complejos, como mayor o menor dominio o complicidad. Pero al final, en su sentido negativo y defectivo, aquí el poder es «poder-sobre» (en sentido de Holloway) (ibid.: 324).

En otras palabras,

“hay a) un poder negativo que es el «poder-sobre» los otros, y b) un poder creador positivo que es el «poder-anterior-y-por-sobre-el poder-sobre» que se acumula en la exterioridad del sistema, en la interioridad de la subjetividad, en las comunidades críticas (movimientos sociales, partidos políticos críticos, asociaciones productivas de trueque o fuera del mercado, etc.), distintos tipos de utopías,

insignificantes para el sistema, pero lugar donde la vida comienza a soñarse («¡Otro mundo es posible!», del Foro Social Mundial de Porto Alegre) como una posibilidad afirmativa de la esperanza... más allá del capital y del Estado opresor (ibid.:324).

Si el poder se encuentra en forma fetichizado en institutos como es el Estado, se corrompe.

La corrupción originaria de lo político, que denominaremos el fetichismo del poder, consiste en que el actor político (los miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función (de allí que pueda denominarse ‘funcionario’) - sea presidente, diputado, juez, gobernador, militar, policía - como la sede o la fuente del poder político. De esta manera, por ejemplo, el Estado se afirma como soberano, última instancia del poder; en esto consistiría el fetichismo del poder del Estado y la corrupción de todos aquellos que pretendan ejercer el poder estatal así definido. Si los miembros del gobierno, por ejemplo, creen que ejercen el poder desde su autoridad autoreferente (es decir, referida a sí mismos), su poder se ha corrompido (2006:6).

Es esta la razón por la que propone el poder obediencial, es decir, la voluntad consensua - no algo externo - que aumenta la vida, por lo cual permite otro tipo de política sin ambición personal. Refiriendo directamente al principio del mandar obedeciendo, explica que

“El que manda es el representante que debe cumplir una función de la potestas [instituciones políticas]. Es elegido para ejercer delegadamente [no desde sí] el poder de la comunidad [potentia]; debe hacerlo en función de las exigencias, reivindicaciones, necesidades de la de la comunidad [fundamento material]. Cuando desde Chiapas se nos enseña que ‘los que mandan deben mandar obedeciendo’ se indica con extrema precisión esta función de servicio del funcionario político [un oficio necesario en la transformación de las instituciones], que ejerce como delegado el poder obediencial” (ibid.:23).

Cabe mencionar su concepción de las instituciones, en las cuales el poder del pueblo - es decir, de la comunidad política, como único sujeto que tiene el poder en sentido de la potentia - tiene que concretarse, es decir “el ejercicio del poder siempre es un momento de la potestas, o de las funciones fijadas por las instituciones” (ibid.: 19). En otras palabras,

“la necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos la potestas. La comunidad institucionalizada, es decir, habiendo creado mediaciones para su posible ejercicio, se escinde de la mera comunidad indiferenciada. Esta escisión entre potencia y potestas, entre (a) el poder de la comunidad política como sede, origen y fundamento (el nivel oculto ontológico) y (b) la diferenciación heterogéneas de funciones por medio de instituciones que permiten que el poder se haga real, empírico, factible, que aparezca en el campo político (como fenómeno) es necesaria, y marca la aparición prístina de la política, siendo al mismo tiempo el peligro supremo como origen de todas las injusticias y dominaciones” (ibid.)

Son las necesarias satisfactores ‘naturales’ como alimentación, calefacción, vestido y vivienda, que nombra como mediaciones para la vida producidas necesariamente en comunidad, distribuyendo funciones ordenadas en un todo institucional que permite la permanencia y aumento de la vida de la comunidad...; es una relación heterogénea y funcional - intersubjetiva - de los sujetos, que aumenta la factibilidad exigida - que es amplio margen de entre dos límites: la muerte y lo empíricamente posible - , es decir, la reproducción y desarrollo de la vida humana (2007.:326-7). Son unos momentos creativos, incluyendo disciplina..., necesarias para la vida (ibid.: 327).

Finalmente, son las prácticas de los movimientos indígenas, como las ofrendas durante las manifestaciones, normalmente segregados de la política, que llevan a argumentar a Marisol de la Cadena (2009) que la perspectiva de la ontología política va más allá de ésta, tanto liberal como socialista (probablemente también anarquista). Se trata de

“Una insurgencia de fuerzas y prácticas indígenas con la capacidad de desestabilizar de modo significativo las formaciones políticas predominantes y reorganizar los antagonismos hegemónicos, interpretando ante todo como ilegítimo... la exclusión de las prácticas indígenas de las instituciones políticas del Estado-nación” (142).

Como ya expuse arriba, es pensar lo impensable... [ahora] la política democrática como la negociación de conflictos que surgen a través de la diferencia radical (ontológica), ausente en los planteamientos convencionales como el de Mouffe⁶⁶, pues el Ser si bien incluye a todos los seres humanos también los

⁶⁶ ...quien diferencia entre la política, esto, la organizaciones, actividades e instituciones a través de las cuales las discrepancias - desde ideológicas hasta raciales- son negociadas y lo político, como dimensión ontológica del antagonismo la que separa ‘amigos’ de los enemigos’ en todas las sociedades humanas, la política nunca anulando lo político (ibid.:)

jerarquiza, entre colonizador y colonizado (ibid.:143). En otras palabras, la negación de la diferencia (radical) ontológica no entra como un conflicto en la arena política (ibid.).

Llegamos a la negación de esta diferencia a través de un proceso global e integral a la forja de la modernidad y la colonialidad, “aquel proyecto histórico de la creación del mundo que dio origen a lo natural y lo humano como esferas ontológicas distintas y luego ordenó las sociedades humanas de acuerdo a su supuesta distancia respecto de la naturaleza” (ibid.:144), medida a través de la idea de la libertad, es decir, el grado superior de autoconciencia racional, como se puede ver en Hegel⁶⁷. Lo mismo sucedió en Hobbes, Locke, Rousseau y Marx: “durante el siglo de Luces, ambas raza y política colaboraron íntimamente para crear un contrato social cuyo punto colonial crucial fue el antagonismo entre aquellos que podían gobernar y aquellos que no” (ibid.:145). Es por consiguiente que “el liberalismo quería civilizarlos, el socialismo transformarlos en proletarios con conciencia de clase y actualmente el neoliberalismo quiere hacer de ellos mini-empresarios” (ibid.).

Y es según este orden moderno (/colonial, capitalista, patriarcal y racista) de las cosas, que la ciencia y la política no se mezclan, “la representación de los no humanos pertenece a la ciencia, pero la ciencia no le está permitido apelar a la política” (ibid.:146). En cambio “a la política no le está permitido tener ninguna relación con los no humanos, producidos y movilizadas por la ciencia y la tecnología” (Latour citado en ibid.: 146-7). De ahí que formula la idea de la discriminación ontológica, esto es, negar la representación de los no humanos a través de otras prácticas que la ciencia, demonizadas y reducidas en cuestiones de fe, en lugar de razón.

“...para Hegel - y él era justamente un brillante representante de sus contemporáneos - la incapacidad para reconocer las leyes universales de la naturaleza dio pie a la existencia de creencias en el poder directo del hombre sobre “los elementos”, lo que a su vez se correlacionaba con lo que él veía como la ausencia de la razón política” (ibid.).

⁶⁷ “Tan pronto como el hombre surge como ser humano se ubica en oposición a la naturaleza y es esto solamente lo que lo hace un ser humano. Pero si él meramente ha hecho una distinción entre él mismo y la naturaleza, se encuentra en el primer estadio de su desarrollo: está dominado por la pasión y no es nada más que un salvaje” (citado en ibid.: 144). En otras palabras, “los únicos habitantes de Sur América y México que sienten la necesidad de independencia son los Criollos (en cursivas en el original), quienes descienden de una mezcla de ancestros nativos y españoles o portugueses. Sólo ellos han alcanzado un nivel más alto de autoconciencia y sienten la urgencia de autonomía e independencia. (...) Por esta razón, los ingleses han adoptado también en la India la política de impedir el ascenso de una población nativa criolla, i.e. un pueblo de sangre europea y nativa mezclada” (citado en ibid.: 144-5).

En caso de África,

“...las fuerzas naturales al igual que el sol, la luna, los árboles, los animales son reconocidas como poderes por sí mismas, no son vistas como teniendo una ley eterna o providencia detrás de ellos o como formando parte de un orden natural universal y permanente... Los reyes tienen ministros y sacerdotes -y en ciertos casos una jerarquía completamente organizada de funcionarios - cuya tarea es practicar la hechicería, controlar los poderes de la naturaleza y determinar el clima (Hegel citado en *ibid.*: 147).

De ahí que las prácticas ‘otras’ y lo impensable - que son etiquetadas desde superstición hasta creencia, mito y ritual, pensamiento salvaje o religiosidad indígena - disputan el monopolio de la ciencia para representar la ‘naturaleza’, inaugurando una política diferente, plural, pero no porque estén representadas por exigentes derechos de género, raza, etnicidad o sexualidad, sino porque ellas despliegan prácticas no modernas para representar entidades sensibles no humanas (*ibid.*:148). De ahí que despliega lo político más allá de la cultura⁶⁸ y más allá de la política: la naturaleza siendo una categoría política importante, en el centro de un antagonismo excluido (*ibid.*:150); no entre diferentes visiones de un solo mundo (relativismo cultural) sino entre mundos (ontologías) diferentes (Viveiros de Castro citado en *ibid.*).

El papel de Ausangate - un santuario, una entidad sensible, fuente de vida y muerte, con quien se tiene que mantener relaciones adecuadas - en la lucha anti-minera es iluminador. Compartiendo la necesidad de la defensa del sitio, el encuentro de los dos mundos explica en la siguiente manera:

Mi razón [la de de la Cadena]: se destruiría lo poco que les queda a familias como la de Nazario, que se ganan la vida pastoreando alpacas y ovejas y vendiendo su lana y su carne a precios cada vez más bajos. Nazario [amigo y sabio local de de la Cadena] estaba de acuerdo conmigo, pero por otra razón: pensaba que podía ocurrir lo peor, el Ausangate no consentiría a la mina y mataría a la gente. Para prevenir esa matanza, la mina no debería entrar. Yo ya no podía estar de acuerdo, y a pesar de que no podía inducirme a pensar que el Ausangate podía matar, tampoco era una metáfora (*ibid.*:152).

⁶⁸ Como explica un maestro de un escuela indígena, “los humanos, las plantas, los animales, los cerros, los ríos, la lluvia, etc. estamos unidos por los vínculos de respeto, son familia... [su ‘cultura’] así abarcando más allá de los humanos (y ámbito simbólico), que no se concibe desde ‘nuestra cultura’, como estructura simbólica, la cual es definida precisamente por sus diferencias con los no humanos (*ibid.*:149).

Es el mundo del Nazario en que de la Cadena participó sólo parcialmente (ibid.). Y Es de ahí que como antropóloga, encuentra a posibilidad de formulación co-elaborada de proyectos políticos con espacio para diferentes mundos (ibid.).

Como otro ejemplo de lo político más allá de la política, activa políticamente (Escobar 2013) la palabra-frase *uyway*, una relación mutua de cuidado (la relacionalidad), que hace eco con cultivar y construir: Es lo “que tiñe todo lo que está incluido en la vida andina, la Pachamama nos cría, el Apu nos cría, nos cuidan, y nosotros cuidamos de ellos y nosotros criamos a nuestros hijos y ellos nos criarán cuando seamos ancianos. Nosotros criamos las semillas, los animales y las plantas y ellos también nos crían” (ibid.: 161). Esta relación que de la Cadena toma como relación política, esto es, las habilidades de habitar (recuérdese la política de residencia de Ingold) son habilidades políticas. Se trata entonces de un conjunto de conexiones entre humanos y no humanos que interactúan con respeto, cuidando unos de otros y de esta manera perteneciendo intrínsecamente entre sí y siendo parte de lugar (ibid.:161-2). Y es por esto que excavar un cerro, que convirtió en protagonista) no se reduce en daño ambiental sino que es una violación de las redes de asentamiento que hacen posible el habitar (y la activación política del mismo), dando lugar a una disputa ontológica (todavía impensable para las mentes modernas) enfrentando a los seres sensibles locales contra la Naturaleza universal y en ciertas ocasiones involucrando a los ambientalistas en la negociación.

