



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL
NIVEL DOCTORADO

**POR UNA GEOGRAFÍA DE LO COMÚN:
TERRITORIO, TRABAJO Y SUBJETIVIDAD COMUNITARIA EN
CONTEXTOS DE CONFLICTOS TERRITORIALES**

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN DESARROLLO RURAL
P R E S E N T A

Otávio Gomes Rocha

DIRECTOR:
Dr. Francisco Luciano Concheiro Bórquez
CODIRECTOR:
Dr. Jorge Ramón Montenegro Gómez

CIUDAD DE MÉXICO, AGOSTO DE 2020



Casa Abierta al Tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00063

Matrícula: 215306085

Por una Geografía de lo común: territorio, trabajo y subjetividad comunitaria en contextos de conflictos territoriales.



En la Ciudad de México, se presentaron a las 10:00 horas del día 27 del mes de agosto del año 2020 en la Unidad Xochimilco de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. VIOLETA REMEDIOS NUÑEZ RODRIGUEZ
DR. JORGE RAMON MONTENEGRO GOMEZ
DRA. LETIZIA ODETH SILVA ONTIVEROS
DR. VALTER DO CARMO CRUZ
DR. FRANCISCO LUCIANO CONCEIRO BORQUEZ

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN DESARROLLO RURAL

DE: OTAVIO GOMES ROCHA

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

Aprobar

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISION DE CSH

MTRA. MARIA DEL EY ESPINOLA FRAUSTO

PRESIDENTA

DRA. VIOLETA REMEDIOS NUÑEZ RODRIGUEZ

VOCAL

DR. JORGE RAMON MONTENEGRO GOMEZ

VOCAL

DRA. LETIZIA ODETH SILVA ONTIVEROS

VOCAL

DR. VALTER DO CARMO CRUZ

SECRETARIO

DR. FRANCISCO LUCIANO CONCEIRO BORQUEZ

Dedico esta tesis a la memoria de Rosy Goveia

AGRADECIMIENTOS

Devo este trabalho a muita gente e a muitas coisas. Em primeiro lugar, agradeço pela existência do erro e do arrependimento. Em segundo lugar, agradeço pela existência do perdão e do agradecimento. Agradezco al Posgrado en Desarrollo Rural, en especial a Sonia Comboni y a todas las asesoras y asesores. Agradezco por la oportunidad de aprender y enseñar. Agradeço a minha família e minha mãe, pelo suporte, humanismo e consciência crítica sempre transmitidos. Agradeço à burocracia e ao inconveniente rotineiro, por deixar a vida mais anedótica. Agradezco a los compañeros y compañeras de la octava generación, por los momentos eternizados y los saberes compartidos. Agradezco mis directores, lectores, lectoras, sinodales y todos que acompañaron y contribuyeron académicamente con la construcción del trabajo. Agradeço aos que chegaram, passaram e se foram. Agradeço aos que ficaram, os que sempre estiveram. Agradezco a Conacyt, por invertir en la producción de conocimiento crítico y fortalecer el carácter público de la Ciencia. Agradeço aos amigos de ontem e de hoje, de todas as horas para todo o sempre, obrigado. Agradezco a los hermanos y hermanas que la vida me dio, los que me hacen sentir en casa. Por fin, agradezco a los estudiantes de Toltekayot Yeknemilis, por su magistral talento en hacer con que los días sean más divertidos, y a la Unión de Cooperativas Tosepan, miak tasojkamatik.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
1. COORDENADAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS	18
1.1 El legado de la Geografía Crítica brasileña	22
1.2 La crítica latinoamericana a la colonialidad del poder.....	28
1.3 El Posgrado en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco y las críticas al desarrollo	33
2. DEFENSA DEL TERRITORIO PARTE 1: PUEBLOS Y COMUNIDADES MASEUALMEJ.....	41
2.1 Geografías de la cuestión campesino-indígena en México	43
2.1.1 Algunas pistas sobre la formación de la territorialidad rural mexicana.....	44
2.1.2 Los pueblos indígenas y la lucha por la tierra en México.....	52
2.1.3 La actual amenaza a los territorios campesinos e indígenas.....	63
2.2 Sierra Norte de Puebla: territorio de vida y de luchas	69
2.2.1 Contexto histórico y geográfico de las luchas territoriales en la Sierra Norte de Puebla	71
2.2.2 Territorio y territorialidades del pueblo <i>maseual</i>	112
2.3 La permanente lucha del pueblo <i>maseual</i> por la defensa de su territorio	137
2.3.1 El escenario actual: los “proyectos de muerte” y la amenaza al territorio.....	139
2.3.2 La defensa del territorio <i>maseual</i> en el siglo XXI	174
3. DEFENSA DEL TERRITORIO PARTE 2: PUEBLOS Y COMUNIDADES FAXINALENSES	189
3.1 La cuestión agraria en Brasil: elementos histórico-geográficos para una lectura sobre los conflictos territoriales en el campo brasileño	191
3.1.1 No se puede entender el campo en Brasil sin comprender el genocidio colonial y la esclavitud.....	192
3.1.2 Territorialidades y subjetividades campesinas en Brasil	202
3.2 Tierra y libertad <i>cabocla</i> : territorios y territorialidades comunitarias en el Paraná meridional.....	209
3.2.1 Territorios contestados: contexto histórico de la lucha por la vida en el Paraná meridional	210
3.2.2 <i>Faxinais, caívas, criadouros</i> : territorios y territorialidades de uso común	230
3.3 Conflictos y luchas territoriales ante el despojo de lo común	255

3.3.1	La etnicidad de las luchas territoriales y los “ <i>povos e comunidades tradicionais</i> ”	256
3.3.2	Herederos del Contestado y guardianes de las araucarias: actualidad de los conflictos por los territorios de uso común en el Paraná meridional.....	281
4.	SUBJETIVIDAD COMUNITARIA Y TRABAJO EN LA EXTERIORIDAD DEL CAPITAL: ELEMENTOS PARA UNA GEOGRAFÍA DE LO COMÚN	311
4.1	Territorio, subjetividad y trabajo: claves para una comprensión geográfica sobre lo común.....	314
4.1.1	Tierras comunes, hábitos comunes	316
4.1.2	Ser de comunidad: la subjetividad de lo común en la exterioridad	330
4.1.3	Del bien común al hacer-común: deshaciendo equívocos y confusiones	337
4.2	Faenas y faxinas: trabajo comunitario y la territorialización de lo común	349
4.2.1	El <i>puxirão</i> y la territorialidad comunitaria del campesinado paranaense	352
4.2.2	Tekit, faena, tamakepalis: expresiones <i>maseualmej</i> del trabajo no-objetivado	361
4.3	Contradicción externa, acumulación originaria y la multidimensionalidad del despojo	373
4.3.1	Los márgenes y la permanencia de la acumulación originaria	374
4.3.2	Separación, contradicciones externas y exterioridad	390
4.3.3	Actualidad de la fractura del metabolismo social: violencia, pérdida de valores y degradación del trabajo campesino y comunitario	398
5.	EL <i>ETHOS</i> CAPITALISTA EN LOS MÁRGENES Y LA ESTRUCTURA RACISTA DE LA ACUMULACIÓN DE CAPITAL.....	413
5.1	Etnia, raza y racismo estructural: bases conceptuales para una comprensión materialista del racismo	414
5.2	Producción y reproducción del racismo en la colonialidad brasileña	426
5.2.1	La invención de la subjetividad nacional, Gilberto Freyre y la contemporización del racismo	427
5.2.2	Críticas al mito de la democracia racial, sus límites y la perpetuación del desarrollo intocable	439
5.3	Mestizofilia, contra-revolución e indigenismo: producción y reproducción del racismo en el México moderno.....	449
5.3.1	Del racismo pseudocientífico a la mestizofilia: indigenismo y bases del racismo moderno.....	451
5.3.2	Crítica y superación del indigenismo integracionista y la reproducción contemporánea del racismo	463

5.4 La heterogeneidad histórico-estructural del sistema de dominación racista y la acumulación de capital	472
5.4.1 La legitimación del proceso continuo de objetivación del trabajo vivo es resultante de la racialización de las relaciones de trabajo	473
5.4.2 El racismo como sistema de dominación social es intrínseco a la acumulación capitalista en sus distintos momentos constitutivos.....	474
5.4.3 Es, por tanto, un fenómeno histórico multidimensional y multiescalar, que no puede ser reducido a una u otra manifestación particular.....	476
5.4.4 El proceso de acumulación originaria demanda un sistema de dominación que le de justificación moral a su realización	477
5.4.5 Si la permanencia de la acumulación originaria es imprescindible para la reproducción ampliada del capital, el racismo está condicionado a ser recreado y actualizado constantemente	479
 6. ALGUNAS CONSIDERACIONES: RECONSTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD EN TIEMPOS DE CRISIS.....	483
6.1 Desmontar la falsa dualidad público / comunitario	487
6.2 Descolonizar el imaginario, reinventar el trabajo y recampesinizar el territorio	490
6.3 Reapropiarnos de los medios de vida: la respuesta comunitaria a la crisis	495
 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	499

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Distribución de la tierra según el régimen de propiedad.....	44
Tabla 2. Población por localidades en la Sierra Norte de Puebla.....	79
Tabla 3. Zonas ecológicas en los territorios nahuas y totonacos (hectáreas)	115
Tabla 4. Empresas mineras con concesiones en el estado de Puebla	143
Tabla 5. Países latinoamericanos que han ratificado la OIT 169	259
Tabla 6. <i>Faxinais</i> con “ <i>Área Especial de Uso Regulamentado</i> ” (ARESUR)	306

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1. Evolución de la población en el centro de México entre 1519 y 1650	54
Gráfico 2. Evolución del porcentaje de africanos muertos en el traslado entre África y Brasil..	195
Gráfico 3. Evolución de la intensidad del tráfico de esclavos africanos por región de destino ..	196
Gráfico 4. Categorías salariales en sectores que poseen comunidades de uso común y en la totalidad de la región	288
Gráfico 6. Asesinatos en contextos de conflicto en el campo en Brasil.....	400

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Territorios de los pueblos originarios en México y zonas de conservación de la biodiversidad	62
Mapa 2. Regiones socioeconómicas de Puebla	74
Mapa 3. Aspectos climáticos e hidrográficos de la Sierra Norte de Puebla.....	76
Mapa 4. Localidades rurales y urbanas en la Sierra Norte de Puebla y territorios indígenas	80
Mapa 5. Núcleos agrarios de propiedad social en la Sierra Norte de Puebla y sus alrededores .	110
Mapa 6. Territorios de los pueblos indígenas en la cuenca del río Tecolutla.....	114
Mapa 7. Generación de energía hidráulica, minería e hidrocarburos en la cuenca del Río Tecolutla.	141
Mapa 8. Concesiones y empresas mineras en la cuenca del río Tecolutla (2015)	144
Mapa 9. Proyecto Ixtaca y pueblos indígenas en la subcuenca del río Apulco.....	150
Mapa 10. Estado de Paraná y su entorno.....	211
Mapa 11. Territorio histórico Kaingang y Laklãnõ	237
Mapa 12. Localización de los <i>povos e comunidades tradicionais</i> en Paraná.....	279
Mapa 13. Zona de influencia del territorio faxinalense.....	284
Mapa 14. Aspectos físicos y naturales en la región de los territorios de uso común (Paraná meridional)	286
Mapa 15. Certificación de inmuebles rurales (SIGEF y SNCI) y comunidades faxinalenses	293
Mapa 16. Área sembrada de soja en el estado del Paraná entre 1990 y 2008	295

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. México serrano: territorios concesionados para la minería a cielo abierto.....	66
Figura 2. Kuotajkiloyan en Cuetzalan/PUE	124
Figura 3. La milpa	127
Figura 4. Danza de los voladores en el atrio de Cuetzalan del Progreso.....	129
Figura 5. Autoridades tradicionales participan de ritual para instalación del palo volador	129
Figura 6. Cultivos tradicionales en sistema de terrazas en Ixtacamaxtitlán	154
Figura 7. Producción tradicional de Pulque en la comunidad Almeya	154
Figura 8. Habitantes protestan contra el Proyecto Ixtaca	156
Figura 9. Oficina de Minera Gorrión S.A. de C.V.	156
Figura 10. Cerro Acolhua, en Ixtacamaxtitlán (agosto de 2017)	157
Figura 11. Caravana por la vida en Ixtacamaxtitlán.....	158
Figura 12. Asamblea de Defensa del Territorio en Ixtacamaxtitlán.....	158
Figura 13. Perfil vertical de obra del Sistema Hidroeléctrico Río Apulco.....	161
Figura 14. Río Apulco	166
Figura 15. Asamblea que decidió clausurar el proyecto de la Subestación y Línea de Alta Tensión	183
Figura 16. Población de Cuetzalan marcha contra el proyecto de la Subestación	183
Figura 17. Clausura popular del proyecto de la Subestación y Línea de Alta Tensión.....	183
Figura 18. Asamblea de Defensa del Territorio en Hueytamalco	187
Figura 19. Complejo industrial maderero de la Compañía Lumber.	222
Figura 20. Monge João Maria	225
Figura 21. Mata burro y criadero comunitario	232
Figura 22. Criadero comunitario	232
Figura 23. Cultivo de yerba-mate fuera del faxinal - municipio de Rebouças/PR.....	234
Figura 24. Cultivo de yerba-mate dentro del faxinal Marmeleiro (yerbatal integrado a mata de araucaria) - municipio de Rebouças/PR	234
Figura 25. Criadero comunitario y mata de araucarias - Faxinal Barra Bonita, municipio de Prudentópolis/PR.....	235

Figura 26. Traspatio/huerto en Faxinal Marmeleiro, municipio de Rebouças/PR	235
Figura 27. <i>Milharal (terra de planta)</i> - Faxinal Barra Bonita, municipio de Prudentópolis/PR.	235
Figura 28. Guarda-ganado (<i>mata-burro</i>) en Prudentópolis/PR	251
Figura 29. Casa de familia descendiente de migrantes ucranianos, ...	251
Figura 30. Despojo ocurrido en 2017 en comunidades del municipio de Pinhão/PR	291
Figura 31. Paisaje del agronegocio	297
Figura 32. Conflictos por monocultivos de eucalipto y pino en comunidad faxinalense.....	298
Figura 33. Mosaico del paisaje de conflictos	299
Figura 34. Esquema sobre las relaciones históricas entre la totalidad, exterioridad y alteridad al capital	337
Figura 35. “En esta asamblea no se acepta ningún partido político”	340
Figura 36. Alianza Cuetzalan Limpio	367
Figura 37. Metáfora de la expansión del capital como alfombra de Sierpinski	395

INTRODUCCIÓN



El pueblo *maseual* habita una porción de la región serrana del norte del estado de Puebla, México. El pueblo *faxinalense* se encuentra en el altiplano meridional del estado de Paraná, Brasil. Los *faxinalenses* son herederos de muchos otros pueblos que han caminado por los bosques de araucaria del sur brasileño, poseedores de una cultura sorprendente. El pueblo *maseual*, guardián de la lengua nahuatl y de un extenso conocimiento ancestral. Estos dos pueblos han caminado por trayectorias particulares de lucha por la vida y por el territorio que habitan, pero sus historias poseen también elementos e itinerarios en común.

Faxinalenses y *maseualmej* son *pueblos*, en el sentido de la construcción colectiva de subjetividades que emergen de procesos históricos concretos, pero también representan a formas determinadas de vivir en comunidad. La comunidad, sea como forma de organicidad socio-política o como práctica de vida, es indisociable del territorio de vida en el que se construye. La comunidad es la construcción permanente de la integralidad de la vida y del trabajo concreto, proceso en el cual *ser de comunidad* y *ser de pueblo* son, al mismo tiempo, las condiciones primarias de pertenencia y subjetividad. Es decir, lo común como praxis, el *hacer-común*, está relacionado con el trabajo concreto y con la subjetividad comunitaria como identidades personales y colectivas.

Hablar de procesos históricos (y geográficos) de los pueblos de América Latina significa tocar procesos de subjetivación que rebasan, y mucho, las aristas sociológicas o económicas de las categorías y modelos teóricos. La compleja territorialidad de los pueblos latinoamericanos en sus peculiaridades y rasgos distintivos y la relación que maneja con el extenso histórico de explotación y dominación, implica repensar el carácter inseparable de la relación entre lo moderno y lo colonial.

Implica, también, asumir que las diversas dimensiones de las relaciones de dominación y explotación, existentes en diversas escalas en el mundo contemporáneo, están atravesadas por la colonialidad, es decir, la condición colonial que opera en el pensamiento, en las prácticas, en las relaciones sociales. Asimismo, el modo de producción que rige a los mecanismos de control del trabajo, sus recursos y sus productos, opera también desde la determinación de las subjetividades humanas a través de un enmarañado sistema de dominación, que produce y naturaliza jerarquías con base en la diferenciación social. En América Latina y, más específicamente, en las periferias de la economía dominante, este sistema de dominación que contemporiza los procesos sociales de explotación, se constituye a partir del racismo.

Habitualmente, en las ciencias sociales, cuando se habla del racismo presente en las relaciones sociales contemporáneas, se reconoce su existencia, pero, en general, se lo interpreta como una herencia de un pasado distante, como la continuidad de algo que se creó en una remota circunstancia esclavista –y factiblemente racista–, y conserva, anacrónicamente, sus vestigios. Desde una perspectiva crítica a la colonialidad, que considera la heterogeneidad estructural de la historia, se observa que el sistema de dominación racista no sólo es huella del pasado, sino que se produce, se crea y se recrea en el presente, a partir de nuevos discursos e ideologías. Argumento que sigue siendo, como antaño, la razón racista una de las bases esenciales para la perpetuación de la acumulación de capital.

En este sentido, se ha buscado un proceso de investigación que pudiera, al mismo tiempo, (léase: objetivos) 1) desanudar los engranajes y dinámicas propias de la economía de despojo que implica la destrucción de las relaciones sociales comunitarias, la privatización y mercantilización de los territorios y la disociación continua entre las personas y sus medios de existencia; y 2) comprender la producción y permanencia de sistemas de dominación que operan en la contemporización o la naturalización de las circunstancias desiguales de la reproducción del capitalismo y la acumulación de capital. Para ello, tuve que emprender un meticuloso análisis de cómo, en dos contextos distintos, en circunstancias diferenciadas, ocurre, en la actualidad, este proceso. Es un proceso doble, no porque sean dos lógicas diferentes, sino dos lógicas sobrepuestas que en la tensión dan sentido al proceso complejo que resulta de la articulación entre el despojo y la dominación.

El resultado de este trabajo es considerablemente distinto a su planteamiento inicial. Las trayectorias interpuestas a raíz del cambio de país, de idioma, y de todas las transformaciones a nivel personal que este proceso implica, repercutieron en la manera de interpretar, razonar y emocionarse ante las circunstancias. Implica la apertura de sensibilidades políticas, emotivas y, no menos importante, científicas, desde las geografías y calendarios recorridos. Y la perspectiva de que son el movimiento, la incerteza, el *a veces*, que, una y otra vez, reinventan el entusiasmo para seguir caminando.

Este trabajo es resultado de dos procesos de investigación llevados a cabo simultáneamente, en dos contextos y lugares distintos, que se complementan en la búsqueda de respuestas para problemas en común. Aunque complementarios, los dos procesos no fueron llevados a cabo con exactamente las mismas herramientas y los mismos procedimientos de recolección de información.

En este largo proceso, pude comprender que en México y en Brasil, así como en todo el continente, las múltiples dimensiones del despojo en los territorios campesinos responden a determinadas racionalidades que les dan sustento. Se manifiesta de forma sensiblemente distinta en cada lugar, sin embargo, es, fundamentalmente, la misma lógica. No es verdad que el despojo, la violencia, la destrucción de las formas comunales de existencia, la superexplotación de la fuerza de trabajo y la expropiación de los saberes y territorios de estos pueblos ya no estén previstos en el texto de la ley. En el siglo XXI, el despojo de los pueblos sigue siendo legalizado, legitimado por el Estado y contemporizado por la ética liberal de las clases medias asalariadas a las burguesías nacionales. Para que eso ocurra de forma tan indistinta, se requiere producir y perpetuar una racionalidad racista, multidimensional, en el íntimo de la estructura económica que rige el capitalismo.

En este sentido, la presente tesis se organiza de la siguiente forma: el Capítulo 1 busca ubicar las coordenadas teórico-metodológicas, para poner el saber en perspectiva geográfica y reconocer la producción situada de conocimiento. Asimismo, proporciona algunas claves conceptuales que permiten partir de algunos recursos preestablecidos. Los capítulos 2 y 3 abren los dos procesos de investigación considerados como estudios de caso, buscando situarlos histórica y geográficamente, describiendo las características generales para una comprensión amplia de los elementos que conforman las territorialidades actuales. Se busca poner en relieve las perspectivas

que se sitúan desde las luchas sociales y los efectos del despojo sobre los mundos de vida y los territorios.

El capítulo 4, “Por una geografía de lo común: comunidad, subjetividad comunitaria y trabajo en la exterioridad del capital” busca discutir la pertinencia de la categoría “común” para reflexionar acerca de las luchas por la defensa del territorio. Aspira, con eso, desnaturalizar la idea de común y de comunidad, es decir, comprenderlas como producto histórico, sus vínculos con los procesos de trabajo y las relaciones sociales, apartándose de visiones que las vinculan a un supuesto “medio natural” en oposición al “mundo social”. El capítulo 5, “El *ethos* capitalista en los márgenes y la estructura racista de la acumulación” busca rastrear la producción del racismo en México y en Brasil, a partir del momento en que la producción social de las ideologías racistas se vincula a ideologías culturales, que se reactualizan constantemente hasta los días actuales. En este capítulo, se busca más que comprender cuáles son los elementos novedosos de los tiempos actuales en el proceso subjetivo y material del despojo para la acumulación promovida por las clases dominantes en su proyecto societario; indagaré sobre qué elementos componen la racionalidad que les da sostenimiento.

Finalmente, concluyo con algunas consideraciones acerca de las enseñanzas que dejan las experiencias sociales analizadas, para imaginar posibilidades de reconstrucción de lo común en los contextos acentuados de crisis en la sociedad capitalista contemporánea y la superación de la razón liberal que le da sustento.

I

COORDENADAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS



Toda investigación posee latitudes y longitudes en múltiples sentidos y direcciones. Está atravesada por incontables líneas imaginarias, inventadas por el mismo investigador que se bosquejan a partir de su relación con los temas que investiga. Sin embargo, también se diseñan desde su propia subjetividad y la experiencia mundana que compone su carácter, su visión de mundo, su capacidad de adaptación y transformación. Las líneas que siguen son resultado de reflexiones que acompañan el proceso de investigación que he llevado a cabo durante cinco años, sumergidas en un mar de preguntas metodológicas, teóricas, epistémicas. Pero, sobre todo, preguntas “espaciales”: ¿de dónde vengo?, ¿dónde estoy?, ¿para dónde quiero ir?, ¿cuál es mi lugar de enunciación?, ¿dónde me ubico como investigador?

Cartografiar el proceso de investigación, es decir, abrirlo en términos espaciales, constituye una especie de “meta-metodología” –un movimiento de reflexividad para pensar (auto)críticamente la propia metodología de investigación– que propongo llevar a cabo a partir de un reflexionar continuo que nos ayude a no perder el sentido de espacialización. Acredito que el método¹, el camino, se hace al caminar. Pero quien camina por lo desconocido sin mapas, se pierde. No poseo el mapa construido, y tampoco lo quiero. He buscado elaborar mi propio mapa, abrir los propios caminos, construir pensamiento concreto bajo la intuición. Para eso, hay que ser un poco “cartógrafo”. Cartografiar significa tener como presupuesto el acompañamiento de un proceso, y no la búsqueda por una línea recta para alcanzar un determinado fin. Se trata de acompañar procesos

¹ Del vocablo griego *methodos*, camino para alcanzar una meta o un fin.

y devenires que componen un campo social, que es la realidad, en continuos arreglos y desarreglos, trazados en y desde el plano de la experiencia concreta, de la intuición y de los sentidos.

Creo que toda investigación es, a su vez, acción. De tal forma que parto del hecho de la inseparabilidad entre el conocer y el hacer, investigar e intervenir, aunque la intervención siempre se realiza a través de la sumersión en la experiencia que hace la mediación entre teoría y práctica en un mismo plano de producción, el plano de la experiencia. (Passos y Barros, 2015: 17). La cartografía que planteo como punto de partida es el trazado del plano de la experiencia en tiempo real, reflexionando, acompañando y viviendo los efectos del propio camino investigativo. Esto significa, en un primer momento, ubicar los antecedentes y el punto de partida, y después localizarnos en el tiempo presente.

En este proceso de mapear caminos investigativos, la intuición y la lógica de la sorpresa se destacan como herramientas metodológicas. Estas características están relacionadas al método abductivo, según el cual “la sorpresa nace de la ruptura de un hábito, de la quiebra de una expectativa. Nuestra actividad investigadora se pone en marcha porque descubrimos que teníamos una expectativa errónea, de la que quizá incluso nosotros mismos apenas éramos siquiera conscientes” (Nubiola, 2001). La facultad intuitiva caracteriza el movimiento inferencial e instintivo del trazado de caminos, de la recolección, de evidencias, indicios, para formular hipótesis y abstracciones, combinando, por un lado, un movimiento instintivo como acto inmediato no racional y, por otro, la inferencia entendida como racionamiento mediato (Aguayo, 2011).

La presente reflexión proviene de procesos de investigación-acción realizados en el estado de Paraná (Brasil) asociados al contexto de las acciones políticas y de territorialidad de los grupos autodefinidos como *povos e comunidades tradicionais*. El fenómeno de la movilización de estos sujetos sociales está enmarcado en una etapa o determinado contexto de las luchas campesinas del país –a su vez relacionadas al escenario regional o continental– donde el territorio, la territorialidad y la etnicidad asumen notoriedad en el repertorio de las acciones político-estratégicas. Estoy hablando de la lucha por la tierra, pero su sentido rebasa la idea comúnmente asociada a la disputa por el espacio físico o la esfera productiva. Las especificidades de este movimiento se configuran por la (re)creación de territorialidades específicas, afirmación de identidades territoriales y, por supuesto, por una renovación del sentido de espacialidad.

Estas reflexiones no están, de forma alguna, concluidas o interrumpidas. Este trabajo da la pauta para la construcción de un mapa investigativo, de tal forma que el diálogo que propongo entre México y Brasil puede aportar a este debate. Sin embargo, hay que reconocer la dimensión caótica de los hechos. Las trayectorias no son siempre determinadas por la plenitud de la razón objetiva, y la propuesta de una investigación “complementaria” a realizarse en dos países localizados en hemisferios distintos es resultado de las condiciones posibilitadas por el conjunto de relaciones establecidas entre personas, proyectos, instituciones, gobiernos, golpes de Estado, pandemias, etcétera.

En dos países al mismo tiempo tan diferentes y tan iguales como son Brasil y México, se distingue lo idéntico y se identifica lo distinto como parte de un mismo proceso, contradictorio y combinado. Estas dos caras de una misma moneda (¿o dos monedas de una misma cara?) provoca la energía para desenmarañar, más que los nodos, toda la trama entre estos países, que son más que territorios administrativos y demográficos, ambientes de producción de transformaciones sociales.

Mi aproximación con territorios en resistencia en México también es fruto de relaciones complejas. En un proceso lento, gradual y creciente, fui creando una comprensión de las luchas sociales, pretéritas y contemporáneas, de este país y sus significados, al mismo tiempo en que se abrieron horizontes de conocimiento acerca de su historia, su pueblo, su vivacidad. En este proceso, también fui constituyendo relaciones. Es imprescindible reconocer, por lo tanto, que las relaciones establecidas influyen e inclusive determinan la producción de comprensiones sobre los procesos. ¿A partir de dónde constituimos nuestras relaciones? Ubicarse, ésta es la premisa básica de la cartografía investigativa a la que propongo autosometerme, es el punto nodal para no caer en la trampa del universalismo abstracto².

En este sentido, me parece importante localizar las longitudes de la Geografía Crítica brasileña, sus conceptos y debates que conforman un campo de saber sólido y fértil. En seguida, la perspectiva construida a partir de corrientes del pensamiento social latinoamericano sintetizado por la crítica a la “colonialidad”, perspectiva que, desde nuestro continente, denuncia y propone alternativas al eurocentrismo en la forma de comprender las transformaciones sociales en el

² El universalismo abstracto (Castro-Gómez, 2000) es la lógica de las historias narradas desde un *ningún lugar* para imponerse como *universales*. Es el mito del punto-cero de enunciación, la fábula que fundamenta la construcción del conocimiento moderno occidental. El eurocentrismo es un universal abstracto, pues oculta su lugar de enunciación detrás de la pretensión de ser La historia global, narrada a partir de un espacio ensimismado.

tiempo-espacio. Finalmente, presentar el *Posgrado en Desarrollo Rural* de la *Universidad Autónoma Metropolitana* como espacio de vinculación, discusión y producción de conocimiento que abrigó mi proceso de investigación y, consecuentemente, las reflexiones que siguen.

1.1 El legado de la Geografía Crítica brasileña

La investigación que se presenta con esta tesis ha buscado construir una perspectiva geográfica. Esto quiere decir que el trabajo se deja conducir por la relevancia de la dimensión espacial de los procesos que investiga. Tal opción se debe, en primer lugar, por mi formación de origen y estudios anteriores en la disciplina geográfica. No obstante, la circunstancia central de esta elección metodológica se refiere a la necesidad de rebasar el sentido metafórico de los procesos *territoriales* hacia una comprensión de estos en términos conceptuales, epistemológicos y ontológicos.

El *territorio*, en los últimos años, ha sido palabra recurrente en contextos similares a los que aquí he acompañado. En este sentido, observar y comprender el territorio en su complejidad requiere de la investigación una especial atención a la dimensión geográfica de los fenómenos sociales, políticos, culturales y económicos que atraviesa. Asimismo, el relieve de lo geográfico en los procesos analizados busca reconocer y valorar las posibilidades de coexistencias de las multiplicidades, es decir, comprender la dimensión espacial como ambiente esencial de las simultaneidades (Massey, 2005).

Por tanto, se siguen las coordenadas marcadas de las bases conceptuales que guían las reflexiones asociadas a la perspectiva geográfica que este trabajo de investigación busca adoptar y a la predefinición de algunos conceptos centrales para el análisis que serán frecuentes en todo el texto, como territorio y territorialidad.

La Geografía Crítica en Brasil y las luchas del campo

En Brasil, el largo periodo de la dictadura militar (1964-1985) observó la desarticulación de movimientos sociales, sindicatos, entidades estudiantiles y organizaciones de base y su posterior renacimiento o rearticulación en torno a la redemocratización del país. La represión política durante todo el periodo, pero sobre todo en el primer decenio, a cualquier expresión de disidencia y voces disonantes que buscaban denunciar las atrocidades del régimen o manifestarse ante los rumbos políticos que se encaminaban, produjo un estado de persecución y agotamiento político en las universidades. El exilio fue la salida encontrada por miles de científicos, intelectuales, artistas y activistas obligados a dejar el país por no abdicar de la libertad de pensamiento, de expresión y de acción.

Sin embargo, muchos espacios universitarios posibilitaron, pese a la constante amenaza y el estado de represión vigente, la conformación de centros de articulación y resistencia que prosperaron en el contexto de redemocratización del país en estrecha relación con los movimientos sociales en diversos contextos y territorios. En el interior de este escenario, se han fortalecido discusiones y reflexiones que buscaron, desde el espacio de la ciencia, la construcción de una perspectiva de acción por la transformación social. En la Geografía florecieron algunos de estos espacios de disidencia.

La Geografía ha sido, desde su invención, una ciencia del Estado para el Estado. Como campo del conocimiento encargado de la comprensión del espacio para la planificación e intervención, ha germinado en el vientre del emprendimiento colonial para la guerra contra los pueblos y el dominio de los territorios. La ciencia geográfica, sus aristas y colindancias –la estadística, la cartografía, la demografía, etcétera– constituyen instrumentos de poder indispensables, por una parte, a la expansión imperialista del Estado-nación en contextos coloniales y poscoloniales y, por otra, a la expansión capitalista para la acumulación. La instrumentalización de las ciencias durante el siglo XX ha relegado la Geografía a ser aparato técnico y burocrático, al servicio del Estado y de las clases dominantes para el ejercicio de control social.

El silencio impuesto por el régimen antidemocrático genera, contradictoriamente, el develamiento de la crisis en el pensamiento geográfico, y produce rupturas epistémicas y políticas en búsquedas por nuevos caminos de reflexión y debate. Publicaciones, foros y debates en esta

dirección, en el final de la década de los setenta, dan forma a la corriente crítica, que tuvo, en aquél momento, a Milton Santos como principal exponente³. Las aportaciones del marxismo configuraron métodos y tradiciones para repensar conceptualmente el espacio geográfico en el sentido de las transformaciones provocadas por el modo de producción capitalista. El espacio pasó a ser un concepto fundamental, comprendido como constructo social, en permanente construcción a través de las relaciones de producción, consumo y reproducción social, en el cual sistemas de objetos y sistemas de acciones no pueden ser comprendidos separadamente (Santos, M., 2006: 39).

El giro crítico en la Geografía brasileña promovió la densificación de los abordajes teóricos sobre la dimensión espacial de las dinámicas sociales. Asimismo, se ha fortalecido la capacidad de comprensión crítica en un contexto de incesantes y crecientes conflictos por el desarrollo del capitalismo en su nueva versión neoliberal, la entrada a la “era de la globalización” y la crisis de las izquierdas globales ante la caída del muro. Ante la redemocratización del país y el resurgimiento de la movilización popular, la efervescencia de los debates sobre el espacio desde perspectivas que observan el carácter dinámico y complejo de las contradicciones geográficas del capitalismo, la Geografía, políticamente comprometida, pudo ofrecer recursos importantes. Así, la lectura geográfica se volvió estratégica y fundamental para la acción social.

En las luchas populares en Brasil a partir de los ochenta, adquirió relevancia el papel de los movimientos sociales del campo y la notoriedad de la demanda por la desconcentración de la tierra. El surgimiento, en 1985, del *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra* (MST) colocó en primer plano la centralidad de la dimensión espacial al ubicar la urgencia de la reforma agraria en el momento en que los imaginarios de la globalización desplazaban lo rural al vacío quimérico de un pasado superado. En este escenario, el fortalecimiento teórico sobre la complejidad del espacio geográfico produjo condiciones para comprenderlo críticamente y actuar en su transformación. Según Oliveira (2001, traducción propia)⁴:

³ A pesar de la influencia, diálogos e inspiración de la tradición marxista de la Geografía y otras áreas de la ciencia, en otros países, que se desarrollaba simultáneamente, como en Francia (H. Lefebvre, Y. Lacoste, C. Raffestin) y Estados Unidos (D. Harvey, R. Peet, E. Soja), la Geografía Crítica brasileña ha buscado caminos propios y construido identidades particulares en su trayectoria epistemológica.

⁴ “As transformações profundas pelas quais a agricultura brasileira passou no século XX revelam suas contradições, presentes no interior da estrutura agrária, e sua componente contemporânea: a luta pela Reforma Agrária. Mais do que isso, revela a relação orgânica entre a luta pela terra e a conquista da democracia por esses excluídos. ”

Las profundas transformaciones por las que pasó la agricultura brasileña en el siglo XX revelan sus contradicciones, presentes en el interior de la estructura agraria, y su componente contemporáneo: la lucha por la Reforma Agraria. Más que eso, revela la relación orgánica entre la lucha por la tierra y la conquista de la democracia por parte de los excluidos.

Atenta a las reivindicaciones campesinas por la redistribución de tierras y las movilizaciones en diversos ámbitos de lo rural, la ciencia geográfica se inclina hacia el compromiso con las luchas sociales, abriendo puertas para la investigación-acción, el trabajo comprometido y la construcción de conocimiento políticamente situado en favor de las causas populares. Consolidada como subárea de conocimiento, la Geografía Agraria ha expresado esta tendencia, en el sentido de, por una parte, promover estudios del territorio brasileño que permitan visualizar la contradicción y la desigualdad presente, sustancialmente, en las formas de expansión capitalista en el campo y, por otra, a través de sus centros de investigación, asociaciones y grupos de trabajo, proporcionar recursos técnicos y científicos para la construcción práctica de proyectos de reforma agraria y desconcentración de la tierra.

No obstante, en este campo de reflexiones críticas, debates y acciones que involucra una diversidad de centros de investigación, universidades, colectivos y organizaciones, y que articula redes de trabajo, encuentros y foros de discusión, se ha desarrollado un contexto heterogéneo y plural de abordajes, métodos y perspectivas, que poseen, como regla general, una postura crítica ante las injusticias y desigualdades sociales.⁵ En fin, la llamada Geografía Agraria brasileña constituye un campo de debates y acciones, enfocado en las dimensiones geográficas de las dinámicas, conflictos y luchas sociales del campo, a partir de enfoques diversificados.

Territorio y territorialidad en perspectiva crítica y activa

En este contexto de matización de la Geografía Crítica como un campo de saber, o más bien una postura epistémica, interesada en la comprensión del espacio geográfico para su transformación, el concepto de territorio se vuelve un elemento fundamental. Especial atención a

⁵ Una evidencia de esta pluralidad es el Simposio Internacional de Geografía Agraria, evento que, periódicamente, reúne investigadores, estudiantes y movimientos sociales de todo el país interesados en los temas de los conflictos y luchas agrarias.

este concepto han tenido las reflexiones críticas en la ciencia geográfica, básicamente a partir de dos procesos paralelos: 1) los diversos “giros” epistémicos en las ciencias sociales a partir de la década de 1970 que dan relieve a la dimensión geográfica de los fenómenos históricos y a la complejidad y multidimensionalidad de la producción del espacio en el mundo contemporáneo; 2) el alzamiento de movimientos sociales principalmente campesinos e indígenas, desde los años ochenta del siglo pasado, que expresan el vocabulario territorial en sus plataformas de lucha y movilización.

El contexto de vitalidad de las investigaciones críticas y activas en el interior del campo académico en la Geografía brasileña desata la intensificación del debate y la búsqueda por comprensiones teóricas más desarrolladas en relación con el léxico conceptual del territorio y las dinámicas relacionadas. Más que generar rodeos teóricos abstractos, el escudriñamiento conceptual acerca de las categorías territoriales, encampado por diversos autores en el campo de la Geografía Crítica, se ha desarrollado en vinculación con los procesos activos de transformación o con el interés de aportar teóricamente para contribuir a la comprensión de sus luchas. Así, se ha buscado diferenciar lo territorial de lo espacial y lo socio-espacial, cuyo ámbito de análisis estaba arraigado a la comprensión de las dinámicas del capital, sobre todo desde estudios macroestructurales.

Inmerso en este contexto de análisis teórico, Milton Santos tensiona los conceptos de espacio y territorio buscando distinguir sus especificidades. El autor define el territorio, o la configuración territorial, a partir del conjunto formado por sistemas naturales existentes en un determinado país o determinada área y por los incrementos que los hombres impusieron a estos sistemas naturales. La configuración territorial poseería una existencia material propia, pero su existencia real solamente podría ser dada por las relaciones sociales (Santos, M., 2006: 38-39). La conceptualización de M. Santos es compleja y resbaladiza, por lo cual una lectura desatenta podría interpretar que el territorio, para el autor, constituiría la “base material” anterior a la producción del espacio a través de la transformación de la naturaleza mediante el trabajo.

Santos afirma, en una de sus obras conceptualmente más densas, que la “configuración territorial” es el “conjunto de los complejos naturales” y, a la medida que la historia se produce, se crea una configuración territorial que, cada vez más, tiende a una negación de la “naturaleza natural”, sustituyéndola por una “naturaleza humanizada” (Santos, M., 2006: 39). Dada la importancia e influencia que tiene la obra de Milton Santos para aquellos que se apropian de la

dimensión geográfica como perspectiva de análisis, en la Geografía y en otras ciencias sociales, es importante aclarar que, para el autor, la unidad espacio-temporal es una totalidad fundamentalmente material: “tiempo, espacio y mundo son realidades históricas, que deben ser mutuamente convertibles si nuestra preocupación epistemológica es totalizadora (Santos, M., 2006: 33, traducción propia)⁶. La totalidad y la materialidad empírica inscripta en la unidad tiempo-espacio, para el autor, es la técnica que, en su ámbito de estudio, se define por el desarrollo espacio-temporal del modo de producción capitalista. Es desde esta perspectiva, que considera el avance de las fuerzas productivas del capital como historia concreta del espacio geográfico, que él afirma que el territorio es la arena de la oposición entre el mercado (que singulariza las técnicas de producción y la organización de la producción) y la sociedad civil (Santos, M., 2006: 175).

Por una parte, si la teorización de Santos da cuenta de complejizar los conceptos geográficos a un nivel de abstracción avanzado que auxilia la comprensión profunda de los “fijos y flujos”, objetos y acciones, y sus relaciones en los procesos de transformación del espacio por el capital y las diferentes etapas del desarrollo técnico del modo de producción capitalista, por otra, su propuesta se aparta del discernimiento del carácter estructural de las heterogeneidades histórico-geográficas, es decir, las diferencias espacio-temporales producidas simultáneamente como proyectos de futuro alternativos. Imaginar la relación tiempo-espacio a partir de una visión diacrónica, comprendida por la sucesión de etapas que van de lo natural a lo humanizado, posee como referencia una racionalidad de progreso que compone la espacio-temporalidad de la modernidad. Massey (2005), citada en Valter do Carmo Cruz (2017), afirma que estas narrativas comparten una imaginación geográfica que reorganiza las diferencias espaciales en términos de secuencia temporal, suprimiendo la multiplicidad y la diferencia. Es decir, la unidad espacio-tiempo como totalidad del capital es sólo una entre varias posibles y no solo posibles, sino reales y simultáneas en la complejidad de la producción contemporánea del espacio.

En el creciente contexto de sublevación y visibilidad de movimientos sociales que cuestionan la unicidad del futuro de la modernidad occidental capitalista y proyectan en la agenda política horizontes que no se someten a la incorporación de sus vidas al mundo del capital, los conceptos necesarios a la comprensión de la complejidad del mundo necesitan ser tensionados y

⁶ “Tempo, espaço e mundo são realidades históricas, que devem ser mutuamente conversíveis, se a nossa preocupação epistemológica é totalizadora.”

cuestionados. El territorio emerge, entonces, a partir del cuestionamiento que estos procesos imputan a la visión exclusiva de la unicidad espacio-temporal circunscrita por la totalidad capitalista. Aparece como el elemento central de la disputa entre distintas formas de entender la vida y el trabajo, de habitar el mundo, de relacionarse entre seres humanos y relacionarse con la naturaleza –y no sólo como configuraciones territoriales impuestas por la modernidad capitalista y su medio técnico-científico.

1.2 La crítica latinoamericana a la colonialidad del poder

En el pensamiento social crítico latinoamericano se ha conformado un campo de debate plural y heterogéneo caracterizado por la búsqueda de una episteme propia capaz de ofrecer lecturas analíticas y respuestas desde y para la región a partir de su misma experiencia histórica. En este trabajo se parte de una base conceptual y teórico-metodológica vinculada a algunos debates existentes en el interior de este campo. En especial, dialogaré con los trabajos de Enrique Dussel y Aníbal Quijano y las variadas perspectivas erigidas a partir de una crítica materialista a la “colonialidad”, que proponen alternativas al eurocentrismo como forma de comprender la dinámica histórico-geográfica de las transformaciones sociales.

La perspectiva descolonial, colonialidad del poder y la crítica al eurocentrismo

La relación entre modernidad y colonialidad constituye el eje central del debate consolidado a partir de una red multidisciplinaria de investigadores latinoamericanos de distintas ramas de las ciencias sociales a partir del final de los años noventa del siglo pasado. Este debate ha generado perspectivas novedosas en temas relacionados con la sociología e historia latinoamericana, colonialismo, poscolonialismo, cuestiones étnico-raciales, entre otros asuntos. Diversos caminos y trayectorias de investigación, campos de debate y reflexiones influenciaron la composición de este escenario para la generación de una “perspectiva descolonial”, como la filosofía de la liberación y discusiones afines, de una filosofía crítica producida desde latinoamérica a partir de los abordajes

de autores como Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro y también los autores vinculados a la teoría de la dependencia. Por otra parte, también aportaron a este contexto los debates críticos en la antropología y los estudios culturales (Escobar, 2003: 53).

La conformación de un campo amplio y heterogéneo de debates en las ciencias sociales *desde y para* América Latina atraviesa décadas construyéndose y robusteciendo la importancia de establecer condiciones de interpretación propias a las especificidades de la región y su condición histórica particular. En el interior de este campo de debate ha germinado la caracterización y crítica de la colonialidad como factor determinante de la estructura de poder y las eventualidades históricas, a raíz de la confluencia de algunos distintos puntos de vista.

Uno de los puntos de partida para la conformación, en los estudios sociales críticos, de una perspectiva crítica a la colonialidad, es el supuesto de la simultaneidad entre el “encubrimiento” del continente Americano en 1492 (Dussel, 1994) y la invención del “sistema-mundo”⁷ que inaugura la modernidad y establece la mundialización de la economía la base para el desarrollo del modo de producción capitalista. De esta forma, si la modernidad representa un fenómeno global, que centraliza sus efectos positivos en el continente europeo, debería haber un “otro lado” del mismo fenómeno que se manifiesta en las periferias del sistema. En este sentido, se establece la noción de “sistema-mundo moderno/colonial” para designar la relación indisoluble entre el fenómeno de la modernidad europea y la “colonialidad”.

Esta reflexión produce una translación epistémica fundamental, desplazando la mirada eurocentrada de la historia, que considera centrales –cuando no exclusivos– los eventos sucedidos en Europa como fenómenos determinantes para la interpretación de la historia de la humanidad. Este desplazamiento nos permite observar el continente latinoamericano como constructo geo-social, cuya producción fue el acto constitutivo fundamental para la formación y desarrollo de la

⁷ El abordaje teórico del sistema-mundo es formulado por Immanuel Wallerstein como unidad de análisis para aprehender a la economía mundial en un esquema escalar que considere las asimétricas relaciones centro-periferia. Anteriormente utilizada por Raúl Prebisch para describir la configuración mundial del capitalismo en el período posterior a la II Guerra Mundial, fue utilizada por Wallerstein junto al concepto marxista de “capitalismo mundial” para la formulación de la teoría de sistema-mundo. Esta perspectiva ubica al observador frente a un espacio-tiempo atravesado por múltiples unidades políticas, económicas y culturales. No se trata de una mirada sobre economías e imperios del mundo, sino sobre economías e imperios que son un mundo (Wallerstein, 2006: 17).

economía capitalista. Es decir, las Américas no fueron incorporadas a una ya existente economía-mundo capitalista, sino que es ahí, en los territorios conquistados, donde emergen las condiciones necesarias para el progreso de este modo de producción (Quijano y Wallerstein, 1992: 459).

El paso de la circunstancia colonial para la fundación de los Estados independientes se dio mediante la generación de la dependencia económica, la perpetuación de la transferencia de excedentes y la división internacional del trabajo como sostén del capitalismo globalizado. No obstante, la estructura dependiente de la economía integra un complejo patrón de poder que reproduce la dominación en el campo material y subjetivo. Es un proceso que implica, según Quijano (2000: 237), en la colonización de perspectivas cognitivas a largo plazo, es decir, de los modos de producir y otorgar sentido a la existencia en sí. La adopción de la forma moderna, de forma occidental de reproducirse como sociedad, que en gran medida está determinada por la economía capitalista, implica la perpetuación de la inferioridad colonial y la naturalización de esta condición.

El carácter inseparable de la relación entre lo moderno y lo colonial también consiste en el hecho de que el fin del colonialismo no ha implicado el fin de la *colonialidad*. Es decir, las diversas dimensiones de las relaciones de dominación y explotación social, existentes en diversas escalas en el mundo contemporáneo, están atravesadas por la colonialidad, es decir, la condición colonial que opera en el pensamiento, las prácticas, las relaciones sociales, etc. Este patrón de poder se manifiesta en la producción de universidades abstractas, como el culto al progreso, a lo productivo, a lo desarrollado y, por otra parte, la aplicación de políticas de muerte sobre todo aquello que insista en construir un horizonte o proyecto de futuro alternativo.

Se constituye, con la universalización de los valores modernos europeos, un piso básico y homogéneo de conductas sociales, formas de pensar y actuar, conducida por una esfera intersubjetiva que existe y actúa como eje de orientación valorativa del conjunto. El Estado-nación, la familia burguesa, la empresa, el derecho, la ciencia moderna, y las instituciones hegemónicas en cada ámbito de la existencia social son universales para la población de todo el mundo como modelos intersubjetivos (Quijano, 2000: 223).

Situar el conocimiento: heterogeneidad histórico-estructural y la crítica al universalismo abstracto

Como punto de partida, se busca una inversión epistémica necesaria a una lectura profundamente crítica al eurocentrismo.⁸ Enrique Dussel (1994: 20) examina, a partir de la crítica a la noción hegeliana⁹ sobre la emergencia del espíritu moderno en Europa, el mito que habita la concepción de una presunta modernidad que posee en sí misma el principio de su plena realización. El autor afirma que la conceptualización hegemónica de la modernidad es eurocéntrica, provinciana y regional y actúa como justificativa de la praxis irracional de la violencia. Una perspectiva cosmopolita y geográficamente situada sobre la modernidad como la encabezada por Dussel se configura como una lectura del sistema-mundo que nos permite encontrar en el sentido histórico de la modernidad colonial la producción de las primeras manifestaciones socioculturales de orden global.

La colonización de América coincide con la invención del imaginario moderno del mundo y del progreso civilizatorio de la especie humana. La conformación de este imaginario establece una historia universal creada a partir de la historia local europea, cuya narrativa se basa en la linealidad de eventos sucesivos que culminan en la idea de la superioridad natural de una forma de vida: el liberalismo ciudadano europeo. Esta linealidad ignora la coexistencia y la simultaneidad entre lo moderno y lo colonial como componentes contradictorios de un mismo proceso en el tiempo y en el espacio. La idea del apogeo moderno como resultado de una sucesión de eventos es una elaboración meramente ideológica y la universalización de esta ideología está basada en la aniquilación y el exterminio de miles de otras historias.

Una perspectiva crítica a esta composición de la historia debe considerar la interactividad y la coexistencia entre procesos históricos simultáneamente contradictorios, no solo en relaciones de sucesión. La idea de *heterogeneidad histórico-estructural* se inscribe en este movimiento. Según Quijano (2006: 11), la historia es heterogénea pues no se manifiesta en la realidad como sucesión

⁸ La discusión aquí presentada como punto de partida y locus metodológico es una síntesis de algunos debates que realicé en escritos anteriores; para una ampliación del tema, revisar Rocha (2015).

⁹ Según Dussel, la filosofía hegeliana configura la mejor definición no solo del eurocentrismo sino de la propia legitimación del poder imperial/colonial sobre el Sur global. Según el autor, “los textos [de Hegel] hablan en su espantosa crueldad, de un cinismo sin medida, que se transforma en el “desarrollo” mismo de la “Razón” ilustrada (de la Aufklärung)”.

lineal de eventos, sino que en la coexistencia articulada de lo contradictorio. Además, para esta perspectiva, cada unidad de análisis no debe ser vista como una totalidad monolítica: están compuestas por estructuras heterogéneas que se relacionan entre sí y con el conjunto de formas discontinuas y conflictivas. En este sentido, trasladándola a la práctica, se podría afirmar que no existe una teleología lineal de sustitución de formas de acumulación de capital a lo largo del tiempo, como se pronostica desde la lectura liberal de la economía y la sociedad.

Caracterizar la colonialidad presupone comprender la heterogeneidad histórico-estructural en la medida en que las relaciones sociales en la periferia, independiente del sistema político-económico vigente, son, inexorablemente, compuestas por diversas formas enredadas de dominación y control. América Latina posee, estampada en toda su historia, de la conquista al neoliberalismo, múltiples y simultáneas formas de control del trabajo y de las subjetividades humanas: esclavitud, servidumbre, precariedad, acumulación originaria, reproducción ampliada de capital, racismo, patriarcado, etc. El patrón de heterogeneidades estructurales que conforma la colonialidad en todos los países y territorios del continente no puede ser comprendido en su complejidad desde las teorías abstractas universales.

El patrón de poder que determina los mecanismos de control del trabajo, sus recursos y sus productos, opera también desde la determinación de las subjetividades humanas a través del sistema de dominación asociado a la colonialidad del poder. En este sentido, su característica fundamental se revela a partir de la dominación realizada por mecanismos no exclusivamente coercitivos. Es decir, no se refiere solo a la conquista militar o imposición por la fuerza física, sino de su capacidad de legitimar relaciones de dominación a partir de la naturalización y universalización del imaginario moderno. La colonialidad del poder traspasa todas las formas de dominación y control creadas por la razón eurocéntrica y se entrelaza a todas las dimensiones del proceso de jerarquización colonial.

Así, se busca demarcar aquí un lugar epistémico geográficamente definido, que nos permita investigar desde un punto de vista crítico al eurocentrismo y a la colonialidad del poder, no cediendo a la comodidad de los axiomas universales abstractos y tampoco a la reducción lineal de la realidad histórica.

1.3 El Posgrado en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco y las críticas al desarrollo

El Posgrado en Desarrollo Rural¹⁰ (PDR) de la Universidad Autónoma Metropolitana,¹¹ Unidad Xochimilco, es el espacio de vinculación, discusión y producción de conocimiento que ha incubado el proceso de investigación que se presenta con esta tesis. Lo menciono por haberse constituido un componente valioso en el proceso formativo que ha implicado los cinco años necesarios para la elaboración del presente documento. Más que un espacio de producción de conocimiento –idea que normalmente encontramos en la realidad cotidiana de las instituciones académicas sumisa a relaciones mercantilizadas, individualistas, egocéntricas y competitivas– el PDR ha buscado, paulatinamente, establecer algunos sentidos diferenciados.

Aunque inmerso en contradicciones, como no podría ser diferente en cualquier contexto en que se busca lo incierto, el Posgrado ha intentado generar rupturas auténticas. Algunas, ha podido lograr, otras todavía no. Es un espacio en disputa en el seno de la mentalidad erudita que por siglos ha tratado de producir jerarquías que arrebatan, violentan y sustraen la existencia de los sentipensares del mundo.

Tal vez esté en lo correcto el portugués Boaventura de Sousa Santos cuando afirma que la peor herencia de la colonización es el desperdicio de la experiencia del mundo. La Universidad nos ha enseñado a desechar toda y cualquier experiencia que no sea domesticable por un puño de

¹⁰ En 1984 fue inaugurada la primera generación de maestría del Posgrado en Desarrollo Rural (PDR), en la unidad Xochimilco de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). A lo largo de más de tres décadas, se estableció como un centro de formación y producción académica direccionado a conocer, reflexionar y actuar frente a las problemáticas del mundo campesino mexicano y latinoamericano, con una propuesta diferenciada en su matriz pedagógica, basada en el sistema modular, la pedagogía de alternancia y la filosofía de la *praxis* como perspectiva epistemológica.

¹¹ La Universidad Autónoma Metropolitana, universidad pública existente desde 1974, se ha germinado desde la efervescencia del movimiento estudiantil y de las luchas populares en la esfera educacional que tuvieron su eclosión en el año de 1968. Se ha constituido, primeramente, con la inauguración de tres unidades –Azcapotzalco, Iztapalapa y Xochimilco– con el propósito de descentralizar la educación superior pública para regiones periféricas de la Ciudad de México, que en aquella década ya se establecía como uno de los aglomerados urbanos más populosos del mundo. Cada una de las unidades fue proyectada con una perspectiva pedagógica particular y, en este contexto, la Unidad Xochimilco (UAM-X), ubicada, entonces, en el límite meridional de la mancha urbana, se ha concebido a partir de la vinculación del proceso de enseñanza-aprendizaje con cuestiones de la realidad social concreta, redefiniendo, así, la función social de la educación superior.

formas determinadas de condicionar el pensamiento. A nosotros que hemos estado o seguimos en ella, nos ha condicionado a actuar de acuerdo con las necesidades etéreas del sistema: vender nuestra fuerza de trabajo al capital, tener civilidad, respetar el orden, especializarnos, disociarnos de la integralidad de nuestro ser social, es decir, la tierra, la comunidad y las condiciones de existencia que nos hacen sujetos autónomos. A la vez, la Universidad nos brinda la posibilidad de adquirir consciencia sobre aquello de que hemos sido despojados, y luego nos desalentamos. El dúo despojo y consciencia puede ser peligroso.

Propuestas como el Posgrado en Desarrollo Rural generan una pequeña grieta en el interior del sistema, porque intenta transformar la consciencia en acción buscando una reconciliación entre aquellos elementos de la vida que el capital descompone permanentemente. En el intento de colectivizar las relaciones de producción de saber entre los estudiantes –todavía no ha logrado colectivizar a los medios– se producen experimentos de solidaridad, trabajo colectivo, autogestión y apoyo mutuo –tal vez los profesores ya se encuentren en un grado de demasiada disociación de sus medios de existencia para esto, aunque se reconozca su esfuerzo por actuar en colectivo y en compromiso ético con sus discursos. El tipo de relación (de diálogos y colaboros) que el Posgrado ha intentado establecer con los procesos concretos de transformación social también merece reconocimiento. De hecho, esta es su característica más distinguible, lo que le da identidad y fuerza. No obstante, entre profesores, estudiantes y egresados es forzoso pelear incesantemente para demarcar estas posiciones e impedir los acomodos que lo hacen ser más semejante a la normalidad académica de las ciencias sociales.

El PDR posee como características fundamentales la perspectiva interdisciplinar, el reconocimiento del otro como sujeto social, la comprensión crítica del desarrollo desde el sujeto y una propuesta de ruptura epistemológica desde la Filosofía de la *Praxis* y el principio de esperanza. La interdisciplinariedad del Posgrado se refleja en la inexistencia de materias o disciplinas; el programa curricular se estructura con base en problemas complejos de la realidad social campesina y cada unidad de enseñanza-aprendizaje –llamada de módulo– se compone de un problema o conjunto de problemas concretos de la realidad social (Concheiro *et al.*, 1997: 432).

En relación al reconocimiento del sujeto social como protagonista de su propio desarrollo, se busca romper con un tratamiento aislado y distanciado o de visiones asistencialistas, y se parte del análisis de las experiencias reales, considerando como punto de partida las necesidades

definidas por las propias comunidades. Así, según Concheiro (1996: 64) las redes multiescalares, que conectan lo local y lo regional, y pluriactivas, que integran proyectos de diferentes dimensiones y áreas de actuaciones diversas, ha sido un camino recurrido.

El desarrollo rural

A lo largo de las reflexiones producidas en las últimas décadas por el PDR, se ha identificado, en México, diferentes etapas históricas de la aplicación del concepto de desarrollo rural y de la forma como este debate fue conducido en el ámbito académico. Según Calderón, Concheiro y Quintana (1996), se identifica tres momentos de la investigación sobre lo rural en México, cuyas características se puede distinguir históricamente.

En un primer momento, de los inicios de los años 1970 hacia mediados de la década de 1980, fue conducida a partir del tránsito del aspecto ideológico hacia la apropiación de los procesos productivos, con difusa adopción de una perspectiva “campesinista” del desarrollo. Se debatieron temas como la conceptualización teórica del campesinado, la cuestión de la tierra y el debate sobre las reformas agrarias, cuestiones referentes al incremento productivo, participación y educación popular, disputa de los excedentes en los diferentes mercados y autogestión en las organizaciones campesinas. A partir de la década de 1980 se incorporan agendas de la ecología, de las cuestiones referentes a las mujeres del campo y el aspecto cultural. Con la emergencia de las problemáticas ambientales, de género y culturales, además de temas como salud y educación para el campo, se ha producido abordajes que cuestionan las teorías del desarrollo en su esencia. Un tercer momento se conforma a partir de nuevas lecturas espacio-temporales frente a los devastadores efectos del neoliberalismo. Se trata de un momento caracterizado por las estrategias centradas en los sujetos sociales, en el que los particularismos pasan a determinar la forma como se presentan los problemas en el desarrollo rural. En respuesta a la globalización capitalista, emergen características locales, particulares, relacionadas a la identidad y etnicidad, además de proposiciones de un ecologismo de énfasis popular (Calderón, Concheiro y Quintana, 1996).

Sin embargo, considerando que, en los últimos años, a partir de una mirada sobre los trabajos realizados en el ámbito del PDR, y la serie *Mundos Rurales*, publicación vinculada al Posgrado, el concepto de territorio se ha revelado un elemento central para las investigaciones en

Desarrollo Rural, por lo que sugiere la pregunta ¿estaremos insertos en un cuarto momento, caracterizado justamente por el abordaje territorial? Cuestiones referentes a la apropiación capitalista del espacio rural, la producción de resistencias territorializadas y debates sobre el despojo, neoextractivismo, acumulación originaria y la destrucción de lo común, los conflictos por los recursos territoriales, son temas que se muestran frecuentes en el campo de debate académico.

Finalmente, siguiendo la metodología de enseñanza-aprendizaje del sistema modular Xochimilco y la pedagogía de alternancia, el PDR tiene como presupuesto la vinculación de sus alumnos a una práctica social concreta en el ámbito rural. Transitando entre la práctica vinculada a procesos organizativos y los espacios de reflexión teórica y problematización de la realidad, la estructura curricular del Posgrado posibilita la construcción de experiencias de investigación en las cuales la construcción del desarrollo representa la defensa de la población campesina y de su modo de vida y de la permanencia de los grupos campesinos en la construcción de identidades como sujetos sociales protagonistas de su propia historia. (Concheiro *et al.*, 1997: 431).

Por ello, el Posgrado en Desarrollo Rural se configura como un importante centro de producción de conocimiento sobre los mundos rurales mexicano y latinoamericano, contribuyendo intensamente para su transformación en el sentido de posicionarse al lado de los sujetos sociales campesinos. La comprensión sobre el sujeto campesino comprende “una forma de vida, no solamente una forma de producción, que se sustenta en una cultura y por tanto en una identidad, implicando una ideología, un saber articulado a la naturaleza, una generación y transmisión de conocimientos, en fin, una concepción de sociedad” (Concheiro *et al.*, 1997: 432).

A partir de este espacio de reflexión y producción de saberes, se construyen las bases del presente proceso de investigación, elaborado desde un intenso movimiento dialógico tangencial a las investigaciones de compañeros y compañeras estudiantes de la octava generación del doctorado en Desarrollo Rural, con el aporte fundamental de los profesores y profesoras del PDR.

El desarrollo y lo rural

¿Qué significa desarrollo? Gustavo Esteva (1996: 54) afirma que desarrollo es una de estas palabras cuyo sentido dice exactamente lo contrario de lo que queremos expresar cuando las mencionamos. El desarrollo constituye el centro de un vigoroso conjunto de palabras que imponen

algunas certezas flotantes, convicciones sin pruebas, doctrinas infalibles inconsecuentes. Calidad de vida, pobreza, ciudadanía, civilización, necesidad, progreso... ¿Alguna vez nos hemos preguntado *de a de veras* si sabemos, realmente, el significado de estas palabras? El desarrollo es como la niebla: está ahí pero no la puedes tocar, y cuando estás en su interior, no tienes como saber dónde empieza y dónde termina. ¿Cómo hemos dejado que nuestro pensamiento y nuestro comportamiento fueran plenamente conducidos por esta idea? ¿En qué momento nos volvimos rehenes de un producto mental tan frágil?

La creencia en el desarrollo es la aceptación de la inferioridad, la idea de que tenemos que aguantar que nos chinguen siempre un poco más para que podamos, un día, ser como ellos, los desarrollados. En la debilidad institucionalizada de nosotros subdesarrollados reside la creencia sobre la necesidad de cumplir el recetario que nos imponen. Este mito circunscribe escalas de la política económica nacional a los comportamientos individuales, es decir, produce la aceptación general, en el imaginario colectivo y en los consensos democráticos, de que conviene seguir una serie de procedimientos que configuran una “espiral nada virtuosa”: implementación de estrategias de desarrollo > promesas de mejora general de la calidad de vida > fracasos > reformulaciones > nuevas estrategias > nuevas promesas > nuevos fracasos (Montenegro Gómez, 2006: 117).

La idea de desarrollo propiamente dicha constituye un complejo constructo mental, definido como tal a partir de la mitad del siglo XX, con el establecimiento de un inédito orden global responsable por separar el mundo entre seres humanos desarrollados y seres humanos subdesarrollados. El contenido de esta idea se basa en la autodefinición de la civilización occidental como la detentora de la fase superior del tiempo. Su superioridad le genera la responsabilidad de la tarea de promover el desarrollo de los pueblos más primitivos, si necesario, ocupando la fuerza física. El primitivo, atrasado, detiene la doble culpa por retrasar el proceso civilizatorio del desarrollo y por el sacrificio y el sufrimiento inevitables en este proceso de desarrollarse. Así que el desarrollo consiste en sacar del atraso los seres humanos que no han podido progresar junto al curso civilizatorio.

Por otra parte, la idea moderna del desarrollo de las sociedades se encuentra en la base de una representación que opone lo rural y lo urbano. Para la comprensión inequívoca del desarrollo, lo rural es, siempre, el atraso y lo urbano es el futuro: “las formulaciones de la economía clásica en el siglo XVIII concebían el progreso como el tránsito de lo rural hacia lo urbano, de lo agrícola a

lo industrial, de lo atrasado a lo moderno” (Grajales y Concheiro, 2009: 147). Más que simplemente atraso, lo rural es sinónimo de pobreza, y la pobreza es sinónimo de falta de desarrollo. La formulación de la necesidad del desarrollo de lo rural se inscribe en esta creencia disparatada.

Lo urbano como criterio de desarrollo no se refiere sólo a los elementos geográficos y económicos que constituyen el espacio de la urbe. Está relacionado con formas de ser y actuar ante la sociedad y la naturaleza, de someterse a determinados patrones de conducta y comportamiento asociados a la urbanidad, es decir, a un tipo de urbanidad: la de la ciudad occidental capitalista. Así, la intersección entre el desarrollo y lo rural es todavía más compleja. El medio rural de países como México y Brasil es un doble candidato al desarrollo, por ser subdesarrollado y por ser rural, la representación paradigmática del atraso (Montenegro Gómez, 2006: 29-30). Allá se hallan todos los signos del retroceso: la pobreza, los bajos niveles de consumo, los procesos productivos menos intensivos, poca movilidad y accesibilidad, la lentitud de los procesos de transformación...

En las últimas décadas, se han acumulado las críticas al desarrollo, que pueden ser clasificadas en dos tipos: las que cuestionan los métodos, paradigmas y bases conceptuales que constituyen el desarrollo y las que contestan la existencia del desarrollo en sí mismo. Las primeras han buscado construir “desarrollos alternativos” y las segundas defienden “alternativas al desarrollo”. En el Posgrado en Desarrollo Rural, a lo largo de sus 40 años se han establecido debates diversos sobre el tema. Por una parte, se entiende que la acción social, las posibilidades de intervención y los procesos de transformación desde la realidad, es decir, de los sujetos que viven y construyen cotidianamente el medio rural, pueden constituir experiencias singulares de transformación y superación de los problemas que el mismo desarrollo ha generado/accentuado. Sería *otro* desarrollo, radicalmente distinto, construido desde otras bases epistémicas y paradigmas, que no la modernidad occidental. A esto se ha llamado el “desarrollo desde los sujetos”:

El desarrollo rural desde los sujetos sociales tiene entre otros de sus rasgos, el ser relativo porque depende de la definición que los propios sujetos hacen de sus necesidades y de cómo construyen sus estrategias partiendo de sus prácticas cotidianas. En relación con esto, el desarrollo rural desde los sujetos también es un proceso determinado por la construcción histórica de las identidades sociales y las intersubjetividades y por ello contempla un devenir que no es lineal, ni se da en un acto o una serie de pasos ascendentes predeterminados, sino que está constituido obviamente por avances y retrocesos. (Concheiro, 1996: 44)

Esto implica que el desarrollo desde los sujetos está íntimamente ligado a la organización autónoma de los propios sujetos sociales. Asimismo, la autonomía expresaría “una transformación de las relaciones de poder en el doble sentido de la superación de la diferencia entre quién decide y quién ejecuta” (Concheiro, 1996: 34). De esta forma, la construcción de experiencias de transformación social que se oponen a la idea-base del desarrollo como inevitabilidad civilizatoria de transición del arcaico hacia el moderno (de lo rural a lo urbano, de lo subdesarrollado a lo desarrollado) posibilita la apertura de posibilidades plurales de futuro.

No obstante, la tentativa, por parte de las ciencias sociales, de proponer, emplear e incorporar en sus discursos nuevas terminologías que no contengan en su sentido originario la carga conceptual del desarrollo —como la idea de buen vivir o conceptos oriundos de lenguas indígenas como *lekil kuxlejal*, *yeknemilis* o *sumak kawsay*— cuando alejada de su construcción en la realidad concreta o desvinculada de procesos autónomos de producción de conocimiento insubordinados al pensamiento moderno occidental, es incapaz de ofrecer respuestas efectivas, limitándose al uso vacío de conceptos que no está apta a comprender. Considerando el campo de los estudios críticos del desarrollo y los estudios prácticos de los procesos de transformación social desde los sujetos, nos parece que todavía es frágil la sintonía existente en la relación entre ellos. Para Arturo Escobar (2012: 54), se requeriría una transformación del pensamiento mucho más significativa que la permitida por la crítica actual, para que se sea posible para la ciencia moderna encontrarse con los mundos y conocimientos que sistemáticamente ha desconocido y desvalorado.

Evaluada las circunstancias actuales en el campo de producción de saber conocido mundialmente como ciencia, conscientes de sus límites, contradicciones y posibles efectos colaterales, creemos y defendemos propuestas que opten por la valorización de la práctica de transformación social en el mundo real y en el tiempo presente. Que aprecien la sensibilidad, la escucha y la empatía como valores imprescindibles de la práctica académica. Que el compromiso ético y el deseo de transformar el mundo no se disuelvan entre el rigor metodológico y la instrumentalización del saber.

Finalmente, estas coordenadas teórico-metodológicas son el punto de partida para adentrar, con los capítulos II y III, en los dos estudios de caso que nos permiten reflexionar a partir de elementos complementarios, desde los movimientos por la defensa del territorio como experiencias

o procesos sociales que revelan la actualidad del despojo de lo común. En ambos capítulos, abordaré los casos desde una narrativa que transita de las escalas más amplias (temporal y espacialmente) hacia las escalas más concretas y delimitadas.

II

DEFENSA DEL TERRITORIO PARTE 1: PUEBLOS Y COMUNIDADES *MASEUALMEJ*



El pueblo *maseual*¹² habita la región serrana del norte del estado de Puebla, México. En este territorio, recientemente, se ha manifestado el interés de grandes capitales en instalar proyectos de alto impacto social y ambiental. Desde el inicio de la década de 2010, se han intensificado abruptamente los intentos de imponer, en esta región, una serie de megaproyectos de infraestructura, producción energética y extracción de recursos minerales. A raíz de un proyecto político-económico vinculado, por una parte, al diseño global del capitalismo contemporáneo y, por otra parte, a los arreglos institucionales en la escala nacional, se producen condiciones para la generación de ganancias extraordinarias fundadas en la devastación de los territorios, de la naturaleza y la vida humana.

Sin embargo, la historia demuestra que los procesos de expansión del capital no actúan sin conflictos entre clases, y la embestida neoliberal sobre los territorios de vida no aterriza sin resistencia. En el siglo XXI, la “defensa del territorio” se ha revelado, en todo el mundo, el motor de lucha de pueblos y comunidades campesinos por su sobrevivencia y la continuidad de su reproducción territorial. En la Sierra Norte de Puebla, la resistencia a los megaproyectos –los “proyectos de muerte”, como allá se los nombran– ha demostrado la fuerza que emana “desde abajo” a partir de la reproducción de la vida misma, de la producción de modos de existencia

¹² Las grafías *macehual*, *masehual*, *masewal* y *maseual* son utilizadas y encontradas en variadas fuentes. Sin embargo, existe una tendencia en la gramática de la región, para la adopción de las grafías “*maseual*” y más recientemente, “*masewal*”. En este trabajo, adoptaremos la grafía “*maseual*”, siguiendo la tendencia que se ha desarrollado en la región desde hace décadas. En el plural, utilizaremos la grafía *maseualmej* y no “*maseuales*”, para mantener la estructura de la palabra en el idioma original, sin “españolizarla”.

territorializados, para frenar la avalancha destructora del capital. Opino que la potencialidad de su vigor se basa en dos factores básicos que la especifican: el pujante histórico de organización que marca sustancialmente la vida serrana y la relación particular que sus habitantes poseen con la tierra y la comunidad.

Sí existe la resistencia es porque existe la construcción colectiva de algo que le da significación, que imprime otro sentido de vida. De esta forma, en este capítulo, trataré de ubicar el contexto de conflictividad territorial en esta región y comprender qué, exactamente, es lo que caracteriza este “otro sentido”, que rechaza el proyecto planteado por el capital. Sin dejar de considerar las interconexiones espaciotemporales, comprenderemos, de forma amplia, la construcción histórica del campo mexicano y la cuestión campesina, que, en este país, se enmaraña con la cuestión indígena. En seguida, se ubicará la región de la Sierra Norte de Puebla y los elementos históricos y geográficos que la constituyen como un territorio de lucha que resiste a las agresiones sistemáticas del capital, para finalmente relatar, de forma más minuciosa, la escala de disputa por la vida y el territorio desde el pueblo *maseual*.

2.1 Geografías de la cuestión campesino-indígena en México

El pueblo *maseual* es el pueblo nahua de la *Sierra Nororiental de Puebla*. La Sierra Nororiental de Puebla es una región del estado de Puebla que, a su vez, está virtualmente inserta en lo que se considera la *Sierra Norte de Puebla*. Las sierras Nororiental y Norte son la misma sierra, pero son distintas una de la otra en relación con los elementos que las definen como regiones peculiares. Al fin y al cabo, las regiones *siempre* son relativas. A los lectores que nunca han estado ahí, aseguro que pronto llegaremos a su caracterización geográfica. No obstante, será mucho más difícil entender sus particularidades sin haber contextualizado las escalas geográficas más amplias a las que este territorio ha estado vinculado durante los últimos cinco siglos —o más— de su historia.

De este modo, la narrativa empieza con las escalas espacio-temporales más amplias, de tal forma que se enfoquen los elementos que rigen nuestra preocupación inicial: la territorialidad campesina y los conflictos territoriales.

2.1.1 Algunas pistas sobre la formación de la territorialidad rural mexicana

El campo mexicano posee diferencias sobresalientes con relación a los demás países del continente. El dato más relevante para la comprensión de esta diferencia se refiere a la estructura de la propiedad agraria vigente en el país. Mientras la mayoría de los países latinoamericanos poseen una estructura agraria extremadamente desigual, donde la tierra, ampliamente privatizada, se encuentra concentrada en las manos de grandes latifundistas, en México solamente el 35.6% de la tierra se refiere a propiedades privadas, de las cuales la mayoría es calificada como pequeña propiedad. La mayor parte de la superficie del país se encuentra en la forma de “propiedad social”.

Tabla 1. Distribución de la tierra según el régimen de propiedad

Formas de propiedad	Núcleos	Superficie (ha)	Porcentual	Sujetos de derechos
1. Propiedad social	31 514	105 984 306	54	5 653 637
a. Ejidos	28 965	85 248 116	44	3 236 234
b. Comunidades	2549	18 138 543	10	608 367
2. Propiedad privada	-	70 014 723	36	1 606 573
3. Propiedad Pública	-	12 163 718	10	76 746

De los casi 200 millones hectáreas del territorio nacional, el 54% se refiere a regímenes de propiedad social, y más de 10%, propiedad pública. Fuente: Bárcenas (2015: 74).

Para un estudioso de la cuestión agraria brasileña, el término “propiedad social” puede disonar de su léxico habitual. Aún más cuando este se entera que la propiedad social en México se refiere a dos formas de tenencia de la tierra: *ejidos* y *comunidades agrarias*. La comprensión de dichos términos pasa por restituir la historia de la revolución social de 1910 y el proceso constituyente de 1917. Sin embargo, una elaboración compleja acerca de la territorialidad jurídica del campo mexicano posee una larga trayectoria y se remontaría a tiempos prehispánicos, cómo explica López Bárcenas (2015: 67):

Cuando los españoles llegaron al Anáhuac, los pueblos que ahí vivían habían desarrollado un sistema de propiedad que combinaba la propiedad privada para los gobernantes y comunal para los pueblos [...]. Para dominar el territorio, los invasores

europeos impusieron su idea de propiedad, pero mantuvieron ciertas instituciones de los pueblos, siempre que ellos las controlaran; así, junto a la propiedad privada, crearon el ejido y mantuvieron la propiedad comunal.

El *calpulli*, una de las formas de propiedad comunal vigente en el territorio mesoamericano precedente a la invasión europea, se sustentaba en un complejo sistema de derechos y obligaciones donde, en su red de relaciones, beneficiaba a todas las clases de la sociedad, sin excepción, y contaba con un sistema de protección a las clases más vulnerables, como los jóvenes, huérfanos y ancianos. La titularidad de los terrenos se relacionaba a determinadas reglas de interés común bajo la centralidad del trabajo de la tierra: “trabajar interrumpidamente el lote, no gravarlo ni enajenarlo, no acaparar parcelas, participar en el cultivo de las tierras mancomunadas (*altepetlalli*) y de las destinadas al sostenimiento del gobierno, del ejército y de los dioses, así como residir permanentemente en el barrio donde se localizaba a parcela” (Pérez, 2002: 31) eran algunas de las reglas. El *calpulli* era, por lo tanto, una forma de organización social campesina en la sociedad prehispánica. En palabras de Bartra (2010: 44) se trataba de “una comunidad agraria poseedora de tierras comunales de usufructo familiar que los macehuales trabajaban para su sustento y el pago de tributos”.

Sin embargo, el *calpulli* no se entiende sin el concepto de *altepetl*. El *altepetl* es la organización territorial, entendido de forma amplia, de las células comunitarias, que son los *calpulli*, pero este está contenido en la noción territorial “supracomunal” de *altepetl*. La comprensión del *altepetl* en términos geográficos llevaría a la negación de la geografía occidental que se finca, igual que la sociología, o la antropología, en la diferencia entre ciudad y campo.