Salir del impasse es “liberar la política de su cimiento exclusiva en la cultura, permitiéndole incluir la representación de las cosas” (ibid.:153), pues en otro caso, para ser adversarios legítimos, los líderes indígenas están obligados a traducir su práctica, usando herramientas del amo, en lo que es aceptable, moderno y discurso culturalista en tanto Ausangate como patrimonio y símbolo sin vida en sí, limitando la lucha pública a demandas por derechos culturales, en lugar de derechos ontológicos

El análisis requiere mirar más allá de la política y de los conceptos y prácticas que esta hace posible. La cultura, la etnicidad, el multiculturalismo pueden dar cabida a la diferencia, pero no conjuran la alteridad radical de las prácticas albergadas en los muchos mundos que evocan los Zapatistas y que habitan las sombras de la política.... Las interacciones indígenas con el poder no reconocen la misma división que nosotros le conferimos a la “creencia tradicional” (la base del iceberg) y a la “política moderna” de la cual podrían ser parte los movimientos étnicos. Vistos desde este ángulo, los rituales y las demostraciones callejeras son prácticas [-que forman parte de las nociones locales de poder-] para hacerle frente a las

fuerzas (de la naturaleza y a los humanos respectivamente) que en ciertas oportunidades se superponen en la misma negociación, como en la confrontación con las empresas mineras descrita antes... [En fin]...pluralizar la política no significa la incorporación o la inclusión. Es la propuesta de negociar con las voces que habitando las sombras de la política quieren representar a los no humanos, lo que nosotros denominamos naturaleza y reservamos para que sea representada por la ciencia. Lo que requiere una política plural es la aceptación del antagonismo entre las entidades sensibles y la ciencia (hasta ahora definido hegemónicamente como un “problema cultural”) y su transformación en un conflicto político entre dos formas diferentes de ser. Una política plural tomaría literalmente la definición del Ausangate que hace Nazario Turpo (no de manera metafórica o simbólica, que es a lo que estamos acostumbrados como antropólogos) como un ser sensible, dando cabida al mismo tiempo a su definición como naturaleza. Los dos mundos distintos en los que existe el Ausangate tendrían cabida públicamente y sin ser equiparados de ninguna manera y, entonces, la negociación podría comenzar. Algunos se alinearían con Nazario, otros se opondrían a él. Y la oposición podría incluir a personas indígenas porque esta decisión podría ser política y no cultural. Lo que estaría en juego no sería si el Ausangate es sensible o no. Lo que estaría en juego sería un proyecto político para el futuro de la región (ibid.: 159-167).

El consenso empezaré a formar a partir de algunos aspectos de la PC en movimiento; frente a los poderes - mineras y otras iniciativas privadas, gobernantes y sus partidos políticos, entre otros, que se plantea hasta desaparecer/destruir; frente a la acumulación por desposesión; frente al racismo siempre presente; frente a la abstracción: de su hacer en trabajo - el peonaje y los jornales precarios -, de la vida de las personas no humanas en geosímbolos, de sus prácticas transformadoras de la vida en violencia; frente a los huracanes como el Manuel de 2014/quizás el rayo celoso. Aparte de del rayo celoso, se ha movilizadofrente a la violencia de la vida, ejercida por parte de los enemigos externos y amplios, adversarios internos más particulares y las y los acompañantes de las resistencias y luchas, muchas veces académicamente formados, todos posiblemente en alianza entre sí, como en caso de algunas facciones de la PC; que han emprendido la tarea, directa o indirectamente, a detener y contener la vida (humano o no humano) y pensamiento, y la tarea que implica, y el movimiento, no obstante, es una tarea destinada a equivocarse. Es que resisten y luchan por la vida: Aliados con los/las anticapitalistas y con el mundo vivo; marchando armados en el capital del Estado, cerrando carreteras y reteniendo militares; rompiendo oficinas de los partidos políticos; formando y organizándose en autodefensas, guerrillas, Policías Comunitarias, cooperativas cafetales, radios comunitarias, universidades de los pueblos (UNISUR) y colectivos activadores de la vida y pensamiento, y la tarea que implica (Jumaa); obedeciendo (a veces no) el mando de las comunidades/los pueblos de base, las portadores del poder.

Con respecto a las perspectivas marxistas, anarquistas, ‘indígenas’ y relacionadas a éstas, de autonomía, poder y política, el consenso podría comenzar desde lo que está y se hace y habla: desde el poder hacer, voluntad de poder o poder poner los medios de vida, la autodeterminación/la autonomía - individual o colectiva, comunitaria o regional - que así expuestas pueden ser la condición y posibilidad, capacidad y habilidad que se aprenden, un punto de partida, medio y fin; es autorregulación de la vida, en una forma de la asociación libre, sin identidades o conceptos totalizadores impuestos, en que la auto/libredeterminación de cada uno/a, condicione la auto/libredeterminación de todos; es libertad comunal y relacional; se trata de un impulso subversivo, un camino de lucha, antipolítica y política, y más allá de la socialista y anarquista; es decir, cambiar las relaciones de explotación, dominación y opresión, también las de abstracción, una tarea y el proceso contradictorio, en el mundo y la vida que no siempre controlamos, que se despliega a través de uso intensivo de la imaginación, a través de una alianza con las personas humanas o no humanas del mundo, siempre vivo; es activación política de la relacionalidad o política de habitar, de residencia; y es por esto que el potencial argumentativo y transformador reside tanto en el ámbito cotidiano como en el de la acción directa, organizada y/o espontánea, entre otros; es una tarea, productiva y transformativa, y organizativa, incluyendo comunidades, pueblos, asambleas, consejos, soviets, federaciones y lugares de trabajo, entre otros, donde el poder – contra poder u obediencial, entre otros – no centraliza, personifica ni delega, sin que suceda en igualdad y mutualidad; es tarea prefigurativa que ya por sí disolvería el Estado, es decir, la concentración y fetichización del poder en sentido de dominación, que es mejor no tomar.

En concordancia con lo que hasta aquí he expuesto, falta aún el estar, el hacer y la fuerza de la palabra de xabo me'phaa, citado/a tanto en la barricada como en este documento. Se trata de su vida y pensamiento, y la tarea que implica, en otras palabras, de la condición y la posibilidad particular, necesariamente expuesta de manera integral, pues como ya se vio arriba, son muchos los ámbitos posibles de las potencialidades argumentativas y transformativas, ahora en sentido de la autonomía, el poder y la política. En otras palabras, es aquí un ejercicio de producción de conocimientos ‘otros’, arraigados en la lógica de la práctica transformadora, en alianza con xabo me'phaa y el mundo vivo, que resiste/defiende frente al concepto e identificación totalizadores, que no se universaliza ni hegemoniza, que no se convierte fácilmente en la propiedad intelectual privada, ni la plusvalía generadora del privilegio. Son conocimientos desde lo que está, se hace y habla, que considero ya por sí crítico, quizás radical. Pero, ¿rompe esto con el consenso?

La vida y pensamiento, y tarea que implica, la que reproducimos en el Jumaa es a partir de que está xabo me'phaa, sin diferencia categórica del género, en el vientre, la mujer cargando el pensamiento y haciendo el pueblo; esto ya es vida y pensamiento, y la tarea que implica. Al dejar el vientre de la madre que alimentó a xabo me'phaa durante la gestación, la placenta se siembra, es decir, se le entrega a *juba* (la tierra). Es también *juba* que asume la responsabilidad de alimentar-mantener la nueva vida y pensamiento xabo me'phaa en *numbaa* (mundo, siempre abierto). En otras palabras, mediante esta práctica *juba* y xabo me'phaa redescubren la relación de continua ayuda y formación mutua. A la vez que nace xabo me'phaa nace su *cuéiña* (hermano animal), que le ayuda y complementa para vivir. Otros animales portan conocimiento y habilidades. Esto todo es el punto de partida del despliegue/activación política de la vida y la relacionalidad.

El proceso de crecimiento se entiende como *ndayé tsia'kia'ló* (agarrar la fuerza), para asumir e iniciar la tarea, que también necesariamente es relacional. Esta es la fuerza de la vida, que se manifiesta en varios ámbitos, humanos y no humanos, que se dispersó por acción de Lumbre, pues su hermana la abusaba, se había centralizada y personificada. Sin embargo, aún mantiene el potencial tanto productivo como transformador que vimos en la persona de rayo celoso. Es en el ámbito familiar que aprende *ajngáa dxawua* que concreta la responsabilidad que asume xabo me'phaa para con el estar, el hacer, la fuerza y la palabra, para con el mundo vivo, pues todos - animales, plantas, cerros - tienen la palabra. Si no, es siempre presente el peligro de ser lastimado.

Es con estos principios de su vida y pensamiento, y la tarea que implica, que xabo me'phaa entra en el ámbito del ejercicio de la fuerza de la vida en tanto *ñajuú* (el hacer). Hay ejercicio de la fuerza en sentido del hacer desde la brazada, la ayuda mutua comunitaria, el *servicio de la novia* – ya con mucha fuerza y palabra – hasta *mo'nee tsia'ke mbaaló*, esto es, hacer la gran fuerza juntos, por ejemplo en hacer colectivos y en el peonar, en o fuera de la comunidad, esto todo a la vez dándole nombre a xabo me'phaa que siempre lo busca. Entra el ámbito de la transformación de la vida en común, comunitaria y regional. Está ahí la práctica de *mari'gu aj ngaló*, es decir, poner la palabra, y permitir que se pongan las otras palabras, generando el diálogo, que se tiene que entender con la palabra *xó*, 'el nosotros de los otros', que es una apertura siempre presente hacia la otra persona, un diálogo que también suele acabar, que nunca produce una verdad absoluta.

Es en especial en la asamblea, comunitaria o regional – por ejemplo la de la PC que ‘tiene poder’, o más bien *tsia kia xó* que no se traduce literalmente en poder, porque el pueblo se la ha dado’ – donde se retroalimentan las palabras y cuidan su cumplimiento, donde a través de éstas y los acuerdos – a que se llegan por medio del acuerdo/consenso, sin embargo hoy muchas veces por medio del voto por mayor – que el pueblo se define como la máxima autoridad, en igualdad y mutualidad, para encontrar el camino equilibrado a la vida; ‘nosotros somos el gobierno’. Cuando se nombra una autoridad en la asamblea se dice *mu’xna ló tsia’ ke* (démosle la fuerza). Además, se puede escuchar que *xó ma’ nígjajnuu, dxa’jua ló, xkua’ni ma’ mu’xna ló tsia’ke, kajngó ma’nií mu’juun ñajon, xi’ tsi’nií mu’juun ñajon, ma’kuaa’ ma’nií matiyaa’ ñajon, kajngó mamañuu maxtaa jámi mamañuu ma’nií ñajon xuajen* (nombramos a nuestro hermano, démosle la fuerza para que haga bien su tarea y si no hace o no cumple el hacer encomendado por el pueblo, el pueblo le exigirá terminar el servicio para que aprenda a vivir). El diálogo, ahora en sentido de la autoridad, suele también acabar.

Finalmente, continúa la vida en *muujuín*, en el otro mundo, donde *xabo me’phaa* y los animales, los vivos y muertos, comparten la cotidianidad como personas, los dos mundos complementándose.