Posteriormente a la invasión europea, la lógica del *altepetl* y los *capulli* siguieron existiendo en la forma de propiedad comunal, paralelamente a la creación de grandes propiedades individuales que arrancaron como bonificación a los partícipes de la conquista y la colonización emprendida por la corona española, además de la propiedad eclesiástica. La noción de propiedad comunal importada de Europa se fundió con el entendimiento manejado por los pueblos originarios en sus sistemas de tenencia y uso del espacio agrario. En la creación de nuevos poblados, indígenas o españoles, se constituían tierras comunales donde los *ejidos* conformaban las áreas destinadas a la recolección de leña, agua, la caza y otros usos relacionados al aprovechamiento común de los

bienes naturales (Pérez, 2002: 33). Así, ha resistido la base comunitaria de la tierra durante todo el periodo colonial.

La centuria comprendida entre la guerra de independencia (1810 a 1821), el lento proceso de formación del Estado-nación mexicano y la revolución de 1910, contiene algunos momentos clave para la producción jurídica del territorio agrario del país que repercute en la actualidad. El embate político entre liberales y conservadores manifestado durante el conflictivo y violento proceso de consolidación del Estado dejó rastros en la trayectoria de los sistemas de tenencia de la tierra. Sin embargo, el modelo liberal se consagró y fue adoptado a partir de la constituyente de 1857. En temas agrarios, las leyes de reforma y el triunfo de la ideología liberal decimonónica, resultaron en un vacío legal acerca de la propiedad comunal, tornándola jurídicamente inexistente, pero sin tratar de destinarla bajo otra designación a sus reales poseedores. Lo que si engendró el proceso constitucional liberal fue la desamortización de las tierras de la Iglesia a través de la aplicación de la Ley Lerdo (1856), que tuvo como resultado un proceso de intensificada concentración y privatización. Se inició un proceso de “ultraliberalización” de la propiedad, de apertura al mercado de tierras al capital extranjero –sobre todo con las leyes mineras de 1884 y 1892, que vinculaban el subsuelo a la propiedad individual del terreno y concedían libertad de explotación de recursos minerales a los particulares– y elevados niveles de desigualdad y despojo.

En la primera década del siglo XX, “la economía estaba monopolizada por las empresas extranjeras: bancos, minas, petróleo, por lo que los grandes propietarios y quienes disfrutaban la riqueza de México eran las compañías extranjeras” (Moctezuma, 2016: 7). El régimen dictatorial de Porfirio Díaz que iniciara en 1876 había favorecido la oligarquía y contaba con la sustentación y apoyo político de Estados Unidos e inversionistas del país vecino, por lo cual se exentaba de impuestos las actividades extractivas y acentuaba los efectos de la crisis económica sobre la clase obrera y el campesinado. Se habla de una cifra de 900 millones de dólares, en la época, de capital gringo invertido en México, de donde radica la explicación sobre la dependencia de la dictadura de Díaz respecto a los poderes norteamericanos. En 1911 escribió Turner acerca de esta relación:

Dondequiera que fluye el capital, éste domina al Gobierno; ésta es una doctrina reconocida en todas partes y por todos los hombres que tienen siquiera un ojo abierto a las realidades del mundo; una doctrina demostrada en los países en que se han

concentrado grandes acumulaciones de capital durante el último de los últimos decenios. (Turner, 2008¹³: 224)

Las haciendas son los emblemas territoriales del sistema agrario imperante en el porfiriato, caracterizado por la gran extensión latifundista, los terratenientes y los cacicazgos locales. La hacienda fue la manifestación espacial inmediata de las relaciones de trabajo de servidumbre y esclavitud a las que se sujetaban los campesinos e indígenas. Sin embargo, el capital extranjero que sustentaba económicamente la dictadura porfirista (¿o sería sustentado por ella?) se refería a la actividad extractiva de hidrocarburos, mineras y construcción de infraestructura (ferrocarriles, energía) para viabilizar la industria extractiva.

Hago aquí un pequeño paréntesis para bosquejar algunas pistas acerca de la dinámica histórica del despojo.

John Kenneth Turner, en su obra *México Bárbaro* –resultante de la investigación que llevó a cabo en México durante los años previos al levantamiento revolucionario– enlista algunas de las empresas detentoras de capital norteamericano actuantes en el país en aquellos tiempos: el consorcio Morgan-Guggenheim, detentor del monopolio de la producción de metal y vastas propiedades mineras; la Standard Oil Co., que controlaba la mayor parte de la producción y el 90% del comercio de petróleo crudo; la American Sugar Trust, beneficiaria de concesiones otorgadas por el gobierno federal para la producción azucarera; la Inter-Continental Rubber Co., poseedora de millones de hectáreas de las mejores tierras productoras de hule; la Wells-Fargo Express, compañía que mantuvo el monopolio del transporte por *express*; la Southern Pacific Railroad Co., propietaria del 75% de las líneas de ferrocarril (Turner, 2008: 226-227).

No mencionado por Turner, pero también importante, está la participación de Frederick Pearson, empresario norteamericano del ramo energético, fundador de Mexican Light and Power Co., y emprendedor de la primera hidroeléctrica mexicana, ubicada en la Sierra Norte de Puebla. El complejo hidroeléctrico Necaxa, construido en la primera década del siglo XX tenía la intención de generar electricidad y suministrar el centro minero El Oro, ubicado en el occidente del valle de México. Pearson, también manejaba negocios en Brasil. La construcción de Necaxa se basó en el proyecto que desarrolló en el río Tietê, la *Usina de Parnahyba*¹⁴, inaugurada en 1901, a través de

¹³ Original publicado en 1911.

¹⁴ Hoy llamada de *Usina hidrelétrica Edgard de Souza*, en el municipio de Santana do Paranaíba.

la empresa creada por él, la São Paulo Tramway Light and Power Co., que se tornaría la principal suministradora de energía del país (Gangollels, 2012: 5).

Frederick Pearson, además, compartía negocios con Percival Farquhar, empresario también estadounidense, responsable por grandes emprendimientos ferrocarrileros en Brasil, como el ferrocarril *Madeira-Mamoré*¹⁵ y la también devastadora ferrovía *São Paulo-Rio Grande*, operada por su *holding* “*Brazil Railway Company*”, además de operar la subsidiaria responsable por la explotación maderera *Southern Brazil Lumber & Colonization Company*, siendo las dos últimas las principales responsables por la masacre campesina conocida como Guerra del Contestado (1912-1916) en el sur brasileño, evento que se aludirá en el siguiente capítulo de esta tesis. Pero las conexiones no terminan: la compañía *Lumber*, de Farquhar, la misma responsable por la destrucción de la mayor parte de los bosques de araucaria en el estado de Paraná con la exportación de madera a Estados Unidos, era una de las empresas concesionadas para la explotación mineral en El Oro, el centro minero beneficiado por la energía de Necaxa (Sandoval, 1994: 94). Nos parece oportuno ir evidenciando estas redes del capital internacional en el naciente siglo XX pues ellas nos van revelando algunas huellas para esbozar una comprensión histórica sobre la dinámica territorial de la acumulación capitalista en el campo.

La intensidad del despojo en el campo y la inconformidad política con el régimen antidemocrático de Díaz trasciende hacia la insurrección de las clases oprimidas. El estallido revolucionario en 1910 nuevamente desvía la trayectoria del campesinado mexicano de la órbita normal del proceso histórico de los países latinoamericanos¹⁶.

El proceso revolucionario no solamente representaba la rebelión del pueblo contra un gobierno dictatorial; se luchaba por la inconformidad de los obreros y campesinos frente a la concentración capitalista y la superexplotación del trabajo, pero, sobre todo, por la restitución de las tierras que se les habían usurpado los hacendados tras la liberalización de la propiedad terrenal.

El Plan de Ayala, documento firmado por Emiliano Zapata, representó los anhelos de los explotados donde, además de rechazar la usura del poder por Francisco Madero y demandar la

¹⁵ Ferrocarril amazónico, en el estado de Rondônia, conocido como “ferrocarril de la muerte”, cuya construcción victimó a millares de trabajadores e indígenas.

¹⁶ La Revolución Mexicana constituye un acontecimiento histórico impar, de múltiples dimensiones, del cual indudablemente nos gustaría hablar más en profundidad. Sin embargo, de este proceso consideraremos solamente algunos elementos que determinan o influyen la formación territorial del campo como se constituye actualmente.

convocatoria de elecciones una vez triunfante la revolución, exige la restitución a los pueblos o ciudadanos de “los terrenos, montes y aguas que hayan usurpado los hacendados científicos o caciques a la sombra de la tiranía y de la justicia penal” (Zapata, 1911). Con el lema “la tierra es de quien la trabaja” se evidencia la centralidad del carácter agrarista de la revolución mexicana bajo el afán de los campesinos e indígenas de recuperar las tierras de las que habían sido despojados.

La trayectoria de la revolución desembocó en la Constitución de 1917, movimiento complejo y contradictorio, resultado del conflicto entre los intereses por inmovilizar pautas de reivindicación social y anhelos por transformaciones sociales profundas y estructurales.¹⁷ Este documento transformó radicalmente los paradigmas de la propiedad agraria insertando algunos elementos jurídicamente novedosos, que posteriormente fueron adoptados por las constituciones de otros países. La noción de “propiedad originaria”, descrita en el primer párrafo del artículo 27, reconoce a la nación como el sujeto de derecho pleno sobre la tierra, responsable por el repase y otorgamiento de esta a los particulares, bajo el argumento de que “lo que constituye y ha constituido la propiedad privada es el derecho que ha cedido la nación a los particulares”, es decir que “el ejercicio del derecho de propiedad no puede ser absoluto” y debe basarse en “el deber que tiene el Estado de conservar la libertad igual de todos los asociados; deber que no podrá cumplir sin el derecho correlativo” (López Bárcenas, 2015: 69). En ese sentido, la propiedad individual se encuentra subordinada y es derivativa de la propiedad colectiva.

A partir de la propiedad originaria y la capacidad otorgada al Estado de destinar las tierras a sus debidos fines, se estableció en el artículo 27 constitucional las diferentes formas de transferencia de propiedad y categorías específicas. Aún después del proceso constitucional, las formas de propiedad fueron objeto de intenso debate político, siendo modificadas por diversas leyes agrarias que se siguieron. La propiedad social como se habían planteado los revolucionarios morelenses en el Plan de Ayala, se incorporó a la constitución en 1933, con la primera reforma del artículo 27, cuando se incluyó en el texto a los ejidos como un nuevo modelo de propiedad social.

Según lo descrito en el párrafo 9º, prescripción VII, “se reconoce la personalidad jurídica de los núcleos de población ejidales y comunales y se protege su propiedad sobre la tierra, tanto

¹⁷ Para una revisión ampliada sobre este proceso histórico, sugerimos la lectura de: Gilly, Adolfo (1994). *La revolución interrumpida*. México: Era.

para el asentamiento humano como para actividades productivas” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917). La organización legal de los ejidos y comunidades agrarias menciona el “respeto y fortalecimiento de la vida comunitaria”, la protección de la tierra para el asentamiento humano y “el aprovechamiento de tierras, bosques y aguas de uso común”. Además, instituye la asamblea general como “el órgano supremo del núcleo de población ejidal o comunal, con la organización y funciones que la ley señale”.

Son sutiles las diferencias entre las formas de propiedad social ejidal y comunal, siendo su origen jurídico y el proceso legal de constitución los aspectos distintivos. Mientras los ejidos son figuras territoriales que se concibieron para la creación y ampliación de nuevos núcleos poblacionales, la figura de la comunidad agraria se concretaba por acciones restitutoria y confirmatoria con el fin de restablecer la preconstitucionalidad de la propiedad de los pueblos que habían sido despojados a partir de la desamortización promovida por la Constitución liberal de 1857. Es decir, las comunidades agrarias configuraban “el conjunto de tierras de repartimiento y de uso común detentada por sus pobladores desde tiempo inmemorial pero deficientemente documentadas” (Pérez, 2002: 48).

La existencia jurídica de los ejidos y comunidades es producto de la recreación y perseverancia de la territorialidad ancestral mantenida por los campesinos en su relación con la tierra. Lo comunitario no es un efecto de la disposición legal de la tierra, sino la forma con la que se han mantenido por siglos millones de campesinos dispuestos a trabajar la tierra sin sujetarse a terceros o abdicarse de sus raíces.

Además de la Asamblea General, los núcleos agrarios de propiedad social prevén otros dos entes colectivos para su organización: el Comisariado Ejidal o Comunal, órgano ejecutivo, representativo y administrativo, encargado de gestionar los bienes comunes del ejido; y el Consejo de Vigilancia, encargado de vigilar que los actos del comisariado se ajusten a lo dispuesto por la Ley y los acuerdos asamblearios (López Bárcenas, 2017: 76-77). El territorio de los ejidos y comunidades se divide en: tierras de asentamiento humano, compuesta por los terrenos en que se ubique la zona de urbanización o toda la tierra necesaria para satisfacer el desarrollo de la vida comunitaria; tierras parceladas, aquellos terrenos convertidos en parcelas sobre el cual tiene derecho el ejidatario para uso y aprovechamiento; y las tierras de uso común, las demás tierras comunitarias (López Bárcenas, 2017: 82-86). La estructura territorial de ejidos y comunidades

agrarias son repercusiones de las territorialidades comunales y de la topología propia de las relaciones entre los campesinos y sus medios de existencia, la tierra y los recursos naturales.

Los ejidos y comunidades agrarias fueron, por tanto, las figuras territoriales clave para el proceso de reparto agrario que, a partir de la década de 1930, transformó profundamente la estructura agraria del país, atendiendo finalmente a las demandas de los campesinos revolucionarios.

En 1992, la reforma constitucional al artículo 27 del 6 de enero de aquél año, conectada con un programa conocido como PROCEDE (Programa de Certificación de Derechos Ejidales), inhabilitó el reparto agrario que había sido instituido a partir del proceso revolucionario. Este fue un acto de corte neoliberal promovido por iniciativa del presidente de entonces, Carlos Salinas de Gortari (PRI), para poner freno al reparto agrario y favorecer la privatización e individualización de las tierras ejidales. “No se trató de una alteración parcial, sino total del sistema de propiedad inmueble rústica” (Pérez, 2002: 39). Según Pérez, la reforma neoliberal sobre la composición del sistema agrario tuvo como efecto, en sentido jurídico, la desaparición de la concepción de propiedad social:

La [propiedad] ejidal registró un giro de tal magnitud que se convirtió en una nueva modalidad de la propiedad privada en general, siendo ahora una propiedad privada de dominio moderado, mientras que la comunal adoptó un estatuto jurídico que, si bien dejó de ser social, no alcanzó a incrustarse en la esfera de la propiedad privada, constituyéndose en un género de la propiedad en sí mismo. Por lo sucedido en ambos casos, la propiedad social desapareció del sistema agrario en nuestro país.

Además, el impacto de la reforma constitucional del artículo 27 se dio no solo por el escamoteo jurídico de la propiedad social y las tierras ejidales, sino que fue sentido por profundizar el desarraigo de los vínculos comunitarios (Roux, 2012: 6).

No obstante, el hecho de que se haya abandonado el proceso institucional de constitución de nuevos ejidos o el reconocimiento de nuevas comunidades agrarias, no quiere decir que la propiedad social dejó de existir o que ya no pueda constituirse de ninguna forma. Según sostiene López Bárcenas (2017: 27), la superficie de tierras de propiedad social no ha disminuido en el período posterior a la reforma. Solamente entre 2001 y 2007, de acuerdo con los datos de los censos ejidales y censo agropecuario (INEGI, 2011), los ejidos tuvieron un incremento relativo en área ocupada de 3.9% y las comunidades de 4.5%.

Si bien la existencia de la propiedad social representa geográficamente la persistencia y reproducción de las formas ancestrales prehispánicas de organización territorial; sin embargo, los ejidos y comunidades agrarias no son sinónimos de comunidades indígenas. La trayectoria de los pueblos indígenas en México es indisociable de la “historia agraria” del país. En los años previos a la revolución agraria de 1910, se estimaba que dos tercios de los productores rurales del país se identificaban a sí mismos como indígenas. He afirmado que la lucha por la tierra en México es inseparable de la lucha por la autonomía y, aunque no se haya manifestado explícitamente en todos los momentos de su trayectoria, las movilizaciones campesinas siempre han mantenido esta relación. Además, el proyecto de vida campesino, construido en la escala territorial de lo cotidiano y que sostiene la incesante lucha por la tierra, es inherente a la territorialidad ancestral indígena, de los sistemas agrícolas a las formas de trabajo.

En el siguiente apartado, abordo algunos elementos relacionados con el carácter étnico de la lucha por la tierra que contribuyen a la comprensión de qué significa la expresión campesino-indígena como sujeto social, histórico y político en México.

2.1.2 Los pueblos indígenas y la lucha por la tierra en México

Armando Bartra, estudioso de los temas agrarios en México, propuso el neologismo “campesindio”, una subjetividad que expresa “las dos caras de un cuerpo social complejo que [...] se inserta en el orden imperante en el modo de la exteriorización tanto socioeconómica como identitaria” (Bartra, 2014a: 228).

Se refiere, sobre todo, a la condición de la heterogeneidad histórica y estructural que conforma el campesinado en cuanto sujeto histórico; pero muchos críticos, al parecer, vieron en el concepto un intento de imposición de una subjetividad que inexiste en la realidad. En texto reciente, al reflexionar sobre los movimientos contemporáneos de “defensa del territorio”, Bartra ofrece la oportunidad para reintentar comprenderlo, explicitando que la expresión no designa una sumatoria de identidades y tampoco se refiere a una hibridación.

Lo campesindio –si es que existe o está en proceso de existir– es una rebelde subjetividad rural latinoamericana en la que se expresa la unicidad del talante a la vez capitalista y colonial del subcontinente. Condición bifronte pero unitaria por la que explotación de clase y opresión racial van juntas. No es que una parte de los rústicos sea explotada como campesina y otra oprimida como india, es que la subalternidad agraria resulta de la inextricable combinación de capitalismo y colonialismo, sin que a la hora de la verdad –es decir de las insurgencias históricas de gran calado– sea tan relevante la intensidad que cobre uno u otro rasgo en las diferentes regiones o sectores. (Bartra, 2016a: 150)

En otras palabras, “no es que unos son campesinos y les tocó la joda capitalista y otros son indios y les tocó la chinga colonial, es que todos son *campesindios* aunque no siempre se hayan dado cuenta de que lo son” (Bartra, 2016a: 150).

Al destacar la indisociable relación entre capitalismo y colonialismo, Bartra amplía los márgenes para la comprensión integral de diferentes procesos históricos donde lo campesino y lo indígena emergen cargando los mismos estandartes, defendiéndose de los mismos antagonistas, aunque, algunas veces, moviéndose bajo estrategias distintas. En este sentido, parto de una lectura que considera a la etnia o a los grupos étnicos a partir del conjunto de dimensiones que hacen que un grupo desarrolle un proceso de solidaridad o identidad atravesado por los componentes étnicos, sin que sean descartadas las identidades que se expresan a partir de otras dimensiones, como lo económico, lo político, etc. Al contrario, opino que estas múltiples dimensiones de los sujetos están enredadas. Lo étnico también es económico y político. En acuerdo con lo planteado por Díaz-Polanco, se entiende que

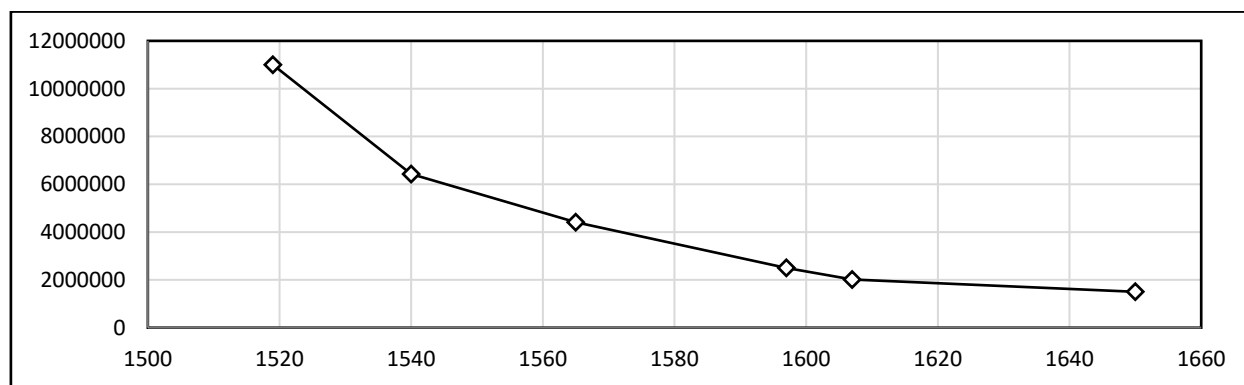
Así conceptualizada, la etnia no es la depositaria exclusiva de la "etnicidad". La etnia, en cambio, es el conjunto social que ha desarrollado formas de identidad enfatizando los componentes étnicos. Otros grupos sociales, sin dejar por ello de poseer su propia etnicidad, desarrollan formas distintas de identidad al enfatizar dimensiones de otro "orden". Lo étnico, por consiguiente, no es un elemento extraño a (o incompatible con) lo clasista; y los grupos étnicos no pierden por ser tales su carácter y raíz de clase. (Díaz-Polanco, 1998: 19)

La historia agraria mexicana es capaz de evidenciar el carácter inseparable entre capitalismo y colonialismo. Rescataré algunos puntos de los procesos históricos descritos anteriormente para poner en relieve la colonialidad, o la supervivencia de la condición colonial en el periodo

posindependencia, y los elementos que nos ayuden a comprender las luchas de los indígenas en el interior –y al margen– del Estado-nación mexicano.

Los tres primeros siglos de la historia del México moderno significaron un largo proceso de transformación sustancial de todas las dimensiones de la vida de los pueblos originarios del territorio mesoamericano. La conquista implicó la reducción drástica de la población del territorio que hoy representa el Estado mexicano. Por una parte, la violencia sistemática como táctica de guerra y, por otra, las devastadoras epidemias transportadas por los españoles, redujeron la población indígena de la América hispánica de 65 a 5 millones en solo un siglo. Solamente en el Altiplano central de México, el genocidio corresponde a semejante proporción: de 11 millones en el siglo XV a 2 millones y medio en 1597. Asimismo, la sistemática violencia contra los pueblos originarios y la superexplotación de su fuerza de trabajo por los colonizadores españoles en las minas de oro y plata, inicialmente bajo régimen de esclavitud, caracterizaron un largo, lento e inconcluso proceso de exterminio durante todo el periodo colonial.

Gráfico 1. Evolución de la población en el centro de México entre 1519 y 1650



La violencia de la conquista y los abusos cometidos por los españoles posteriormente, sumado al impacto biológico, produjo baja demográfica de proporciones extraordinarias. Fuente: Cook y Simpson (citado en Masferrer, 2006: 96-97)

A partir de la consolidación del Estado nacional y el triunfo de los liberales en la conducción política del país en el siglo XIX, se vio que con la Ley Lerdo (1856) y el proceso constitucional de 1857 se generó un intenso y progresivo proceso de privatización de las tierras y su consecuente concentración e internacionalización de las riquezas territoriales. Se señaló anteriormente que este camino de liberalización del mercado de tierras –que en la práctica significaba la usurpación y el

despojo— impactó profundamente a los campesinos, mayoritariamente indígenas, que perdieron los derechos sobre sus tierras. Paradójicamente, la justificación legal para la usurpación de la tierra de los indígenas fue la desamortización de las propiedades de la iglesia, el objetivo explícito de la Ley Lerdo.¹⁸

En el interior de este proceso de individualización de la propiedad agraria llevado a cabo por el liberalismo criollo, el tratamiento de la cuestión indígena se enmarcaba en términos del positivismo liberal de la época, de corte unilineal y evolucionista. Se produjo una visión liquidacionista, también llamada de incorporativismo, cuyo fin era la desintegración de las sociedades indígenas y su incorporación a la modernidad occidental. Se buscaba que las sociedades originarias adoptasen los principios de la libre competencia, el lucro y la propiedad privada y con eso, se descartaba cualquier medida sociopolítica direccionada a los sistemas de identidades o culturas diferenciadas (Díaz-Polanco, 1996: 86-89).

Por lo tanto, para eso se requiere deshacer la base territorial comunal de los grupos étnicos, pues, para los liberales, la comunidad “obstaculizaba el libre flujo de la propiedad” (Díaz-Polanco, 1996: 89). De esta forma, los liberales creían que, para generar un sistema capitalista de libre competencia justo y equitativo, deberían acabar con el monopolio eclesiástico y también la base comunal de los territorios campesinos indígenas, transformando las posesiones colectivas en propiedad privada. Obviamente, lo que se generó fue un sistema aún más concentrado: “un movimiento que preconizaba la ‘pequeña propiedad’ y el libre flujo de ésta resultó ser el impulsor del ya crónico latifundismo y de monopolios aún mayores, pues tales fueron los resultados más conspicuos de las medidas contra las comunidades indígenas” (Díaz-Polanco, 1996: 90).

Pero además de las desastrosas consecuencias político-económicas, el liberalismo criollo y la visión incorporativista fue responsable por dilatar y acelerar el etnocidio, pues, además de negar el derecho a la tierra, niega la posibilidad misma de existencia de formas de vida o configuraciones socioculturales ajenas a la monocultural modernidad occidental.

Después de la Revolución, la visión del Estado hacia los pueblos indígenas adoptó otra configuración marcada por una política indigenista integracionista. Esta nueva visión se basaba en

¹⁸ Afirma Díaz-Polanco que “la enajenación de las tierras de los indígenas se realizó junto a la desamortización de los bienes de las corporaciones eclesiásticas. El odioso monopolio de la Iglesia, una entidad que en conjunto constituía la mayor terrateniente del país y el principal banco, se equiparó al colectivismo de las empobrecidas comunidades indias” (Díaz-Polanco, 1996: 89).

la búsqueda de una compatibilidad entre la conservación cultural de los pueblos y su integración a la modernidad nacional. Adoptando el discurso del relativismo cultural, el indigenismo integracionista, marca común a otros países latinoamericanos durante la segunda mitad del siglo XX, asume en su práctica concreta ciertos elementos del evolucionismo que tiene como fin la disolución de las identidades étnicas en favor de la unidad nacional (Díaz-Polanco, 1992: 45). Al final de cuentas, el indigenismo se trata de hombres blancos, ciudadanos y occidentales, diseñando políticas para grupos sociocultural y étnicamente diversos.

De esta forma, la visión indigenista integracionista “convirtió su original contenido relativista en discurso ideológico (en la fachada más ostentosa del sistema indigenista interamericano), mientras fundó su práctica en una percepción *evolucionista* que imputaba la superioridad en todos los planos a la llamada cultura nacional” (Díaz-Polanco, 1996: 95). Esta agenda representa el intento de absorber la diversidad étnico-cultural en un proceso de largo plazo, no con la negación absoluta o la destrucción violenta de las comunidades, sino que con “la atracción, la seducción y la transformación” gradual y sistemática (Díaz-Polanco, 1996: 97). Por estos elementos, se puede decir que la “etnofagia” es la característica central de las políticas indigenistas integracionistas.

Por lo tanto, desde la conquista, el poder hegemónico moderno-colonial, sea por medio de la corona, la iglesia o el Estado, ha generado diferentes tecnologías de aniquilación de los pueblos originarios, a través del genocidio, del etnocidio y de la etnofagia. Al fin y al cabo, en la actualidad ninguna de las tres ha dejado de existir.

Nunca en algún momento de la historia moderna mexicana el poder ha promovido iniciativas que permitieran a los pueblos construir autónomamente sus formas de vida y configuraciones socioterritoriales propias. Si se ha llegado, en algunos casos, a acercarse a esta posibilidad, fue a través de la exigencia desde la lucha social.

A partir de la década de 1980, la autonomía surgió como una demanda de lucha de los indígenas en toda América Latina. Como un “fantasma” que recorre el continente, a partir de la demanda autonómica se declara el derecho a la autodeterminación y “se transfigura la disputa por la tierra en reclamo de control del territorio indígena, sin abandonar las luchas agrarias” (Díaz-Polanco, 1996; 200). Esta demanda viene acompañada de una transfiguración en las nociones de

territorio y territorialidad: “no existe una sola propuesta de autonomía que no haga referencia al territorio” (Cruz Arenas, 2010: 101).

Si las políticas indigenistas del Estado mexicano han sido, en la práctica, la negación de cualquier posibilidad de autonomía para los pueblos indígenas, se ha generado a partir de las movilizaciones populares la apertura de caminos que señalan a este sentido. La noción de territorio que aparece en las demandas de los movimientos indígenas emergentes a partir de las últimas décadas del siglo XX es clave para comprender sus anhelos. Se puede visualizar abajo del paraguas de las luchas territoriales contenidos de diversas dimensiones: “identidad cultural, tierras, recursos naturales, biodiversidad, medioambiente, organización social del espacio, jurisdicción y control político, soberanía, etcétera” (Toledo, 2005: 86). No se trata de que estos elementos no fueran importantes o no estuvieran incluidos en las etapas anteriores de la lucha por la tierra, sino que la “etnicización” de la lucha puso en relieve la diversidad de las necesidades vitales de estos grupos sociales.

En México, las luchas territoriales y autonómicas irrumpidas a partir de la década de los ochenta expresan la continuidad de las demandas sociales campesinas que atravesaron el siglo. La Revolución Mexicana fue, además de campesina, indígena. De “Tierra y Libertad” a “Territorio y Autonomía”, los “de abajo” sistemáticamente explotados, continuamente despojados de sus medios de existencia, no han dejado de pelear por el derecho de existir.

Con la reforma neoliberal del artículo 27 en 1992 y el desmonte de la propiedad social que liquidó el reparto agrario, se afirmaba que se encontraban satisfechas las necesidades territoriales del pueblo, tesis que se desmanteló con el alzamiento neozapatista en enero de 1994. Actualmente, México es una constelación de experiencias de construcción práctica de autonomías en los territorios realmente existentes (Toledo, 2005: 88), pero la experiencia chiapaneca alzó la irresoluta cuestión indígena a la escala nacional en plena era del fin de la historia y la celebrativa globalización.

El levantamiento armado neozapatista hizo irrumpir en Chiapas y en México las voces de los pueblos indígenas tzotziles, tzeltales, tojolabales y choles, pero no exclusivamente, sino de todos los grupos indígenas ante un proyecto de sociedad que incesantemente insiste en borrarlos de la historia –y la geografía– nacional. Además, los indígenas chiapanecos demostraron la permanencia de la concentración de tierras, promoviendo, a partir del Ejército Zapatista de

Liberación Nacional (EZLN), la recuperación de casi doscientas mil hectáreas concentradas en las manos de los latifundistas en diversas áreas del estado. En alguna medida, su alzamiento configura también una reacción a la reforma neoliberal del sistema agrario en el país (Roux, 2012: 6), una vez que, animados por el levantamiento neozapatista, otros pueblos indígenas de Chiapas y de otros estados se alzaron en la lucha por la tierra, por la recuperación de sus ejidos y por su organización en movimientos sociales (Cruz Arenas, 2010: 113).

Su primer logro fue obligar al Estado a reconocer y ponerse a negociar la propuesta de autonomía de los pueblos indígenas. Después de un primer momento de reluctancia del gobierno federal en asumir la necesidad de negociar en los términos puestos por los pueblos indígenas se dieron, con apoyo de amplios sectores de la sociedad y el reconocimiento internacional alcanzado por el movimiento neozapatista sobre sus reivindicaciones, las mesas de negociación conocidas como Acuerdos de San Andrés, entre 1995 y 1996. En estos acuerdos, la autonomía territorial de los pueblos indígenas fue uno de los ejes centrales de debate. Los acuerdos “planteaban las cuestiones de la territorialidad, la autodeterminación, las autonomías dentro de la Constitución, la defensa de las lenguas y cultura indígenas, el acceso colectivo y cuidado de sus recursos naturales y medios de comunicación autónomos” (Boege, 2008: 13).

Sin embargo, las divergencias, o más bien la dificultad del Estado, por su misma naturaleza, en dialogar con las propuestas planteadas por el EZLN, determinaron el documento final de esta etapa de las negociaciones, repercutiendo en el incumplimiento de los acuerdos. “Mientras el gobierno ponía el énfasis en el derecho a la asociación de comunidades y municipios sólo para efecto de su desarrollo o para optimizar esfuerzos y recursos, el EZLN entendía que –procurando este y otros fines– podían hacerlo para conformar entidades autónomas” (Díaz-Polanco, 1996: 238)¹⁹.

La apertura del diálogo significó una ruptura a la lógica indigenista del integracionismo vigente en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas desde la primera mitad del siglo XX. A partir de un pronunciamiento conjunto que hizo el gobierno federal con el EZLN como resultado de una de las etapas de la negociación, se destacaron las obligaciones aceptadas por el gobierno, donde éste se comprometió en “superar la tesis del integracionismo”. Se estableció el compromiso

¹⁹ Post-scriptum agregado en 1996 a ediciones posteriores del libro.

del gobierno de promover “el reconocimiento como garantía constitucional del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas”, promover reformas legales destinadas a la ampliación de la participación política de los pueblos indígenas y garantizar el acceso a la jurisdicción del Estado, respetando las especificidades culturales y sus propios sistemas normativos. (Díaz-Polanco, 1996: 240-241).

En la edición de 1996 de la obra publicada por Héctor Díaz-Polanco originalmente en 1991 sobre la autonomía regional de los pueblos indígenas se evidencia lo latente del tema y la predicción que había hecho el autor cuando dijo que “es altamente probable que se establezcan en un futuro cercano [...] regímenes de autonomía”. En esa ocasión el autor plasmó una nueva y atinada apuesta, donde registró que, considerando las evidencias oriundas del gobierno y de los partidos políticos, no habría demasiadas razones para ser optimista con relación al cumplimiento de los acuerdos.

En 2001, la realización de una reforma legal en materia indígena tenía como la prerrogativa poner en práctica los acuerdos firmados en San Andrés Larráinzar, Chiapas. Sin embargo, después de intensos debates, el legislativo nacional emitió una ley donde el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas se restringía al puro reconocimiento de su capacidad para resolver sus “conflictos internos”, a partir de sus tradiciones y a nivel de gobiernos locales (Leyva, 2005: 280). Se excluyó todo el contenido territorial de las demandas autonómicas. Ante el incumplimiento de los acuerdos de San Andrés –que resultó que “las reformas constitucionales que de manera unilateral realizó el poder legislativo en abril de 2001 fueron de bajo perfil y resultaron tan deficientes que ni siquiera pueden traducirse a normas vinculantes” (Burguete, 2005: 239)– los neozapatistas cerraron el diálogo con el Estado y decidieron aplicar por su propia cuenta lo acordado, en sus propios territorios, con la creación, en 2003, de entidades político-administrativas de sus comunidades, las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles, ampliando la autonomía territorial a diferentes escalas.

No obstante, grupos indígenas de todo el país han protagonizado en las últimas dos décadas efectivos procesos de movilización en los cuales la búsqueda de autonomía territorial, en diferentes niveles, se volvió una de las estrategias centrales para su sobrevivencia. La existencia actual de los territorios de los pueblos indígenas es resultado de una intensa trayectoria de lucha. Constante objeto de disputas, los territorios indígenas resguardan gran parte de la agrobiodiversidad, agua y recursos minerales deseados por el capital. Con la intensificación contemporánea de la “geofagia”

del capital sobre sus espacios exteriores, los pueblos indígenas y campesinos se ven obligados, una vez más, a organizarse por la defensa de sus territorios.

Actualmente, los pueblos indígenas de México hablan 62 lenguas originarias distintas (sin considerar sus variantes) y se encuentran distribuidos en todos los estados de la nación. De acuerdo con los datos oficiales, de los 121 millones de habitantes del país, el 21.5% (26 millones de personas) se reconoce como indígena de acuerdo con su cultura, historia y tradiciones. Sin embargo, en el país, las personas hablantes de lenguas indígenas contabilizan aproximadamente ocho millones de personas, según datos presentados en 2015 por el CONAPO (Consejo Nacional de Población). Este número es suficiente para ubicar a México como el país con mayor población indígena en el continente (y el segundo en cantidad relativa a la población total).

En México, la población que habita el medio rural es de 24.9 millones de personas (INEGI, 2011). Se considera por el INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática) como rurales a las localidades con población inferior a 2500 habitantes y que no sean cabeceras municipales. Considerando que la mayoría de la población indígena y la absoluta mayoría de la población que habla idiomas originarios habitan el medio rural, se evidencia la fuerte simbiosis existente entre lo rural y lo indígena en el país.

También, la territorialidad indígena está estrechamente vinculada a las formas agrarias ejidales y comunales. Como se mencionó anteriormente, ejidos y comunidades agrarias no son lo mismo que comunidades indígenas; sin embargo, hay una profunda e imbricada relación entre la estructura agraria colectivista y el sostenimiento de las culturas y lenguas ancestrales. La preservación de las lenguas indígenas depende directamente de la manutención de los territorios que estos grupos habitan y de las condiciones sociales que les brinde la posibilidad de ejercer sus derechos de uso comunal.

Mensurar de forma estricta el área de las tierras en que viven los pueblos indígenas en México es un arduo ejercicio. Dependiendo de los criterios y métodos adoptados, se puede llegar a resultados absolutamente distintos. Jurídicamente, la determinación sobre qué constituye los territorios indígenas es vaga, hecho que dificulta la aplicación de políticas gubernamentales. La Constitución Federal, la Ley Agraria u otras reglamentaciones que codifican la tenencia de la tierra, no ofrecen elementos para decir con exactitud cuáles son las tierras indígenas y qué protecciones especiales se deben aplicar sobre ellas (López Bárcenas, 2015: 82).

Las definiciones trazadas desde las instancias gubernamentales en las políticas indigenistas sobre la definición de las tierras de los pueblos originarios no son suficientes para comprender la complejidad de su territorialidad. Se ha adoptado conceptualizaciones a partir de la noción regional, como “regiones de refugio” o “regiones culturales” y de desarrollo económico, bajo indicadores de marginación, siempre con la espacialidad administrativa estatal como base para la aplicación de políticas de desarrollo. Sin embargo, las unidades territoriales asentadas en los marcos estatales, es decir, estados, municipios, distritos, etc., poco coinciden con la territorialidad propia de los pueblos indígenas (Boege, 2008: 53-55). Sin hablar que los mismos criterios para el conteo de la población son ambiguos. Lo que si es cierto es que, a partir de los años noventa del siglo pasado, el Estado mexicano se vio obligado a tomar en cuenta la voz de los pueblos.

La propuesta de Eckart Boege (2008) constituye tal vez la más compleja sistematización geográfica acerca de los territorios indígenas por abordar múltiples factores para su determinación metodológica y resultar de una exhaustiva investigación de campo. Los criterios adoptados no se restringen a elementos de una u otra naturaleza, sino que busca, a partir de los datos existentes, establecer una lectura multidimensional, como: las localidades de 40% y más de hogares de hablantes de lengua indígena; la contigüidad –creación de polígonos uniendo los puntos de estas localidades; ocupación espacial de las localidades en núcleos agrarios; límites municipales compartidos; contorno compartido por ejidos, comunidades o agrupaciones de pequeñas propiedades que tienen menos de 40% de hogares de población indígena.

A partir de una combinación de criterios acerca de las características etnolingüísticas, el conteo de hogares, las localidades, los límites administrativos y la propiedad agraria (social y privada), y un sistema de informaciones geográficas capaz de integrar todos estos criterios, se desarrolló una codificación sobre los territorios actuales de los pueblos indígenas en México. De esta forma, se ha concluido que los 62 grupos etnolingüísticos ocupan 28 006 198 hectáreas, donde habitaban 10 110 417 personas (Boege, 2008: 76).

Mapa 1. Territorios de los pueblos originarios en México y zonas de conservación de la biodiversidad



La metodología de georreferenciación de los territorios actualmente ocupados por los pueblos indígenas de México, realizada por Boege (2008), permite analizar espacialmente la correlación entre las regiones del país ocupadas mayoritariamente por los pueblos originarios y los demás aspectos del territorio, como el estado de conservación de los ecosistemas.

Así, se puede generar una percepción de un fenómeno difícil de observar objetivamente, la dimensión de los territorios actualmente ocupados por los pueblos originarios, debido al carácter complejo del abigarramiento sociocultural de la sociedad mexicana. No obstante, el mapeo todavía posee algunas inconsistencias, pues la metodología de identificación de las personas al territorio utiliza como elemento principal las localidades rurales censarias (topología puntual) para generar, a través de interpolación de los puntos, las áreas representativas del territorio ocupado. Por ello, se deja de considerar grandes extensiones de áreas naturales de baja o nula

población humana que, no obstante, poseen un significado primordial para las poblaciones humanas de sus alrededores y son parte vital de sus territorios de vida.

2.1.3 La actual amenaza a los territorios campesinos e indígenas

México es uno de los países con mayor índice de biodiversidad del planeta, al mismo tiempo que presenta, en números absolutos, la mayor población indígena del continente. La correlación directa entre las áreas habitadas por indígenas y campesinos y la “agrobiodiversidad” se configura en los marcos de su proceso histórico particular. El trabajo de Boege (2008) demuestra que los territorios indígenas son núcleos del resguardo de las riquezas naturales.

En la actual etapa del capitalismo caracterizada por su dinámica especulativa, por la “crisis de escasez” (Bartra, 2016a) y la intensificación de procesos que responden a la dinámica de la “acumulación originaria”, los territorios indígenas que resguardan la biodiversidad, riquezas hídricas y minerales, y conforman los centros de origen y diversidad genética, son objeto del interés de varios proyectos movidos por el capital transnacional en contubernio con el Estado, a través de contrarreformas neoliberales de flexibilización jurisdiccional. Proyectos considerados “extractivos”, como minería, producción de energía eléctrica, explotación de hidrocarburos, producción de *commodities* agrícolas para exportación y obras de infraestructura que propician su imposición, representan fatídicas amenazas a la reproducción de la existencia indígena ante la expropiación de sus territorios.

Vivimos una época de excepcional intensificación del robo y la expropiación de recursos naturales territorializados, que caracteriza la geofagia capitalista, reflejada en una gran “crisis de escasez”, multidimensional y civilizatoria (Bartra, 2016a: 169). Lo contradictorio de este fenómeno se da por el hecho de que el capital, aun siendo un sistema basado en la acumulación por la misma acumulación y la financiarización fluida y ubicua, tiende, en momentos de crisis, a reanimar su voracidad por las tierras y recursos naturales y, sobre todo, por repetir el necesario ciclo de la

separación originaria entre las personas y sus medios de existencia, tarea que, en muchos contextos, no puede ejecutar plenamente sin el uso extremo de la violencia.

Lo que inicia, en México, con la contrarreforma constitucional al artículo 27 para facilitar la privatización de las tierras de los campesinos e indígenas, se sigue con la ley minera (1992), que prioriza la actividad de extracción de minerales sobre cualquier otra y favorece a los grupos empresariales extranjeros, y luego con la llamada reforma energética, que privatiza la explotación de los combustibles fósiles y la generación de energía. En el mismo sentido, la privatización del agua se avecina en el horizonte neoliberal.

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 entre los siglos XV y XVIII. Los pueblos lo saben; por eso lo resisten y luchan por liberarse de él (López Bárcenas, 2012)

Con el desarrollo tecnológico dirigido hacia la intensificación de la mercantilización de la naturaleza –y de las relaciones sociales que la producen– el capital se territorializa con más versatilidad. El secuestro del Estado por el capital transnacional le posibilita crear las condiciones legales para actuar. Así, el penetrante escenario extractivo marca la etapa contemporánea de las luchas campesinas e indígenas cuya meta se vuelve la condición básica de seguir existiendo.

Bartra hace un rescate del despojo contemporáneo en México, donde identifica diversos elementos del escenario. Por ejemplo, se calcula que las concesiones mineras entregadas a títulos privados ocupan el 20% del territorio nacional, a una duración de 50 años, prorrogables por más 50. “Entre 2005 y 2012 la minería mexicana creció un promedio anual de 5.4% y la tasa venía aumentando pues en el último año considerando la expansión fue de 9.5%” (Bartra, 2016a: 22).

La minería en México se caracteriza sobre todo por la explotación de metales preciosos (oro y plata). Entre los proyectos existentes en fase de exploración, 66.2% se dedica exclusivamente a metales preciosos y 24% son de minas polimetálicas, que extraen tanto metales preciosos como metales de base o industriales (hierro, cobre, zinc, manganeso, etc.). Entre las minas en operación, 77.8% son proyectos de metales preciosos o mixtos. El oro es el mineral más significativo para la industria minera en México por las ganancias que genera. Los impactos de su extracción son

extremamente costosos, pero muchos de ellos no entran en las cuentas de las empresas, recayendo sobre la sociedad y las cuentas públicas. Por ejemplo, para extraer un único gramo de oro se necesita extraer y mover cuatro toneladas de roca, utilizar 380 litros de agua, 43.6 kWh en consumo eléctrico y 850 gramos de cianuro (GeoComunes, 2017). Los costos sociales y ambientales no son considerados en el cálculo de rentabilidad.

Sin embargo, acerca del empleo de oro a nivel mundial, se demuestra que, en 2016, más del 90% se ha utilizado para fines de joyería y reservas nacionales; es decir, menos de 10% ha sido empleado en la industria tecnológica, evidenciando el carácter irrazonable de esta actividad.

En el año de 2017, la Secretaría de Economía del gobierno de México proyectó la ejecución de 874 proyectos mineros, con los que se beneficiaron 267 compañías extranjeras. El 89% se refiere a empresas de capital de Estados Unidos y Canadá. Tan solo las empresas canadienses controlan el 76% de todos los proyectos de exploración minera vigentes en México, convirtiéndose en las dueñas mayoritarias del subsuelo del país. La subordinación del Estado al capital transnacional es tan grande que, de toda la ganancia obtenida con la extracción de metales, las empresas extranjeras dejan en impuestos en el país solo el 1% (Lemus, 2017). Las cuotas de pago por derecho de concesión son muy bajas: las empresas mineras pagan solo 6.77 pesos mexicanos (unos 35 centavos de dólar) por hectárea concesionada en los primeros 10 años (GeoComunes, 2017).

En 2014, con una reforma en materia de derechos, se estableció la creación de un fondo especial con el ingreso de la actividad extractiva, destinado únicamente para la realización de obras de infraestructura. Se constituyó, en un contexto de recortes de financiamientos públicos, un estímulo para que los municipios promovieran proyectos de minería. Además, la evasión fiscal en el sector minero rebasa el 36% de las concesiones.

En 15 años, la extracción minera en México se multiplicó por tres y la tendencia de este número es aumentar exponencialmente, pues se ha declarado que el 60% del territorio del país posee potencial para la minería. Aunque las reservas minerales, sobre todo los metales preciosos como oro y plata, ostente niveles de concentración insignificantes con relación a lo que se podía encontrar en la época colonial, la tecnología de minería a cielo abierto permitió que en tan solo una década se haya extraído dos veces más oro y dos veces y media más plata que en los tres siglos de la historia colonial de México.

Figura 1. México serrano: territorios concesionados para la minería a cielo abierto



Los territorios serranos que abrigan el patrimonio biocultural de México resguardados por los pueblos indígenas representan los principales sitios de interés para la explotación minera. La fotografía (2017) registra zona concesionada para empresa canadiense en el municipio de Ixtacamaxtitlán, Puebla.

México también se ha caracterizado económicamente a lo largo del último siglo como un país petrolero. Aunque, a través de PEMEX (Petróleos Mexicanos), el país haya poseído la exclusividad de explotación del petróleo y comercialización de sus derivados en su territorio, este se mantuvo, cada vez más, sujetado a una dinámica de subordinación al capital transnacional con la mayoritaria exportación de petróleo bruto e importación de productos refinados. En la última década, se ha importado a México el paquete tecnológico de la tecnología de fractura hidráulica, conocida como *fracking*, para extracción del gas-aceite *shale*. Esta sustancia fósil se encuentra en capas más profundas, de mil a cuatro mil metros de profundidad, dispersa en la porosidad de las rocas, y para extraerla es necesario fracturar las capas rocosas e inyectar grandes cantidades de agua, arena y mezclas de más de 750 sustancias químicas. En un único pozo se inyectan 30 millones de litros de agua y 300 mil litros de químicos (Bartra, 2016a: 38).

El *fracking* “es una técnica de extracción altamente contaminante con graves efectos a corto, mediano y largo plazo en el ambiente que deberían ser monitoreados con atención. Sin embargo, hoy es incierto saber cuántos pozos emplean la fractura hidráulica [...]” (GeoComunes, 2016: 52). Las perforaciones contaminan el agua subterránea y superficial con las infiltraciones de los químicos y el propio gas inflamable que se escapa hacia el suelo y los mantos freáticos. Con la reforma energética, se ha permitido que empresas privadas actúen en la extracción de hidrocarburos; Chevron, Exxon, Shell y Halliburton son algunas de las subsidiarias en el negocio. En diversas regiones del país, empresas de extracción de hidrocarburos han sido acusadas de contubernio con el crimen organizado y narcotráfico (GeoComunes, 2016: 51).

Sin embargo, es difícil inferir acerca del número aproximado de pozos existentes, pues los datos existentes son opacos y discrepantes. La técnica se ha utilizado en México a partir de 1996; se estima que hasta 2016 se había fracturado 7879 pozos, es decir, el 24.3% del total de pozos petroleros existentes en el país. No obstante, se ha repetido el procedimiento de fracturación 36 159 veces, lo que genera, de acuerdo con las características geológicas de cada localidad, impactos de magnitudes variadas. Además, el incremento de la explotación petrolera en diversos territorios del país implica la instalación de miles de kilómetros de gasoductos y oleoductos para el transporte del gas y petróleo extraído hacia su destino.

El cambio de partido político en el sexenio presidencial iniciado en 2018 ha cambiado en términos discursivos la postura del gobierno nacional con relación al *fracking*. Sin embargo, los pozos fracturados continúan en pleno funcionamiento y, además, se sigue emitiendo permisos para explotación de yacimientos de gas no convencional por la Comisión Nacional de Hidrocarburos (CNH). A la fecha, no se ha presentado medida ejecutiva o legislativa para la prohibición definitiva del *fracking* en México (Cartocrítica, 2019).

La matriz energética de México es altamente dependiente de los recursos petroleros: el 87.9% de la energía producida en el país proviene de la quema de combustibles fósiles. Sin embargo, las fuentes de energía hidráulica han avanzado en las últimas décadas con la construcción en el país de grande, medianas y pequeñas represas hidroeléctricas para generación de energía a partir de los ríos. La flexibilización neoliberal en el tema energético no solo favoreció a la internacionalización de la explotación de los recursos fósiles, sino también a la entrada de capitales extranjeros en la apropiación del agua para la producción energética.

El agua de los ríos es un recurso vital para la reproducción social de las comunidades campesinas e indígenas. Su privatización para la generación de energía significa forzar desplazamientos sociales, impactos ambientales como reducción de flora, desviación del cauce natural de los ríos, destrucción de la ictiofauna, etcétera. Además, muchos de los proyectos de generación de energía también poseen usos múltiples y favorecen a la captación de agua para emprendimientos industriales y, sobre todo, para la minería, que demanda inmensas cantidades de recursos hídricos.

Los proyectos hidroeléctricos ganaron, en la última década, incentivos políticos en nivel global por ser considerados energía limpia y agente reductor de la quema de combustibles y de emisiones de gases de efecto invernadero. Sin embargo, se trata de un discurso retórico que se aprovecha del discurso corporativo del calentamiento global. Aun cuando se tratan de pequeñas centrales de generación hidroeléctrica, el impacto es significativo, pues nunca vienen solas; se cortan ríos enteros y se los entuban en diversos tramos, dejando su cauce seco, inexistente. La energía y el agua embalsada, además de generar lucro a empresas ajenas que administran el negocio de la comercialización energética, por otra parte, se asocian a los grandes proyectos mineros, incuestionables consumidores de inmensas cantidades de agua y electricidad.

La amenaza a los recursos hídricos en los territorios de los pueblos originarios no es de exclusividad de los proyectos hidroeléctricos. La apropiación y mercantilización del agua por empresas industriales de bebidas, como las transnacionales Nestlé Waters y AbImbev, se ha intensificado a partir de la privatización de los manantiales.

Otros proyectos asociados a la expansión capitalista en el campo que amenazan la existencia de la reproducción de la vida en los territorios habitados por los pueblos indígenas en México pueden ser mencionados, como aeropuertos, ampliaciones y construcciones de carreteras, clubes de golf, proyectos inmobiliarios, plantas eólicas, ferrocarriles, termoeléctricas, sin hablar en la expansión de la agricultura extensiva, los monocultivos y los transgénicos, que coaccionan la soberanía alimentaria del país. La economía extractiva no es parte del recetario económico de exclusividad de uno u otro gobierno o tendencia política. Se trata de la dinámica de acumulación de capital, permanente y necesaria a la reproducción de este sistema. Por ende, debido a su condición ineludible para la ampliación de las ganancias de las clases capitalistas, todo este

panorama se encuentra permeado por las redes del narcotráfico y la violencia explícita de una guerra declarada que tiene al pueblo en el centro del fuego cruzado.

El torbellino provocado por la nueva expansión del capital y el conjunto de las transformaciones que ésta acarrea, la violencia se ha transformado en un rasgo cotidiano y esencial de su dominio impersonal. Violencia armada, desapariciones, feminicidios, tortura contra los cuerpos, fosas comunes, impunidad, represión estatal, detenciones arbitrarias son, hoy en día, asuntos de la vida cotidiana en muchas regiones de México. (Linsalata, 2016: 15)

En suma, el escenario mexicano en el cierre de la segunda década del siglo XXI es desalentador. El reciente cambio de gobierno encabezado por Andrés Manuel López Obrador (2018-2024), del partido Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) corresponde a la voluntad popular por transformaciones severas en la conducción política del país. Sin embargo, la experiencia histórica ha demostrado que, aunque este camino pueda reflejar en sensible mejora de las condiciones de vida para la población en general y también para los campesinos y pueblos indígenas, en particular, no verificaremos, en los próximos años, cambios en la estructura del capitalismo, y las disconformidades generadas por la acumulación de capital característica de la periferia del sistema, en mayor o menor intensidad, seguirán.

2.2 Sierra Norte de Puebla: territorio de vida y de luchas

Vimos que las luchas campesinas en la actualidad se manifiestan cargadas de contenido territorial, en México y, básicamente, en todos los países del continente. Especialmente a partir de las últimas tres décadas, los movimientos sociales campesinos e indígenas han sido agentes de la reinención del proceso de lucha desde perspectivas que desbordan maniqueísmos que se han planteado en el conflicto capitalista y, de esta forma, modifican la materialidad de su existencia política. En este contexto se disputan las formas de existencia y se actualizan estrategias para garantizar la reproducción de la vida en procesos de diferentes matices, donde la autonomía, la defensa de la vida y la densidad comunitaria se vuelven aspectos fundamentales.

La experiencia latinoamericana revela que los territorios en que, por diversas razones, no se ha implementado la movilidad y la infraestructura necesarias para el desarrollo pleno de las relaciones capitalistas de producción, han persistido dinámicas de reproducción del modo de vida y de la economía campesina. Son espacios que, en muchos casos, presentan altos indicadores de biodiversidad, cuyos recursos materiales son históricamente mediados por relaciones sociales no capitalistas. Es decir, espacios donde “lo común” se materializa a través de las relaciones sociales de trabajo que se desarrollan entre los sujetos que los construyen. Muchos de estos territorios configuran geografías propicias para la reproducción económica, social y cultural de los pueblos indígenas.

La región conocida como Sierra Norte del estado de Puebla constituye un mosaico de paisajes (biológicos, geográficos, culturales...) extraordinariamente heterogéneo. Es una de las zonas de mayor densidad poblacional de comunidades campesinas e indígenas en el país. También en esta región se encuentran centros urbanos de relevancia regional, como Teziutlán y Huauchinango. Su perfil geomorfológico recorre de la planicie costera del golfo al altiplano tlaxcalteco, cruzando montañas que sobrepasan los 3000 msnm. Cortas distancias separan vertientes húmedas con vegetación densa y perennifolia de zonas áridas y frías.

El pueblo serrano, cuyas raíces socioculturales radican en los pueblos originarios que habitan la región desde tiempos prehispánicos, se ha transformado, a través de procesos de resistencia y adaptación a la presencia de culturas ajenas cada vez más penetrantes y del inescapable advenimiento del capitalismo. Se ha transformado por trayectorias que acompañan el hilo de la historia de las luchas agrarias mexicanas y movilizaciones indígenas, pero poseen elementos e itinerarios históricos particulares que la diferencian. En los últimos años, la fuerza desmedida del capital se asomó a esta región de forma distinta de lo que, hasta el momento, había presentado. A partir de los megaproyectos, se configura para la Sierra Norte de Puebla la mayor amenaza de su historia. En los siguientes apartados se presentan algunos elementos de esta geografía particular, y se expone, panorámicamente, el escenario actual de conflictos territoriales en esta región.

2.2.1 Contexto histórico y geográfico de las luchas territoriales en la Sierra Norte de Puebla

Por milenios, los ríos fueron utilizados por los seres humanos de muchas formas: para quitarse la sed, para transportarse, como proveedor de alimentos o por el puro placer de nadar. En algún momento de la historia humana, los *Homo sapiens* pasaron a utilizar los ríos también para dividir territorios.

Una región es, por definición, un espacio geográfico que se diferencia, por alguna característica o por un conjunto de características, de otro espacio. Una región posee, siempre, una peculiaridad que la hace especial, distinta, por eso se la separa de lo demás. Lo que separa una región de otras regiones puede ser un río, una cadena de montañas, una línea imaginaria, no importa. Lo importante es la característica que la distingue, que puede ser un aspecto natural (geomorfología, clima, vegetación...), económico (modos de producción, arreglos productivos...), cultural (idioma, religión, gastronomía...), o una coalición de todos estos aspectos juntos.

Sin embargo, como bien dice Carlos Walter Porto-Gonçalves (2003: 9) “ningún río separa cosa alguna, en realidad, las une”. En este sentido, como las regiones son, ante todo, decisiones humanas, esencialmente políticas, lo mismo se aplica a todas las facciones geográficas que simbolizan sus contornos. Además, las diferencias que las caracterizan nunca –o casi nunca– son abruptas como se hace creer.

La Sierra Norte de Puebla es así, una región inventada. Desprovisto de mapas, un caminante no sería capaz de percibir exactamente dónde empieza y termina. En el interior de esta región, diferentes “subregiones” se parecen mucho más a sus contigüidades externas que a las demás áreas integrantes de la misma Sierra Norte de Puebla, en cualquier aspecto (cultural, natural o económico). Pero si las regiones existen para dimensionar geográficamente un aspecto peculiar que las diferencian de su exterior, ¿cuál es el aspecto peculiar que diferencia la Sierra Norte de Puebla?

Sierra Norte de Puebla: ¿Región, regiones o territorio?

La primera respuesta posible para esta indagación estaría estampada en su nombre. Se trata, obviamente, de una región *serrana*, perteneciente a la Sierra Madre Oriental, ubicada entre la

Planicie Costera del Golfo de México, la Mesa o Altiplano Central y el Cinturón Volcánico Mexicano, caracterizada por altitudes que comprenden de los 60 a los 2600 metros sobre nivel del mar. Sin embargo, la inmensa variabilidad que configura el perfil topográfico de la región impide comprenderla como unicidad geomorfológica, además de la diferencia pedológica que caracteriza las zonas altas y las zonas bajas, la variedad de sistemas mineralógicos, etc. La hidrografía de la región es comprendida por tres cuencas principales: río Tecolutla, río Cazones y parte de la cuenca del río Tuxpan, en su extremo norte.

El clima, en la región es complejo, varía, sobre todo, de acuerdo con la transición geomorfológica de la costa al altiplano. Según la clasificación climática de Köppen, predominan, en las zonas bajas, los climas tropical húmedo (Am) y tropical subhúmedo (Aw), en las zonas medias, climas templado húmedo con lluvias todo el año (Cfa), templado oceánico (Cfb), y en las zonas altas, templado de altitud (Cwb) y semiárido frío (Bsk). En las zonas medias, entre los 300 y 1500 msnm, se concentran las localidades con mayores índices de vulnerabilidad a los efectos del cambio climático.

La vegetación de la Sierra Norte de Puebla también es diversa y sus características responden, sobre todo, a la variedad climática y geomorfológica de cada localidad. La mayor parte del paisaje biogeográfico de la región corresponde a bosques de pino-encino abierto y cerrado, en las zonas templadas, porciones de selva alta perennifolia y subperennifolia y selva mediana subperennifolia, y selvas bajas espinosas caducifolias y subperennifolias en las áreas más cercanas a la planicie costera. En síntesis, se puede subdividir la región en tres tipos diferentes de zonas ecológicas: tropical húmeda, tropical subhúmeda y subhúmeda de bosque templado; sin embargo, debido a la gran variabilidad de las condiciones naturales en la región, estas zonas ecológicas se encuentran en áreas discontinuas y espacialmente fragmentadas.

La descripción de la zona que hizo Humboldt expresa la variabilidad de los paisajes entre los distintos “pisos ecológicos” serranos, entre la costa y el altiplano:

“En efecto, toda la parte occidental de la intendencia de Veracruz ocupa la falda de las cordilleras del Anahuac, y en un día los habitantes bajan de la zona de las nieves perpetuas a los llanos inmediatos al mar, en donde reinan unos calores que sofocan. En ninguna parte se deja ver mejor el admirable orden con que las diferentes tribus de vegetales van siguiéndose por tongadas una más arriba de la otra, que subiéndose desde Veracruz hacia la meseta de Perote. Allí se ve cambiar a cada paso la fisionomía del país, el aspecto del cielo, la vista exterior de las plantas, la figura de los animales,

la costumbre de los habitantes y el género de cultura a que se dedican.” (Humboldt²⁰ citado en Masferrer, 2006: 87)

La Sierra Norte de Puebla se encuentra, obviamente, en el estado de Puebla. Esta entidad de la república, cuya población es de aproximadamente 6 millones de habitantes, se ubica en la región “Central”, según factores naturales e histórico-culturales (Conevyt/SEP), en la región económica “Oriente” (Fouquet, 2002), o en la región económica “Centro Sur” (CONABIO, 2010), o, también, en la región geoeconómica “Centro Este” (Ayllón, 2004), o en la región “Centro y Golfo”, (Mapa de México), y en la región socioeconómica “2”, para el INEGI. Notoriamente, el consenso no es el punto fuerte en la tradición regional de la Geografía en México.²¹

Si en la escala nacional no existe consenso sobre las regiones geográficas del país, no se puede decir lo mismo sobre el estado de Puebla. La entidad se subdivide en siete regiones socioeconómicas, utilizadas con fines político-administrativos, cuyo consentimiento general es más o menos estable, aunque coexista con otras propuestas de regionalización menos conocidas. Sin embargo, la subregión administrativa actualmente nombrada “Sierra Norte de Puebla” no corresponde a la totalidad del territorio que se asume, coloquialmente, como *la* Sierra Norte de Puebla²². Es decir, popularmente se concibe por Sierra Norte de Puebla el espacio aproximado comprendido por las regiones socioeconómicas *Norte* y *Nororiental*.²³ En este sentido, metodológicamente, se referirá en este trabajo como Sierra Norte de Puebla al conjunto de municipios de estas dos subregiones y como Sierra Nororiental de Puebla, a la superficie de los municipios pertenecientes a la subregión administrativa *Sierra Nororiental* (Mapa 2).

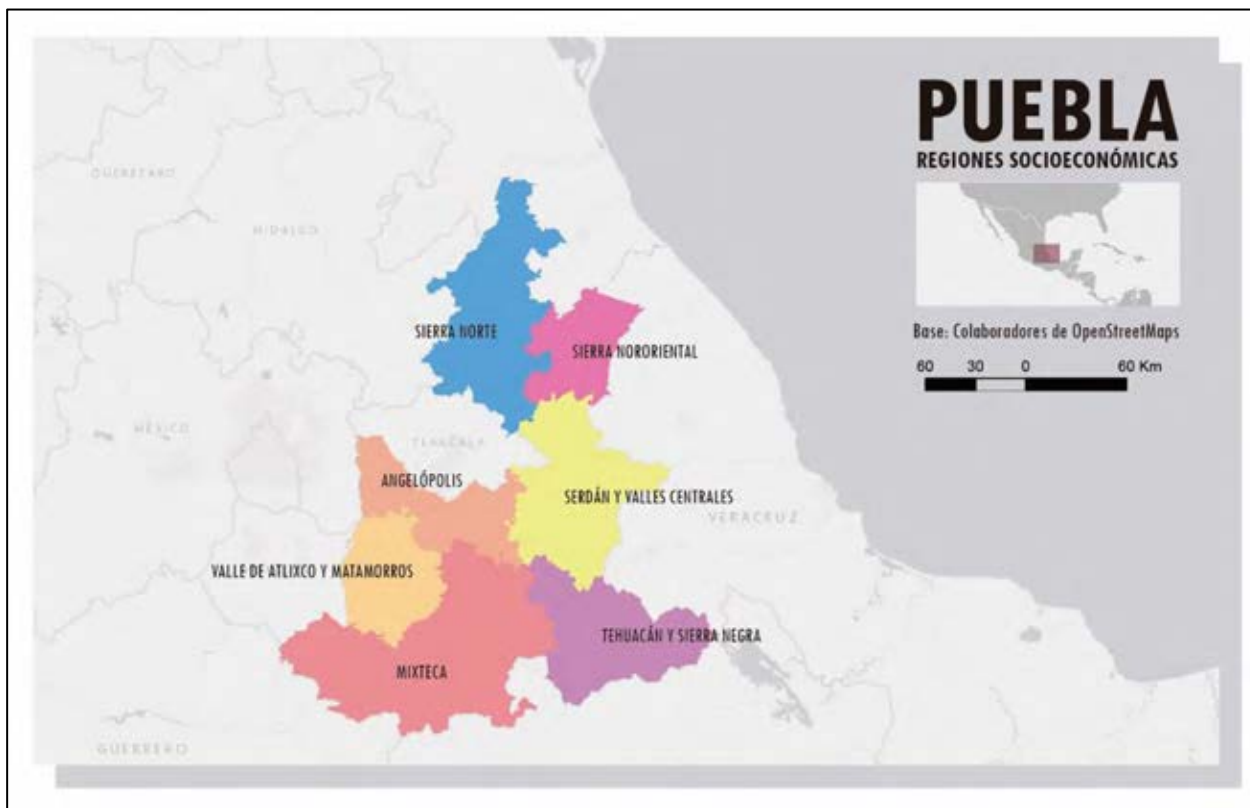
²⁰ Humboldt, Alexander von (1978). Ensayo político sobre el reino de la Nueva España. Ciudad de México: Porrúa.

²¹ La planificación regional ha sido tema de debates en diversas áreas de las ciencias sociales aplicadas y en la definición de políticas públicas en México, sobre todo a partir de la década de 1970. No obstante, no se ha alcanzado, por diversas razones, la definición de parámetros uniformes para el establecimiento de una regionalización socioeconómica capaz de proporcionar una base geográfica común a las diversas esferas y autarquías del gobierno que actúan en escala nacional. En este sentido, se observa que los diferentes organismos gubernamentales han basado sus acciones en distintos modelos de regionalización a lo largo de las últimas décadas. La misma falta de uniformidad en criterios de división regional se ve reflejada en el interior de los estados. Este hecho dificulta, por ejemplo, la obtención de series históricas y el cruce de datos.

²² En la regionalización del estado, los municipios ubicados en el área serrana se agrupan en dos regiones, que eran llamadas de Región I - Huauchinango y Región II - Teziutlán. Estas dos regiones, recientemente tuvieron sus nombres modificados para “Sierra Norte” y “Sierra Nororiental”. Sin embargo, es comúnmente aceptado que estas dos regiones conforman lo que sería la espacialidad de la Sierra Norte de Puebla, en general.

²³ Recientemente, se ha cambiado la nomenclatura de las regiones administrativas del Estado de Puebla. Estas regiones, anteriormente eran conocidas, respectivamente, como I-Huauchinango y II-Teziutlán.

Mapa 2. Regiones socioeconómicas de Puebla



Las regiones socioeconómicas Sierra Norte (antes Huauchinango) y Sierra Nororiental (antes Teziutlán), juntas corresponden, para fines metodológicos y criterios objetivos, al territorio aquí considerado como Sierra Norte de Puebla.

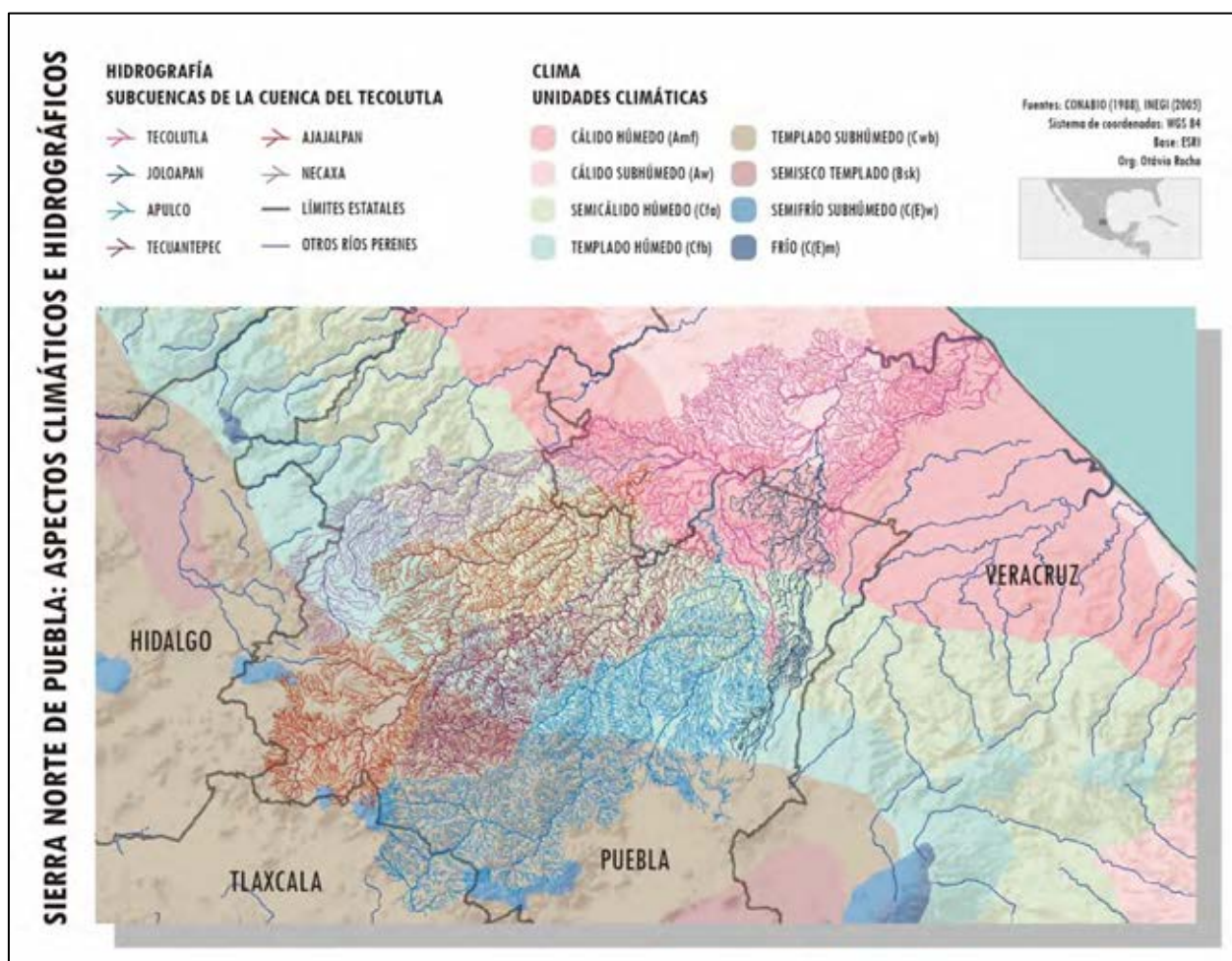
Esta delimitación formal de la regionalización político-administrativa basada en indicadores socioeconómicos apropiada por el Estado, la geografía de arriba, se mezcla y se transfigura con la construcción de una geografía de abajo, a partir de sentidos geográficos que atribuyen las personas a sus tierras, caminos, redes y territorios. De esta forma, la Sierra Norte de Puebla, aunque no se explique exactamente como una región geográfica definida por criterios estables, recibe el status de territorio realmente existente y así se la reconoce.

El hecho de definir concretamente su área de alcance tiene finalidad, más que informativa, metodológica, pues el tratamiento de la información estadística y los cálculos de indicadores cuantitativos provienen de datos obtenidos, sobre todo, a partir de informaciones geográficas municipales. En este sentido, es importante conocer cuántos y cuáles son los municipios que la

integran y cuál es el área que ocupan. No obstante, insistimos: la Sierra Norte de Puebla *realmente existente* no posee línea imaginaria que demarque sus límites.

Por otra parte, la *Sierra Nororiental de Puebla* se reconoce por la regionalización del estado, corresponde a la subregión *Sierra Nororiental (Teziutlán)*. La Nororiental es la fracción de la Sierra Norte comprendida principalmente por parte de la zona media de la cuenca del río Tecolutla, o las zonas medias y bajas de las subcuencas de los ríos Apulco, Zempoala y Ajajalpan. Zona más cercana al estado de Veracruz, de clima más húmedo e intensa precipitación. Esta área, cubierta por 28 municipios, posee características geológicas bastante particulares que la difiere, en sus aspectos naturales, de las regiones colindantes, debido al proceso de su formación en la Era Mesozoica, presentando como resultado un sistema de galerías subterráneas de formación cárstica. Las zonas más altas, constituyen depósitos volcánicos provenientes fundamentalmente de erupciones de varios sistemas del Eje Neovolcánico Mexicano.

Mapa 3. Aspectos climáticos e hidrográficos de la Sierra Norte de Puebla



La cuenca del río Tecolutla es la principal segmentación hidrológica de la región. Sus ríos recorren el paisaje del altiplano central al Golfo, de occidente a oriente. Atraviesan todas las zonas climáticas que ocurren en la región, asociadas principalmente a la variación de altitudes. Los datos fueron extraídos de CONABIO (1998) e INEGI (2005).

De esta forma, para fines metodológicos, se aludirá a lo largo de este trabajo a la Sierra Norte de Puebla y a la Sierra Nororiental de Puebla. En toda la región, por tanto, se localizan 63 municipios cuya población total asciende a 1 200 876, según el último censo²⁴ (INEGI, 2011) y comprende área de 8479 km². En la región, las aglomeraciones consideradas urbanas más habitadas son las ciudades de Teziutlán (58 699 hab.) y Huauchinango (56 206 hab.), seguidas de Zicotepec, Zacatlán y Chignahuapan. Sin embargo, ciudades como Papantla y Poza Rica, en Veracruz,

²⁴ El conteo intercensuario realizado en 2015 por el INEGI ha estimado, en este año, aproximadamente 1 274 060 habitantes en la región.

también ejercen influencia económica sobre localidades de los municipios limítrofes al estado costeño. A pesar de esto, las zonas consideradas urbanas en esta región poseen su dinámica económica estrechamente vinculada al campo.

En México, se considera urbana la población residente en localidades urbanas. Este concepto posee dos interrogaciones: 1) qué se considera una “localidad” y 2) cómo se define su condición de urbanidad. Esta discusión es compleja, debido al también complejo proceso histórico de ocupación del territorio. La noción de “localidad” es ampliamente utilizada en México en diferentes contextos, cotidianos, científicos, políticos. Se trata de un concepto geográfico importante pues toda la información censal producida por el INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) está directamente asociada a la idea de localidad. Se trata de un concepto que germina de la geografía de la realidad concreta, es decir, de la forma como se concibe históricamente el espacio humano y las escalas de vida, que ha atravesado diferentes procesos históricos. El ejido o la comunidad agraria, por ejemplo, normalmente corresponden, en la práctica, al concepto geográfico de localidad. Pero en donde no existe la jurisdicción agraria de la propiedad social, la idea de localidad está relacionada a núcleos o aglomerados de población, urbana o rural.

La dificultad en definirla formalmente reside en la necesidad del Estado en transponer la espacialidad *topológica/puntual*, que la origina e identifica, a una espacialidad de *topográfica/poligonal*. En la Sierra Norte de Puebla, por ejemplo, un único municipio puede contener 100, casi 200 localidades. Pueden ser barrios, colonias, comunidades, rancherías, exhaciendas, o el topónimo con que las personas referencian el local donde viven. Pero en el imaginario social común, la localidad se concibe como un punto en la red de puntos que consiste el espacio social o el espacio habitado. El municipio de Chignahuapan, por ejemplo, posee 186 localidades que pueden tener de 2 a 20 mil habitantes. No obstante, la necesidad para fines estadísticos de dividir el territorio en áreas o polígonos georreferenciados genera procedimientos o metodologías estandarizadas que producen interpretaciones equivocadas en determinados contextos en que el modelo no se adecua a la realidad.

Así, el procedimiento estadístico toma la idea de localidad construida desde la espacialidad topológica y la transfigura en espacialidad topográfica/poligonal, creando el concepto de “área geoestadística básica” (AGEB) y la conformación de un “marco geoestadístico nacional”. Los problemas de incompatibilidad conceptual empiezan a manifestarse a partir del intento de definir

criterios de clasificación de la población urbana o rural, a partir de estos conceptos censales. Oficialmente (para el INEGI) las “localidades urbanas”, es decir, las “áreas geoestadísticas básicas urbanas” son “aquéllas que tienen una población mayor o igual a 2500 habitantes o que sean cabeceras municipales independientemente del número de habitantes”. En contrapartida, las “localidades rurales” son definidas por exclusión, es decir, “las que tienen una población menor a 2500 habitantes y no son cabeceras municipales”.

A pesar de la definición oficial, existe disenso en los estudios de geografía urbana y regional sobre los criterios, para fines estadísticos, de clasificación entre lo urbano y lo rural. Para algunos investigadores, una localidad de 2500 habitantes no posee condiciones de alcanzar connotaciones que debería asumir un espacio urbano en términos económicos y circunstancias de vida. En este sentido, “algunos estudios urbanos en el país han adoptado el tamaño de 15 000 habitantes como el mínimo para considerar urbana una localidad” (Sobrino, 2012: 96). Aun así, la institución de una clasificación con base en criterios cuantitativos, únicamente asociado a la cantidad de habitantes de una localidad, no es suficiente para asimilar los aspectos cualitativos que producen las diferentes formas de organización del espacio humano.