Llevando conmigo nuevamente todo lo que aquí he expuesto, en el siguiente y último apartado de este proyecto de investigación, sus propuestas culminan en la formulación del concepto de la defensa de la vida.

2.3 Defender la vida

Como última tarea de esta tesis sentaré las bases para la defensa de la vida. Es en referencia a la amenaza que presenta la Reserva de la Biósfera Montaña de Guerrero (la Biósfera) - que hoy (septiembre 2014) se encuentra suspendida -, a la vida y pensamiento, y la tarea que implica. En el primer apartado presentaré algunos pasajes sobre lo que se ha dicho sobre la Biósfera, en medio de la resistencia y lucha y explicaré qué tipos de cambio traería consigo.

2.3.1 *Cómo detener la tarea*

Abarcaría la Biósfera 157 mil 896.08 hectáreas y afectaría 12 núcleos agrarias⁶⁹ (son alrededor de 600 concesiones mineras en Guerrero, de las cuales solamente cinco están operando). Y no son solamente las reglas que impone, sino que la amenaza que presenta a la vida, el pensamiento, y la tarea que implica, es integral. Al respecto, un pasaje de la convocatoria para el Foro Regional por la Defensa de Nuestros Territorios y Rechazo total al Decreto Federal de la Reserva de la Biósfera en la Montaña Alta y Costa Montaña de Guerrero, el 6 de octubre de 2012, en la comunidad de Cienega, es explicativo:

“Como pueblos somos los titulares y los verdaderos dueños de los territorios que hemos heredado de nuestros antepasados desde antes de la llegada de los gobiernos colonizadores y de la creación de los estados nacionales. Las mejores enseñanzas que hemos aprendido es que tenemos que respetar y proteger todos los bienes que nos comparte la naturaleza. La tierra es nuestra madre que nos vio nacer, ella nos cobija y nos alimenta. Nos da todo para vivir dignamente, nunca nos deja desamparados y siempre vela por el bien de la comunidad. Aprendimos a vivir en armonía estableciendo una relación sagrada con todas las fuerzas naturales como la lluvia, los vientos, los rayos, las ciénagas, los ríos y los ojos de agua. Trabajamos en comunidad porque la tierra es de todos y de todas y en la asamblea nos organizamos para realizar los trabajos que benefician a la colectividad. En ella tomamos las decisiones que buscan siempre garantizar los derechos colectivos. Este modo de vivir los gobiernos criollos y mestizos se han encargado de destruirlo. Sus leyes y sus políticas se encargan de despojarnos de las mejores tierras y de saquear las riquezas naturales. Se han empeñado en dividirnos y en fragmentar nuestras tierras. Utilizan métodos perversos para corromper a nuestras autoridades y ofrecen dinero para que vendamos nuestro patrimonio. Los funcionarios que se han encargado de aplicar todas estas políticas que atentan contra nuestra vida comunitaria nunca han mostrado un verdadero respeto y compromiso por lo que somos como pueblos, porque obedecen a sus patrones a quienes también lo único que les interesa es extraer la riqueza que existe en nuestras tierras”.

En otras palabras, es la participación de uno de los organizadores del foro.

“Una cosa, digamos, o que nos identifica o más bien nos particulariza... son nuestros costumbres, es nuestra forma de ver. Relacionamos con la madre tierra, con el sol, con el aire, con la piedra, con los

⁶⁹ Cochoapa el Grande, San José Vista Hermosa, Iliatenco, Colombia de Guadalupe, Malinaltepec, Paraje Montero, San Miguel del Progreso, Santa Cruz del Rincón, Mixtecapa, Pueblo Hidalgo, Huehuetepec y Zitlaltepec;

árboles, con los animales, es decir, con el universo. Es esta parte, esta cosmovisión indígena que tenemos, nuestras costumbres, lo que nos da identidad, a los pueblos me'phaa y nusaavi... Así como este pueblo de Cienega, y otros pueblos de la región de la Montaña, siempre para iniciar una actividad, una reunión, para organizar una fiesta, para hacer un rito, siempre se le pide un permiso al ser supremo; se le pide permiso al universo, a la madre tierra, donde estamos sentados, donde caminamos, donde ustedes han caminado. Por eso es que en la asamblea comunitaria acordamos de señores principales de esta comunidad que van a realizar un acto ceremonial lo que decimos 'vakahumar'. Van a recibir ustedes el humo de 'Akunmbatsu' para que les dé guías, para que su estancia en este momento sea lo más agradable en este humilde pueblo, para lo que platiquemos aquí sea para bien de nuestros pueblos, sea para que tengamos el capacidad y la inteligencia para defender nuestros recursos naturales, nuestra madre tierra, nuestros territorios que estos gobiernos mestizos, estos gobiernos neoliberales, esto país y estado de Guerrero quieren rebatar nuestras tierras quieren despojarnos... Existe ser colectivo, siempre el bien común, por encima de todo. Es la vida cultural de los pueblos, lo que nos identifica y nos hace ser pueblos, estas costumbres y tradiciones, esto viene de muchos años atrás... ya existía esta relación armónica con la naturaleza con la lumbre, con el aire... es una cultura milenaria... Para fortalecer nuestra lucha, nuestra resistencia, para bien de los pueblos; para que se vaya... la maldad que existe en mente y corazón de aquellos que quisieran despojarnos y vernos muertos para que entren libremente a conquistar nuestros territorios".

En el foro se expresó también que hay todavía aire limpio en la región y no necesitan a nadie, mucho menos una instancia del gobierno que venga a cuidar sus recursos naturales. Concluyeron que: Recogiendo la palabra y el sentir de los hombres y mujeres, nuestros ancianos y principios, la asamblea y su postura en esta reunión es rechazar ¡Ni un paso atrás!

Después de medio año, la organización de la resistencia y lucha contra el decreto de la Biósfera ya más definida, el comunicado del Consejo Agrario en Defensa del Territorio, el 29 de abril 2013, incluye los siguientes puntos:

1. Exigimos el respeto a nuestros territorios y a nuestros derechos como pueblos indígenas... Demandamos a la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas la revocación, o en su caso, la terminación por anticipado de los certificados como Áreas Destinadas Voluntariamente a la Conservación, por no haber cumplido con las normas internacionales sobre el derecho a la información. Estas certificaciones inducidas de manera perversa por las autoridades impiden el uso y disfrute de parcelas, afectando a la población que

sobrevive del trabajo agrícola... La regulación, vigilancia y mantenimiento de las tierras ancestralmente conservadas quedarán a cargo de nuestras comunidades...

2. Rechazamos los intentos de acabar con el ejido y los bienes comunales, a través de la nueva iniciativa de reforma a la Ley Agraria, así como de las ya aprobadas reformas a Ley Orgánica de la Administración Pública Federal y a la Ley de Amparo. Exigimos el respeto a la propiedad colectiva de nuestras tierras conforme al espíritu original del Artículo 27 constitucional...

3. Exigimos la cancelación inmediata de las averiguaciones previas en contra compañeros que integran este movimiento en defensa de nuestros territorios, contra el proyecto de Reserva de la Biósfera de La Montaña y contra los proyectos mineros y privatizadores.

4. Exigimos la cancelación de las concesiones mineras entregadas por el gobierno federal en nuestros territorios ancestrales, violando tratados internacionales como el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo...

5. Demandamos el derecho de nuestros pueblos de construir y conducir nuestras instituciones educativas⁷⁰. Las asambleas deben ser el espacio donde se discuta sobre la educación que queremos. Que los pueblos participen plenamente en el diseño e implementación de los programas educativos, para que respondan a nuestras necesidades y garantizar que se eduque según las formas de vida comunitaria, para no seguir reproduciendo el mismo modelo educativo del sistema. Lucharemos por formar consejos integrados por ancianos, autoridades, profesores y estudiantes, para vigilar y construir la educación que se necesita, siempre consultando e informando a nuestras asambleas.⁷¹

Termina el comunicado en la siguiente declaración:

Con la fuerza y la sabiduría de nuestros pueblos que han sabido cuidar y proteger los bienes naturales y que hoy están en peligro de quedar en manos de gobiernos depredadores que han promovido el saqueo y la destrucción de nuestro hábitat, alzamos nuestras voces para decir: ¡No a la creación de una Reserva de la Biósfera en la Montaña de Guerrero!

⁷⁰ Fue sorprendente la participación de los estudiantes de la Universidad Intercultural de Estado de Guerrero (UIEG) en promoción de la Biósfera. Al respecto se dijo que “nuestros propios hijos que están en la Cienega trabajaran en este proyecto, ¡nos están entregando! eso no se vale, nuestros hijos están para preparar al pueblo, abrirle los ojos, quitarle la venda, no mancillarnos o matarlos, eso no se vale compañeros, a la voz de ¡Ya! fuera lo que no sirve, nuestra casa debemos limpiar. El imperio capitalista que gobierna al país con sus nuevas tecnologías nos engaña fácil, pero ahora ya tenemos gente preparada, hoy con más razón tenemos que defender lo nuestro, hoy nosotros los viejos venimos a dar un ejemplo a la juventud de que luchen, porque nosotros estamos participando todavía, tratamos de hacer entender que no venimos a preguntar cuales son los beneficios que nos va a traer la Biósfera, nosotros venimos a rechazarla...”

⁷¹ <http://cencos.org/node/31023>

En la zona núcleo de la misma no se puede hacer nada: explotar la madera, sacar leña, entrar a caminar, cazar animales, abrir brechas, usar lámparas, mucho menos crear nuevos centros de población o comunidades. La zona de amortiguamiento se divide entre asentamientos humanos y uso tradicional, por ejemplo la siembra. Lo que se puede hacer dentro de la Biósfera, con permiso, es investigación científica, extraer plantas y animales para la misma y para biotecnología, ecoturismo y exploración y explotación minera, si la empresa presenta la solicitud y también justifica su tipo de explotación. En cuanto a la investigación científica el representante del Centro de derechos humanos de la Montaña Tlachinollan expresó su inquietud: “bueno quienes van a realizar la investigación pues por universidad que tengan la capacidad y personal para revisarlo”. Se puede ampliar la Biósfera en cualquier momento. Además, a partir de momento que se decreta ese proyecto pueden entrar el ejército y la policía federal para vigilar (también desde satélites) ya que se va a federalizar la legislación. A los que no respetan las reglas, se les aplicará varias leyes. Actualmente el proyecto de la Reserva de la Biósfera, se encuentra en su tercera fase. La primera y la segunda fase consistieron en ordenamiento territorial y pago por servicios ambientales en los cuales varias comunidades participaron. El pago por servicios ambientales asegura recursos monetarios para las comunidades quienes comprometen a conservar a los bosques para capturar CO₂ por 5 años, lo que a su vez constituye una forma de propiedad para las empresas. Nadia tenía conocimiento de las consecuencias. La tercera fase implica consultas en las comunidades pero no hay opción de rechazar el plan. “De todos modos se van a imponer”... “nunca mencionaron que después de la certificación vendría el proyecto de la Biósfera” dijo el representante de Tlachinollan.

Implica un cambio de la forma de autosuficiencia. Ya no se puede cultivar maíz sino otro especie ya que maíz deforesta. Los desalojos de las poblaciones son también posibles. La Biósfera no reconoce la forma de manejo del entorno de los pueblos originarios sino asume su incapacidad de llevar a cabo el mismo. Sin embargo, uno se puede preguntar ¿Por qué siguen los cerros llenos de arboles? Según Alfredo Méndez Bahena, un biólogo y profesor de la UNISUR, “los pueblos siempre han vigilado”; por ejemplo a través de Comisario de bienes comunitarios. Otros factores que han permitido la ‘conservación’ del entorno es la asamblea, la máxima autoridad de las comunidades junto con el uso diversificado del suelo. El decreto borra la ley agraria. Es la Secretaria del Medio Ambiente que va a tener el control sobre el área de la Biósfera. Se van a nombrar un director de la Biósfera de fuera, que probablemente tiene otros intereses. El territorio va a dejar de ser administrado por las comunidades.