Además, el marco geoestadístico es deficiente pues no tiene establecido una lógica espacial para la definición de las áreas geoestadísticas: algunas localidades rurales se reconocen como polígonos georreferenciados y otras solamente como puntos. De esta forma, no es posible constituir una capa vectorial única que contenga toda la información estadística georreferenciada para el medio rural. Lo rural es, por tanto, como en muchos otros países, concebido solamente como exclusión, es decir, el espacio rural es todo el espacio que (todavía) no es urbano y la población rural es aquella que (todavía) no es urbana. Cabe a la geografía crítica proponer discusiones, aún rudimentarias, para generar teorías del espacio no urbanocéntricas.

Para las dos regiones del estado que componen la Sierra Norte de Puebla, por tanto, existen diferentes formas de clasificar su población. Según los criterios oficiales establecidos por el INEGI, en toda la región 45.1% de la población es urbana (542 265 hab.). Sin embargo, de esta población considerada oficialmente urbana, el 37.2% (201 676 hab.) vive en localidades cuya población es más pequeña que 5000 habitantes, aunque sean cabeceras de los municipios correspondientes. Cualquier análisis empírico, demuestra que gran parte de esta población considerada oficialmente urbana se dedica integral o parcialmente al trabajo campesino de subsistencia o venta, y, aunque

los indicadores productivos señalen inclinación al sector terciario, su dinámica reproductiva familiar y/o comunitaria es incompatible a la lógica urbana.

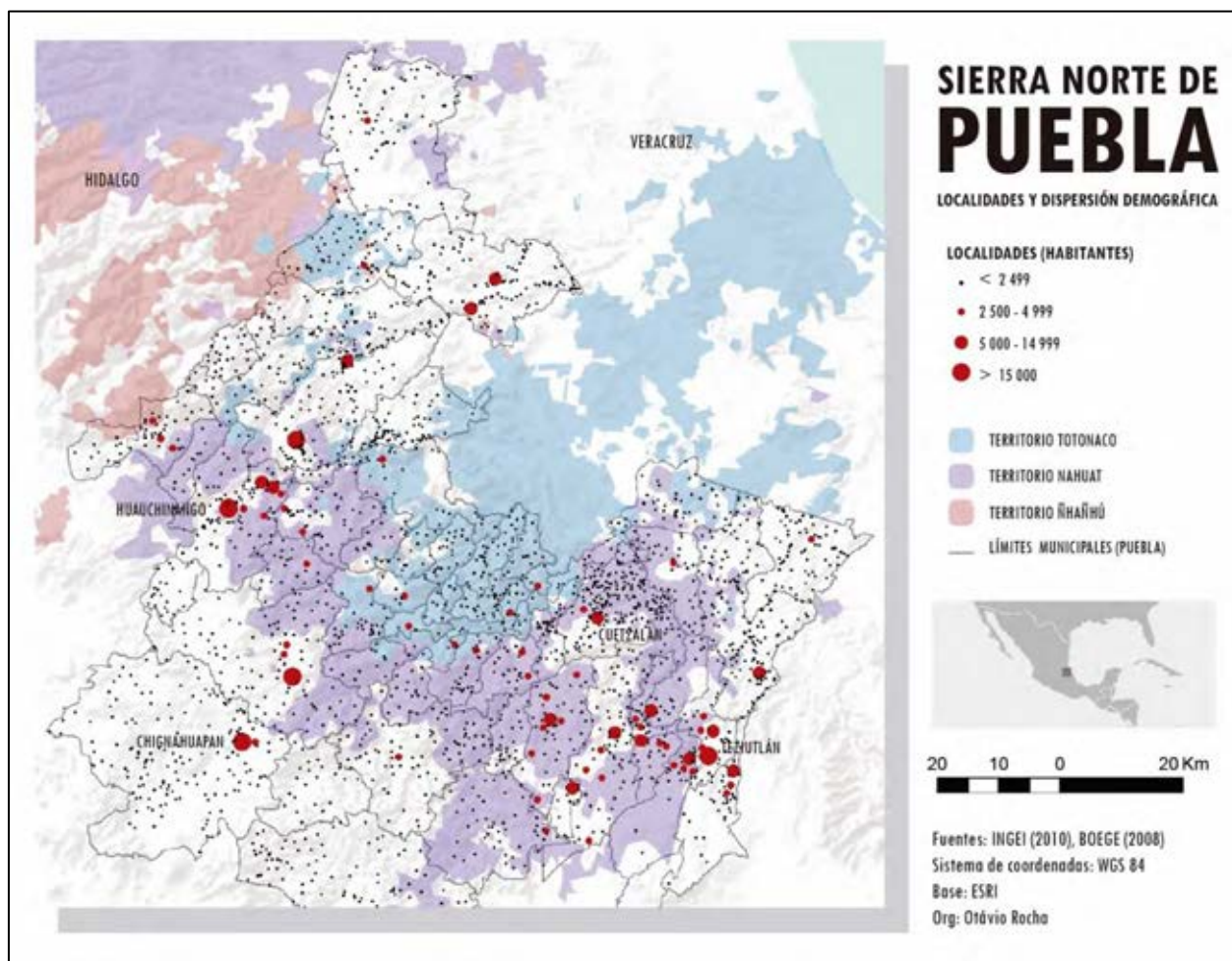
Tabla 2. Población por localidades en la Sierra Norte de Puebla

Rango de población	No. de localidades	Población total	% Población
Región Sierra Norte			
0 - 2499	1504	411 952	61.6
2500 - 4999	20	64 927	9.7
5000 – 14 999	5	42 833	6.4
15 000 o más	4	149 353	22.3
Subtotal	1533	669065	100
Región Sierra Nororiental			
0 - 2499	959	292 410	54.9
2500 - 4999	31	104 361	19.6
5000 – 14 999	10	76 684	14.4
15 000 o más	1	58 699	11.0
Subtotal	1001	532 154	100
TOTAL	2534	1 201 219	100

Las “localidades” o “áreas geoestadísticas básicas” son parámetros espaciales censales definidos por el INEGI para la producción de estadísticas e informaciones oficiales. En la Sierra Norte de Puebla, los hogares de los 1 201 219 habitantes se distribuyen en 2534 localidades, en los 63 municipios que integran la región. Fuente: INEGI, 2011.

Si se considera como parámetro todas las localidades con población inferior a 15 000 habitantes como áreas rurales, podemos definir que el 82.7% de la población en la región es rural. Con densidad demográfica de 141.6 hab/km², y elevado índice de dispersión de la población en localidades pequeñas, reflejo de los bajos indicadores de concentración agraria, la región configura una de las zonas campesinas más pobladas de todo el país.

Mapa 4. Localidades rurales y urbanas en la Sierra Norte de Puebla y territorios indígenas



En toda la Sierra Norte de Puebla, las pequeñas localidades, con población inferior a 2500 habitantes, concentran la mayor parte de los habitantes de la región. Solamente cinco localidades urbanas concentran más de 15 mil habitantes. La dispersión de la población por el territorio es una marca característica del proceso histórico de ocupación de la sierra. Los datos demográficos fueron extraídos del censo de población del INEGI (2011) y los territorios indígenas, de Boege (2008).

La Sierra Norte de Puebla también se caracteriza por la elevada población indígena, hablante de los idiomas náhuatl y totonaco, principalmente. La concentración de hablantes de idiomas indígenas en esta zona demuestra el arraigo histórico de los habitantes con el territorio. Sin embargo, esta variable tampoco es lo que la caracteriza como región, una vez que el territorio comprendido por las culturas indígenas de esta zona trasciende sus límites. La región del Totonacapan, por ejemplo, atraviesa el norte del estado de Veracruz, desde la costa, la sierra baja de Papantla y parte de las regiones Norte y Nororiental del estado de Puebla. Es decir, es una región

en la cual sus facciones geográficas, montañas, ríos, caminos, pueblos, etcétera, poseen significación preexistente y más profunda que los sentidos otorgados por la regionalización contemporánea del Estado. Estas significaciones no pueden ser refrenadas por criterios geoestadísticos, una vez que se constituyen bajo otra lógica, que no es la lógica de la regionalización estatal.

En términos conceptuales, la Sierra Norte de Puebla es antes un territorio que una región. Su espacialidad es topológica y se constituye de relaciones territorializadas, materiales y simbólicas, que rebasan las fronteras administrativas y las relaciones dominadas por el capital. Es decir, la producción de la vida (política, económica, cultural...) se da, considerablemente, en esferas de la informalidad que no son fácilmente ordenadas o reglamentadas por la espacialidad estatal. Asimismo, el intento de establecer criterios socioeconómicos para delimitarla como región geográfica, tropieza en la importancia económica de la reproducción social, que representa un aspecto vivo y presente en la cotidianidad: las redes informales, los ciclos comerciales cortos, la economía de subsistencia, reciprocidad y redistribución y la economía doméstica, dinámicas que la geoestadística estatal no posee competencia para mapear.

En este sentido, abordaremos, en los apartados que siguen, algunos aspectos relacionados sobre cómo, a lo largo de la historia, este territorio se ha construido y reconfigurado, y cuáles son las características presentes que nos ayudan a generar una comprensión territorial que no excluya, pero que va más allá de los elementos estadísticos.

Historia y ocupación del territorio serrano

La Sierra Norte de Puebla es un espacio que se caracteriza por la amplia variación de altitud en cortas distancias horizontales. Esta propiedad geomorfológica del terreno, que condiciona la existencia de diversos “pisos ecológicos”, de ambientes de humedad, temperatura, suelo y vegetación diferenciados, favorece la posibilidad de cultivar, en una zona relativamente pequeña, especies agrícolas de tipologías variables. Por esto, entre otras razones, constituyó una zona de interés y fue, en tiempos prehispánicos, objeto de disputas y conflictos entre diferentes grupos. Los primeros grupos a asentarse en la región y establecerse fueron totonacos en el periodo posclásico.

Conocida como Totonacapan, la región habitada por el pueblo totonaco durante el periodo posclásico tardío se encontraba bajo subordinación tributaria del imperio Mexica, y poseía, para este último, importancia estratégica debido a la diversidad ecosistémica y la variedad de cultivos. La dominación mexica de esta zona ecológicamente diversa era, pues, estratégica, debido a que las condiciones ambientales del Valle de México eran sumamente sensibles a las adversidades climáticas, y la ocurrencia de periodos de hambruna era habitual (Masferrer, 2006: 82). En este periodo, previo al desembarque de los primeros españoles, ya se observaba considerable grado de integración entre habitantes de habla totonaca y nahua, estos últimos, oriundos de poblaciones que avanzaban desde el altiplano hacia el norte. A partir de la dinámica de expansión conflictiva de otras culturas en el altiplano central del país, ocurren una serie de movimientos migratorios en dirección a la región serrana durante el posclásico tardío, que, a su vez, desplaza a los pueblos totonacos hacia el norte, a las zonas más bajas de la sierra.²⁵ El bilingüismo se volvió característico de algunas regiones de transición entre la sierra alta y la sierra baja, configurando, desde tiempos remotos, espacios interétnicos (Velázquez Hernández, 1995: 35).

La relación entre nahuas y totonacos en la región expresa un histórico de conflictos y desplazamientos entre poblaciones de estos dos grupos. Originalmente parte integral de lo que hoy se conoce como Totonacapan, la región fue, antaño, mayoritariamente habitada por grupos totonacos conforme se evidencia en sitios arqueológicos como Yohualichan y El Tajín. Actualmente, la población de habla totonaca habita las zonas más bajas, al norte de la Sierra Nororiental, en la contigüidad de esta zona en el estado de Veracruz, rumbo a noreste.

La diversidad ecológica y agroecológica de la región propició, en el periodo prehispánico, un sistema comercial intenso, basado en la circulación de mercancías como sal, algodón, textiles, alfarería y productos alimenticios como maíz, frijol, chile, guajolotes y otras aves. Algunas rutas comerciales y tributarias llegaban a Tlaxcala y Tenochtitlan. Se estima que la región contaba,

²⁵ La expansión del dominio económico-militar de los mexicas del valle de México sobre otras regiones del altiplano forzó a grupos de habla nahua que vivían en las zonas de Texcoco a migrar y penetrar en la región serrana, desplazando, a su vez, a los totonacos radicados en estas localidades (Signorini y Lupo citado en Reynoso y Taller de Tradición Oral, 2006: 24). De acuerdo con Masferrer (2006: 95), “la expansión nahua en el Totonacapan tuvo características pasivas y en su momento desarrollaron importantes rebeliones por los abusos de la Triple Alianza. [...] durante la gran sequía y la consecuente hambruna que azotó al Valle de México en 1450, muchos mexicas se vendieron voluntariamente como esclavos a los Totonacas y otros emigraron. En otros casos, el asentamiento de guarniciones militares mexicas para controlar las provincias dominadas fueron el origen de estos núcleos de población.”

aproximadamente, con cien mil habitantes en finales el siglo XV, lo que la calificaba como área densamente poblada. La organización político-territorial de esta población, concentrada en pequeñas comunidades, se basaba en escalas más amplias, cuya expresión regional eran los *altepemej*:

La organización de los *altepemej*, de los “pueblos”, no era local, era una organización territorial y de identidad mucho más amplia de lo que hoy se identifica como pueblo. Los *altepemej* estaban formados por varias localidades dispersas y el nombre del *altepet* estaba relacionado con una identidad supracomunal (Sánchez y Almeida, 2005: 30)

A partir de la conquista y la imposición del sistema colonial, se produjeron cambios productivos que reconfiguraron las rutas y relaciones comerciales en la región. El destino final de la producción cambió del Valle Central, a occidente, al Puerto de Veracruz, a oriente. La encomienda, sistema implementado por los colonizadores en el siglo XVI, como forma de repartir la población indígena para la explotación de su mano de obra a través del pago de tributos encomenderos, mantuvo el orden territorial de los *altepemej*. De esta forma, el vínculo de dominación se daba a través de cada “gobernador” (*tlajtoani*) con el colonizador responsable por acaparar los tributos provenientes de cada territorio (Sánchez y Almeida, 2005: 31).

La explotación de la mano de obra indígena por parte de los encomenderos ocurría a través de sistemas de “repartimientos”, que garantizaron la sujeción y demarcaron subjetivamente la posición de inferioridad de los indígenas en relación con los colonizadores. Este sistema de explotación consistía en el trabajo obligatorio a cambio de una remuneración irrisoria, y la rotación sasonal para que la explotación de la fuerza de trabajo fuera compartida por diferentes encomenderos y otros españoles (Sánchez y Almeida, 2005: 42).

Aunque las encomiendas reproducían formas aparentemente serviles –o precapitalistas– de explotación del trabajo, donde la naturaleza del trabajo real se mantuvo intacta y el beneficio se traducían en plusvalor absoluto, sus vínculos externos se establecían en el incipiente proceso de producción de capital. “El capital no sólo pone bajo su control (subsume) al proceso de trabajo en general, sino a formas particulares de procesos reales de trabajo en el estado tecnológico en que las encuentra y tal como se han desarrollado sobre la base de condiciones de producción no capitalistas” (Marx, 2001). Es decir, el sistema encomendero que se estableció en la Sierra Norte

de Puebla moldó, en este espacio, las primeras tecnologías de subsunción formal del trabajo por el capital, subordinando el proceso de trabajo anteriormente existente.

Debido a la dificultad de implantar sistemas de haciendas por la complejidad orográfica, las encomiendas siguieron coexistiendo con otras formas de explotación y control territorial, aunque, paulatinamente, su importancia fue disminuyendo. En el siglo XVII, la Corona española introdujo “una serie de políticas de población y gobierno en la república de indios, que sentaron los antecedentes históricos inmediatos de la estructura social y organización comunitaria de nuestros días” (Heiras, 2011: 68). De esta forma, los *altepemej* fueron sustituidos por un modelo de los ayuntamientos ibéricos, que agrupaban las diversas comunidades y administrados por autoridades locales bajo supervisión de los colonizadores españoles. Se formaron así las cabeceras de los pueblos, localidades concebidas para funcionar como centros poblacionales, cuya lógica se oponía a los usos autóctonos del espacio en patrones de asentamiento disperso de la población campesina (Heiras, 2011: 68).

Fue así que la Corona consideró indispensable llevar a efecto la congregación, junta o reducción de la población indígena en asentamientos concentrados, “en orden y policía” según los estándares extranjeros, diseñados según el modelo europeo con traza reticular de calles y una plaza central en donde se encontraran los edificios públicos, la casa de gobierno y la iglesia los más importantes (al menos en las cabeceras de los pueblos; la capilla habría sido el equivalente de la iglesia en los pueblos sujetos). De hecho, los dos argumentos centrales para la política de congregación fueron, justamente, los de facilitar la evangelización y agilizar la recaudación de tributos. (Heiras, 2011: 68).

De esta forma, la política colonial de congregaciones, preocupada en evitar la dispersión del poder político en las zonas indígenas (república de indios), provocó la centralización de las funciones administrativas locales en algunos pueblos de los *altepemej*, produciendo una nueva relación de jerarquía espacial entre comunidades y cabeceras. “Generalmente, la cabecera tomaba el nombre del *altepet* y se le anteponía el nombre de algún santo” (Sánchez y Almeida, 2005: 32).

Asimismo, la territorialidad de las sociedades totonaca y *maseual* a lo largo del periodo colonial respondía a la economía del sistema de tributos, correspondiente a la estratificación social vigente, y la producción era organizada según los intereses de la metrópolis. A los españoles, a través de las encomiendas, se les pagaban productos agrícolas de los más variados tipos. No obstante, a las clases dominantes locales, jefes étnicos y sacerdotes, que todavía ejercían poder

político interno sobre las comunidades de la región durante los primeros siglos de la colonización, los tributos pagados no eran en productos, sino en trabajo o energía humana. Es decir, la territorialización de los *altepemej* era, en primera instancia, determinada por relaciones de trabajo.

La recepción de tributos en cantidades fijas de bienes, implica una relación social y política basada en la entrega de los bienes requeridos. Un sistema donde lo que se entrega no son bienes materiales sino energía humana para la realización de sementeras, en un proceso de trabajo comunal, como era el tributo que se daba a los Jefes y sacerdotes totonacas supone, por el contrario, el establecimiento de complejas redes de reciprocidad y redistribución [...] (Masferrer, 2006: 93)

La reconfiguración productiva correspondiente a la demanda colonial estableció, en la zona, la explotación y comercialización de madera, algunas estancias de ganado, pesquerías y los ingenios de azúcar, determinada por la aparición de fenómenos típicos del sistema colonial, las haciendas y obrajes (Masferrer, 2006: 89-92). La arriería (algo como el *tropeirismo* en Brasil) demarcaba las rutas de comunicación entre los diferentes pueblos de la sierra y las localidades exteriores en la costa y en el altiplano, involucrando la producción local a mercados externos. En este contexto, la economía serrana se incorporaba a la periferia global, constituyendo la base material de desarrollo del insipiente capitalismo. La dimensión territorial de este proceso implica la transformación de la identidad supracomunal del *altepet* en identidades comunitarias relativamente aisladas entre sí (Sánchez y Almeida, 2005: 32).

No obstante, aun con la destrucción de los sistemas de jerarquía autóctonos y el desarrollo gradual de las formas de subordinación del trabajo, la característica del trabajo colectivo y el pago de tributos a las élites locales en forma de trabajo ha perdurado en la región. Esta permanencia se dio, sobre todo, por las condiciones naturales y la topografía hostil que no favorecía al desarrollo pleno de las relaciones comerciales dominadas por el Estado colonial, siendo estas poco presentes en muchos pueblos de la región hasta los siglos XVIII y XIX. De la misma forma que entre los totonacos, las comunidades de habla nahua, los *maseualmej* como se reconocen, se han reconfigurado en el periodo en jerarquías cívico-religiosas, vinculadas al poder colonial por hilos de relaciones verticales poco incisivas y una fuerte unidad social en torno a la comunidad. La territorialidad comunitaria se configura a partir de un sistema político local resultado del sincretismo entre lo indígena y lo colonial, arraigado en el catolicismo. (Reynoso y Taller de Tradición Oral, 2006).

Las transformaciones más profundas en términos económicos y configuración territorial empiezan a darse a partir de los siglos XVIII y XIX, con los primeros asentamientos de poblaciones no indígenas en la región. Este evento marca profundos cambios en la historia territorial de la Sierra Norte de Puebla y en diferentes localidades de las zonas altas, medias y bajas su impacto ocurre de forma distinta. Actualmente, gran parte de la población de la Sierra Norte de Puebla es hablante de las lenguas nahua y totonaca. Esta dimensión (étnico-cultural) de la configuración actual del territorio revela a la Sierra Norte de Puebla como un territorio que ha propiciado, a pesar de los intensos y variados procesos históricos que han sometido la vida de sus habitantes a diferentes órdenes políticas y económicas ajenas, la permanencia del arraigo territorial y comunitario.

El Estado, el capital y los *koyomej* en la Sierra

La independencia de México (1810) y una serie de eventos que le siguieron, implicaron en severas transformaciones en la vida, la economía y la organización territorial de los pueblos serranos. La existencia de un Estado cuyo afán de modernización y necesidad de afirmación y estabilidad era inminente, ha provocado la aceleración de procesos de desintegración de las sociedades tradicionales indígenas y sus formas autóctonas de organización. En muchas regiones del país, este proceso no tardó demasiado en aniquilar la estructura política tradicional que se había mantenido, aunque precariamente, durante todo el periodo colonial.

Si, por una parte, la política de congregaciones y la construcción de ayuntamientos reconfiguró la disposición geopolítica de los pueblos, la vida cotidiana y los medios de producción se han mantenido relativamente poco afectados, pese a la dominación económica colonial bajo tributación. Las grandes transformaciones en la Sierra Norte de Puebla empiezan después de la independencia. Se observa a partir del siglo XIX la presencia cada vez más fuerte de habitantes no indígenas, llamados normalmente de mestizos o *koyomej*²⁶. Según Sánchez y Almeida (2005: 42):

El término coyote, que tiene como origen el nombre de una de las castas que existieron en Nueva España, es utilizado en la Sierra, probablemente desde el siglo XIX, como un término despectivo para designar al no-indio, al blanco o al mestizo que llega a la región. Y es que los no-indios han despojado al “*maseual*” de su alimento de la misma manera que los coyotes se comen las gallinas.

²⁶ Plural de *koyot*, la palabra es usada para referirse a las personas ajenas a la cultura maseual, en singular o plural.

Con la existencia, ahora permanente, de este sujeto en la región, se incrementaba, por una parte, la presencia del aparato político estatal encarnado en él mismo, y, por otra, el desarrollo de las formas capitalistas de explotación del trabajo. La dimensión geográfica de este proceso se visualiza en la privatización y concentración de la tierra y consecuentes expulsiones de habitantes originarios de las tierras acaparadas.

El periodo de los tres siglos de colonización había transformado la configuración político-territorial serrana y logrado establecer el catolicismo como aparato cultural de dominación de los pueblos indígenas bajo la administración colonial. Sin embargo, la precariedad de la infraestructura vial y comunicativa en diversos rincones de la sierra ha mantenido este espacio relativamente alejado de los procesos más severos del colonialismo que en otros lugares promovió transformaciones sociales y ecológicas insondables. Con la intensificación de la entrada de población no-indígena a la zona a partir del siglo XIX, el caciquismo²⁷ se volvió el carácter dominante de la forma de organización social y de las relaciones políticas, y también, reconfiguró, a nivel local, la articulación de clase entre explotadores y explotados.

Si las congregaciones han centralizado el poder administrativo y canalizado el destino de la producción campesina excedente, el aspecto relativo a la posesión terrenal, en esta zona, no había, entonces, sufrido grandes alteraciones. La instalación de los *koyomej* “arribeños”, provenientes del altiplano y que bajaron a los rincones de la sierra a establecerse, coincidió con una serie de transformaciones vinculadas a la modernización y liberalización del país, que trajo como novedad la propiedad privada. El despojo y la privatización de las tierras por parte de los caciques *koyomej* generaron una serie de microdesplazamientos y modificaron las relaciones de producción, pues este proceso implicó en la expropiación y monopolización de los medios de producción.

El fenómeno del caciquismo fue parte fundamental de la conformación de México como nación moderna. Surgió en estrecha vinculación con el liberalismo decimonónico, por una parte, como evolución de las relaciones de poder y las formas políticas locales existentes en la colonia, sin embargo, reconfigurándolas rigurosamente. La figura del cacique materializaba en los territorios la presencia del Estado, aunque éste fuera, al fin y al cabo, la encarnación local de la acumulación capitalista. Trejo (2006: 5) recuerda que el nacimiento de México como nación

²⁷ El correspondiente de la realidad brasileña sería la idea de “*coronelismo*”.

independiente generó una contienda por establecer un ideal de nación que no existía en los territorios arrinconados del país donde habitaba la mayor parcela de la población, indígena y campesina. Así, el cacique personalizaba este ideal nacionalista a través del ejercicio de poder local y regional, fundamentado en la acumulación capitalista.

En la Sierra Norte de Puebla, la figura del cacique se asociaba directamente a la subjetividad del mestizo, y su surgimiento se relaciona a la actividad de la arriería. Esta práctica, que ya era habitual en la región durante el periodo colonial, determinaba la circulación de mercancías y la monopolización de esta actividad por algunas familias y, con esto, les permitió acumular capitales y ampliar su control sobre el territorio y el trabajo indígena. Las rutas comerciales establecidas por la arriería fueron la base vial para la instalación del sistema de cacicazgo a partir del momento en que la tierra pasa a ser privatizada. Además, se conforman redes de parentesco y compadrazgos que consolidan la ampliación regional del poder. En el periodo de la independencia, algunas cabeceras ya se establecían como centralidades económicas y veían aumentar la población de foráneos, como Pahuatlán, Xicotepec o Huauchinango, que en 1811 poseía más de dos tercios de su población (3499 hab.) conformada por mestizos y españoles (Trejo 2006: 22), en las zonas bajas, y Zacapoaxtla, que desde la época colonial se había constituido como pueblo de españoles y centralidad comercial (Sánchez y Almeida, 2005: 40). Sin embargo, hasta la mitad del siglo XIX, la mayoría de las municipalidades en la sierra tenían autoridades indígenas y, aunque mestizos se declaraban poseedores de las tierras, no residían en ellas.

La jerarquía espacial de poder entre cabeceras y comunidades se intensificó con el recrudecimiento de las relaciones de explotación de los *koyomej* hacia los indígenas. Esta dualidad implícita en la conformación de la estructura de clases marcará la calidad de la relación entre indígenas y no indígenas por las siguientes décadas, siglos, hasta la actualidad. La reconfiguración territorial imbuida en este proceso marca, también, la intensificación de culturas agrícolas ecológicamente agresivas, como la caña, la intensificación de la actividad ganadera y la introducción de otras especies exóticas también problemáticas, como el café. El acaparamiento de tierras para ganadería y siembra de monocultivos genera, por una parte, severas afectaciones ecológicas y, por otra parte, la expropiación del trabajo campesino que, despojado de su tierra, se percibe en la necesidad de vender su fuerza de trabajo.

Fueron diversas las formas cómo los caciques creaban la necesidad del campesino indígena de vender su fuerza de trabajo. El despojo de la tierra, mediante uso de violencia, era la forma clásica; sin embargo, otras técnicas de despojo tuvieron uso intensivo en esta región, como la falsificación de títulos, el endeudamiento compulsorio, el engaño para obtener firma de documentos escriturarios, el alcoholismo, las amenazas, etc.

En aquel entonces se aprovechaban mucho de los pobres. Si una pobre mujer era viuda, le quitaban sus escrituras, las entregaban a Zacapoaxtla y ya no se las devolvían. Como no había quien la defendiera, por eso se aprovechaban de la mujer. Enseguida le ordenaban a uno de sus compañeros, a uno mayor que estuviera trabajando con ellos y a él se las entregaban. (Taller de Tradición Oral, 2009: 204)

La memoria relatada ilustra el contubernio entre la voracidad territorial para la acumulación de la “gente de razón” y el funcionalismo público, o los operadores de la burocracia. El relato demuestra también la subjetiva asociación entre los centros de poder ocupados por la población mestiza o española, como Zacapoaxtla, y los abusos cometidos en contra de las personas de las comunidades.

En diversas zonas de la sierra, la concentración de tierras por los caciques, en la segunda mitad del siglo XIX, progresaba en la misma medida que crecía la insatisfacción popular. Diversas rebeliones indígenas estallaron y fueron duramente combatidas y sofocadas por los caciques de la región. Los relatos de este periodo revelan un contexto de violencia y conflictividad constante, conflictos que podían revelar motivaciones locales o escalas mucho más amplias. Sin embargo, todos estos conflictos de dimensiones supraescalares se expresan en lo local como conflictos de la dicotomía entre los indígenas y los no indígenas.

La Ley Lerdo, en 1856, fue el marco legal para el proceso de privatización de la tierra, operado por aquellos que manejaban la burocracia. La condición de posesión terrenal transitó de la práctica, de la ocupación real para el desarrollo de la vida y del trabajo, hacia el aspecto documental, burocrático: la propiedad privada solo podrá ser alcanzada mediante comprobación escrituraria. Y esto, solamente lo poseía la “gente de razón”, como eran conocidos los *koyomej*. La desamortización de las tierras comunales representó un esfuerzo en que convergieron liberales y conservadores de la élite política y económica nacional, que, por negar la presencia de los pueblos indígenas y el profundo desprecio que nutrían por los pueblos originarios y su cultura, desencadenó

el odio racial contra los pueblos en todos los rincones del país. Según Sánchez y Almeida (2005: 102), en determinadas localidades de la Sierra, “la violencia de las leyes de desamortización impactó severamente a las comunidades indígenas al dejar las tierras a merced de la voracidad de los no-indios”. En este contexto,

La dicotomía *maseuales*/coyotes se acentúa en toda esa época. Es como si se viviera una nueva conquista. La relación con los encomenderos en el siglo XVI había opuesto los *maseuales* contra los “gachupines”. [...] Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX la enemistad entre indios y no-indios, a raíz de la llegada de mestizos descendientes de españoles e italianos que venían con la intención de enriquecerse, se hizo radical. (Sánchez y Almeida 2005: 102)

Los conflictos sociales de este período, aunque estuvieran cruzados por pugnas y conflagraciones de variadas proporciones, se materializaban en la realidad cotidiana de los pueblos en su lucha por la defensa del territorio que se les estaban usurpando y en contra de todas las formas de explotación y violencia impuestas por el cacicazgo mestizo.

No obstante, otra importante dimensión del mencionado conflicto residía en el hecho de que la figura del cacique vino a coincidir, en los pueblos serranos, con la existencia estatal. La inestabilidad política que siguió a la independencia impidió la formación de conceptos territorial-administrativos sólidos: los repetidos movimientos constitucionales de 1814, 1824, 1836 y 1857, resultados de las disputas políticas a escala nacional que manifestaban el disenso entre centralistas y federalistas, no permitieron que se estableciera un paradigma político-administrativo local homogéneo o mínimamente democrático. Este contexto favoreció la apropiación del poder político local y regional por los cacicazgos a lo largo de todo el siglo XIX y durante el porfiriato, esta superposición entre las élites mestizas locales y el control absoluto del aparato estatal local se solidificó aún más.

Sobre las políticas, pues ya fueron después, pero antes seguían aquí todavía las costumbres de época de Porfirio Díaz, que, para nombrar una Junta Auxiliar o una autoridad, las mismas autoridades seleccionaban a las personas de buena conducta, para los que los iban a sustituir, los que los irían a cambiar y ya mandaban la lista a la cabecera, ya mandaban los nombramientos. Si, así era antes. (Taller de Tradición Oral, 2009: 203)

Las formas políticas tradicionales, que perduraban en la escala local de las comunidades y pequeños pueblos indígenas de la sierra, fueron gradualmente absorbidas por la política liberal de los municipios. El acercamiento del Estado a la escala de vida de los pueblos y su presencia cada vez más fuerte se dio, sobre todo, en el periodo porfirista con el desmembramiento de territorios para la creación de nuevos municipios. Diversos municipios fueron creados entre 1880 y 1910 en el estado de Puebla, lo que implicaba más poder para los cacicazgos locales y menor autonomía territorial para las comunidades. Los cargos tradicionales y autoridades comunitarias, figuras del sistema político de los pueblos indígenas, fueron, en muchos casos, cooptados e incorporados a las ramificaciones del poder

En este periodo, del final del siglo XIX, importantes fracciones de la cobertura vegetal arbórea en la región se redujo drásticamente “para dar lugar a los cultivos intensivos de café y a los potreros para el ganado, sobre todo en la región más baja.” (Reynoso y Taller de Tradición Oral, 2006: 25). Asimismo, la degradación ecológica tuvo impacto en la fauna y ocasionó la desaparición de los grandes felinos, como el jaguar, y otros mamíferos, como el venado. La introducción del café en el periodo, que refleja demandas de la economía internacional por la lucratividad y valorización del grano, es una de las causas principales del desequilibrio ecológico provocado. Por otra parte, los caciques mantuvieron activos los ingenios de caña para la fabricación de aguardiente, negocio extremadamente lucrativo para los mestizos desde los tiempos coloniales, por la condición de dependencia autogenerada.

No obstante, el cultivo de café en la sierra no se dio exclusivamente en las tierras secuestradas y monopolizadas por los caciques; la siembra del grano se desarrolló, sobre todo, en las pequeñas parcelas de los indígenas, volviéndose la principal forma de subsistencia del pueblo. En las zonas de la sierra donde los indígenas lograron mantener considerables cantidades de tierras bajo su posesión, en la forma de propiedad individual –debido a algunas circunstancias históricas particulares de las cuales se discutirán en seguida– el café ha sido el principal factor de transformación de la economía familiar, creando nuevos vínculos con la economía nacional e internacional, y nuevas formas de dependencia y subordinación ante el poder de la élite mestiza local. Esto porque los caciques poseían el monopolio de la comercialización de la producción, y esta condición les ha garantizado la retención del poder por casi todo el siglo XX. Asimismo, la precaria condición de las vías de comunicación entre las comunidades –solamente las cabeceras de

los municipios que concentraban la población mestiza poseían infraestructura vial y recursos públicos para mejorarla—acentuaban las condiciones de dependencia productiva y facilitaba la explotación.

Según Luisa Paré (1976: 42), los comerciantes *koyomej* de Zacapoaxtla, en complicidad con los funcionarios públicos, por mucho tiempo impidieron y retardaron la construcción de caminos con la finalidad de aislar las comunidades indígenas y mantener la hegemonía sobre la comercialización de la producción campesina. La estructura caciquil del poder local y regional configura una articulación entre el Estado *formal* y el Estado *realmente existente*:

El funcionamiento de estos cacicazgos es un claro ejemplo de un ‘Estado informal’ que ha funcionado en México desde el siglo XIX y que se articula al Estado formal mediante mecanismos de intermediación y reciprocidad. Porque lo que permitía hablar y actuar como si el Estado mexicano fuese un Estado liberal era la posibilidad en la realidad de mantener un control y un orden por medios no-liberales. (Sánchez y Almeida, 2005: 48)

En suma, los caciques mestizos, o *koyomej*, de la Sierra Norte de Puebla consolidaron, a través del monopolio del poder político y de los recursos públicos, una infraestructura de control regional, bajo la cual ejercían poder político y ampliaban las formas de acumulación de capital a través de la superexplotación de la fuerza de trabajo indígena. Esta red de infraestructura ha consolidado sus nodos o centros de poder en municipios como Zacatlán, Huauchinango y Xicotepec de Juárez, en la ruta que conectaba el centro del país al puerto de Tuxpan, y Zacapoaxtla y Teziutlán, región en la cual el café se volvió el principal producto económico. En este terreno geopolítico, el fenómeno del cacicazgo en la sierra generó un contexto de profunda desigualdad social —y racial— que perduró a lo largo del siglo XX, cuyas características fueron resumidas por Luisa Paré (1976: 41) como: la presión demográfica y la fragmentación excesiva de las tierras y la neoconcentración; el establecimiento del comercio como principal actividad económica y la dependencia del campesino de este cultivo; la carencia de vías de comunicación y transporte y la distancia entre los productores y centros de exportación; la baja producción y necesidad de venta a precios ínfimos; la necesidad de crédito para la cosecha y el endeudamiento; la inseguridad y flexibilidad de los precios del café en el mercado mundial.

Rebeliones, caudillismo y el cacicazgo posrevolucionario

La insatisfacción del pueblo en la sierra era flagrante y permanente desde la consolidación de los cacicazgos del siglo XIX. Diversos eventos puntuales de rebelión estallaron en este periodo, normalmente reprimidas y castigadas por los *koyomej* y sus subordinados. La lucha de clases, entre explotados y explotadores, en esta región se ha construido sobre la dualidad indígena / no indígena. Esta realidad no era una excepción. Es un fragmento localizado que constituye y coincide con la historia general de la lucha de clases en la formación del México moderno *in situ*.

Algunos acontecimientos históricos destacables de la historia nacional tuvieron participación importante de personajes originarios de la Sierra Norte de Puebla; el más mencionado de ellos fue la invasión francesa, entre 1862 y 1867. Este conflicto bélico tuvo origen en la decisión del entonces presidente Benito Juárez de suspender el pago de intereses de la deuda externa, acción que desagradó a las monarquías europeas. Las negociaciones no fueron suficientes para una salida diplomática por parte del gobierno francés, encabezado por Napoleón III, que decidió intervenir militarmente en el territorio mexicano. La incursión se movía, además, por el ímpetu de Maximiliano de Habsburgo que, apoyado por las fuerzas políticas conservadoras nacionales, reivindicaba el trono del Segundo Imperio Mexicano, con el fin de dar continuidad a la política colonial francesa. La batalla del 5 de mayo de 1862, en la cual el ejército mexicano, en condiciones de precariedad armamentística, logró derrotar a los militares franceses en Puebla y hacerlos dar marcha atrás, tuvo intensa participación de indígenas serranos.

También fue destacada la participación de algunos personajes originarios de la sierra en cargos de comando, como el entonces coronel Juan Méndez y sus comandados Juan Bonilla y Juan Francisco Lucas, a frente del sexto batallón. Su importante contribución en este episodio ha condecorado a “los tres Juanes” con las más altas patentes y el prestigio ante la cumbre liberal de la política nacional. El primero, de origen mestizo y familia caciquil del municipio de Tetela de Ocampo, ascendió en la carrera militar y en el partido liberal, llegando a ocupar, incluso, el cargo interino de presidente de la República²⁸. No obstante, los dos últimos desempeñaron un papel clave

²⁸ Según Sánchez y Almeida (2005: 49) este tipo de cacique, frecuente en la segunda mitad del siglo XIX, pasa de ocupar puestos políticos locales a buscar posiciones relevantes en los ámbitos estatal y nacional. A pesar de las memorias oficiales debido a su contribución en la defensa de la república ante la amenaza extranjera, las personas de su pueblo original se quejaban de sus arbitrariedades y las de su familia.

en el rediseño de relaciones de poder entre mestizos e indígenas en la Sierra Norte de Puebla, sobre todo en las regiones de influencia de Zacapoaxtla y Tetela de Ocampo. La reivindicación de la identidad indígena y el origen pobre de ambos, aliado al desempeño de ambos en favor de causas populares, les ha asegurado admiración e idolatría. Juan Francisco Lucas, que mantuvo relación constante con el pueblo y actuaba como intermediario entre indígenas y las “gentes de razón”, logró institucionalizar su autoridad militar en su municipio de origen, Xochiapulco.

Se ha llamado “caudillo” a la figura del líder popular en la América hispánica del siglo XIX, caracterizado por el ejercicio de un poder carismático, informal, personalista, militar y provinciano, asociado a contextos de ausencia de autoridad y formalidad del Estado (Paré, 1976: 44). El caudillismo de los Juanes se ha caracterizado por su aspecto de mediador de intereses, buscando legitimarse, y legitimar su poder, a través de la manipulación de las emociones sociales y actitudes populistas.

Juan Francisco Lucas, indígena letrado en el idioma español, tuvo importante papel, en el contexto de la Ley Lerdo, en orientar el pueblo a reivindicar la propiedad privada individual de los terrenos que ocupaban para trabajar y vivir. Sin embargo, se acercaba, frecuentemente, a la manera *koyomej* de acumular capitales, acaparando tierras a través de préstamos en cambio de escrituras, entre otras prácticas perversas. El carácter contradictorio de su caudillismo se muestra en la indistinción de una línea demarcatoria entre los intereses públicos y privados. En suma, según Sánchez y Almeida (2005: 49), el balance de la actuación política de Juan Francisco Lucas es “más positiva” que la de otros caudillos, principalmente por haber apoyado a las comunidades indígenas en la defensa de sus tierras ante la desamortización. Su gran virtud política, como la de otros caudillos populares que actuaron en favor de los pueblos indígenas en la segunda mitad del siglo XIX, fue saber utilizar la negociación con autoridades superiores del estado y de la nación como estrategia política para sobreponerse a los intereses de los caciques locales y regionales.

Usualmente, la existencia y actuación de los caudillos vinculados al espectro político liberal es señalada como la principal causa del mantenimiento de la tierra en manos campesinas durante el paso del siglo XIX al XX en algunas regiones de la Sierra Norte de Puebla, o al menos, de la reducción del impacto de la desamortización en la estructura agraria campesina. Sin embargo, se menosprecia la voluntad popular y la acción de masas que tuvo en las brechas abiertas por el

caudillismo, la oportunidad de ejercer la unión y la movilización política en torno de la defensa del territorio.

En el contexto de defensa del país de la invasión extranjera y la disputa política intensa entre liberales y conservadores, la ascensión político-militar de personajes serranos en el espectro liberal generaba una mirada externa hacia la Sierra Norte de Puebla como un territorio de donde emanaba el liberalismo radical. Sin embargo, las luchas sociales internas expresaban un rechazo popular profundo hacia los efectos generados por las políticas liberales. El “liberalismo popular” (Thomson, 1999) de los caudillos serranos –que combatieron los efectos perversos de la reforma liberal– solamente simbolizaba libertad en la medida que era popular. Si los caudillos indígenas aparentaban representar una especie de “integración” pacífica de los pueblos a la sociedad nacional, buscando agenciar las relaciones interétnicas, o si las lecturas históricas sobre su existencia se hayan inclinado a esta predisposición, las rebeliones y revueltas populares del periodo insinúan lo contrario. La actuación en favor de las causas populares por parte de los caudillos se sustentaba por la movilización, la acción directa y el ejercicio político intensamente participativo de las comunidades contrarias a los abusos de la estructura social racista de los cacicazgos y los efectos desastrosos de la nueva legislación liberal.

Además, la posibilidad arrancada por el caudillismo liberal-popular de mantenimiento de los territorios comunitarios, por la vía de la privatización/individualización, se ha propagado por la sierra de pueblo en pueblo, encontrándose en otros procesos sociales y actores con menor reconocimiento histórico. Así, debido, exclusivamente, a la acción popular, la defensa de la tierra de los indígenas nahuas y totonacas contra la usurpación promovida por los caciques mestizos a raíz de las reformas liberales se ha extendido a regiones fuera del área de influencia directa del caudillismo de los Juanes. De esta forma, estaba sembrado el ideal de que la unión de los de abajo puede derrocar a los de arriba.

Así, la defensa del territorio contra la primera onda de privatización emerge también en las comunidades totonacas, en las zonas más bajas de la sierra. Según S. Hernández (2012: 77):

[...] la estrategia seguida por los totonacos de la Sierra para mantener su autonomía frente a la expansión de la naciente nación mexicana consistió en negociar con el gobierno central, aunque hubo cierta participación en movimientos sociales como el emprendido por Serafin Olarte, y posteriormente su hijo Mariano, en la Sierra de Papantla.

Mientras los tres Juanes –sobre todo Juan Francisco Lucas– desempeñaron un tipo de liderazgo indígena a nivel regional que produjo determinadas condiciones para la insubordinación popular en contra de los caciques mestizos, al mismo tiempo en que negociaron con ellos y se nutrieron de sus prácticas, otros tipos de líderes comunitarios surgieron en el contexto bélico en que se había involucrado la Sierra Norte.

En Cuetzalan, poblado entonces perteneciente al distrito de Zacapoaxtla, los constantes abusos de los mestizos que se asentaron en esta localidad en contra de la población *maseual* de las comunidades adyacentes, encendió la reacción organizada del pueblo. En este contexto, la figura del caudillo local, el también indígena Francisco ‘Pala’ Agustín Dieguillo, originario de la localidad de Tzicuilan, en la segunda mitad del siglo XIX aparece como protagonista de diversos episodios de insubordinación *maseual* en el municipio de Cuetzalan. Combatiente en la batalla de Puebla dirigiendo el destacamento cuetzalteco, su actuación política y militar en las décadas siguientes fue tutelada por el grupo de los Juanes, por lo que ha sido considerado uno de los representantes del liberalismo-popular serrano. Sin embargo, su mayor aproximación con el pueblo lo llevó a liderar revueltas más incisivas en contra de los caciques mestizos que azotaban la población indígena. Adelante se abordan estos procesos, relativos a las luchas históricas del pueblo *maseual* de Cuetzalan.

Las movilizaciones populares indígenas de la segunda mitad del siglo XIX lograron interrumpir significativamente el proceso de monopolización de las tierras, garantizando la propiedad agraria en la forma de minifundios, y el acceso libre a los recursos comunes. La zona se ha configurado desde el periodo prerrevolucionario por la estructura agraria de pequeñas propiedades, consolidando unidades productivas familiares propicias al desarrollo de una economía campesina de subsistencia menos hostil al ambiente natural. La fragmentación e individualización de las propiedades agrarias no ha provocado la ruptura del tejido social comunitario y tampoco de la gestión comunitaria de los recursos naturales.

En este periodo, los caciques no han dejado de valerse de prácticas impúdicas y perversas para concentrar riquezas y acaparar la tierra, a través del empeño de escrituras y el endeudamiento de los campesinos. En algunas regiones de la sierra ha habido aquellos que lograron monopolizar grandes extensiones para la actividad ganadera. A pesar de ello, se han diversificado las formas de

ejercicio del poder y enriquecimiento utilizadas por los mestizos, que supieron aprovechar instituciones sociales y las alianzas familiares para mantener su dominio sobre el pueblo (Hernández, S. 2012: 78). En escasas ocasiones los caciques mestizos han dejado de mantenerse en control de las municipalidades y disfrutar de los cargos públicos. De esta forma, se ha profundizado la dicotomía territorial cabecera y comunidad como representación de la confrontación entre la territorialidad dominante y la territorialidad oprimida.

En este contexto, cuando inicia la irrupción de la Revolución Mexicana a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuyo contenido a nivel nacional se refería a la lucha campesina/indígena por la recuperación de tierras usurpadas durante el liberalismo porfirista, en las zonas indígenas de la Sierra Norte de Puebla la lucha por la tierra no representaba las principales demandas populares, una vez que en estas localidades, las clases populares habían logrado, en periodos anteriores, mantener la tierra en sus manos. Eso explica la escasa presencia de ejidos o núcleos de propiedad social en la región serrana, toda vez que las comunidades indígenas han logrado defender la posesión de la tierra en la forma de pequeña propiedad privada.

Pero el contexto de violencia generalizada y ausencia de institucionalidad en el país también se ha materializado en los rincones serranos de esta región y, nuevamente, el conflicto se estableció en la pulsante dualidad entre *maseualmej* y *koyomej*. Una y otra vez el conflicto de clases coincide con la racialización de la sociedad impulsada por el Estado, el capitalismo y la modernidad.

El periodo revolucionario sintió la ausencia del carácter radical del caudillismo indígena de los Juanes²⁹ y asistió a algunos de los herederos de la condición de líderes populares volviéndose caciques tan o más despóticos que aquellos de las familias criollas. Según Paré (1976: 45), “los caudillos no fueron todos desplazados de una manera tan brusca, sino que en general fueron absorbidos por el sistema”. La historiadora afirma, también, que en Zacapoaxtla, ciudad que ejercía centralidad económica, política y control comercial sobre la región nororiental de la sierra, la inestabilidad del periodo revolucionario produjo una renovación del caciquismo regional: entre 1920 y 1930 el poder había quedado en las manos de las familias más ricas, como si no hubiera habido Revolución, y esta tendencia se extendió a las décadas siguientes. Con el nacimiento, a

²⁹ Juan Francisco Lucas, por su edad avanzada, no se involucró en los conflictos del periodo revolucionario. Los demás caudillos del “liberalismo-popular” de la Sierra Norte de Puebla que participaron en la guerra contra los franceses, estaban muertos.

nivel nacional, de una nueva clase de burócratas en el seno de la estructura del poder con la conformación de un movimiento de unión de diversas tendencias (y la creación del Partido Nacional Revolucionario), los caciques deciden incorporarse a la retórica revolucionaria con la finalidad de mantener el control político y económico en la región.

No obstante, la Revolución estableció el sufragio efectivo y la no-reelección como paradigmas indiscutibles y, ante la imposibilidad de ejercer la política desde el autoritarismo personalista característico de los cacicazgos decimonónicos, se desarrollaron estrategias más sutiles y republicanas para el ejercicio del poder, la perpetuación del enriquecimiento y la dominación sobre el pueblo. La continuidad del cacicazgo posrevolucionario fue estimulada y agraciada por la burocratización de la política a nivel nacional, toda vez que la intermediación regional de los caciques en las regiones rurales ha materializado, a lo largo de todo el siglo XX, la capilaridad de la dominación ejercida por el Partido.

En la sierra, los cacicazgos de esta época mantuvieron su poderío económico sobre todo con la producción de aguardiente y el control absoluto sobre la comercialización del café y demás productos agrícolas. Sin embargo, la usura ha sido la práctica más común para la acumulación de riquezas por parte de los cacicazgos serranos. El préstamo en efectivo o en especie condicionado al empeño de escrituras posibilitó un fenómeno de reconcentración agraria y favoreció al enriquecimiento de algunos *koyomej*, y también de indígenas que se tornaban *koyomej* al adherir sus prácticas, como revela Paré (1976). La asociación con actividades delictivas también caracterizaba el caciquismo del siglo XX: son frecuentes los relatos de los casos en que el campesino era asaltado en el camino de regreso a su casa después de vender su producción al acaparador de café.

La legitimación simbólica de la inmoralidad y perversidad del proceso de acumulación protagonizado, mayoritariamente, por mestizos en la Sierra Norte de Puebla a lo largo del último siglo fue la ideología racista sustentada por el Estado y el ideal de nación. Mientras se justificaba el atraso y la miseria del pueblo mexicano a su incapacidad de resignarse al pasado arcaico, indígena y campesino y adherir el rumbo de la modernidad, ideología propagada por el indigenismo integracionista posrevolucionario, la realidad concreta revelaba que el avance de la modernidad galopa sobre la deshumanización del ser y el capitalismo se desarrolla, invariablemente, sobre la violencia, el despojo y la heterogeneidad de las formas de explotación del trabajo.

Los cacicazgos, como intermediarios de una política republicana y democrática devota del capitalismo global, son más que simples individuos que actúan en causa propia para su enriquecimiento a costo de la superexplotación del trabajo indígena; son operadores locales de un fenómeno indispensable para el funcionamiento de la economía mundial, que es el sometimiento y la dominación del pueblo en las periferias del sistema capitalista. Realizan con destreza la articulación ideal entre el sistema de dominación social y el sistema de explotación social. Es decir, por una parte, ellos garantizan la efectividad práctica de la mentalidad de que “los dominados son lo que son, no como víctimas de un conflicto de poder, sino en cuanto inferiores en su naturaleza material” (Quijano, 2006: 355). Por otra parte, se encarga de la realización práctica de modos no-capitalistas de control del trabajo y de explotación, realidad cara al capitalismo.

Luchas del siglo XX

Es habitual el pensamiento de que la integridad ecológica y la preservación de culturas tradicionales en “zonas de refugio” es consecuencia única y exclusivamente de la inepticia del capitalismo y su tecnología ante las condiciones naturales desfavorables, o la inactividad del Estado en propiciar la infraestructura necesaria al desarrollo. Esta visión, normalmente asociada a corrientes culturalistas, es insuficiente pues idealiza a las comunidades indígenas como entidades autosuficientes y minimizan las relaciones existentes entre las economías de los territorios y el sistema capitalista. La noción de zona de refugio como espacio olvidado por el capitalismo o “preservado” por las fuerzas dominantes del capital en aislamiento parcial, posee algún sentido, pero no explica la totalidad de la geografía de estos territorios. Son territorios justamente porque están constituidos de conflictos, relaciones de poder históricamente materializadas en la lucha del pueblo por la existencia y la dignidad.

Las relaciones de producción sustentadas en la política caciquil son, al mismo tiempo, contradictorias y necesarias al desarrollo del capitalismo. Luisa Paré afirma que inicialmente, el capital penetra un modo de producción no capitalista solamente en la esfera de la circulación, en la cual, los cacicazgos provincianos son pieza clave, sirviendo al interés de la burguesía comercial o las élites financieras. Sin embargo, la naturaleza de la estructura caciquil entra en contradicción con las necesidades de reproducción ampliada del capitalismo, una vez que esta estructura es

incapaz de reinvertir el excedente o lo hace de forma ineficiente. Además, las relaciones de trabajo que sostiene el caciquismo no incluyen el pago de la reproducción de esta misma fuerza de trabajo suficientemente para ampliar las condiciones de consumo y ampliar con ello el mercado interno (Paré, 1976: 38).

De esta forma, las condiciones de desarrollo llevadas a cabo por las relaciones de producción bajo la lógica caciquil se mantienen indefinidamente asentadas sobre la subsunción formal del trabajo, promoviendo la extorsión permanente de la energía vital de la fuerza de trabajo sin transformarla definitivamente en objeto real del capital. Así, en la medida que avanza el proceso de pauperización de los campesinos, se crean las condiciones para su toma de consciencia como clase explotada.

Pierre Beaucage (1974) subraya las relaciones económicas de producción como el factor histórico que mantiene o destruye la condición indígena del campesinado. El autor afirma que la naturaleza misma de los procesos productivos en determinadas regiones incita al mantenimiento de determinadas relaciones sociales que no podrían sostenerse “sino gracias a una explotación ‘colonial’ de los trabajadores, es decir, reservando esta actividad a un ‘grupo étnico inferior’ obligado a contentarse con una retribución menor que aquella del mercado libre”.

Sin embargo, existe otro elemento más que las relaciones económicas que determinan la condición indígena y campesina de comunidades que no se resignan al territorio o a la subsunción real de su fuerza de trabajo por el capitalismo, que es la capacidad creativa de producir alteridad al capital. Los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla han demostrado a lo largo de su historia un proceso de lucha incesante. No ha habido, en los últimos siglos, un lapso significativo en las luchas sociales en la región. Existieron, pues, momentos clave cuya narrativa está enraizada en la memoria colectiva y la historia los ha consagrado. Pero en este territorio, la movilización del pueblo ha sido constante, imprescindible.

Como relatamos, en todas las cabeceras municipales, algunas familias robustecieron su poder económico a través del aguardiente, el acaparamiento de café y del comercio en general en las primeras décadas del siglo XX. Las estrategias para la sumisión del pueblo a condiciones de penuria y sometimiento se han diversificado en el repertorio del ejercicio de poder de los caciques, sobre todo en los municipios que habían logrado emanciparse en este período y vivenciaban disputas por el poder político local. Ante la nueva cara del Estado nacional posrevolucionario, se

reconfiguraron las relaciones entre caciques e instituciones en el ejercicio de control de las regiones. “Para eliminar el peligro de intercambios directos entre el pueblo y las autoridades gubernamentales, el cacique surgió como intermediario entre la comunidad y el Estado nacional, dosificando la comunicación, tanto de arriba hacia abajo, como de abajo hacia arriba” (Paré, 1976: 53).

El escenario político unipartidario representaba, en la escala local, una disputa etérea entre diferentes facciones caciquiles o familias ricas por los puestos y los organismos públicos. Las instituciones democráticas estaban todas, sin excepción, cooptadas y controladas por la estructura de los cacicazgos. Además, la ideología del “nacionalismo revolucionario” se había transformado en un mecanismo de control social que posibilitaba al Estado la aplicación de un mecanismo de control social que proponía la “integración” entre las clases. Este ideal vistió a los caciques con el traje revolucionario mientras sustentaban prácticas elitistas y conservadoras. En este contexto, las brechas del conflicto de clase no tardaron en abrirse en otras formas.

A partir de la década de 1920, la creación de escuelas rurales impulsadas por el gobierno nacional generó un espacio de reunión y confrontación ante las injusticias y agravios en el medio rural. “Como los maestros alfabetizaban a los campesinos y les enseñaban cuáles eran sus derechos según la nueva Constitución, representaban una amenaza para los grandes propietarios cuya supervivencia dependía del grado de ignorancia y sumisión de los campesinos” (Paré, 1976: 57). De esta forma, en Zacapoaxtla, los maestros rurales emprendieron la lucha en contra del despojo promovido por la familia Lira, que había monopolizado extensa área en las proximidades del Río Apulco, expulsando la población originaria de estos terrenos.

El gremio de maestros en la zona de Zacapoaxtla logró debilitar el caciquismo e, incluso, creó situaciones de ingobernabilidad (Sánchez y Almeida, 2005: 51). La formación de maestros de origen indígena y campesino que empezaron a actuar en la vida política de sus comunidades ha transformado el proceso de concientización con relación a las injusticias sociales vividas por gran parte de la población rural en esta región. Diversos maestros formados en este contexto pasaron a actuar como secretarios de cabildo en sus comunidades y juntas auxiliares, volviéndose importantes mediadores de las demandas populares. De esta forma, los maestros adquieren un estatus novedoso de liderazgo político y son parte del proceso de resignificación de las luchas campesinas e indígenas de la Sierra en el siglo XX. El trabajo de concientización promovido resultará en el surgimiento,

en las décadas siguientes, de nuevas organizaciones y movimientos orientados a la transformación social.

En la segunda mitad del siglo XX, la Sierra presenció el florecimiento de diversas organizaciones sociales y formas de acción política. Un importante referente para este contexto se encuentra en la Teología de la Liberación que, a través de las comunidades eclesiales de base (CEBs), iniciaron, en la década de 1960, un largo trabajo de concientización y movilización. En la zona totonaca, el acercamiento de las corrientes teológicas progresistas generó aportes para la comprensión de la condición de dominación estructural e histórica, hacia una comprensión más profunda de la liberación bajo referentes culturales propios.

En ese momento –las décadas de 1960 y 1970– fue notable en México el estallamiento de movilizaciones campesinas, en general, duramente reprimidas militarmente por el gobierno. Fue, también, momento de intensa inestabilidad política y económica en el escenario nacional, que afectaba directamente a la población campesina³⁰. Desde el inicio del siglo, la concentración de tierras progresaba en la Sierra con los cacicazgos posrevolucionarios, lo que generaba un nuevo contexto generalizado de insatisfacción popular.

En las zonas bajas de la sierra e inmediaciones veracruzanas, emergieron levantamientos campesinos, articulados con un movimiento nacional, la Central Campesina Independiente (CCI), y la realización de tomas de tierras se tornó una de las principales estrategias de acción de estos grupos. A raíz de estas luchas, sus líderes organizaron con campesinos de las zonas bajas de la Sierra un movimiento a los moldes de la CCI, la Unión Campesina Independiente (UCI), herederos de las luchas regionales de periodos anteriores. Lázaro (2017: 7) sintetiza su historia, que culmina en lamentables hechos de violencia:

³⁰ “En la década de 1970 el campo mexicano experimentó una fuerte crisis económica debido a que el proceso de industrialización nacional descansaba en una sobreexplotación del campesinado pobre, misma que podemos resumir en tres procesos. El primero consistía en la transferencia de grandes volúmenes de recursos del sector primario al secundario, lo que se reflejó en políticas gubernamentales que desprotegieron al agro en aras de fomentar la industria. El segundo fue la falta de apoyos para el campesinado pobre, pues a pesar de que cultivaba los productos agrícolas de consumo nacional, los programas del gobierno estaban orientados a mejorar la productividad de la burguesía agraria y no la del campesino minifundista. El tercero fue el crecimiento demográfico y la concentración de las tierras: la población de las zonas rurales aumentó significativamente y las nuevas generaciones ya no tenían acceso a la tierra, debido a un proceso de concentración que se había iniciado en la contra reforma agraria (Ávila Camacho) y que había creado muchos latifundios simulados” (Lázaro, 2017: 5).

[La UCI] ganó popularidad entre los campesinos pobres y los dirigió en sus luchas, sus bases de apoyo crecieron velozmente y se volvió una organización importante en la región. Pronto los terratenientes ganaderos de la SCV [Sierra Central de Veracruz] y los caciques de la SNP [Sierra Norte de Puebla] comenzaron a emplear la violencia – sus pistoleros– para detener al movimiento, pues no estaban dispuestos a perder las hectáreas de las que se decían dueños. La UCI, por su parte, respondió a la represión usando las armas para defenderse. Finalmente, los terratenientes y caciques apelaron al Estado y exigieron su intervención para resolver el conflicto; este no dudó en enviar al ejército para apagar los focos de posible insurrección. Así, el ejército intervino en la SCV y la SNP para aniquilar a la UCI.

Posteriormente, la UCI lograría rearticularse en algunos municipios serranos de la zona templada. En esta región, los miembros de la UCI estimularon y organizaron diversas tomas, en articulación con grupos de campesinos que solicitaban la restitución de sus tierras. Sin embargo, debido a la constante y violenta represión, las campañas de difamación y conflictos con organizaciones aliadas, el movimiento se fue debilitando y perdiendo adhesión, hasta perecer en el municipio de Huitzilán de Serdán, su “último baluarte” (Lázaro, 2017: 94).³¹

En este periodo, la acción social local estuvo vinculada a organizaciones que poseían perspectivas más amplias de cambio estructural para el campo y para el país, y veían los campesinos como sujetos de transformación social. Estas “luchas agraristas”, características de la década de 1970, fueron combatidas por el gobierno federal, que intentaba, a todo costo, frenar el proceso de repartimiento de tierras. De esta forma, las políticas antiagraristas en este momento contribuyeron al reflujo del movimiento campesino de lucha por la tierra (Lázaro, 2017: 138). El gobierno federal tuvo importante participación en la represión, a través del ejército nacional, pero también cobijaba las acciones represoras promovidas por los cacicazgos locales determinados en resguardar sus latifundios. En algunos casos, la extrema violencia desatada por las autoridades buscaba minar cualquier foco de organización. En el municipio de Jopala, por ejemplo, 15 indígenas totonacos fueron asesinados por pistoleros de los caciques junto a contingentes de las fuerzas armadas, debido a que los indígenas se negaron a seguir pagando la renta de tierras federales que habían sembrado, y que eran reclamadas como suyas por los caciques (Paré, 1976: 46).

³¹ El trabajo historiográfico de Lázaro (2017) destaca el periodo de extinción de la UCI, con la debilitación de sus objetivos ideológicos, el abandono de sus bases campesinas y el conflicto armado que ha trabado con Antorcha Campesina (organización de carácter contra-revolucionario que arriba a la Sierra en la primera mitad de la década de 1980).

La creciente insatisfacción de los campesinos y el escenario de inestabilidad y conflicto que vivió el campo en el periodo fueron también manifestaciones de la política económica adoptada para el campo a nivel nacional desde el gobierno de Ávila Camacho (1940-1946), uno de los grandes caciques de la Sierra Norte de Puebla, nacido en Teziutlán, y que ascendió al puesto máximo de comando del país. Bajo su gobierno se redujo drásticamente el reparto agrario (que había logrado su máximo potencial en el sexenio anterior, de Lázaro Cárdenas), y se inició la tecnificación agrícola y las condiciones para el desarrollo del capitalismo agroindustrial en el campo, desde una lógica de enclaves de alta productividad. Esta política benefició a los productores que dependían de capital para invertir en mano de obra, en la tecnificación e industrialización del proceso agrícola, y afectó directamente a los campesinos y pequeños productores, al iniciar la importación de cereales como trigo y maíz. Al forjar criterios de improductividad, se logró introducir el paquete tecnológico de la revolución verde que, durante las dos décadas siguientes, desmanteló la economía de los campesinos ejidatarios y minifundistas (Pichardo González, 2006: 52-66). La apuesta por el campo agroexportador en detrimento de la producción de alimentos reflejó en grave crisis económica y alimentaria al inicio de los 70, cuando la demanda de alimentos superó la producción interna.³² Ante la crisis, “se desecharon las explicaciones simples como la insuficiencia de crédito, seguro, etc., y se señaló que la tecnología moderna no se había adoptado en las áreas de temporal, para lo cual faltaba tecnología apropiada y extensionistas capacitados” (Cervantes-Herrera *et al.*, 2016: 139).

Las disconformidades geográficas provocadas por la política agraria llevada a cabo desde la mitad del siglo acentuaron las injusticias sociales en regiones históricamente marginadas, que vieron crecer la insatisfacción y la animosidad entre la población más pobre. En este contexto, entraron en escena, en la década de 1970, la perspectiva del desarrollo regional y los programas sociales para el campo, que tuvieron, entre otras características, la función implícita de aminorar el descontento de los campesinos en las regiones políticamente conflictivas, como la Sierra Norte de

³² Algunos elementos que ayudan a explicar esta crisis son: la reducción de la tasa de crecimiento del producto agrícola entre 1966 y 1977 hasta un 0.8% anual, muy inferior a la tasa de crecimiento demográfico; el aumento acelerado de las importaciones, que pasó de 500 millones a más de 10 000 millones de pesos entre 1965 y 1975; incremento sustantivo del índice de precios agrícolas a partir de 1973 (Peña, 1981: 248)

Puebla³³. El impacto de los planes regionales de desarrollo rural inducidos por el Estado³⁴ en cooperación con universidades y financiado por instituciones internacionales de fomento al desarrollo —además de las secuelas sociales provocadas por la violencia de la represión a los movimientos agraristas— llevó a una transición, en la Sierra, de los procesos de acción por el reparto de tierras a procesos de organización centrados en la esfera productiva.

El principal referente de este proceso en la región fue el Plan Zacapoaxtla. Los objetivos de este programa eran aumentar el ingreso de los campesinos, mejorando la productividad de los cultivos y promover acciones coordinadas con las instituciones oficiales que proporcionaban servicios de apoyo agrícola y comercialización. A partir de este programa se han promovido diferentes estrategias de organización con los productores, como grupos de crédito, organizaciones para la comercialización y cooperativas de consumo, que, a partir del final de la década de 1970 se tornaron factores de organización social y espacios relevantes para dar cumplimiento a demandas y pautas propuestas por los propios campesinos que extrapolaban las cuestiones meramente productivas (Peña, 1981: 251-254). En 1980, procesos cooperativos desencadenados y asesorados por los técnicos del Plan Zacapoaxtla ya se adentraban a una etapa de autogestión, con la consolidación de tres cooperativas agropecuarias regionales en la región, que agrupaban, aproximadamente, a 12 mil campesinos. La incubación de estos procesos en la Sierra golpeó directamente la estructura de la economía caciquil al proporcionar a los pequeños productores campesinos la liberación de la condición de dependencia de los comerciantes locales y acaparadores de café, que capitalizaban los excedentes a través del monopolio del comercio y la circulación de bienes. Esto será un marco importante en la reconfiguración de las relaciones entre *maseualmej* y *koyomej* en la región nororiental de la Sierra, tema que se tocará en los siguientes apartados.

En las décadas de 1980 y 1990 se vivió otro proceso particular de organización en la zona totonaca de la Sierra Norte de Puebla. La localidad de Huehuetla es una antigua centralidad comercial del totonacapan serrano, donde durante todo el siglo XX, desde el momento en que se

³³ La experiencia histórica de lo agrario mexicano muestra que “en dos ocasiones las masas campesinas, cuando más empobrecidas se encontraban, escenificaron dos revoluciones violentas: 1810 y 1910. La situación actual se constituye así en una amenaza latente para el Estado Mexicano que vislumbró esas posibilidades en los movimientos campesinos de los setentas (Peña, 1981: 249)

³⁴ En 1973 se creó el Programa de Inversiones Públicas para el Desarrollo Rural, con la participación del Colegio de Posgraduados de Chapingo, para la inclusión de la asistencia técnica agrícola en la esfera de acción pública.

eleva a cabecera municipal, se territorializó el cacicazgo mestizo que se ha apoderado de la estructura política y dominado las relaciones comerciales, siguiendo la misma tendencia de todas las cabeceras municipales de las zonas nahua y totonaca. En este municipio, ha sido importante el trabajo de curas católicos adherentes a la teología de la liberación³⁵, para la concientización y formación política de los campesinos. En la década de 1980, se dio el florecimiento de algunas experiencias organizativas asociadas a los programas de desarrollo social para la producción de café.

A raíz de estas experiencias germinó a finales de los ochenta, la Organización Independiente Totonaca (OIT), que surge, al mismo tiempo, reivindicando los derechos étnicos del pueblo totonaco por la autodeterminación, y la demanda por combatir a la desigualdad y mejorar las condiciones de vida de los campesinos. El movimiento articuló una alianza con el PRD poblano y logró, en 1989, concurrir y ganar las elecciones municipales, las cuales volvieron a ganar otras dos veces consecutivas. Según Maldonado (2011: 491), en estos tres trienios de gobierno se transformaron las relaciones de poder en Huehuetla, instalando servicios de luz, agua potable y líneas telefónicas, y tejieron un gobierno sustentado en las prácticas tradicionales de organización totonaca. Pudieron reconstruir, a escala municipal, organismos de participación política vigentes en las comunidades, como las asambleas comunitarias y consejo de ancianos. Asimismo,

[...] se estableció la "cultura" totonaca como eje de organización social y política, y el totonaca como lengua oficial del municipio. En cuanto a la educación, el Ayuntamiento indígena abrió un bachillerato indígena que posteriormente se convirtió en el Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgoyom. En los espacios públicos, usualmente ocupados por los mestizos, se gestaron y se recrearon viejas y nuevas fiestas en oposición a las instauradas como tradicionales por los mestizos. (Maldonado, 2011: 491)

En ese momento se observaba, en México y Latinoamérica, la ascensión de la subjetividad indígena como protagonista de las luchas populares en el campo. Para la trayectoria histórica de las luchas populares en la Sierra Norte de Puebla es un momento sin precedentes, pues “la construcción de la totonaqueidad se insertó dentro de un paradójico proceso de descolonización de

³⁵ “Como trasfondo estaba la “Teología India” que se ha ido desarrollando entre muchos sacerdotes del país y que es una Teología de la Liberación intentando aculturarse al mundo indígena [...]. Y así se fue creando un núcleo de hombres y mujeres indígenas dispuestos a recuperar su dignidad y a luchar por acabar con esas relaciones de injusticia que los habían orillado a la miseria, la desnutrición y la discriminación.” (Sánchez y Almeida, 2005: 429-430).

instituciones y prácticas culturales [...] inspiradas por el discurso indianista de recuperación cultural de los teólogos de la liberación” (Maldonado, 2011: 491). Inicialmente, este movimiento convergió con las políticas neoindigenistas multiculturales del gobierno federal corriente, sin embargo, a partir de 1994 con el levantamiento del EZLN y el entrabe del gobierno con los movimientos indígenas, de forma amplia, dificultaron la movilidad económica y el desarrollo del gobierno totonaca de Huehuetla. “Con una organización política consolidada por medio del discurso de la autonomía y los derechos indígenas, y plenamente identificados con el zapatismo, los totonacas de Huehuetla se volvieron el referente por excelencia de la ‘subversión’ a nivel regional y estatal” (Maldonado, 2011: 492).

Tras un largo proceso de difamación y criminalización llevado a cabo por las diferentes instancias del Estado, coludido con los caciques del municipio, el PRI regresa a la administración municipal en Huehuetla, en 1998. Los caciques priistas, entonces, empezaron a emprender esfuerzos para el desmantelamiento de la OIT: intentaron quitarles la preparatoria, les censuraron en los medios de comunicación, impusieron a los jueces de paz en las comunidades e impidieron que socios de la organización recibieran beneficios de programas sociales (Sánchez y Almeida, 2005: 422). En 2000, la OIT se fusiona con otras organizaciones³⁶ oriundas de procesos eclesiales en otros municipios de la Sierra, para conformar la Unidad Independiente Totonaca-Náhuatl (UNITONA).

De la década de 1980 a la actualidad ha sido enorme, casi innumerable, la cantidad de organizaciones, movimientos, asociaciones y procesos comunitarios de organización, formalmente constituidos, parcialmente estables o efémeros. La región que había sido reconocida por la radicalidad del “liberalismo popular” de sus caudillos indígenas del siglo XIX, se ha vuelto una constelación de experiencias de organización social diversa. Esta historia de acción y construcción de poderes populares ha logrado reconfigurar las relaciones de explotación constituidas sobre el racismo estructural característico de los márgenes del sistema capitalista. En la Sierra Norte de Puebla, toda la lucha histórica emprendida por los campesinos pobres habitantes de las comunidades indígenas en contra de los comerciantes mestizos enriquecidos que habitaban las cabeceras municipales produjo resultados, en la actualidad, de mejora sustantiva de sus condiciones

³⁶ Organización Indígena Independiente Ahuacateca Náhuatl Totonaca (OIHA), de Ahuacatlán, y Esperanza de los Pobres y Xanat Tiyat, de Hueytlalpan.

generales de vida y de trabajo. El trabajo cotidiano de las organizaciones sociales, enfocadas en áreas diversas de actuación, es imprescindible para la producción permanente de la justicia social y reducción de la brecha que condena al campesinado a la marginalidad y a la sustracción permanente de las condiciones necesarias para una vida digna.

Se puede afirmar que las últimas décadas transformaron de tal forma las relaciones de clase, antaño expresamente visibles en la relación racista *koyomej/maseualmej*, para un estado en que la explotación social requiere formas más sutiles y sofisticadas de dominación. Sin embargo, la brecha racial sigue existente: la estructura de clases del capital y las relaciones de explotación se actualizan de tal forma que también lo hacen las relaciones de dominación. En la medida que las resistencias sociales evolucionan y empujan conscientemente su existencia política como sujeto antagónico al capital y, por tanto, rigurosamente peligroso para el sistema, el mismo sistema se encarga de evolucionar y actualizar las formas de dominación que sostienen la estructura de clases necesaria a su reproducción.

En este sentido, nos parece perspicaz la reflexión de Korinta Maldonado acerca del proceso político vivido en Huehuetla por los totonacos que osaron gobernar el municipio desde las formas políticas originarias de sus comunidades:

Este proceso de construcción del sujeto peligroso o [...] del "indio prohibido", tiene dos características que se constituyen mutuamente: una coercitiva y otra difusa, ambas implícitas en el discurso y práctica de las políticas multiculturales del Estado neoliberal. Es decir, el Estado se hace presente y funciona a través de un "desdoblamiento" en el cual por un lado pareciera desaparecer al privatizar y transferir las responsabilidades sociales a la sociedad civil generando mecanismos de autocontrol, resultado de los discursos de autodeterminación y autorregulación. El Estado se sitúa entonces únicamente como administrador de sujetos "autónomos y libres". Por otro, el Estado se visibiliza a través de los aparatos de coerción, lo que se hace perceptible en la militarización de la vida cotidiana. Esta militarización, bajo el discurso del Estado de derecho, conlleva la criminalización de cualquier forma de disensión y resistencia. (Maldonado, 2011: 493)

La reconfiguración de las posturas del Estado ante la doble condición estorbosa y necesaria de los pueblos indígenas para la reproducción ampliada del capitalismo, que crea programas ideológicos como el indigenismo del Estado posrevolucionario y el multiculturalismo neoliberal, está directamente relacionada a contextos y procesos sociales como estos. Pienso que no es posible, efectivamente, comprender las reconfiguraciones y actualizaciones de la racionalidad del Estado y

las reconfiguraciones del capital en los arrabales del sistema, sin establecer un diálogo proficuo con las experiencias vivas que interactúan y tensionan lo instituido.

A lo largo de los últimos dos siglos, el territorio de la Sierra Norte de Puebla se ha construido bajo una articulación profunda y manifiesta entre un sistema de dominación racial y un sistema de explotación del trabajo de la clase dominada. La dimensión material e histórica de la lucha de clases se ha constituido sobre esta relación. No obstante, la actualidad de las luchas populares en la sierra manifiesta otra semántica y otros antagonismos, expreso en la lucha por “defensa del territorio” contra los “proyectos de muerte”. Las preguntas que demandan el presente son: ¿esta articulación sigue existiendo? ¿Cuál es su cara? ¿Cuál es su papel en el funcionamiento ampliado de los márgenes de la economía capitalista?

Continuamos con una breve contextualización territorial de la actualidad de la Sierra Norte de Puebla, con el fin de identificar las configuraciones espaciales que el proceso histórico de las luchas sociales ha generado, es decir, mapear el territorio socialmente producido.