En cuanto a los recursos naturales estratégicos, las empresas transnacionales van a negociar directamente con el director de la Biósfera; el uso de suelo para la minería es la prioridad. Como en caso de Wirikuta en San Luis Potosí, se dio las concesiones antes de la creación de la Reserva. Según el Méndez Bahena, es “la estrategia del gobierno...proceso muy duro viene... los chavos [de la UNISUR] son de aquí... la UNISUR debería meter directamente en defensa del territorio... si viene decreto queda nomás la lucha”.

2.3.2 La defensa de la vida

Comenzaré con fragmentos sobre las perspectivas marxistas, anarquistas y ‘indígenas’ de la problemática ambiental y territorial; después de éstas son nuevamente planteamientos de personas que tienen relación con las primeras tres. Terminaré con el consenso y *xabo me´phaa* para sentar las bases para la defensa de la vida.

Para presentar el lado marxista del debate son algunas observaciones que ha hecho Paul Burkett sobre la relación entre el método de Marx y la problemática ambiental. Responde las acusaciones por parte de los y las ambientalistas, hasta eco-marxistas, a Marx y Engels por compartir la visión prometeica y destructiva de la naturaleza; estas últimas que asumieron la tarea de corregir, es decir, ‘ecologizar’ al materialismo histórico.

“a) que Marx tiene una visión productivista o prometeica a partir de la cual el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas permitiría solucionar cualquier barrera natural. También el comunismo sería visto como una extensión y racionalización de la dominación del ser humano sobre la naturaleza. De allí que tanto capitalismo como comunismo muestren un antagonismo inevitable entre humanidad y naturaleza. b) que el análisis de Marx del capitalismo excluye o desmerece la contribución de la naturaleza a la producción. Esto se aplicaría, especialmente, la teoría del valor-trabajo. Y, c) que la crítica de Marx a las contradicciones del capitalismo nada tienen que ver con la naturaleza o con las condiciones naturales de producción” (resumidas por Foladori 2000).

Consiste la respuesta de Burkett en tres puntos, es decir, los aportes, digamos no tan explícitos, del materialismo histórico a la problemática ambiental:

“Primero, que el método de Marx, el materialismo histórico, contiene una teoría de la coevolución sociedad-naturaleza que lejos de desmerecer el papel de la naturaleza en la evolución de la sociedad, permite entender sus interrelaciones. Segundo, que la aplicación de dicho método al sistema capitalista, plasmado en su principal obra *El capital* y en otras secundarias, explica por qué y cómo el sistema capitalista lleva intrínseca la tendencia a considerar a la naturaleza sólo en tanto mercancía que puede generar lucros privados, y no como una riqueza en sí y parte del bienestar de la sociedad humana. Y, tercero, que la superación del sistema capitalista por una sociedad de productores asociados - objetivo de toda la actividad política e intelectual de Marx - lleva a extender la responsabilidad social a una responsabilidad por la naturaleza externa, en tanto acaba con la separación de los productores respecto de sus condiciones naturales de vida, y la objetivación en dinero de la naturaleza y todo producto del trabajo humano” (ibid.).

En contexto de las contradicciones del capitalismo, Escobar explica que

“Como es bien conocido, no hay ningún tratamiento ecológico explícito en Marx, ni el análisis cultural fue desarrollado. El desafío para el marxismo ecológico ha sido extender el materialismo histórico a la naturaleza física (cómo la historia natural influye en la historia humana y viceversa). Desde los años ochenta esta extensión ha llevado a un debate activo sobre lo que se llama la segunda contradicción de capitalismo. Brevemente, este concepto es elaborado en la noción que el capitalismo es un sistema orientado por y dependiente de la crisis dado su carácter no planificado que produce conflictos intra e inter clases y, de ahí, las crisis repetidas. El punto de partida de teoría marxista de la crisis, recordémoslo, es la bien conocida contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de la producción, o entre la producción y realización del valor y la plusvalía. El capitalismo se reestructura continuamente a través de estas crisis, de maneras que son contradictorias. Pero hay una segunda contradicción del capitalismo que se ha profundizado con el agravante de las crisis ecológicas. Esta contradicción enfatiza las condiciones de producción, insuficientemente teorizadas por Marx pero puestas al centro de la pesquisa por Polanyi (1957). Una condición de producción está definida como esos factores que no se producen como las mercancías, es decir, según la ley de valor, aún cuando se tratan como tales; esto incluye esos aspectos que Polanyi llamó las “mercancías ficticias”, como la tierra (la naturaleza), el trabajo (la vida humana), la espacio y muchas condiciones generales y comunales de producción. El capitalismo moderno ha provocado la capitalización progresiva de las condiciones de la producción. Las palmas producidas en las plantaciones privatizaron la tierra y los derechos de agua, el camarón industrialmente producido y las semillas genéticamente diseñadas son todos ejemplos de la capitalización de naturaleza y la vida humana como condiciones de producción (2010:109-10).

En palabras de Polanyi,

“tradicionalmente, la tierra y el trabajo no estuvieron nunca separados. El trabajo formaba parte de la vida, la tierra formaba parte de la naturaleza, vida y naturaleza formaban un todo articulado. La tierra se vinculaba con la organización del parentesco, la vecindad, los oficios, las creencias [...] La propuesta de que una economía de mercado debía subordinar todas las instituciones a su funcionamiento es tan utópica con respecto a la tierra como con respecto al trabajo. La función económica es una entre varias funciones vitales de la tierra. Otorga estabilidad a la vida humana, es lugar de su vivienda, es la condición de su seguridad física; es el paisaje y las estaciones. Y, sin embargo, separar a la tierra de los hombres y organizar a la sociedad de manera de satisfacer las necesidades de un mercado de tierras fue una parte vital del concepto utópico de la economía de mercado (citado en y por Alimonda 2011: 37).

Resaltan dos observaciones interrelacionadas más en el planteamiento de Burkett: que el proceso de la producción - en sentido amplio, en que la naturaleza no se reduce en el objeto de trabajo, sino actúa también sin la participación humana, por ejemplo generando valor a través del crecimiento natural de los seres vivos (están, hacen, tienen su tarea) - va más allá del proceso de trabajo, por un lado, y que la fuerza humana de trabajo no puede ser considerada aparte de la naturaleza, su verdadero cuerpo (Marx), por el otro. En fin, ha escrito Marx que bajo la producción capitalista,

La naturaleza se vuelve meramente un objeto para la humanidad, una cuestión de utilidad; deja de ser reconocida como un poder en sí; y el descubrimiento teórico de sus leyes autónomas aparece como una treta para someterla a las necesidades humanas, sea un objeto de consumo o medio de producción (citado en Foladori 2000, traducción mía).

Tischler y Navarro (2014) han asumido la tarea de reflexionar en torno a los ejes que permiten potenciar la comunidad y lo común como formas de negación del capital y expresión de la inestabilidad y fragilidad de las relaciones capitalistas incapaces de mercantilizar todo y hacer que la gente se relacione entre sí solo por medio del mercado (ibid.: 86, 88).

“La separación forzada y violenta de las personas de sus medios de existencia..., incluidos los bienes comunes naturales, se realiza por medio de la disolución del vínculo común con la tierra, el territorio y la naturaleza, lo que trae como consecuencia el debilitamiento de los lazos comunitarios sociales. Un proceso, como decíamos al principio, en el que se mercantilizan las relaciones sociales articuladas en

torno a la producción de valores de uso para ser sustituidas por la centralidad del dinero [comunidad abstracta del dinero para la generación de plusvalía y acumulación del capital]. Se trata del acecho de las diversas dimensiones o ámbitos de lo común, sostenidas por una serie de prácticas sociales colectivas que producen y comparten lo que se tiene, y/o se crea, a partir de la cooperación humana autodeterminada, bajo regulaciones no derivadas y sometidas completamente a la lógica mercantil y estatal. Desde esta perspectiva, lo común y su cuidado es producto de la actividad humana, del hacer concreto orientado al disfrute directo para la subsistencia. De modo que habiéndose erosionado el vínculo con la tierra y el territorio y desgarrado los lazos comunitarios, ciertamente se dificultan las condiciones para producir y reproducir lo común” (ibid.: 88).

Contraponen la concepción instrumental de la naturaleza con la idea de la racionalidad ambiental de Enrique Leff (citado en ibid.: 90), entendida

“...no como la ecologización del pensamiento ni un conjunto de normas e instrumentos para el control de la naturaleza y la sociedad, para una eficaz administración del ambiente, sino como una teoría que orienta una praxis a partir de la subversión de los principios que han ordenado y legitimado la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad”.

Para Tischler y Navarra son los bienes comunes que implican otras racionalidades, alternativos al capital y el extractivismo creciente (acumulación por desposesión), que

“...niegan y subvierten al capital y la forma mercancía en el proceso metabólico de *reapropiación social de la naturaleza*. Se trata de variadas maneras de mirar el mundo, que conciben la naturaleza como la base común de la vida humana y no humana, una totalidad sumamente compleja de relaciones hombre/mujer-naturaleza, que difícilmente pueden ser valorizadas desde una óptica monetaria (énfasis original, ibid.).

Toman el territorio como elemento fundamental en la composición de las luchas en perfil de los conflictos socioambientales, es decir, “los proyectos del capital que buscan imponerse bajo la temporalidad abstracta de la valorización del valor entran en tensión con las espacialidades y temporalidades locales (ibid.: 91). Explican en torno a la defensa del territorio que

“...los lazos con el territorio y la defensa del mismo no pueden explicarse solamente como la emergencia de una nueva sensibilidad política de los pueblos con su entorno, sino como actualizaciones de lo que

Ceceña llama mundos de vida no predatorios, que habitan y residen en el mismo territorio desde hace muchos años [el papel de la memoria en la conformación de la conciencia colectiva]” (ibid.: 93-4).

Además, enfatizan la política no separada del hacer y sistemas de saber a contrapelo de la ciencia dominante: “en suma, la emergencia y recomposición del pensamiento ambiental abre la posibilidad de reconstruir y experimentar formas de vida basadas en la solidaridad y la sostenibilidad a contracorriente de la devastación y violencia del capital”.

Con respecto al lado anarquista de la búsqueda de sentar las bases para la defensa de la vida, comenzaré con el planteamiento posanarquista de Newman (2011). Es en especial sus comentarios en torno a la ecología social de Murray Bookchin, por ejemplo, que los problemas ecológicos son problemas sociales, en especial resultados de las jerarquías⁷². El problema que tiene Newman con Bookchin es la idea de la totalidad social y racional (rational social totality): la idea de que en la base de las relaciones sociales (o en la sociedad misma) exista algún tipo de revelación (unfolding) inmanente y históricamente determinada de capacidades racionales y éticas que traerían la armonización racional de las fuerzas sociales y la humanización plena del Hombre (ibid.: 147). En caso de Bookchin, la tarea es reconciliar los principios anarquistas con la necesidad y derecho de una sociedad ecológica (la ecología de la libertad). En palabras de Newman esto implica la

Armonizar la humanidad o el universo de origen humano (la segunda naturaleza) con la naturaleza de origen no humano (la primera naturaleza). La interacción dialéctica entre estas dos dimensiones produce una síntesis racional que Bookchin llama la tercera naturaleza: esto es, una naturaleza más completa, en que son combinados los principios de la unidad y diversidad. Esta interacción toma lugar en el terreno de la integridad [no homogeneizante sino de interacción de las fuerzas naturales y sociales y las particularidades] o totalidad que siempre fue inmanente, aún así hasta ahora no completamente realizada (ibid.: 147-8, traducción mía).