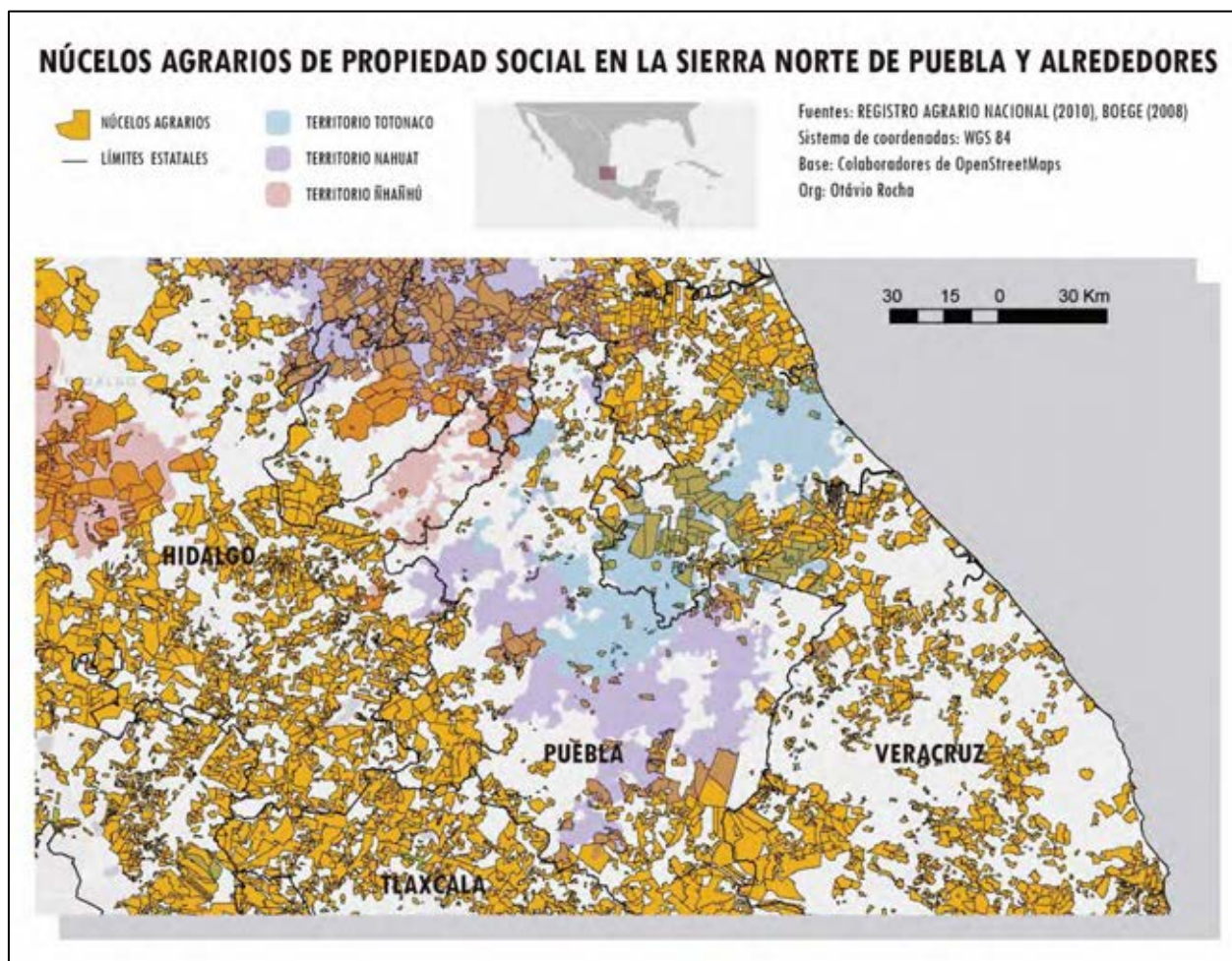
Territorialidades serranas entre lo rural, lo urbano y lo indígena

Contraria a otras regiones de México donde el campesinado y los pueblos originarios también se hacen vigorosamente presentes, la Sierra Norte de Puebla no se caracteriza por el predominio territorial de la propiedad social³⁷. Se ha comprendido que, debido a los procesos históricos particulares relacionados con la influencia de líderes indígenas en el ámbito político y militar a nivel estatal y nacional, en la segunda mitad del siglo XIX, se posibilitó que la tierra se quedara, en gran medida, en posesión de los campesinos indígenas en forma de propiedad privada. No obstante, la privatización y extrema fragmentación de la tierra no fue un factor histórico para la descomposición del tejido social o de las formas originarias de ocupar el territorio según las tradiciones de las culturas presentes.

El mapa que sigue ilustra la distribución geográfica, en la región y en los estados adyacentes, de los núcleos de propiedad social y el área ocupada por ellos.

³⁷ Escasos son los casos de regiones con estas características en el país, donde la población indígena, por diferentes motivos históricos, se han quedado en posesión de los terrenos originarios bajo la forma de propiedad privada, como en la Sierra Mazateca (Oaxaca), en Zongolica (Veracruz), en Papantepec, Simojovel, San Cristóbal de las Casas, Salto del Agua y San Juan Cancuc (Chiapas) (Boege, 2008: 69).

Mapa 5. Núcleos agrarios de propiedad social en la Sierra Norte de Puebla y sus alrededores



Se observa en la zona serrana del norte de Puebla un vacío de áreas de núcleos agrarios (ejidos y comunidades agrarias). Tal fenómeno se explica por el carácter particular de su proceso histórico, que ha permitido que la tierra se quedara mayoritariamente en manos de las comunidades indígenas en la forma de propiedad privada. Los datos fueron extraídos del Registro Agrario Nacional (2010).

Prácticamente todos los 63 municipios de la sierra presentan una conformación geográfica topológica cuya jerarquía espacial se constituye en la dicotomía cabecera/comunidades. Las cabeceras municipales constituyen espacios de poder, habitados por población de mayoría mestiza (en gran parte de los casos), cuyas actividades económicas principales son comercio, servicios, turismo y demás actividades relacionadas al sector terciario. Las comunidades son los espacios económicamente subordinados a la centralidad de las cabeceras, habitados por población indígena (en algunas zonas de la sierra, población indígena recientemente disociada de sus tradiciones

lingüísticas y culturales), cuyas actividades económicas están mayoritariamente asociadas a agricultura.

La dualidad geográfica cabecera/comunidad representa, también, el antagonismo de lo político. En la primera, predomina la forma política estatal, los cargos públicos, los partidos y la democracia liberal representativa. En la segunda, pulsa la política de lo cotidiano, asociada al trabajo desempeñado en pro de lo colectivo, la religiosidad, la justicia comunitaria y los cargos tradiciones. En las últimas décadas se ha intensificado la relación de las cabeceras municipales con los flujos del capitalismo nacional y transnacional, a partir de la instalación de emprendimientos y servicios responsables por densificar la integración de estos espacios y acortar la distancia con relación a la economía capitalista.

A pesar de esto, las cabeceras municipales de la mayoría de los municipios de la Sierra son espacios donde predomina la economía informal y los ciclos cortos. La gran mayoría de las cabeceras municipales son espacios predominantemente rurales (aunque considerados oficialmente urbanos), cuya economía está directamente relacionada al campo. De las 63 cabeceras municipales de toda la Sierra, solamente quince poseen población superior a cinco mil habitantes, y siete de ellas, arriba de diez mil habitantes (Chignautla, Teziutlán, Zaragoza, Chignahuapan, Huauchunango y Xicotepec).

En algunos municipios, debido a la ocupación histórica y a las condiciones espaciales, algunas localidades rebasan en número de habitantes a las cabeceras municipales, como es el caso de los municipios de Zautla, Jopala, Pantepec, Tlaola y Venustiano Carranza. El factor determinante en estos municipios fue el desarrollo de la infraestructura vial regional, que ha propiciado el crecimiento poblacional de localidades cercanas a las carreteras y ejes viales. El aislamiento espacial de las cabeceras municipales en relación con las vías regionales de desarrollo económico en estos municipios las ha conformado espacios donde la ruralidad del modo de vida y de las relaciones económicas es más presente que en las localidades de mayor población. Sin embargo, en algunos casos, su constitución histórica como espacio de poder *koyomej* preserva la matriz étnica mestiza, aunque, económicamente, su función es absolutamente periférica.

En este sentido, la producción histórica del poder asociado a la política estatal es lo que ha demarcado los “límites” entre la territorialidad indígena y no indígena en la Sierra. Aunque económicamente decadentes, algunos espacios de poder preservan sus características culturales, en

oposición con que históricamente se han construido asociados a los aspectos étnico-culturales de lo indígena. Existe, desde la “mesticidad” de las antiguas elites locales, procesos contemporáneos de preservación de las características que las han distinguido a lo largo de su historia, que es la idea de pertenencia a una casta superior. Lo “mestizo” se caracteriza como negación de lo indígena, es la identidad de la blanquitud (no necesariamente étnica, sino epistémica, como lugar de existencia), como se ha constituido y permanecido en México desde su formación como Estado-nación.

La permanencia de una jerarquía racial en los pueblos, aun cuando la estructura de poder se haya modernizado y reconfigurado los estereotipos del pasado, no es casual, residual, o desarticulada de los procesos contemporáneos. Sin embargo, en la contemporaneidad, estas relaciones se reconfiguran en formas que todavía no son claras, pues la dualidad del conflicto no es (tan) explícita cómo fue antaño.

En este sentido, debemos preguntar qué ha pasado, o mejor aún, qué está ocurriendo en la actualidad en este territorio, y cómo se manifiestan ahí las luchas populares en la etapa contemporánea de la expansión del capitalismo. Los últimos años, bajo la amenaza de la onda “neoextractiva” que se ha observado en todo el país y en muchos otros países latinoamericanos, se genera una nueva agenda política que canaliza los esfuerzos de la organización social. La “defensa del territorio” es el elemento central de este proceso. Si territorio es la palabra de orden de un proceso instituyente de lucha popular es debido a que su construcción histórica se hizo desde un antagonismo explícito en contra de un ordenamiento superior. Existe un territorio construido “desde abajo” en la Sierra Norte de Puebla, a lo largo de interminables procesos de confrontación, éste es el territorio que se está defendiendo.

2.2.2 Territorio y territorialidades del pueblo *maseual*

La historia de conflictos y luchas sociales ha reconfigurado continuamente la relación de los pueblos de la Sierra con su territorio. La dualidad del conflicto social entre indígenas y no indígenas que se ha expresado en la Sierra desde el inicio de la colonización y de forma más intensa

en los últimos dos siglos, ha engendrado procesos de reconfiguración permanente del ambiente social-natural. De tal forma que la geografía que se encuentra actualmente es resultado de estos procesos históricos de disputas, apropiaciones y reapropiaciones, en que incluso la vida natural, la fauna y la flora aparentemente impoluta fue generada en el conflicto.

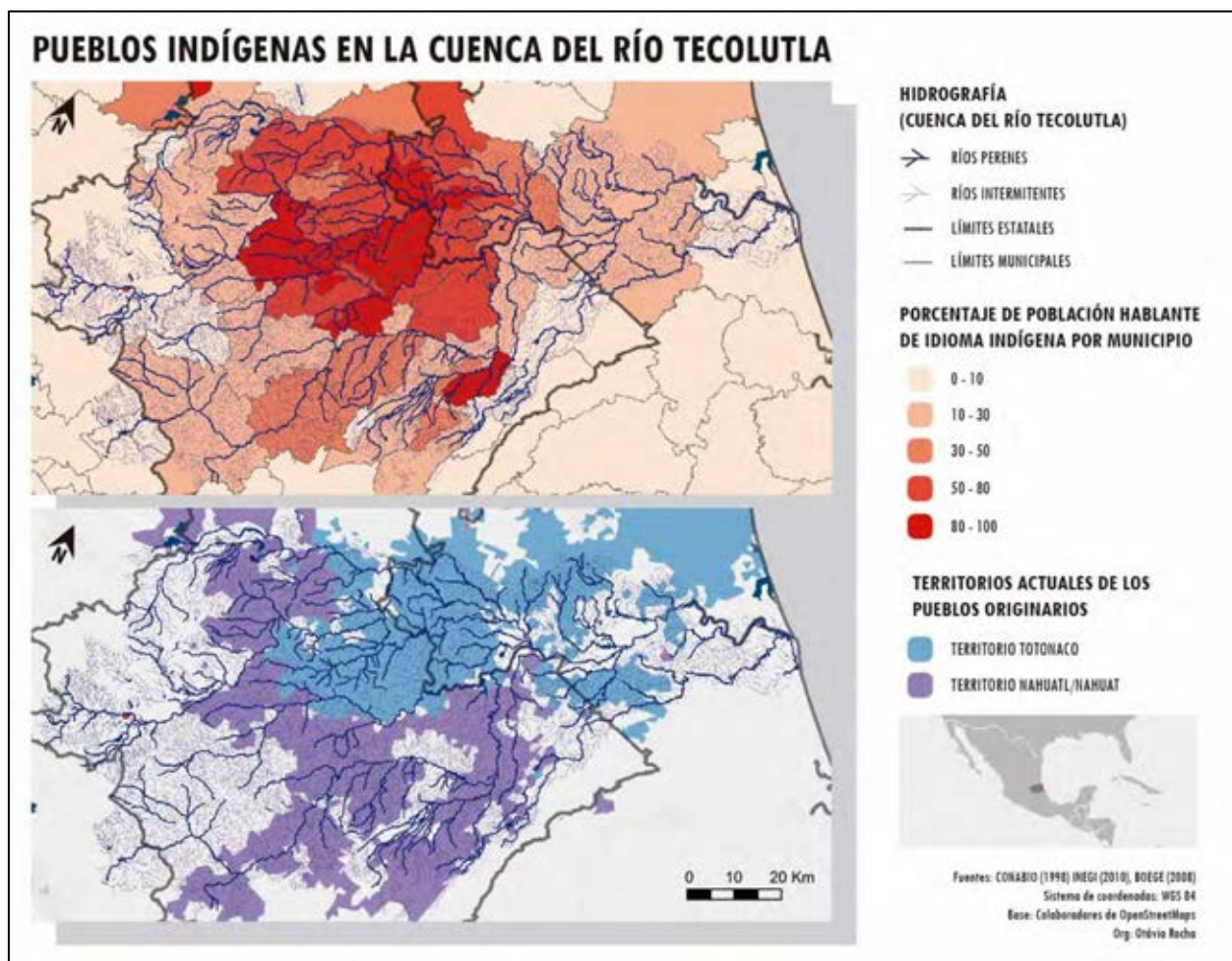
Cuando se habla de “territorio biocultural” para referirse a lugares como la Sierra Norte de Puebla, se está evocando elementos que incluyen las dimensiones geográfica, natural y cultural de forma entrañada, abigarrada. Una no se puede entender sin las demás. Así que los territorios bioculturales son desde siempre, lugares de conflicto, pues, más que “regiones de refugio”, entendidas como espacios en que el capital *todavía* no se ha territorializado y transformado la naturaleza en economía, configuran geografías de naturalezas y economías que no se han dejado subsumir por el capital. Cómo se reconfiguran estos territorios es, pues, la primera pregunta para encontrar a los sujetos que lo hacen y comprender por qué lo hacen. En las páginas que siguen, se retomarán algunos elementos de la historia de las luchas sociales de la Sierra para aterrizar en las territorialidades del pueblo *maseual* y en el proceso contemporáneo de defensa del territorio.

En este recorrido se intentará poner en práctica una conversación con sus expresiones culturales y territoriales, desde el intento de comprender los pilares de su cosmovisión. Buscaremos comprender la territorialidad, la forma de organización política y económica del espacio, en asociación con las geografías que se aúnan con el tejido organizativo, sobre todo, con relación a las dinámicas propias de ocupación de la tierra y las formas políticas de organización territorial.

Paisajes bioculturales serranos

La Sierra combina una densa población, de mayoría indígena, que se dedica, ordinariamente, a trabajar la tierra. También se caracteriza por la presencia de densos ecosistemas, vegetación exuberante y biodiversa. La densidad demográfica y la actividad campesina no son factores adversos a la sostenibilidad del paisaje ecológico denso y biodiverso, al contrario, constituyen elementos que la potencian y la favorecen. Los territorios en que los pueblos indígenas trabajan la tierra son, por regla general, aquellos con mejores indicadores de diversidad ecológica.

Mapa 6. Territorios de los pueblos indígenas en la cuenca del río Tecolutla



En los municipios que componen la cuenca del Río Tecolutla se concentran la población indígena en la Sierra Norte de Puebla. Los números de la población hablante de idiomas indígenas por municipio muestra su concentración geográfica en el tercio medio de la cuenca, correspondiente a las zonas serranas de mayores declividades. El mapeo de Boege (2008) presenta la conformación territorial de los pueblos de idioma nahua y totonaco.

A rasgos generales, la composición étnica de la población de la región se conforma por totonacos, nahuas y mestizos³⁸. En el extremo norte de la Sierra, en la zona colindante con el estado de Hidalgo, existen, según la estadística demográfica, habitantes de la etnia hñahñu, también conocida como otomí, pero en números de menor expresión en los municipios pertenecientes al estado de Puebla. De acuerdo con la metodología de Boege (2008), se pudo mapear la distribución

³⁸ La etnicidad no es un elemento objetivo, y debemos, siempre, buscar comprender las categorías étnicas a partir de sus procesos históricos. Así que, siempre que nos referimos objetivamente a grupos étnicos o etnias, intentemos visualizar la heterogeneidad histórica y geográfica de los procesos que las conforman.

espacial de estos pueblos por el territorio serrano y sus contigüidades. Considerando las distintas fuentes de información geográfica, se verifica la concentración de la población hablante de idiomas indígenas en el tercio medio de la cuenca del río Tecolutla.

Con relación al aspecto ecológico, la Sierra cuenta con 17 diferentes clasificaciones ecológicas. Las más representativas son las zonas ecológicas tropical húmeda y tropical subhúmeda, bosques mesófilos de montaña y bosques templados de pino-encino, que varían de acuerdo con los estratos geomorfológicos, sin embargo, están en relación directa con la dimensión étnica y cultural de los pueblos que las cultivan/defienden/explotan en sus procesos de reproducción social.

Tabla 3. Zonas ecológicas en los territorios nahuas y totonacos (hectáreas)

Pueblo indígena	Primaria	Secundaria arbórea	Secundaria arbustiva	Secundaria herbácea
Zonas ecológicas tropical húmeda				
Selva alta perennifolia				
Nahua	175	28 169	89 174	11 190
Totonaco	919	4281	18 137	6697
Selva alta subperennifolia				
Nahua	4	6647	2710	433
Totonaco	0	0	95	0
Selva mediana subperennifolia				
Nahua	80	10 761	42 531	4149
Totonaco	1642	6806	3580	337
Zonas ecológicas tropical subhúmeda: selva subcaducifolia y caducifolia				
Selva caducifolia				
Nahua	90	672 663	265 608	11 151
Selvas bajas espinosas caducifolias y subperennifolias				
Totonaco	1695	2112	1508	0
Bosque mesófilo de montaña				
Nahua	23 418	10 537	19 849	2573
Totonaco	5566	3720	1487	1213
Zona ecológica subhúmeda de bosque templado				
Bosque de pino				
Nahua	15 823	5807	2363	0
Totonaco	58	0	0	0
Bosque de pino-encino				

Nahua	35 907	3554	6448	2561
Totonaco	1024	104	0	0
Bosque de encino				
Nahua	1351	2055	1114	16
Totonaco	779	19	0	0

Algunas de las zonas ecológicas más representativas de los territorios nahua y totonaco de la Sierra Norte de Puebla, Huasteca y Veracruz. Tabla elaborada a partir de la metodología de Boege (2008) de identificación poligonal de los territorios indígenas.

Las zonas ecológicas en los territorios habitados por los nahuas y totonacos en la Sierra Norte de Puebla y sus contigüidades (Huasteca y Norte de Veracruz) representan 377 963 hectáreas de vegetación en diferentes etapas de conservación. Este factor caracteriza a la zona como una región biocultural prioritaria para la conservación (Boege, 2008: 145). El mantenimiento de la diversidad ecológica es un componente intrínseco de la reproducción social para estos pueblos, pues su economía, en gran medida basada en la subsistencia, depende de la existencia de una ecología diversificada.

Según Masferrer (2006: 88), el aprovechamiento de distintos pisos ecológicos es, actualmente, un factor de primera importancia económica para la reproducción social de los pueblos de la Sierra. La variabilidad de alturas en distancias relativamente cortas y, consecuentemente, la variabilidad de condiciones de temperatura y humedad, permite que los campesinos indígenas de la región puedan cultivar parcelas localizadas en pisos ecológicos de características diferentes y, así, diversificar su producción, cubriendo al máximo las necesidades de autoconsumo. Sobre todo, ante el contexto de cambios climáticos, intemperies y contingencias eventuales que pueden afectar a determinadas variedades agrícolas, la diversificación productiva y el aprovechamiento de pisos ecológicos, garantiza la autonomía alimentaria, la economía doméstica y los pequeños circuitos comerciales.

Ya mencioné que la introducción del café, a finales del siglo XIX, resultó en severas transformaciones en el paisaje ecológico de las zonas medias y bajas de la Sierra, habitadas mayoritariamente por los pueblos nahua y totonaco. El desarrollo de la cultura cafetalera en la región ha implicado para estos pueblos un laborioso proceso gradual y continuo de experimentación productiva para integrar el café a los sistemas ecológicos, sin afectar a la diversidad que ha garantizado su subsistencia. Los cafetales de sombra integrados a los sistemas

ecológicos serranos, llamados en la lengua *nahuat* de *kuojtakiloyan*, son sólo una fracción del mosaico biocultural de la región. Veremos en seguida cómo el pueblo *maseual*, particularmente, ha transformado y reconfigurado su territorio a lo largo del tiempo hasta su configuración actual.

El pueblo *maseual*: tierra, territorio e identidad

Los *maseualmej*³⁹ son los nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla. La identidad *maseual* es como este pueblo se reconoce a sí mismo en oposición a las subjetividades ajenas. Pero el “ser *maseual*” posee un significado mucho más amplio y complejo que lo de una identificación étnica, lingüística o cultural. La palabra *maseual*, desde una traducción directa al español, puede significar campesino, o trabajador, o aquél que trabaja la tierra. Aquí, se empieza a percibir que la identidad colectiva posee un contenido originario que la distingue, desde su perspectiva autóctona, por el carácter económico de su existencia concreta, es decir, por la especificidad de la relación entre el cuerpo, la fuerza de trabajo, y la naturaleza que le es externa, los medios de vida. Guardemos esta idea pues se la rescataremos más adelante.

El pueblo *maseual* es el guardián del idioma *nahuat*, o *maseualtajtol* (lengua *maseual*). El *nahuat* es la variante lingüística del náhuatl propia de la Sierra Nororiental de Puebla, clasificada con el código ISO 639-3 “azz” por el Summer Institute of Linguistic. La diferencia más notable es la sustitución de la partícula ‘tl’ por ‘t’ en el sufijo nominal que indica los sustantivos. El idioma configura una de las dimensiones más arraigadas de la existencia cultural del pueblo *maseual*. De acuerdo con los datos estadísticos oficiales, el total de hablantes rebasa la cifra de 150 000.

En la sección anterior, se introdujeron algunas historias importantes para entender las territorialidades actuales del pueblo *maseual*. Se dijo que la llegada de los *koyomej* o mestizos a su territorio durante el siglo XIX generó notables perturbaciones al orden social existente. Primeramente, por la expulsión de los *maseualmej* de las parcelas en que vivían a través de diversas estrategias, desde el robo, la coacción, la falsificación de documentos, el chantaje, el

³⁹ Las grafías macehual, masehual, masewal y maseual son utilizadas y encontradas en variadas fuentes. Sin embargo, existe una tendencia en la gramática nahuat de la región, la adopción de las grafías “maseual”, sin “h” y *masewal*, a diferencia de la variante náhuatl de las zonas centrales del país. En este trabajo, adoptaremos la grafía “maseual”, siguiendo la tendencia de uniformización ortográfica y gramatical que orientan los estudios lingüísticos desarrollados en la región desde hace décadas.

endeudamiento, etcétera. Cuentan que “al llegar los *koyomej* corrieron a nuestros antepasados robándoles sus tierras y sus productos [...] desde entonces se fueron enriqueciendo con el trabajo y las tierras de nuestros abuelos” (Taller de Tradición Oral, 2009: 121). Es importante rescatar este momento histórico para comprender las reconfiguraciones territoriales que se han desencadenado, o el proceso de reterritorialización *maseual*.

Episodios de epidemia de enfermedades como viruela, en 1904, la gripa española, en 1918, la disentería, en 1929, también momentos de grande escasez de alimentos en los tiempos de porfiriato sirvieron para acentuar las desigualdades que se habían establecido entre las cabeceras municipales, donde se asentaba la élite local, y las comunidades. Según Beaucage (1974: 122), dos momentos históricos presenciaron la intensificación de la apropiación del territorio común por los mestizos que se asentaron en la región: a finales del siglo XIX y, en menor escala, a finales de la segunda década del siglo XX, tras la despoblación provocada por la gripa española. No obstante, a diferencia del escenario general mexicano donde el usufructo de la tierra campesina e indígena está directamente emparejada a la estructura ejidal o comunitaria como consecuencia del proceso revolucionario de la segunda década del siglo XX, la Sierra Nororiental poblana, es decir, sus habitantes, han mantenido mayoritariamente su territorialidad comunitaria sobre la estructura agraria de pequeñas propiedades privadas.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, a raíz de la privatización de la propiedad agraria promovida por la ley de desamortización de 1856 (ley Lerdo) y decretada por la Constitución de 1857, se generó en la región un proceso de atomización de la propiedad agraria, donde los pueblos indígenas tuvieron la posibilidad de reconocer, como propiedad privada, sus propios terrenos comunales. Esto significa “un predominio de la pequeña propiedad o bien la modalidad de condueñazgo” (Boege, 2008: 69).

El fenómeno arriba mencionado se ha enmarcado en el contexto histórico donde confluyen: 1) la supresión de la jurisdicción sobre las tierras comunales (fruto de la individualización promovida por la Constitución de 1857); 2) los efectos de la guerra contra la invasión francesa y los procesos históricos pertinentes a la conformación de destacamentos militares indígenas; 3) la llegada de los mestizos a la región. Este momento histórico representa un capítulo aparte en la historia regional y un marco para comprender la territorialidad actual.

Relaté anteriormente que las décadas de 1850 y 1860 en México se matizaron por la confrontación política interna entre liberales y conservadores, y la intervención militar extranjera, que perduró entre 1862 y 1867. La aportación de los *maseualmej* en este conflicto es uno de los exigüos casos de reconocimiento del protagonismo indígena en la historia oficial mexicana. La heroica batalla del 5 de mayo de 1962, que tuvo lugar en la capital del estado de Puebla, fue el episodio donde la participación de los habitantes de la Sierra Nororiental recibió relevante destaque. Sin embargo, la historia oficial desconoce (u oculta) las características locales de la lucha del pueblo *maseual* en esta guerra⁴⁰ y tampoco dan la debida importancia a la participación indígena en los marcos del conflicto interétnico local: “en este marco, los franceses o austríacos son representados como uno más de los grupos que arribaron a la región a imponer sus leyes en detrimento de las condiciones de vida de la población india”. (Coronado, 2001). La historia oral es la principal responsable por salvaguardar los logros históricos de los pueblos indígenas serranos y la connotación simbólica que denota la fuerza del pueblo *maseual* de haber combatido y vencido el ejército más poderoso del mundo. En la memoria *maseual* se resguarda también la determinante participación de las mujeres en algunos episodios del conflicto, como en la batalla de Apulco y en la batalla del Fortín de Zacapoaxtla.

La alianza de los *maseualmej* con las fuerzas liberales en este conflicto es una característica estratégica que frecuentemente será vista en la historia de este pueblo, capaz de transformarse y adaptarse en situaciones de disputa, donde el conflicto local se puede manifestar en múltiples dimensiones. La lucha por su existencia como pueblo, por su tierra y por la vida, ha conformado la capacidad de adaptación y tomada de posición en diferentes perspectivas de acuerdo con el contexto específico. En este caso, la participación de personajes como el capitán Francisco ‘Pala’ Agustín Dieguillo o el general Juan Francisco Lucas, procedentes de Cuetzalan y Xochiapulco, respectivamente, ha llevado al ámbito supralocal la identidad *maseual* y la afirmación de una carga simbólica étnica y territorial del conflicto, que tuvo como fondo la lucha enraizada de los *maseualmej* contra los *koyomej*.

⁴⁰ La historia narrada desde los mestizos asocia los llamados “zacapoaxtlas”, integrantes del Ejército Liberal de Ignacio Zaragoza, al municipio de Zacapoaxtla, especialmente a su centro político, el pueblo de San Pedro Zacapoaxtla, habitado por mestizos, atribuyéndose los hechos heroicos de la batalla de 5 de mayo. Sin embargo, el ejército incluía a grupos nahuas de varias localidades de la Sierra Nororiental, como Tetela de Ocampo, Tlatlauquitepec y Cuetzalan, que en este momento pertenecía al distrito de Zacapoaxtla.

para el “capitán ciudadano Francisco Agustín Dieguillo” había un propósito central en servir a la causa liberal y patriótica: prevenir la apropiación de los no indios (conocidos como *gente de razón* en la Sierra) sobre la tierra comunal del municipio de Cuetzalan y, por ende, evitar cualquier reclamo sustancial que algún foráneo presentara de dicha tierra a través de la Ley Lerdo [...] (Thomson 1991: 206, traducción propia⁴¹).

Pasado el año 1867, al final del conflicto, la movilización indígena liderada por Dieguillo siguió encendida por la garantía de la tierra para los indígenas, justo en el momento en que la llegada de mestizos empieza a intensificarse a raíz de la desamortización promovida por la Ley Lerdo y enaltecida por la victoria de los liberales. La atmósfera de rebelión en la zona *maseual* llegó al conocimiento de la clase política burocrática y, aconsejado por Juan Francisco Lucas, que en este momento ya se volviera alta patente del ejército, Dieguillo cambia su estrategia, tomando en cuenta la legalidad de los dispositivos liberales ahora vigentes para el reclamo individual de la tierra. Ante la acentuación del despojo provocado por la creciente apropiación de la tierra por los mestizos, muchos *maseualmej*, aconsejados por Dieguillo, empezaron a sembrar en los terrenos despoblados, denunciar sus escrituras y formalizar la tenencia de la tierra en el marco de propiedad privada conforme preveía la nueva Constitución de 1857.

Sin embargo, la territorialización de los actores externos en la región ya era suficientemente impactante para transformar las relaciones sociales, por la ventaja geográfica de las tierras apropiadas por los *koyomej*, por la continuidad de las prácticas de espoliación y por las relaciones de trabajo que se impusieron desde entonces. El despojo originario, en este caso caracterizado por la apropiación del territorio indígena por los mestizos y la consecuente formación de una clase asalariada cuyo espacio de vida remaneciente se volvió muy débil y reducido, ha forzado los campesinos *maseualmej* a adoptar los cultivos permanentes, como caña y café, o incrementar el cultivo de cereales. Este proceso de apropiación generalizada de las parcelas combinado con el crecimiento demográfico condicionó una gran parte de la población a la situación de asalariado forzoso (Beaucage, 1974: 122).

⁴¹ “for ‘Capitán Ciudadano Francisco Agustín Dieguillo’ had a central purpose in his service to the Liberal and patriotic cause: to prevent encroachment by non-Indians (known as *gente de razón* in the Sierra) upon the common land of the municipality of Cuetzalan, and thereby to avoid any substantial outside claims upon this land through the Ley Lerdo”

La adopción del café como principal producto económico impactó con el aumento de la desigualdad social, pues favoreció a los comerciantes acaparadores, que mantenían el control de precios de las cosechas y subyugaban a esta lógica los productores campesinos. Además, los acaparadores de café se convirtieron en la única vía de comercio de productos básicos y, de esta forma, se ha generado una dependencia económica que sometía los campesinos a la exploración, en la producción y en el consumo.

A raíz de eso, se generaron diferentes grados de relaciones de producción (regularmente circunscriptas en la jerarquía de dominación existente entre no-indígenas e indígenas), manifestadas en las relaciones comerciales, es decir, fue el nivel de expropiación de los pequeños productores directos realizado por la propiedad inmobiliaria capitalista la que ha determinado la estructura local de las clases sociales (Beaucage, 1974: 126).

En las comunidades donde esta expropiación no ha sido, por diversos motivos, más que parcialmente realizada, el capital, que siendo la relación de producción dominante, une a los campesinos a la clase capitalista bajo su forma de capital comercial. Su control se ejerce principalmente sobre la circulación de mercancías (café y medios de subsistencia campesinos) producidas en su mayoría dentro del marco de las pequeñas unidades autónomas (Beaucage, 1974: 126)

La apropiación privada geográficamente desigual de la tierra en la Sierra Nororiental de Puebla implicó la agudización de asimetrías económicas entre indígenas y mestizos en los términos de las relaciones comerciales. La relación de producción caracterizada por la pequeña propiedad parcelaria y la forma de producción mercante se diferencia de los modelos clásicos capitalista o feudalista (Beaucage, 1974: 121), a partir de la cual se generan otros entramados de relaciones en los cuales la circulación comercial –en contraste a la producción– aparece más integrado al mercado capitalista. Según el análisis de Pierre Beaucage, la desintegración parcial entre el capital productivo local y el gran capital comercial constituye frenos a la reproducción de este último. “Esto es precisamente lo que sucede en las aldeas cafeticultoras, donde los plantadores [...], cuyos costos de producción son relativamente fijos, se ven obligados a imponer precios de mercado extremadamente fluctuantes, y su margen de utilidades permanece siempre inferior al de los acaparadores” (Beaucage, 1974: 121).

Así, pues, la propiedad parcelaria de la tierra por parte de los campesinos indígenas juega con una doble condición: 1) establece la reproducción capitalista materializada en las relaciones

comerciales desiguales (y racializadas) entre productores (indígenas) y acaparadores (mestizos); 2) obstruye un desarraigo primario entre el campesino y su medio de producción, la tierra, aún que su carácter de *bien comunal* se presente en términos no convencionales.

Reapropiaciones territoriales

Las primeras semillas de café llegaron a la Sierra en finales del siglo XIX con algunas familias de la región que empezaron a cultivarlas, pero luego, con el establecimiento de emprendedores españoles dedicados al beneficio de café, se tornó un gran negocio. En las primeras décadas, el impacto ecológico del café fue grandioso, llegando a desplazar otros cultivos alimentarios y afectar notablemente a los ecosistemas naturales, promovido por la demanda global y el alza de los precios del precioso grano. En la década de 1920 ya se había establecido un sistema de comercio movido por acaparadores, siendo que la mayoría de los productores, por no poseer la maquinaria necesaria para despulpar y secar las semillas, vendían el café en “cereza”, a precios insignificantes.

Así que la producción de café en las zonas de los bosques de niebla o bosques mesófilos de montaña rápidamente fue transformada por los mismos productores, que no podían depender únicamente del café como fuente de ingreso. A través de la experimentación y la curiosidad de los campesinos en desarrollar técnicas para mejorar sus parcelas, el café fue rápidamente asimilado a los ecosistemas locales, donde pasaron a ser sembrados junto con otras trecientas especies de plantas, aproximadamente, que pueden tener distintos usos comerciales, alimentarios, medicinales, etc. Se han producido, desde el saber *maseual*, los cafetales más diversificados del país. El paisaje de toda la región hace creer al observador que se trata de vegetación primaria, pero, al adentrar a los montes, se percata que son bosques “producidos”, completamente intervenidos por la acción humana. El *kuojtakiloyan* (en *nahuatl*, monte productivo) es un sistema agroforestal *maseual*, un bosque de origen humano, resultado del manejo biocultural de regeneración ecológica y de especies nativas y exóticas.

A nuestros cafetales nosotros les llamamos *kuojtakiloyan*, que en español significa “bosque útil” [...] porque en estos espacios nosotros hemos aprendido a manejar y utilizar alrededor de 280 plantas que no sólo dan otro tipo de alimentos a lo largo del

año, sino también medicinas, leña, materiales para nuestra construcción, plantas ornamentales, entre muchas otras. (Moguel, 2015: 25).

La producción de café en la región tuvo diferentes fases y momentos que en menor o mayor medida afectaron la territorialidad biodiversa de los cultivos, por ejemplo, la entrada de los incentivos de Inmecafé (Instituto Mexicano del Café), programa gubernamental que trajo asistencia técnica y paquetes tecnológicos para aumentar la productividad cafecultora. Seducidas por los ingresos inmediatos que presentaba, muchas familias se volvieron económicamente rehenes de la venta de café, que es muy vulnerable a factores externos. Este programa ofrecía facilidades, a través del uso de fertilizantes químicos, para establecer cafetales en lugares muchas veces inadecuados (Tosepan y Circo Maya, 2018: 131).

Actualmente, fomentar la producción orgánica y la regeneración de los *kuojtakiloyan* degradados es un reto de las organizaciones que manejan la producción cooperativa de café en la región, y dar soporte para la diversidad de géneros cultivados y producidos, además de invertir en la manufactura y la transformación.

La forma como nosotros los nahuas hemos aprendido a manejar nuestra naturaleza y aprovechar los recursos que obtenemos de ella, nos recuerda al gusano “cien pies” que camina no sobre dos, cuatro o seis pies como hace la inmensa mayoría de los animales que existen, sino sobre muchísimos pies. Y no sabemos porque le dicen “cien pies” cuando en realidad si uno los observa los que aquí tenemos no tienen más de veinte pies. Pero ¿qué queremos decir con esto? Quiere decir que nosotros creemos que no debemos caminar o depender de solo un recurso como es lo que los del INMECAFE nos quisieron imponer con respecto al café para mejorar nuestros ingresos. Nuestras comunidades aprendieron a manejar sus recursos a partir del criterio de la diversidad, esto es, que entre más productos pudiéramos obtener de varios sistemas productivos como son la agricultura, la horticultura, la cría de animales pequeños, ganadería, la recolección de muchos productos que proceden de los montes, acahuals y de nuestros bosques útiles o *kuojtakiloyan*, menos vulnerables estaríamos no solo de las condiciones del clima, sino de las bajas y subidas de los precios de nuestros cultivos comerciales producto del clima y de las políticas nacionales e internacionales que imponen las condiciones de nuestras exportaciones y sus costos. Los precios del café siempre han sido muy inestables porque dependen de muchos factores. (Moguel, 2015: 25).

De esta forma, el *Kuojtakiloyan* configura un sistema de producción integral, caracterizado por flora variada de diversos extractos, árboles frutales, maderables, plantas medicinales e importante presencia de fauna, un sinnúmero de especies animales, aves, mamíferos, insectos y hongos (*nanakat*), donde la biodiversidad contribuye a la conservación de los suelos altamente fértiles, con

la participación de diferentes tipos de insectos, la humedad y la retención de materia orgánica con las hojas muertas, donde se originan los hongos, de los cuales muchos son comestibles. Así, además de diversificar la fuente de ingresos de las familias también diversifica las fuentes nutricionales de alimentación. Por otro lado, exige un manejo especial para su conservación, una relación simbiótica, donde se debe evitar el uso de agroquímicos para preservar la diversidad de plantas y es responsable por la retención de grandes cantidades de agua en temporadas de sequía.

En síntesis, el cultivo del café por los *maseualmej* en la Sierra Nororiental de Puebla se distingue por el “conocimiento de los diferentes tipos de terrenos y de plantas comestibles, curativas y ornamentales [...] con un cuidado tal, que se puede sostener que es una relación social con la tierra, se le cuida y se le protege, rebasando una simple necesidad humana de comercialización del café” (García y Núñez, 2014).

Figura 2. Kuotajkiloyan en Cuetzalan/PUE



El kuotajkiloyan es un sistema agroforestal extremadamente biodiverso, característico del territorio *maseual*, en el que se destaca por el carácter productivo el cultivo de café y pimienta, entre cientos de especies vegetales cultivadas para el aprovechamiento humano. La fotografía es de mayo de 2018.

La agrobiodiversidad producida en el *kuojtakiloyan* también atraviesa la relación entre los seres humanos y los animales, por ejemplo, en el caso de la meliponicultura, o las abejas meliponas. Las *Scaptotrigona mexicana*, o, en *nahuat*, las *psilnekmej*, abejas sin aguijón nativas de la región, contribuyen a través de la polinización para la diversificación de la flora, pero también generan otra fuente de ingresos que es la miel virgen. En contrapartida, existe un factor de reciprocidad: las *psilnekmej* también requieren de los hombres y las mujeres protección ante las intemperies climáticas, la siembra de plantas para que puedan reproducirse, techo y alimentos en épocas de escasez y, por eso, se percibe creciente la valoración de su importancia en la cultura *maseual*.