⁷² Además, Bookchin rechazó la idea de que la dominación de la naturaleza es una condición necesaria e inevitable de la condición humana (además de su supuesta naturaleza competitiva, ciega y cruel). Fue la sensibilidad jerárquica, y las subsecuentes estructuras jerárquicas en las sociedades, que de manera conceptual equipó la humanidad a transferir sus antagonismos sociales en el mundo natural. Esto llevó a Bookchin proponer como respuesta a la crisis ecológica la destrucción tanto de las instituciones estatales como todas las formas sociales e ideológicas jerárquicas.

Es que para Newman esta interacción de las fuerzas es determinada de manera dialéctica (el naturalismo dialéctico⁷³) como parte de la racionalidad que se revela (unfold) y que está inmanente en la naturaleza:

La tesis central de Bookchin [consistente con el anarquismo tradicional] en su concepto de la ecología social es, por lo tanto, la idea de que las posibilidades de la sociedad libre – una sociedad sin jerarquía y alienación – están implicados en la naturaleza misma [en forma de sociabilidad y cooperación como principios de la supervivencia evolucionaria entre especies animales, diría Kropotkin⁷⁴]; además, están revelándose a través de cierta interacción dinámica entre la humanidad y la naturaleza de manera racional. Esto culminará en la reconciliación entre la humanidad y la naturaleza, y la realización por sociedades humanas de los principios libertarios y no jerárquicos de la organización que siempre eran parte del orden natural. Nuestra continuidad con la naturaleza no jerárquica sugiere que una sociedad no jerárquica no sea menos aleatoria que un ecosistema. Es por esto que el proyecto de la libertad humana tiene que estar situada en la relación con el mundo natural del cual emerge; su realización es el cumplimiento del destino racional y natural, y la armonización de la humanidad con la sociedad natural (ibid.: 148-9, traducción mía).

Además, para Newman estas narrativas mantienen tanto el antagonismo entre los principios libertarios y mutualistas arraigados en la naturaleza y las fuerzas del autoritarismo y jerarquía, como el aprovechamiento del desarrollo tecnológico y el progreso de la ciencia para mejor implementar y utilizar estos principios naturales (ibid.:149). Por todo esto que pregunta: ¿podemos asumir la existencia de las posibilidades de la libertad humana yaciendo arraigadas en el orden natural, como un secreto en espera de ser descubierto? Es que estas narrativas caen en trampa del esencialismo y positivismo, por los cuales haya una esencia racional, o un ser en la base de la sociedad cuyo verdad tenemos que percibir (ibid.). En cambio, con Stirner argumenta que existe más bien un cierto vacío⁷⁵ (void) o desolación - más que

⁷³ ...la idea de que la naturaleza presupone un proceso dialéctico de evolución hacia niveles de diferenciación y de conciencia cada vez mayores. Esta misma dialéctica está en el orden social; de hecho, la ecología social plantea una continuidad entre la evolución natural y la social (entre la primera y segunda naturaleza) y una tendencia general hacia desarrollo, complejización y auto organización. Como los biólogos dialécticos, Bookchin rechaza la idea de la adaptación pasiva de los organismos a un ambiente preestablecido; desde aquí concluye que los organismos tienen un comportamiento autodirigido del cual depende en gran parte la evolución.” (Escobar 2010: 144-5).

⁷⁴ Además, consideró la naturaleza como el principal profesor de la ética del Hombre: el instinto social, la sociabilidad, que existía entre sus antepasados lejanos, es el origen de todas las concepciones éticas y el desarrollo subsecuente de la moralidad. Criticó así su supuesto origen metafísico o sobrenatural, provenientes de la superación del Hombre de la naturaleza.

⁷⁵ La idea de la existencia de un cierto vacío, tomaré como parte de su planteamiento utópico y relacionado a la idea posmoderna del ‘no-lugar’. En torno a ésta explica que el lugar de la utopía – que es también un no lugar, un futuro aún sin

objetividad científico - que - sin fundaciones ontológicas profundas o certezas dialécticas - producen contingencia y indeterminación, apertura y innovación, radicales (ibid.:150, 153).

Las perspectivas ‘indígenas’ en torno a la problemática ambiental, en especial, la de territorial, se tiene que situar necesariamente en el contexto de la defensa del territorio frente a la apropiación del espacio capitalista (acumulación originaria o por desposesión)⁷⁶. En palabras de Gimenez (2001:7)

“la apropiación del espacio puede ser prevalentemente utilitaria y funcional o simbólico-cultural. Por ejemplo, cuando se considera el territorio como mercancía generadora de utilidades (valor de cambio) o fuente de recursos, medio de subsistencia, ámbito de jurisdicción del poder, área geopolítica de control militar, abrigo y zona de refugio, etcétera, se está enfatizando el polo utilitario o funcional de la apropiación del espacio.

Para West (2006:27), ‘los poderes’ hacen el mundo ‘real’ conformarse con el mundo imaginado...; a través de la practica espacial, las representación del espacio, y los espacios representacionales, a través de la producción del espacio. Con Harvey y Lefebvre (citados en ibid.), dice que

crear, y sin duda nunca va a ser creada en la manera en que fue prevista – es algo que nos permite distanciarnos del orden existente, ver sus límites; entender que puede ser trascendido, que hay formas de vivir la vida alternativas y mucho mejores (ibid.: 67, traducción mía).

⁷⁶ Según Harvey (2004), una tendencia fundamental en el desarrollo histórico del capitalismo es hacia el producir crisis de sobreacumulación: una falta de oportunidades para realizar actividades rentables, una crisis en las condiciones espacio-temporales, sociales, y económicas para sostener las dinámicas de expansión capitalista. Estas crisis pueden devenir en devaluaciones sistémicas, e incluso destrucción de capital y trabajo, a menos que se encuentren maneras de absorber productivamente estos excedentes a través, por ejemplo, de la expansión geográfica (i.e. nuevos mercados) y/o temporal (i.e. investigación o educación) de la inversión. La inversión en infraestructura, apoyada por el crédito y el capital ficticio, es importante en este sentido, pues expande espacio-temporalmente la potencialidad de inversión. El paisaje físico y social del capitalismo refleja con claridad estos procesos, donde el capital crea espacio y luego resuelve estas crisis abandonándolo (destruyéndolo), o siendo devaluado. El capital no resuelve sus crisis, sólo las desplaza espacio-temporalmente. Esto explica la relación entre el desarrollo histórico del capitalismo y su necesidad de dinámicas imperiales y coloniales para resolver, mediante ajustes espacio-temporales, sus crisis de sobreacumulación. Y según Luxemburgo (citada en Alimonda 2011: 28): “...la acumulación capitalista tiene, como todo proceso histórico concreto, dos aspectos distintos. De un lado, tiene lugar en los sitios de producción de la plusvalía, en la fábrica, en la mina, en el fundo agrícola y en el mercado de mercancías. Considerada así, la acumulación es un proceso puramente económico, cuya fase más importante se realiza entre los capitalistas y los trabajadores asalariados, pero que en ambas partes, en la fábrica como en el mercado, se mueve exclusivamente dentro de los límites del cambio de mercancías, del cambio de equivalencias. Paz, propiedad e igualdad reinan aquí como formas, y era menester la dialéctica afilada de un análisis científico para descubrir como en la acumulación el derecho de propiedad se convierte en apropiación de propiedad ajena, el cambio de mercancías en explotación, la igualdad en dominio de clases. El otro aspecto de la acumulación de capital se realiza entre el capital y las formas de producción no capitalistas. Este proceso se desarrolla en la escena mundial. Aquí reinan, como métodos, la política colonial, el sistema de empréstitos internacionales, la política de intereses privados, la guerra. Aparecen aquí, sin disimulo, la violencia, el engaño, la opresión, la rapiña. [...] Los dos aspectos de la acumulación del capital se hallan ligados orgánicamente por las condiciones de reproducción del capital mismo, y sólo de ambos reunidos sale el curso histórico del capital”.

Estas prácticas mentales, materiales y sociales, mismas que Lefebvre caracteriza como experiencia, percepción e imaginación, son históricas, discursivas, ideológicas, legislativas e imaginadas. El espacio llega a ser constituido, producido y hecho (made), a través de un proceso que sucede como un globo que se explota.

En otras palabras, comienza de una idea (mental), una locación (material), o una relación entre la gente (social) y radia hacia fuera (ibid.).

En contexto de la territorialidad - el proceso de apropiación del espacio, conflictivo, mediante el cual el territorio es producido, regulado y protegido en interés de los grupos en poder (Gimenez 2001:6) - indígena, en cambio, según Gimenez es de importancia la apropiación simbólico-cultural:

“Cuando se le considera lugar de inscripción de una historia o de una tradición, la tierra de los antepasados, recinto sagrado, repertorio de *geosímbolos*, reserva ecológica, bien ambiental, patrimonio valorizado, solar nativo, paisaje al natural, símbolo metonímico de la comunidad o referente de la identidad de un grupo, se está destacando el polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio” (Gimenez 2001:7, mi énfasis).

Para Gimenez (2007:11) el territorio, que se defendería, es el

“resultado de la apropiación del espacio en diferentes escalas por los miembros de un grupo o una sociedad... es un espacio apropiado, ocupado y dominado por un grupo social en vista de asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que son a la vez materiales y simbólicas... esa apropiación, que conlleva siempre alguna forma de poder (por que el espacio es un recurso escaso), puede ser carácter utilitario y/o simbólico-expresivo. Aunque en ciertos casos ambas dimensiones pueden separarse, generalmente son indisociables y van siempre juntas... por eso el territorio comporta simultáneamente una dimensión material y una dimensión cultural... es a la vez tierra y símbolo, tierra y rito”.

Martínez Calleja (2014), *xab̥o méphaa*, un integrante del Jumaa, en dialogo con Quintero Weir, ha recientemente reflexionado en torno al territorio y la territorialización desde la filosofía *méphaa*. En cuanto a la palabra-frase *xtabaa* que implica el territorio y la territorialización:

Cuentan los abuelos me'phaa, que cuando un niño nace, nace al mismo tiempo su hermano animal, este hermano se complementa con el niño/a y se acompaña con él/ella toda la vida. Se le llama *Kui'ña* (hermano animal) o *Xukuií* (su animal) esta noción es diferente a la concepción del nahualismo. El hermano animal es revelado a través del sueño o por algún padecimiento que sufre el niño días después de nacer, el sueño es interpretado por los *xabo mezo*, quienes son hermeneutas del simbolismo de los sueños y de las enfermedades del cuerpo-territorio, con el hueso del brazo desde el corazón de la mano [la palma] a los cinco dedos, consultan sobre la identidad del hermano animal, preguntan; -¿Con quién se está en el mundo, con quién se está agarrado en la tierra? ¿En qué lugar se vive como otro? Una vez sabido quien es el hermano animal del niño/a, los abuelos practican la ceremonia de *Xtabaa* - ser [no en sentido abstracto ni antropocéntrico], ser otro, ser territorio - que, en otras palabras comprende tres dimensiones: a) estar en el mundo en la misma condición que todos los seres; b) tener un hermano animal quien es uno mismo; c) asumir que no estamos solos y que nosotros somos responsables de los 'otros', que somos 'nos-otros', en el lugar donde construimos nuestra territorialidad (ibid.: 1-2).

Toma así el lugar, el hacer y estar y la relación y dialogo con los 'otros', como la base, la condición, de la territorialización; de ahí que se también nombra. Al respecto cita a Quintero Weir que

“el proceso de territorialización se configura, esencialmente, como el conocer y aprender el lugar y, durante el mismo, la comunidad humana no sólo observa, reconoce, prueba, experimenta y comprueba todo lo presente en el lugar, sino sobre todo, nombra, precisamente, a partir de su observación y experimentación con lo existente. Este nombrar será entonces el resultado de: a.- Una perspectiva o punto de vista desde donde el colectivo social observa al mundo y lo experimenta; y, b.- Una síntesis conceptual de la observación y experimentación con el mundo” (ibid.: 4).

Explica Martínez Calleja que nombrar por ejemplo el cerro de la zilacayota es de acuerdo al hacer del cerro, es decir, por hacer crecer chilacayotes. Pero no solo por esto, sino que las condiciones de que ahí crezcan éstos, tiene que ver con otros 'haceres': el hacer de la tierra, el hacer de otras plantas que le sirven de abono, el hacer de los arboles que brindan sombra, el hacer del clima (Martínez Calleja ibid.). En fin, su propuesta hace surgir el 'nosotros territorio', es decir, hacer y estar en ese lugar, nombrado por la forma en que aquí he expuesto, como parte de 'todo'; esto lleva a Martínez Calleja a afirmar que si nos quitan el territorio, nos quitaran todo, nos quitaran el derecho a la vida, la posibilidad de hacernos me'phaa (recuérdese que es esta la misma manera mediante de que *xabo me'phaa* se le otorga su nombre que busca) (ibid.:6).

En cuanto a las perspectivas centradas en el territorio, es útil regresar brevemente a la propuesta de Escobar (2013): tomar en serio la dimensión de la vida (o dimensión ontológica), y la defensa de la misma. Es que al resumir dos aspectos claves de las ontologías relacionales - el territorio como condición de posibilidad, y las diversas lógicas comunales que con frecuencia las subyacen - parece tomar el territorio⁷⁷ como el eje de la defensa de la vida.

“... en estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. Pero no sólo es eso, sino también es el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural que circunda y es parte constitutivo de él. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano. Dentro de muchos mundos indígenas y en algunas comunidades afrodescendientes de América Latina, esos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos, que se entiende tienen vida o son espacios animados” (ibid.:14).

Nuevamente se trata de lo impensable, es decir, algo más, ahora más que la base material para la reproducción de la comunidad humana⁷⁸ - que ahora incluye lo no humano - y sus prácticas. Y para captar ese algo más es crucial atender a las diferencias ontológicas. Como vimos arriba, es por esto que el terreno político - ahora relacional - se abre para los no humanos.

A continuación, fuera de las perspectivas marxistas, anarquistas y territoriales, es Mario Blaser (2009), el proponente arriba citado de la ontología política⁷⁹. Interpretaré su planteamiento como la defensa de

⁷⁷ Según Gonçalves (en ibid.: 12) el interés por el ‘territorio’ que surge a finales de los 80s y comienzos de los 90s en muchas partes de América Latina -aquel que por primera vez enarbola el estandarte de ‘no queremos tierra, queremos territorio’- ocurre gracias a los grupos sociales indígenas, campesinos, y afrodescendientes en países como Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Brasil, los cuales introducen por primera vez el tema en los debates teórico-políticos, imponiendo así una gran re-significación al debate sobre tierras y territorio en el continente. Además, explica Escobar que fue este un momento de fortaleza y visibilidad de las propuestas político-epistémicas de los movimientos, al cual también contribuyó grandemente el movimiento zapatista con su visión de la relación entre dignidad y territorio, la cual resalta el hecho básico de que sin las condiciones materiales y culturales para la reproducción de la vida (el territorio) no hay dignidad (ibid.: 13).

⁷⁸ En otras palabras, “es el espacio - biofísico y epistémico al mismo tiempo donde la vida misma se enactúa de acuerdo a una ontología particular, donde la vida por así decirlo, se mundifica o se hace ‘mundo’. En las ontologías relacionales, humanos y no-humanos (lo orgánico, lo no-orgánico, y lo sobrenatural o espiritual) forman parte integral de estos mundos en sus múltiples interrelaciones como seres sensibles” (ibid.: 16).

⁷⁹ Para Blaser “el término ontología política tiene dos significados interconectados. Por una parte, se refiere a las negociaciones que se dan dentro de un campo de poder en el proceso de gestación de las entidades que conforman un determinado mundo u ontología. Por otra parte, el término se refiere al campo de estudio que se enfoca en estas negociaciones pero también en los conflictos que se generan cuando esos mundos u ontologías tratan de sostener su propia existencia al mismo tiempo que interactúan y se mezclan con otros diferentes. De esta manera, la ontología política reconfigura las tradicionales preocupaciones de la economía y la ecología política con cuestiones de poder y conflicto a la

los muchos mundos (ontologías) relacionales, frente al mundo único, universalizado, moderno/colonial y capitalista (patriarcal y racista). El contexto de su planteamiento es el de la conservación científica del ‘territorio del pueblo Yshiro del norte de Paraguay, específicamente el programa de caza sustentable, que Yshiro no respetó. Entraron en conflicto político ontológico el mundo *yrmo* de Yshiro particular (gobernado por el principio de la relacionalidad o de la dependencia mutua de todo lo que existe) y el medio ambiente universalizado - sus leyes naturales universales - de la conservación científica. En pocas palabras, es que para yshiro, por ejemplo la cantidad de peces (en supuesto peligro de extinción por la sobrepesca) en el río no tenía nada que ver con la cantidad que se pescara dado que los peces vienen con los pájaros de la lluvia; la disponibilidad de fauna esta solo indirectamente relacionado con la forma en que los humanos la tratan (ibid.: 88-9). Explica al respecto que

Desde la perspectiva de muchos Yshiro, especialmente aquellos que se autodefinen como tradicionalistas, los animales individuales son el *abo* (emanación) del espécimen original de la especie, el *bahlut*. Los *bahluts* son una clase de *ukurb’deio* (poderes/potencias) con quienes los Yshiro ‘tradicionalistas’ re-establecieron o intensificaron comunicaciones cuando la primera comunidad independiente fue establecida. Generalmente los *bahluts* y los humanos mantienen relaciones de reciprocidad con la intermediación de los *konsaho* (hombres o mujeres chamanes). Los *bahlut* dan regalos a los *konsaho* que son de beneficio para toda la comunidad, por ejemplo, el poder de atraer animales hacia los cazadores, curar enfermedades o hacer que el monte fructifique. Estos ‘dones’ deben ser retribuidos por los *konsaho* en formas rituales que a menudo involucran a otros humanos en una red expansiva de reciprocidad y prestaciones que está formada en buena medida por las instrucciones de los *bahluts*. No tomar en cuenta estas instrucciones puede tener resultados negativos en la forma de enfermedades, muerte, sequía y, especialmente relevante para nuestra discusión, la disponibilidad de animales. En el *yrmo* entonces el nexo mas critico entre la conducta humana y la disponibilidad de animales se da en la reciprocidad que debe primar en la red compuesta tanto por humanos como por *bahluts*. Si los animales no están disponibles significa que en ciertos puntos de la red el flujo de reciprocidad está fallando, usualmente esto sucede en una interfase humano-humano (ibid.: 89-90).

luz de la noción de ontologías múltiples [en lugar de culturas o epistemologías múltiples] que está emergiendo del encuentro de trabajos etnográficos sobre ontologías Indígenas...” (ibid.: 82-3). En otras palabras, “la variedad de formas concretas y potenciales de hacer ‘factiches’ [latourianos] (o realidades) fundamenta algunas ideas clave dentro del marco de la ontología política: la noción de que existen ontologías o mundos múltiples y la idea que estas ontologías o mundos no son entidades [claramente delimitadas] que existen por si mismas sino mas bien son el producto de prácticas [de performances diferentes que los traen a la existencia] históricamente situadas , incluyendo aquellas prácticas asociadas con sus interacciones mutuas (ibid.: 84).

Para los biólogos (y la ontología moderna que suprime a las otras), en cambio, los animales del medio ambiente son meramente objetos sin voluntad propia, movilizados por su 'naturaleza', por lo cual los Yshiro podían creer lo que quisieran acerca del medioambiente pero las acciones basadas en estas creencias no deberían ir en contra de lo que los biólogos sabían del medioambiente (ibid.: 92-93).

“Aquí es donde el conflicto generado por el programa de caza se revela como ontológico más que como epistemológico, ya que lo que está en juego no son perspectivas culturales diferentes acerca del mundo sino el propio presupuesto de que este mundo de una naturaleza y varias culturas - y no un mundo relacional de humanos y no-humanos plenos de agencia - es la realidad última. Así, aún si los biólogos y burócratas dijeran que su manera de conocer el medioambiente es una más (ni superior ni inferior a la de los Yshiro), la división ontológica moderna entre cultura y naturaleza, implícita en la posición multiculturalista, se impone sobre una ontología que no opera sobre la base de dicha división” (ibid.:99).

Finalmente es Ingold (2005: 506-7) y su idea de la defensa del lugar. Para protegerse - de los humanos y no humanos -, los humanos generalmente crean una esfera donde pueden residir en relativa paz y prosperidad; ésta nombra como esfera del lugar, que no se refiere a una porción delimitada (bounded) del territorio, sino es una trama (nexus) de actividad de la vida en curso. Como un nuevo tipo de amenaza humana considera la protección de la naturaleza, que ha llevado a Ingold a reflexionar sobre la diferencia entre ésta y la protección del lugar. Pregunta, ¿por qué los esfuerzos de la protección del lugar deberían amenazar a la naturaleza y por qué los esfuerzos de la protección de la naturaleza deberían amenazar al lugar? En caso la del lugar, es que uno/a ya lo conoce, por su relación con sus constituyentes y por la historia compartida. Los objetos de la protección de la naturaleza, en cambio, son restringidas por una frontera territorial que los saca fuera de la esfera de la interacción social. Además, en caso de ésta última se trata de contabilidad y administración racional (es una empresa), de vigilancia policial con amenaza de la fuerza física, de la existencia de la cerca impidiendo el movimiento de la gente - salvo las personas con autoridad que pueden hacer alarde de su superioridad por su libre movimiento - y los animales; esto no es cuidado personal como en caso de la protección del lugar. En fin, la protección de la naturaleza destruye el lugar por suponer su clausura.

El consenso con las perspectivas marxistas, anarquistas, indígenas y las relacionadas a éstas, que ahora expongo incluye necesariamente también a xabo mé'phaa, pues está, hace y habla en el foro de la defensa del territorio y es miembro del Jumaa. El consenso es defender lo común, la organización

colectiva de la vida y la comunidad misma. Se defiende el trabajar y decidir en comunidad – incluido ésta el mundo vivo –, como productores asociados no separados de sus modos y medios de transformación y reproducción de la vida. Tierra, que está y hace, hasta tiene la palabra, es propiedad comunal, es de todos y todas. Todo esto que da fuerza para las luchas frente a los abusos y despojos, frente a la destrucción y abstracción de las vidas por parte de la colonialidad, el capitalismo, el Estado y la academia que siempre han querido incluso desaparecer a *x̄abō mē'phaa*. Es defender el poder hacer, el contra poder, el poder obediencial y la autodeterminación; el poder y la autoridad en igualdad y mutualidad (sin olvidar que estas relaciones y diálogos también potencialmente se rompen). Es defender, potenciar y políticamente activar éstas últimas, más la comunidad, lo común y sus tiempos y lugares, como formas de negar el capital, la mercantilización, la cosificación, la abstracción. No necesitan a nadie, mucho menos una instancia de gobierno para cuidar el mundo/mundos vivos y sus bienes comunales que comparten con la tierra.

Es defender el territorio, considerado como el eje de la defensa de la vida, es decir, de nosotros-territorio. Para defender el territorio/vida se tiene que conocer y aprender sus lugares; estos últimos que también se defienden. Es defender el mundo/muchos mundos relacionales, que en sí implican poderes/fuerzas. El mundo/mundos son vivos y abiertos y es con sus personas humanas y no humanas, que se relaciona y dialoga, se cuida y se cuidan, se apoya y se apoyan, se forma y se forman; esta relacionalidad, esta alianza, y su potencial despliegue político también se defiende.

Es defender la vida y aprender de la vida; que nunca se deja detener, contener y gobernarse, que no se limita en lo humano, que implica sociabilidad, formación, apoyo y cooperación, mutuas. Es ejercer, producir y transformar las muchas vidas y pensamientos, y tareas que implican, entre otras tareas, haceres entre otros haceres. Es redescubrir relaciones y diálogos y abrir nuevas; es formar alianzas, tanto con las cosas y entidades vivas como con las personas humanas y no humanas. Es defenderse frente a la violencia de la vida – entre otras violencias – que abstrae e identifica, mercantiliza y cosifica; que busca contener, detener y gobernar todo esto, y su posible despliegue para transformar las relaciones de explotación, dominación, opresión y abstracción. Estas son las condiciones y las posibilidades para la defensa de la vida.

Con la fuerza y sabiduría, recogiendo la palabra y el sentir de los hombres y las mujeres, ¡rechazo total a la Biósfera! ¡Ni un paso atrás!

Hacia conocimientos y prácticas académicas radicales que sirvan también ‘acá’

Durante el transcurso del presente proyecto de investigación he enfatizado las potencialidades argumentativas y trasformativas de, y el aprendizaje que nos pueden ofrecer, la primacia de la vida, por un lado, y la vida y pensamiento, y la tarea que implica, por el otro, tanto en caso de xabō me´phaa como más generalizable.

En resumen, se trata de partir desde la primacia de la vida, es decir, la vida 1) que no se deja detener ni contener, no por la ingeniería ni por la violencia de la vida, ejercida mayoritariamente desde las colonialidades, el capitalismo, el Estado y la academia, siempre condenados a equivocarse; 2) que va más allá de lo humano, pues se puede considerar a las cosas y entidades no humanas por ejemplo como procesos vivos o fuerzas/poderes en sí, por lo que se mueven y tienen una tarea, entre otras tareas, haciéndose/produciéndose mutuamente y en tensiones, es decir, la vida, el pensamiento y las tareas, implican potencialidades tanto productivas como trasformativas (quizás curativas, destructivas, hasta violentas); 3) que no tiene gobierno, es decir, un estorbo encima de la vida, como el de la sociedad, regulando excesivamente las vidas de la gente, explotando y oprimiéndola, robando sus recursos, limitando su libertad - relacional y comunal, siempre y cuando en alianza con el mundo vivo - y alternado el orden de las prácticas comunales, arreglos y formas de vida, como dijo Newman. Esto por un lado.

Por el otro lado se trata de partir desde la vida y pensamiento, y la tarea que implica, que no se escapa, abstrae, ni se saca fuera de las condiciones y las posibilidades de la vida, generalizables que acabo de resumir. En otras palabras, estamos, hacemos y tenemos la palabra en el mundo y sus lugares donde vivimos muchas vidas que son tareas, entre otras tareas haciéndonos/produciéndonos mutuamente. Y en caso de xabō me´phaa, se trata de gente me´phaa que nace, que implica pensamiento, que ayuda y forma mutuamente con la tierra; xabō me´phaa que está, hace y tiene la palabra, que agarra la fuerza y dialoga y relaciona (éstas dos últimas que también a veces acaban) con las personas humanas y no humanas en el mundo vivo y abierto a los otros y otras (*xó*); que busca su nombre y pone la palabra

pero no llega a la verdad, que transforma la vida en común y asume pero también acaba con la autoridad, que para resistir y luchar forma alianzas con el mundo vivo, y entra a *mújuín*. Esto por el otro.

De estos principios, quizás unas bases para una teoría social radical en sentido de Graeber, que para fines de la problematización de la producción de conocimientos y prácticas académicas, considero algunos de los posibles frutos de este proyecto de investigación: 1) los conceptos de la violencia y la transformación de la vida y la propuesta alternativa *x̣aḅo mḗphaa*; 2) la producción de conocimientos ‘otros’ en torno a la autonomía, el poder y la política; 3) sentar las bases para la defensa de la vida.

La problemática gira en especial en torno a la pregunta ¿cómo producir conocimientos sin gobierno? sin generalizar y hegemonizarlos; sin partir de la primacía de la abstracción - partir desde el nombrar, identificar y categorizar totalizadores (‘conocimiento sobre’) - es decir, tenerla tanto como el punto de partida como el fin en el proceso de la producción de conocimientos; sin someter cosas, entidades, personas, procesos, entre otros, vivos en conceptos (más, o menos, exactos y abstractos), es decir, reducir la vida y el pensamiento, y la tarea que implica, en un concepto, que difícilmente, más bien nunca se reconcilia con la primacía de la vida, la vida que no se deja detener o contener, que no termina en lo humano, que no tiene gobierno; sin someterlos en el eterno y forzado progreso de conocimientos, es decir, acumulación por acumulación, valorización del valor, generadores de plusvalía y privilegio.

Resistir y luchar frente al gobierno del conocimiento es radical - por ejemplo morder la mano que me ha dado de comer, siendo la academia y el Estado capitalistas -, pero ¿es *x̣aḅo mḗphaa* como propuesta alternativa conocimiento libre de gobierno? ¿Es conocimiento arraigado en la lógica de la práctica transformadora? Pues lo que tentativamente puedo decir, es que este tema también seguirá en otro documento, en otra barricada; que *x̣aḅo mḗphaa* es particular, no busca generalizarse ni hegemonizarse (no es una receta); ya tiene su nombre, pues se trata de una persona o gente viva que nace, está, hace, tiene la palabra y tarea, busca su nombre, lucha y resiste; de hecho tiene mucha palabra. *X̣aḅo mḗphaa* es plasmado/a a la vez en este documento y en la barricada. No es propiedad intelectual privada mía ni del Jumaa, ni conocimiento propio. No se reduce en la acumulación de la información sin sentido - en especial ‘el conocimiento sobre’ -, mientras que el enemigo contra el que debemos luchar está delante de nuestros ojos, construye y planea las condiciones de explotación, dominación, opresión y abstracción de hoy y de mañana, no para dar explicaciones de la explotación, dominación, opresión y

abstracción de ayer, y frecuenta las aulas universitarias solamente para golpearnos mejor y hacernos incapaces de entender los nuevos modelos represivos, como dijo Bonanno. Es que tiene este experimento de la producción de conocimientos ‘otros’, tanto su punto de partida como el fin una persona o gente viva, es decir, xabo me’phaa que está, hace y habla, tiene tarea, entre otras tareas, haciéndose mutuamente. De ahí que la forma de presentación integral de los temas como vimos en caso de la producción de conocimientos ‘otros’ en torno a la autonomía, el poder y la política, pues son muchos los ámbitos de la potencialidad argumentativa y transformativa, desde que se nace hasta la insurrección espontánea. Entre estos dos, son un sinnúmero de formas de organizarse para no seguir haciendo por ejemplo el capitalismo. Es más, ha sido producido/a y plasmado en este documento en alianza con él/ella y el mundo vivo, con ambos compartiendo la barricada. Con el/la xabo me’phaa que me quedo como fin de este experimento, es él/ella que (políticamente) despliego, tanto en otro documento como en el Jumaa, para fines de la defensa de la vida y pensamiento, y la tarea que implica, y para transformar las relaciones de explotación, dominación, opresión y abstracción. En otras palabras, xabo me’phaa es una condición y posibilidad de la vida particular, es decir, es a la vez vida y pensamiento/está, hace y habla en la práctica y en la teoría. En fin, creo que se podría decir algo muy parecido en torno a la transformación y a la defensa de la vida, aún así siendo conceptos, quizás en busca de generalizarse, hasta hegemonizarse, pues enfrentan la violencia de la vida, que se encuentra hoy tanto generalizada como hegemonizada.

Queda aún pendiente la cuestión de la posibilidad del consenso, la del romper con la práctica académica vanguardista - criticada por Bakunin ya hace un siglo y medio -, es decir, buscar proyectos particulares que se refuercen mutuamente, en lugar de demostrar que los demás parten de suposiciones erróneas, como dijo Graeber. Nuevamente, sin tener una respuesta clara, creo que es el concepto de la violencia de la vida que puede dar pautas para la respuesta inicial a este dilema, es decir, ver si los conocimientos y las prácticas académicas implican algunos aspectos de ésta. Cabe señalar que no estoy acusando a nadie aquí directamente de ser violento/a - aún así reconociendo también mí rol en el hacer, y la reproducción diaria de la síntesis social del capitalismo, la cual implica una serie de violencias -, sino más bien utilizaré la violencia de la vida como clave para ver algunas de las diferencias entre los planteamiento académicos.

Veré si toman en cuenta la primacía de la vida; si atentan a las condiciones de crecimiento, al movimiento, tanto de la vida como de la resistencia y lucha; si atentan a la apertura, al devenir, a la producción relacional y mutua de la vida y las tareas entre otras tareas (haceres entre otros haceres); si atentan a la vida y pensamiento, y la tarea que implica, al estar y el hacer, al poder hacer y la libredeterminación; si atentan a la relación y el diálogo en/con el mundo vivo, pues la violencia de la vida acaba y abstrae y/o mercantiliza y cosifica ‘todo’ esto, es decir, la vida; la limita en lo humano, detiene, contiene y gobierna, incluyendo su activación/despliegue (política) para cambiar el mundo, es decir, las relaciones de explotación, dominación, opresión y abstracción. Es una forma de conocimiento que tiene tanto como su punto de partida como el fin la abstracción, por ejemplo en sentido de ‘símbolo plasmado en un documento se vuelve en geosímbolo’. Y esto aún en caso, como es mayoritariamente en esta tesis, que las propuestas comparten los principios fuertes para la transformación de las relaciones de explotación, dominación, opresión y abstracción, es decir, el consenso para destruir al enemigo: la colonialidad, el capitalismo, el Estado y la academia (al menos un parte de él).

Como casos concretos me causan inquietud los planteamientos académicos que separan demasiado a los humanos de los animales o se centran en el ser abstracto y antropocéntrico (Holloway, Maldonado-Torres); que en su cuestionamiento a la lógica del capital, despliegan herramientas del mismo capital, como en casos de la apropiación del espacio o reapropiación de la naturaleza, en lugar de resistir y luchar por ejemplo desde la alianza con el mundo vivo (Gimenez, Tischler y Navarro en diálogo con Leff); que piensan desde un cierto vacío el cuestionamiento de las fundaciones ontológicas profundas o certezas dialécticas, descuidando las condiciones, quizás determinaciones, y posibilidades que nos somete el hacer y pensar desde la primacía de la vida (Newman en diálogo con Stirner); que buscan trascender el poder, hasta una sociedad sin poder, sin que éste se considere también en igualdad y mutualidad (Newman); que dicen que no se puede tomar el poder, pues al menos xabo me’phaa - si me permiten no hacer tanta diferencia entre poder y la fuerza para fines del diálogo - agarra la fuerza, no la es en sí (Dussel); que someten la vida y pensamiento, y la tarea que implica, por ejemplo las relaciones y diálogos de los/las ‘indígenas’ con el mundo vivo y sus personas en el ámbito de lo impensable y lo místico, por un lado, y en ontologías/mundos radicalmente diferentes, por el otro. En cuanto a estas últimas, pues recordando el principio de xó, es decir, ‘nosotros de los otros’, me parece más bien que el mundo me’phaa está en permanente apertura hacia al otro/a, en diálogo con él o ella, o con persona no humana, sin posibilidad de la verdad absoluta. En otras palabras, todos y todas han emergido, están, y

es el hacer que los/las diferencia (Blaser, de la Cadena, Escobar, Guerrero); que dicen que la violencia es casi parte intrínseca de la praxis, por un lado, y plantean que 'praxis que es violencia plasmada en un documento/desplegado en la barricada se vuelve comunismo', este último como una fórmula que tanto parte desde, como termina en abstracción. Es más bien en la transformación de la vida en que todos/todas participamos (Sánchez Vásquez). En fin, apoyándome en Ingold, para criticar al mundo (las relaciones de explotación, dominación, opresión y abstracción) uno/a no tiene que sacarse fuera del mundo.

Pero ¿se rompió el consenso? Creo que no necesariamente. Es que la primacia de la vida, por un lado, y la vida y pensamiento, y la tarea que implica, por el otro, ya en sí incluyen las potencialidades tanto productivas como transformativas (quizás curativas, destructivas hasta violentas), por lo cual me pregunto ¿por qué dejar estas condiciones y posibilidades fuera de la cuestión de la producción de los conocimientos y prácticas académicas? En fin, fue Malatesta que quería destruir pero también producir, lo que me lleva a terminar este camino -mío y el del Seminario Jumaa Me'phaa -, con la idea de llegar al consenso mediante el producir, transformar y destruir, en igualdad y mutualidad.

Bibliografía

- Albertani, C. 2011 'Flores salvajes. Reflexiones sobre el principio de autonomía', en Jóvenes en Resistencia Alternativa (eds) *Pensar las Autonomías: Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México: Bajo tierra Ediciones
- Alimonda, H. 2011 'La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política Latinoamericana', en Alimonda, H. (eds) *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires: CLACSO
- Aquino Moreschi, A. 2013 'La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos' en *Cuadernos del Sur*. Año 18, No. 34. Enero-Junio, Oaxaca, Mexico.
- Barahona Arriaza, E. 2006 'Categorías y modelos en la dialéctica negativa de Th. W. Adorno: crítica al pensamiento idéntico', en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 39: 203-233
- Barclay, H. 2008 'El poder: una visión antropológica' en Roca Martínez, B (eds.) *Anarquismo y Antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*, Madrid: LaMalatesta Editorial
- Bartra, A. 1996 *Guerrero Bronco: Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, México: Ediciones Era
- Bartra, A. 2001 'Sur profundo' en Bartra, A. (eds.) *Crónicas del Sur: utopías campesinas en Guerrero*, México: Ediciones Era.
- Blaser, M. & de la Cadena, M. 2009 'Introducción', en *World Anthropologies Network (WAN electronic Journal)*, No. 4 January.
- Blaser, M. 2009 'La ontología política de un programa de caza sustentable' en *World Anthropologies Network (WAN electronic Journal)*, No. 4 January.
- Bonanno, A. M. 2010 *Errico Malatesta y la violencia revolucionaria*, Barcelona: Bardo
- de la Cadena, M. 2009 'Política indígena: un análisis más allá de 'la política'', en *World Anthropologies Network (WAN electronic Journal)*, No. 4 January.
- Canabal Cristiani, B & Flores Félix, J. J. 2004 'Presentación' en Canabal Cristiani, B & Flores Félix, J. J. (eds.) *Montañeros: Actores sociales en la Montaña del estado de Guerrero*, México: UAM-X
- Castro-Gómez, S. & Grosfoquel, R. 2007 'Prologo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterarquico' en Castro-Gómez, S. & Grosfoquel, R. (eds) *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores
- Caudillo Félix, G. 2010 'Pueblos indígenas y naturaleza: la alternativa del Buen Vivir', *Latinoamericanas, año 1, número 2, Enero-junio, pp. 1-10*

- Dussel, E. 2006 *20 Tesis de la política, México: Siglo XXI*
- Dussel, E. 2007 *Materiales para una política de la liberación*, Madrid: Plaza y Valdez
- Escobar, A. 2010 *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*, Popayán: Enviñón Editores
- Escobar, A. 2012 'Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo, en *Wale'keru*
- Escobar 2013 'Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio', en *Economía Colombiano*, Ed. 340, noviembre-diciembre
- Esteva, G. 2011 'Otra autonomía, otra democracia', en Jóvenes en Resistencia Alternativa (eds) *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México: Bajo tierra Ediciones
- Flores Félix, J. J. 2007 *Reinventado la democracia: el sistema de Policía Comunitaria y las luchas indias en el Estado de Guerrero*, México: Plaza y Valdés
- Flores Félix, J. J. & Méndez Bahena, A. 2008 'Las luchas indias, sus intelectuales y la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (México)', *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, Año 8, no. 23, Buenos Aires: CLACSO.
- Gimenez, G. & Héau Lambert, C. 2007 'El desierto como territorio, pasaje y referente de identidad', *Culturales*, vol. III, n. 5, pp. 7-42
- Giménez, G 2005 *Teoría y análisis de la cultura, vol. 1*, Conaculta, México, 2005.
- Guardino, P. 1996 *Peasants, politics, and the formation of Mexico's national state: Guerrero 1800-1857*, Stanford: Stanford University Press
- Graeber, D. & Shukaitis, S. 2007 'Introducción' en Graeber, D. & Shukaitis, S. (eds.) *Constituent imagination: militant investigations // Collective Theorization*, Oakland: AK Press.
- Graeber, D. 2011 *Fragmentos de antropología anarquista*, Barcelona: Virus Editorial
- Grosfoguel, R. 2013 'Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI, en *Tabula Rasa*. Bogotá – Colombia, No. 19: 31-58,
- Guerrero, A. 2013 'La comunalidad como herramienta: una metáfora espiral', en *Cuadernos del Sur*. Año 18, No. 34. Enero-Junio, Oaxaca, Mexico.
- Gutiérrez Aguilar, R. 2011 'Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro', en Gutiérrez Aguilar, R (eds.) *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*, Cochabamba: textos Rebeldes
- Harvey, D. 2004 'El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión', en *Socialist register*, 2004.

- Hernández Navarro, L. 2014 *Hermanos en armas. Policías comunitarias y autodefensas*, Para Leer en libertad AC
- Holloway, J. 2002 *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significativo de la revolución hoy*, Buenos Aires, Colección Herramienta/Universidad de Puebla
- Holloway, J. 2011 *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*, México: Sísifo Ediciones
- Holloway, J. 2013 '¡Revolución ahora! Contra y más allá del capital' en Ornelas, R. (eds.) *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, México: UNAM
- Ingold, T 1992 'Culture and the perception of the environment', en Croll, E & Parkin, D. (eds.) *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*, London: Routledge
- Ingold, T. 2000 *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, London: Routledge
- Ingold, T. 2005 'Epilogue: towards a politics of dwelling', en *Conservation and Society*, Vol. 3, No. 2, December
- Ingold, T. 2008 'Bringing things to life: creative entanglements in a world of materials', presented at 'Vital Signs: Researching Real Life', 9.9.2008, University of Manchester.
- Ingold, T. 2011 *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge
- Ingold, T. & Palsson, G. 2013 (eds.) *Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jumaa 2013 *Skiyu Ajngáa xó* (La fuerza de nuestra palabra)
- López Bárcenas, F. 2011 'Las autonomías indígenas en América Latina' en Jóvenes en Resistencia Alternativa (eds) *Pensar las Autonomías: Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México: Bajo tierra Ediciones
- Macas, L. 2010 'Sumak Kawsay: la vida en plenitud', en *América Latina en Movimiento*, febrero, año XXXIV, II época
- Maldonado Alvarado, B 2002 *Autonomía y comunalidad india: enfoques y propuestas desde Oaxaca*, Oaxaca: Centro INAH
- Maldonado Alvarado, B. 2013 'Comunalidad y responsabilidad autogestiva', en Cuadernos del Sur. Año 18, No. 34. Enero-Junio, Oaxaca, Mexico.
- Maldonado-Torres, N. 2007a 'Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto' en Castro-Gómez, S & Grosfoquel, R. (eds) *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores

- Maldonado-Torres, N. 2007b 'Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser, y del conocer'. Ponencia en conferencia internacional 'Reparaciones y descolonización del conocimiento' el 25 y 26 de mayo del 2007 en Salvador, Brasil
- Martínez Calleja, H. 2014 'Xtabaa [ser, ser otro, ser territorio]. Una experiencia desde el nombrar Me'phaa', en prensa
- Meyer, L. 2010 'Introduction. A hemispheric conversations among equals' en Meyer, Lois & Maldonado Alvaro, Benjamin (eds.) *New world of indigenous resistance. Noam Chomsky and voices from North, South, and Central America*, San Francisco: City Light Books
- Mignolo, D. W. 2007 'El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto' en Castro-Gómez, S & Grosfoquel, R. (eds) *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores
- Miranda Arrieta, E. 2011 'Indios mulatos y negros del sur en la coyuntura constitucional de 1820', en Rojo Leyva, V. M. et. al. (eds) *Participación indígena en los procesos de Independencia y Revolución Mexicana*, México: CDI
- Modonesi, M. 2011 'El concepto de la autonomía en el marxismo contemporánea' en Jóvenes en Resistencia Alternativa (eds) *Pensar las Autonomías: Alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México: Bajo tierra Ediciones
- Nava, E. 2009 'Comunalidad: ensayo sobre la legitimación de una teoría nativa', Oaxaca: CSEIIO
- Newman, S. 2010 *The politics of postanarchism*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Policía Comunitaria 2009 'Breve reseña y balance del Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria, a 14 años de lucha' en Gasparello, G. & Quintana Guerrero, J. *Otras geografías: Experiencias de autonomías indígenas en México*. UAM: México
- Quijano, A. 2004 'El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina', *Argumentos (Méx.) [online]*, vol.19, n.50 pp. 51-77
- Quintero Weir, J 2011 'Wopukarü jatumi wataawai: el camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena', *Utopía y praxis Latinoamericana, año 16. No 54, pp. 93-116*
- Quintero Weir, J. Á. 2007 *Wakuaipawa/Chiyi Barikaëg: Lengua, cosmovisión y resistencia indígena contemporánea en la cuenca del Lago de Maracaibo - Venezuela*, Tesis doctoral, UNAM.
- Quintero Weir, J. Á. 2013 *El camino de las comunidades*, en impreso, Maracaibo-Venezuela
- Ravelo Lecuona, R. 1998 'La revolución guerrerense (1910-1920)' en Ravelo Lecuona, R. & Bustamante Álvarez, T. (eds.) *Historia general de Guerrero, Volumen 4, Revolución y reconstrucción*, México: INAH

- Roca Martínez, B. 2008 'Anarquismo y antropología: una introducción', en Roca Martínez, B (eds.) *Anarquismo y Antropología: Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*, Madrid: LaMalatesta Editorial
- Rendón Alarcón, J. 2003 *Sociedad y conflicto en el Estado de Guerrero, 1911-1995: Poder político y estructura social de la identidad*, México: Plaza Valdez
- Rivera Cusicanqui, S. 2010 *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón
- Sánchez Vásquez, A. *Filosofía de la praxis*, México: XXI
- Scheper-Hughes, N. & Bourgois, P. 2004 'Introduction: Making sense of violence' en Scheper-Hughes, N. & Bourgois, P. (eds.) *Violence in war and peace: An anthology*, Malden: Blackwell
- Steward, P.J. & Strathern, A. 2002 *Violence: Theory and Practice*, London: Continuum
- Tischler, S. y Navarra, M. L. 2014 'Comunidad y capital: un trazo general de una historia antagónica' en Marañón Pimentel, B. (eds) *Buen Vivir y decolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumental*, México: UNAM
- The Anarchist FAQ 2009 Ver. 13.1
- Walsh, C. 2009 'Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir', En Patricia Medina Melgarejo (eds.) *Educación intercultural en América Latina: Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*, UPN, CONACYT, PyV
- West, Paige 2006. *Conservation is our Government Now: The Politics of Ecology in Papua New Guinea*. Durham: Duke University Press.