Además, el *kuojtakiloyan* es hogar de los seres que protegen el territorio, que han estado por miles de años hasta ahora:

Es el caso de *mazacoat*, que es la serpiente que vive en el *kuojtakiloyan* y se encarga de proteger lo que hay en el *kuojtakiloyan*, y se encarga de detener el conocimiento de la relación del hombre con el monte que produce. Que un hombre, por ejemplo, o los hombres, debemos de tener buenos comportamientos, no andar en malas prácticas, y así el *mazacoat* sabrá qué es bueno para nosotros, que nos va dar a los hombres que nos portamos bien y que le espera para los hombres que se portan mal. Los *tepeuanimej*, los *mazacame*, los *achiuanimej* todos estos seres mágicos, o a veces quieren ponerles fantasiosos, pero en realidad es nuestra forma de creer, nosotros creemos que esos seres existen y siempre han estado ahí. Nosotros como personas debemos colaborar para poder seguir conservando nuestros *kuojtakiloyan*. Es una fuente de vida para todos y debemos seguir conservando este sistema⁴²

En el *kuojtakiloyan*, así como en las áreas de vegetación primaria o secundaria sin cultivo de café, la recolección de plantas y leña es una actividad que trasciende la territorialidad parcelaria de la propiedad. Es muy común que vecinos y vecinas transiten libremente entre los bosques, siempre con el permiso o acuerdo con la familia dueña del terreno. También es habitual que animales de creación de pequeño porte circulen entre los cafetales y el monte sin restringirse a los límites de las parcelas. Aunque se respete la titularidad y el derecho de uso individual para la siembra, existe una práctica de uso común de estos territorios.

En el territorio *maseual* también es frecuente el paisaje de la milpa. La producción alimentaria para el autoconsumo se sostiene en este espacio construido en torno al maíz (*taol*). La

⁴² Comunicación oral, taller realizado en octubre de 2016.

milpa, o la *milaj*, es el espacio destinado a la producción de alimentos, la expresión territorial de la autonomía, pues proporciona la independencia del mercado y la construcción de la soberanía alimentaria en escalas familiar y comunitaria. Como en los territorios campesinos de todo el país, el maíz representa el elemento central de la alimentación y está relacionado con un proceso integral de producción que contempla desde la preparación y selección de semillas a una serie de cuidados específicos, que involucra el trabajo de toda la familia.

Para los *maseualmej*, este modelo productivo ha significado también una estrategia de sobrevivencia a desastres naturales que impactan la producción de los cultivos comercializados como las heladas de 1989 y las tormentas tropicales de 1999 y 2007. En los últimos treinta años, las áreas destinadas a la siembra de la milpa, clasificada como policultivo herbáceo, han mantenido su importancia en el mosaico de paisajes en el territorio *maseual*, sufriendo una pequeña reducción de 11% del área ocupada.

En la región, se maneja gran diversidad de maíces criollos. La diversidad de las especies de maíz posee sentidos simbólicos que interactúan con otras esferas de la vida: se siembra maíz rojo en las esquinas de la milpa, pues representa la protección ofertada por lo masculino, por ejemplo. Lo simbólico está presente en diversos elementos relacionados con la milpa, donde la cuestión ceremonial asume un importante aspecto y se efectiva la relación de las personas con la madre tierra. Existe una lógica respetuosa por la tierra al sembrarla, que se manifiesta en el no desperdicio y el aprovechamiento del máximo posible de las especies que la tierra ofrece. En otras palabras,

[...] la principal fortaleza de la agricultura está en la diversidad y aunque tanto los productores orgánicos como los convencionales le apostamos al ingreso por la venta del café y de la pimienta, en nuestras cuentas aparecen muchos otros beneficios que se obtienen de la huerta: los frutales que hemos ido sembrando, las flores y plantas nativas que rescatamos y usamos como alimento, condimento, remedio, y para alegrar casas, altares y fiestas. (Tosepan y Circo Maya, 2018: 135)

Así, la milpa y el *kuojtakiloyan maseual* están relacionados no sólo con el aprovechamiento de maíz, frijol y calabaza, o la venta de café y pimienta, sino una variedad asombrosa de quelites (*kilit*) y hierbas comestibles y medicinales. Constituyen, pues, fragmentos de un complejo paisaje ecológico que representan la ‘bioculturalidad’ del territorio *maseual* y la soberanía alimentaria.

Figura 3. La milpa



La milpa es un sistema agrícola que promueve un óptimo aprovechamiento de la tierra, basado en el policultivo, cuyos principales componentes son el maíz, frijol y calabaza, además de un sinfín de yerbas y otras especies comestibles, como los quelites. La fotografía es de una parcela en la localidad de Couatichan, Cuetzalan del Progreso, en mayo de 2017.

El territorio de vida *maseual* está formado por la interrelación entre distintos compartimentos espaciales con funciones específicas y la producción de un sentido de pertenencia, orientada por una forma propia de ser y estar en el mundo, habita en la coexistencia entre estos espacios. La geografía de lo cotidiano demuestra una penetrante apropiación del espacio caracterizada por la dispersión y la movilidad. Por eso, el reclamo por el derecho al territorio no se limita a la posesión de la parcela. La libertad de ir y venir parece un elemento esencial para el modo de existencia *maseual*, cuya increíble capacidad de movilidad, entre rancherías, comunidades y cabeceras municipales, ríos y montes, no se ha reducido por la privatización de la tierra en el siglo

XIX, por el aislamiento geográfico impuesto por los caciques en el siglo pasado o por la morfología accidentada impuesta por la naturaleza misma. Al contrario, la movilidad se fortalece paradójicamente en la medida que se fortalece el enraizamiento y el sentido local de pertenencia.

Los *maseualmej* de la Sierra Nororiental de Puebla expresan su arraigo geográfico en los rituales que conectan los diferentes niveles de la existencia material y espiritual. Las danzas son capaces de expresar la habilidad sincrética de producirse territorialmente en el conflicto permanente. Ellas reúnen elementos originarios de la cultura totonaca y también de la cosmovisión cristiana/hispánica, pero se manifiestan a partir de constructos simbólicos autónomos. La concepción de espacio-tiempo que sostiene su cosmovisión señala diferentes categorías espaciales de la geografía eurocéntrica, “universal”. La noción espacial que conlleva las categorías *tani* (hacia abajo) y *ajko* (hacia arriba) son tan o incluso más importantes que la orientación solar, como suele ocurrir en otras cosmologías indígenas. Se trata de un constructo georreferencial a partir del relieve serrano, donde el arriba y abajo tiene más sentido que el norte o el sur.

En un medio ecológico donde los pueblos se localizan a mitad de la pendiente y donde las cumbres de las montañas y los barrancos constituyen el refugio de la fauna y de la flora salvaje, parece razonable que estas dos categorías sean dominantes. La dirección *para ajko* corresponde globalmente al sur, es decir, a la altiplanicie fría y seca, y *para tani*, al norte, es decir, al medio costero caliente y húmedo. (Reynoso y Taller de Tradición Oral, 2006: 203)

Sin embargo, estas categorías que hacen que el Sur esté hacia arriba y el Norte hacia abajo, también poseen un componente asociado con las relaciones interétnicas que se establecieron en los últimos siglos. Para los habitantes de las comunidades del municipio de Cuetzalan, el arriba, *ajko*, es decir, el sur, es el territorio de los *koyomej*, de los mestizos, tanto aquellos que residen en Xocoyolo o los de más lejos, de Zacapoaxtla o del altiplano.

Los elementos de origen prehispánico conservan un conjunto de significados que representan la integración entre la existencia material y la existencia espiritual. La danza de los Voladores (*koujpapatani*) –indubitadamente la más sorprendente para los ojos ajenos– simboliza los tres niveles del Universo: el inframundo, la tierra y el cielo (*Talokan, Taltikpak e Iluikak*) (Beucage *et al.*, 2017: 3). Reverenciando a los cuatro puntos cardinales o los rumbos del universo, los cuatro voladores descienden del “palo volador” literalmente volando, colgados por cuerdas, hacia completar 13 vueltas cada uno y tocar el suelo. Las 52 vueltas que dan los cuatro voladores

representan el tiempo cíclico, los 52 años del fuego nuevo en la búsqueda del equilibrio y el orden del universo en la intersección de los calendarios en la cultura nahua.

Figura 4. Danza de los voladores en el atrio de Cuetzalan del Progreso

Figura 5. Autoridades tradicionales participan de ritual para instalación del palo volador



La danza de los voladores es una marca cultural de los pueblos nahua y totoaneco de la región serrana de Puebla y del norte de Veracruz, expresa la conexión del pueblo con el habitat y la naturaleza. Las fotografías son de Cuetzalan, en diciembre de 2015 y septiembre de 2019, respectivamente.

La danza de los voladores representa también la conexión con el mundo vivo, con las plantas y los animales. Cada año se hace una ofrenda para tener el permiso y el perdón por cortar el árbol que servirá como mástil, se lo traslada a la localidad –generalmente en la plaza central de las comunidades o en el atrio de las iglesias– respetando diversas reglas y tradiciones. Instalar el palo volador requiere el trabajo de decenas de personas, por lo cual participa toda la comunidad. Los pasos de la danza también recuerdan el caminar de aves, así como de otras danzas típicas de la cultura nahua de la Sierra, como la danza de los Cuetzalines y la danza de los Tejoneros (Beaucage *et al.*, 2017: 4).

En varias comunidades de la región, la danza representa una especie de devoción a la vida comunitaria. Y la conciencia acerca de los profundos significados de su expresión cultural para la manutención de la vida comunitaria es enorme, lo bastante para impedir la comercialización o la mercantilización de sus rituales y festejos, como lo demostraron los de San Miguel Tzinacapan al impedir que una red de televisión grabara su fiesta patronal⁴³. El sincretismo con los elementos de

⁴³ La Jornada: <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/28/sociedad/038n3soc>

la cultura cristiana que a lo largo de los últimos siglos se fue incorporando y siendo asimilada por los *maseualmej* y hoy constituye uno de los pilares de su vida comunitaria, también se expresa en las danzas. No obstante, a diferencia de las danzas de origen prehispánica, “las de origen colonial expresan el *conflicto*, el mismo que se advierte en la estatua de San Miguel: entre el Bien y el Mal” (Beaucage *et al.*, 2017: 4).

El espacio físico de la comunidad es el lugar en que aquello que define colectivamente el pueblo, se expresa en sus elementos más vivaces. La comunidad es, por excelencia, el espacio de la fiesta, las danzas, la devoción. También es el lugar del encuentro, de la política cotidiana, las reuniones, los eventos comunitarios. Lo que delimita el espacio de la comunidad es el producto del trabajo concedido en pro de un constructo común, que normalmente se expresa espiritualmente como devoción a una santa o santo patrono, o en la cohesión de individuos que comparten el mismo sentido de pertenencia.

El hogar y su entorno representan también fragmentos espaciales del diversificado mosaico del territorio *maseual*. El *kaltzintan* caracteriza el entorno del hogar, el espacio inmediato de la calidez de la vida familiar, donde se consume la relación primaria del individuo humano con la naturaleza externa a él. En este espacio se cultiva al alcance de la mano las necesidades primarias y de uso cotidiano de la familia. Es expresión de la hereditariedad de los saberes femeninos, pues ahí se acumula el conocimiento de generaciones, transmitidos de madres a hijas en las prácticas diarias de la gestión de la vida y del cuidado del territorio.

Así se va articulando un rico y heterogéneo mosaico de paisajes profundamente integrado y dependiente de la vida humana. Los elementos del territorio *maseual* demuestran claramente que la presencia humana posee gran importancia en el incremento de la biodiversidad, relacionándose con los procesos naturales en sus múltiples dimensiones. Se percibe, por ejemplo, la adaptación al bioma local de especies exóticas que se introdujeron al largo del tiempo, como los cítricos y el café, aunque esta última, por ejemplo, en su principio tuvo grandes impactos al equilibrio ecológico de la región. Apenas con la conciliación de la siembra del café integrada al ecosistema existente a partir de la visión *maseual* del manejo agrícola, se logró adaptarla y, actualmente, con los esfuerzos cooperativos, apuntar hacia la producción orgánica como horizonte posible. El manejo ecológico del territorio no es algo del pasado, arcaico o romántico. Es un camino que recorrer, un proceso en constante transformación que los *maseualmej* han logrado históricamente aprender y enseñar. En

este sentido se puede hablar de un territorio “biocultural” (Boege, 2008), pues la naturaleza y la existencia humana en este caso son indisociables.

Todos estos elementos del territorio no se crean desde el vacío, al contrario, poseen sobre ellos proyectada una forma de relación social. Esta relación social tiene de fondo el sincretismo indígena-campesino que les hace concebir de forma inseparable los conceptos de territorio y dignidad. Para vivir con dignidad, la vida buena o el *yeknemilis*, es necesario cuidar el territorio y desarrollar sobre él prácticas sanas en múltiples niveles, como el manejo ecológico, las relaciones de trabajo, la fiesta y la espiritualidad.

La idea de “común” es proficua para reflexionar sobre los elementos constituidos por la territorialidad *maseual*. No se refiere a los bienes comunes como algo previamente instituido, sino representa las relaciones sociales que se constituyen en un determinado territorio y lo producen como expresión misma de estas relaciones. La riqueza “biocultural” del territorio *maseual* no sería posible sin las prácticas comunitarias de trabajo que se han producido, reproducido y reinventado históricamente a partir de la afirmación de su existencia como pueblo. Lo común no se refiere solamente a la tierra, al territorio o a los recursos naturales, se trata de una forma de ser y estar en el mundo.

Pensar lo común desde esta perspectiva, implica considerar que su materialización es posible a partir de ciertas prácticas sociales orientadas a garantizar y cuidar aquello que se comparte. Al igual que el capital, lo común tampoco es fijo, estable o dado de antemano, al contrario, hay tensiones, conflictos y relaciones de lucha entre su constitución y existencia. Lo anterior significa que lo común sólo es posible a partir de relaciones sociales que –estando atravesadas en mayor o menor medida por el capital– luchan por su constante recreación o [...] por su re-constitución. (Navarro, 2015: 10)

En este sentido, la producción de lo común como relación social a partir de la trayectoria del pueblo *maseual* abre posibilidades para pensar la construcción de una categoría histórica y crítica, necesaria para imaginar horizontes alternativos a la modernidad capitalista en múltiples escalas.

El cooperativismo

“Todo empezó porque ya estábamos cansados de que otros se quedaran con el producto de nuestro trabajo. Y que, mientras ellos eran cada vez más ricos, nosotros éramos cada vez más pobres” (Tosepan y Circo Maya, 2018: 75). El proceso histórico de lucha del pueblo *maseual* en las últimas cuatro décadas ha reconfigurado radicalmente las formas de control sobre las relaciones de producción, comercialización y consumo, creando obstáculos a la expropiación capitalista y a la acumulación originaria. El movimiento cooperativista surgido entre las décadas de 1970 y 1980 floreció en el intento de acortar las relaciones comerciales y aproximar a los productores del consumidor, generando mayor autonomía de los primeros con relación a las determinaciones impuestas por las leyes de mercado y el lucro mercantil de los acaparadores.

Este movimiento contiene en su seno una aparente paradoja: al acortar etapas de comercialización, el productor estaría más integrado y sujeto a las imposiciones y vulnerabilidades del mercado capitalista. Sin embargo, las variadas formas del cooperativismo germinadas en la región han promovido el fortalecimiento de la relación elemental entre los sujetos y los medios de producción, acercando el campesino a la tierra de forma más autogestionaria y (re)creando impedimentos al proceso de acumulación originaria capitalista. Trataremos, más adelante, sobre la subversión provocada por esta ruptura de las relaciones comerciales históricamente construidas entre indígenas y mestizos en la región, y la consecuente reafirmación cultural y étnica, a raíz del movimiento cooperativista.

Pierre Beaucage narra que el cooperativismo, en la región, surgió a partir de dos puntos de germinación, ambos en el municipio de Cuetzalan del Progreso. Las experiencias compartían la situación previa de desigualdad de relaciones que se ejercían en las dinámicas comerciales entre indígenas y mestizos, los primeros, productores campesinos habitantes de las comunidades, y los segundos, comerciantes radicados en las cabeceras municipales. Entre estos grupos se practicaba un intercambio desigual –los acaparadores definían según sus parámetros los precios de compra y venta de los productos– donde la diferencia étnica era marcada.

Una de las experiencias germinales del cooperativismo en la región fue desarrollada por habitantes de la comunidad San Miguel Tzinacapan, donde en 1976 un grupo se juntó para comercializar artesanías vinculado como organización, sin depender de los acaparadores, apoyados

por el Proyecto Animación y Desarrollo (PRADE). Aunque la venta cooperada de artesanías no ha logrado subsistir por mucho tiempo, la idea del cooperativismo empezó a ganar adhesión. La segunda experiencia relatada se llevó a cabo en la comunidad de Xiloxochico, también en el municipio de Cuetzalan, con el trabajo de agrónomos extensionistas vinculados a un programa gubernamental de desarrollo regional, el Plan Zacapoaxtla (Beaucage, 1994: 43-45).

La década de 1970, como relaté anteriormente, fue marcada por la violencia de la represión a los movimientos de tomas de tierra y reclamos agrarios, no sólo en la región, sino en varias partes del país. Los planes regionales de desarrollo en esta época se gestaron como propuestas, entre otras cosas, para apaciguar zonas conflictivas y “poner en marcha programas destinados a mejorar las condiciones de producción, de vida y organización del sector campesino” (Tosepan y Circo Maya, 2018: 76). El Plan Zacapoaxtla se insertaba en este contexto, llegando a la región en 1974 con un grupo de ingenieros agrónomos que buscaba promover asesoría técnica para la producción y organización de los productores.

No obstante, de acuerdo con los relatos de aquellos que vivieron la época, de poco servía mejorar la producción si todo el rendimiento seguía siendo aspirado por los caciques acaparadores y comerciantes. Se cuenta que, en aquel momento, los problemas más sentidos eran “la carestía de los alimentos y el mal pago a nuestras cosechas por parte de los acaparadores” (Tosepan y Circo Maya, 2018: 77). El precio del azúcar cobrado por los comerciantes de Cuetzalan fue el factor que unió a cinco comunidades en un proceso de organización: “en 1977 empezamos a luchar por conseguir azúcar para el consumo familiar cerca de setecientos campesinos organizados en el municipio de Cuetzalan, de las comunidades de Pinahuista, Ayotzinapan, Xiloxochico, Yancuictlalpan y Tzicuilan” (Tosepan y Circo Maya, 2018: 78).

Al principio nos juntamos unas pocas comunidades, nombramos una comisión y nos presentamos en Zacapoaxtla con el encargado de la bodega de la Unión Nacional de Productores de Azúcar S.A. (UNPASA). Primero se negaron a surtarnos acusándonos de que usábamos el dulce para hacer aguardiente, y nuestros representantes sufrieron varias amenazas. Luego el funcionario de UNPASA nos autorizó solo una tonelada de azúcar al mes, que no alcanzaba para nada y había que pagar por adelantado. Así que nos movilizamos con fuerza en la región y luego nos fuimos a negociar en la Ciudad de México. Gracias a esto, logramos que nos entregaran veinte toneladas de azúcar al mes. Y para distribuirlas pusimos una tienda cooperativa en cada una de las cinco comunidades iniciadoras. (Tosepan y Circo Maya, 2018; 80).

Prontamente, la estrategia manifestó resultados positivos y se apostó por la diversificación de productos básicos y la multiplicación de las tiendas cooperativas en la medida que más comunidades se sumaban a la organización. “Para 1978, las tiendas ya eran doce, al año siguiente veintiséis y en 1980 administrábamos treinta y dos tiendas cooperativas donde se vendían más de doce productos de primera necesidad” (Tosepan y Circo Maya, 2018: 80).

Paradójicamente favorecidos por la crisis y las variaciones de los precios, sobre todo del café, a finales de la década de 1970, los *maseualmej* de la Sierra Nororiental de Puebla, junto con el pueblo totonaco, lograron romper el localismo organizativo y formar frentes regionales capaces de crear resoluciones a los problemas que relataban como la dependencia del mercado y los precios bajos de los productos agrícolas y artesanías.

En 1980 obtuvieron su registro legal y se inició al funcionamiento de la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske (en *nahuat*, unidos venceremos), ampliando rápidamente la zona de influencia del cooperativismo hacia comunidades de nueve municipios, alcanzando en poco tiempo aproximadamente a ocho mil cooperados (Beaucage, 1994: 47), distribuyendo los productos básicos en la región a precios más bajos de los que el mercado ofrecía, y promoviendo la venta cooperada de productos agrícolas, sobre todo el café y la pimienta. “Gracias a la Cooperativa logramos acopiar la pimienta pagando hasta el triple de lo que daban los coyotes y regular así el precio del condimento, no solo en la Sierra Norte de Puebla, sino también en regiones vecinas de Veracruz, apoyándonos con productores de otros estados” (Tosepan y Circo Maya, 2018: 87).

El giro estratégico de la demanda de tierras hacia la apropiación del proceso productivo combinado con la forma organizacional de las asambleas regionales fue fundamental para la generación de procesos de construcción de identidades territoriales a escala local y regional. A partir de este trabajo impulsado por el cooperativismo, la revalorización étnica y los cambios sobre la perspectiva de la identidad indígena se enmarcan en una nueva perspectiva para el cambio social y las formas de resistencia y lucha. En este sentido, Díaz-Polanco sostiene que el reforzamiento, en las últimas décadas, de la consciencia étnica, de las identidades colectivas alrededor de las demandas que no se restringen al ámbito local y modifican la posición de los indígenas frente al Estado, se constituyen basándose en el principio territorial. Es en este contexto que se sitúan las luchas indígenas por mejores condiciones de vida, democracia, igualdad real, participación política,

otros tipos de relación con la naturaleza y, sobre todo, el reconocimiento de sus territorios y no apenas como concesión de parcelas (Díaz-Polanco, 1996: 116).

Durante la década de los ochenta, la Tosepan logró la construcción de almacenes, beneficios y bodegas para fortalecer los procesos de acopio y comercialización de la producción agrícola de café y pimienta. Asimismo, la organización amplió su acción para otras áreas en que identificaban posibilidades de mejora de las condiciones de vida del pueblo. Así, la cooperativa negocia con los gobiernos federal y estatal proyectos para la construcción, revestimiento y mantenimiento de los caminos de acceso a las comunidades de la región, rompiendo el aislamiento que favorecía a los comerciantes mestizos (Tosepan y Circo Maya, 2018: 111). En el final de esta década, la cooperativa logró acceder al proceso electoral y ganó las elecciones para la presidencia municipal de Cuetzalan del Progreso con un plan de gobierno elaborado colectivamente por las bases sociales de la organización, que resultó en una administración que, finalmente, ha buscado solucionar los problemas básicos en las comunidades, como servicios públicos, infraestructura vial, agua y energía eléctrica. Se ha podido, entre otras cosas, apreciar una mirada regional para la resolución de problemas que escapan a la escala del municipio, en conjunto con otras organizaciones de los demás municipios de la región.

La Tosepan se ha convertido en una Unión de Cooperativas presente en más de 30 municipios de Sierra Nororiental de Puebla y municipios colindantes del estado de Veracruz, constituida por cooperativas y asociaciones civiles que actúan en distintos ejes estratégicos⁴⁴, una organización que desde el inicio imprimió en sus acciones un carácter popular y comunitario, y que no ha perdido el principio de actuar para mejorar las condiciones de vida de los pueblos. Así, la Unión de Cooperativas Tosepan ha rebasado los 38 mil socios y las 430 cooperativas locales, que constituyen la base y la capilaridad comunitaria de la organización. Cada una de las cooperativas locales se instituye a partir de procesos de organización local, en su respectiva comunidad, a través

⁴⁴ Tosepan Titataniske, la cooperativa madre, enfocada en la producción de orgánicos; Maseual Xicaualis dedicada al acopio, transformación y comercialización; Tosepantomín ofrece posibilidades de ahorro, crédito y financiamiento para construcción; Tosepan Ojtatsentekitinij destinada a la producción, tratamiento y transformación del bambú; Tosepan Pajti relacionada a servicios de salud; Tosepan Tichanchiuaj proveedora de materiales y recursos para la construcción de viviendas sustentables; Tosepan Siuamej orientada a los proyectos productivos de las mujeres; Tosepan Kali dedicada a los servicios de ecoturismo. Recientemente arrancó formalmente Tosepan Psilnekmej (producción de miel melipona y derivados). Asimismo, integran la Unión de Cooperativas las asociaciones civiles Yeknemilis, que provee asistencia técnica y Fundación Tosepan, que gestiona recursos para la ejecución de proyectos.

la participación popular, la democracia directa, las asambleas dominicales y una relación intensa con la vida cotidiana.

De esta forma, el movimiento cooperativo en la región adquirió un cuerpo organizativo que trasciende la esfera productiva. El cooperativismo, sea a través de Tosepan o de otras organizaciones más pequeñas que se han formado en el mismo contexto, se volvió parte indisociable de los aspectos de la vida comunitaria y política, de la gestión territorial, del manejo de los recursos naturales, etc. De la misma forma, este movimiento es inseparable de la lucha por la defensa del territorio frente a la amenaza extractiva.

La definición antagónica entre indígenas y no indígenas ha caracterizado el fondo del conflicto estructural que se ha vivido en diferentes momentos en la región desde la llegada de los mestizos. La condición subordinada producida históricamente, determinada por el sistema de dominación colonial que se ha gestionado en los orígenes del capitalismo, ha generado la división jerarquizada de las posiciones sociales en el contexto local a partir del par indígena y no-indígena, y sus imágenes creadas de atraso y progreso. Las luchas sociales en la región han sido respuestas a esta condición. Los desbordes del orden social provocados por la irrupción de la indignación de los pueblos explotados, así como las experiencias organizativas que buscan generar procesos de justicia y acortamiento de las desigualdades tuvieron como foco este antagonismo estructural.

En este sentido, el movimiento cooperativista de la Sierra Nororiental de Puebla es indisociable de la lucha por la vida y la existencia del pueblo *maseual*, y ha engendrado procesos para el fortalecimiento de la identidad, los valores, los saberes y los sentidos que enaltecen, generan orgullo y producen una autoconsciencia étnica, crítica a la modernidad capitalista y los procesos destructivos que conlleva. La existencia contemporánea de lo *maseual* como subjetividad popular, relativo al campo y al trabajo, exalta la fuerza de la unión y la capacidad de transformación colectiva para alcanzar el bien común.

2.3 La permanente lucha del pueblo *maseual* por la defensa de su territorio

“Con el tiempo, los enemigos que enfrentamos cambian y también nosotros vamos cambiando” (Tosepan y Circo Maya, 2018: 14). Dicen que el pueblo *maseual* en toda su historia ha demostrado una capacidad impresionante de apropiarse de las imposiciones del mundo exterior para transformarlas en los marcos de su propio horizonte de sentido. Tal vez el ejemplo más evidente ha sido la capacidad de mantener colectivamente, como pueblo, la posesión de las tierras y la territorialidad comunitaria a la vez que se percibió obligado a adherir a la privatización de parcelas individuales y aguantar la presión de los ricos ganaderos y terratenientes sobre su terruño. El éxito de haber construido un movimiento cooperativista heterogéneo y virtuosamente autónomo bajo la lógica de sus propias relaciones de trabajo y organización política, a partir de relaciones más o menos puntuales con actores externos, sin haber cedido a los intentos de cooptación, constituye, posiblemente, otro ejemplo.

Esta habilidad está relacionada a un sentido de pertenencia y permanencia territorial: “el sentido de pertenencia y permanencia en nuestro territorio nos da identidad, y lo decimos en pleno siglo XXI, ante el embate y despojo que quiere hacernos el sistema capitalista. Aquí estamos y seguiremos dignamente de pie, caminando en nuestro territorio, que es sagrado” (Albores, 2016). No obstante, si cambian los enemigos, también cambian las estrategias de enfrentarlos.

En el contexto contemporáneo de expansión del capitalismo global, los *maseualmej* ven amenazadas las bases de su organización existencial como pueblo. En el caso de que se cumplan los planes de desarrollo promovidos por el gran capital para la región, las condiciones materiales que viabilizan su existencia colectiva estarían rigurosamente comprometidas. Es correcto que estas condiciones materiales se han modificado a lo largo del tiempo, sobre todo cuando hablamos de cinco siglos de pugna colonial y episodios de extrema violencia y despojo. Sin embargo, el pueblo *maseual* y otros pueblos de la Sierra han mantenido en sus alrededores las condiciones de vida esenciales que les conceden un sentido de existencia arraigado a sus raíces y tradiciones. La

realidad que se tiene planteada hoy para la región en materia de los megaproyectos extractivos sería suficiente para eliminarlas por completo.

En otras palabras, la magnitud de los impactos generados por la industria extractiva en sus dimensiones ambientales y económicas como materialización del proceso de despojo capitalista ya han demostrado en otras partes del continente y del mundo que su modelo no deja rastros de vida para las sociedades campesinas e indígenas. En la Sierra Norte de Puebla están concesionadas aproximadamente 169 mil hectáreas para la actividad minera, proyectadas más de 10 hidroeléctricas y 1137 pozos de extracción de hidrocarburos (gas y petróleo) ya perforados, siendo 233 mediante técnica de fracturación hidráulica, conocida por los gravísimos daños ambientales que provoca, además de innumerables pozos proyectados en las zonas licitadas. Considerando el factor sinérgico, se puede afirmar que, si el capital logra imponer en la sierra su proyecto de despojo, el paisaje natural y humano sufriría cambios irreparables.

Otras investigaciones ya han comprobado los efectos destructivos de los megaproyectos en México, especialmente para las sociedades campesinas e pueblos originarios, demostrando la relación directa entre estas actividades con fenómenos de extrema violencia, como el narcotráfico y la paramilitarización, la insalubridad, el desarraigo y división de comunidades, la pérdida de identidad cultural, entre otros factores que revelan el incremento de la pobreza y la marginación, el aumento de los índices de migración, etcétera (Bartra, 2016a, Rodríguez Wallenius, 2013). Sin hablar de la destrucción ambiental que conllevan y que afecta de manera desproporcional los grupos humanos que desarrollan sus vidas en relación directa con los recursos naturales.

El escenario desalentador del capitalismo en el México del siglo XXI condensa, en cifras, los tres siglos de colonialismo en solamente una década, y lo agudiza. Es decir, “en una década se ha extraído dos veces y media la cantidad de plata y casi el doble del oro que los españoles sacaron durante tres siglos” (Bartra, 2016a: 23). Por eso se justifica la afirmación de que la industria extractiva es la mayor amenaza de toda la historia a los campesinos e indígenas de la Sierra Norte de Puebla, que, a lo largo de su trayectoria histórica, ya enfrentaron la conquista, el colonialismo, intervenciones extranjeras, cacicazgos, etc. La re-creación cotidiana de la vida, del trabajo y del tejido social comunitario es lo que fundamenta y se retroalimenta con las posibilidades de

autodeterminación política, de poder decir un rotundo *no* a los proyectos impuestos desde los agentes hegemónicos del capital y construir sus propios proyectos de futuro.

Recuperando y profundizando elementos de la historia social de la Sierra Norte de Puebla –la cual inicié en el apartado anterior– caminaremos por la experiencia contemporánea de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla en lucha por la vida y por el territorio, es decir, por el control sustantivo de las condiciones materiales de su reproducción social y la resistencia ante el progresivo despojo característico de esta etapa del capitalismo global. De esta forma, caminaremos en el sentido de producir una comprensión acerca del proceso de reproducción social en el transcurso de la defensa del territorio como generador de formas antagónicas al modo de producción capitalista.

2.3.1 El escenario actual: los “proyectos de muerte” y la amenaza al territorio

Según Armando Bartra, en los últimos 40 años las movilizaciones campesinas en México han vivenciado algunos sucesivos ciclos de lucha, cuyas demandas y periodicidades resumimos en el siguiente esquema: la distribución de tierras en los 70, la producción económica en los 80, los derechos autonómicos indios en los 90, la reorientación del modelo agropecuario en los primeros años del siglo XXI y el movimiento por el cambio de régimen político a lo largo de su primera década. Aunque no son etapas que se reemplazan, autoexcluyen o dejan de existir frente al surgimiento de otra. El autor sostiene que en los últimos años se está definiendo una nueva etapa del movimiento campesino: “la defensa territorial de los comunes”, que “se volvió la tendencia dominante de la lucha rural y está definiendo una etapa nueva y distinta del movimiento campesino” (Bartra, 2016a: 111).

Así, durante los siglos XIX y XX, la gente del campo batalló de distintos modos por la tierra y por libertad. Y en eso siguen. Sólo que hoy el combate más visible es defensivo y se libra en los llamados territorios: espacios en disputa donde las comunidades indígenas y mestizas tratan de preservar su patrimonio y su vida, amenazados por codiciosas corporaciones. Es como si cinco centurias más tarde el saqueo iniciado en la Conquista y continuado en la Colonia se reavivara. Pero ahora la rapiña ya no es obra de encomenderos, hacendados y finqueros sino de las grandes empresas y sus cómplices en el gobierno. (Bartra, 2016a: 12)

Este nuevo ciclo de luchas se enmarca en el contexto de reavivación intensificada del despojo de un capitalismo colonial donde las grandes corporaciones transnacionales son los actores antagónicos –contexto político-económico que algunos autores van a nombrar como extractivismo o neoextractivismo (Gudynas, 2012; Acosta, 2011). La Sierra Norte de Puebla es, actualmente, una de las regiones en México donde las corporaciones capitalistas han recibido concesiones y permisos del Estado para ejercer actividades extractivas en escala industrial. Se dio a conocer a partir del inicio de la presente década, la existencia de un plan regional que incluye 22 proyectos de minería a cielo abierto, y más de 100 zonas concesionadas en diversos municipios, abastecidos energéticamente por diez proyectos hidroeléctricos, además de diversas asignaciones petroleras para la explotación de hidrocarburos a través de métodos de extracción de fracturación hidráulica⁴⁵ en reservas no convencionales.

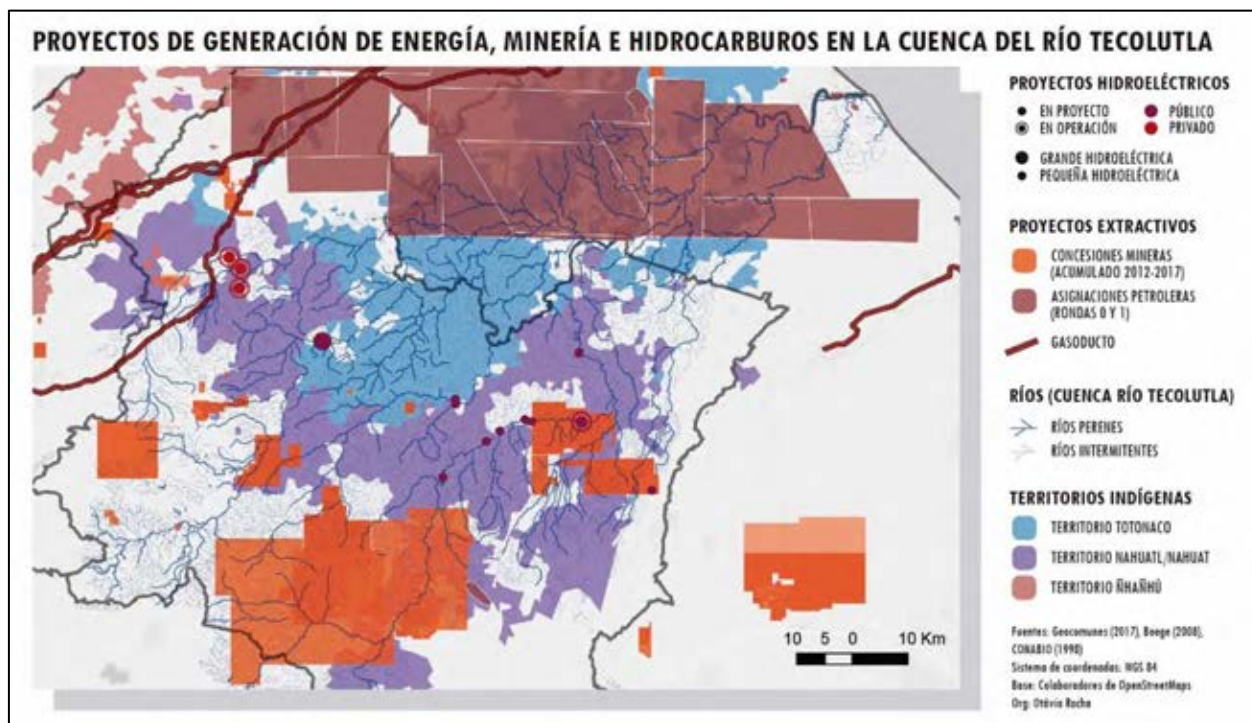
En el primer semestre de 2019, tramitaban en la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) documentos relacionados con los Manifiestos de Impacto Ambiental de proyectos mineros, hidroeléctricos y de infraestructura de electricidad que se pretenden instalar en la Sierra Norte de Puebla: Proyecto de Explotación y Beneficio de Minerales Ixtaca, cuatro hidroeléctricas del Sistema Hidroeléctrico Río Apulco, Proyecto Hidroeléctrico Gaya, Proyecto Hidroeléctrico Puebla 1, Proyecto Hidroeléctrico San Antonio y Línea de Alta Tensión Cuetzalan Entronque Teziutlán II-Tajín. Estos representan solo una fracción de los proyectos que se ha intentado llevar a cabo en la región en los últimos años, muchos de ellos suspendidos por la presión popular. No obstante, es importante aclarar que, aunque un proyecto de minería, infraestructura energética o similares haya sido cancelado, no significa que se haya renunciado completamente de

⁴⁵ A partir de informaciones de Comisión Nacional de Hidrocarburos (CNH), se menciona que, hasta el año de 2014, se había perforado en la Sierra Norte de Puebla 1137 pozos de explotación de hidrocarburos, concentrados en los municipios de Venustiano Carranza, Francisco Mena y Pantepec (referente a la Ronda 0). En los tres municipios se ha aplicado la técnica de fracturación hidráulica, totalizando 233 pozos (según datos de PEMEX). No existe información clara sobre cuantos de ellos se tratan de yacimientos no convencionales. Las “rondas” son etapas de la licitación de áreas para la explotación de hidrocarburos. El territorio de la Sierra Norte de Puebla es afectado por las rondas 0, 2 y 3, sobre cuatro grandes cuencas hidrográficas (Río Cazones, Río Nautla, Río Tecolutla y Río Tuxpan). Entre las rondas ya licitadas, son directamente afectados en la región 14 municipios, siendo que en 13 de ellos ya se sabe que la extracción se dará en yacimientos no convencionales. Toda la región caracterizada como zona baja de la sierra se incluye en un gran plan nombrado Proyecto Regional Poza Rica-Altamira y Aceite Terciario del Golfo 2013-2035, presentado en 2014 por PEMEX. En la Sierra Norte de Puebla, se incluye a 36 municipios, siendo que 13 tienen el 100% de su territorio dentro de la zona del proyecto y otros cinco, más que 90% de su área. Es decir que, básicamente, toda la bajada de la sierra está destinada a la actividad de extracción de hidrocarburos vía *fracking*.

ello; lo más común es que, tarde o temprano, se lo readapten y vuelvan a ingresar solicitudes para su ejecución.

El mapa ilustra el carácter sinérgico de los proyectos de extracción de recursos minerales y energéticos planeados para la región en la última década, y las concesiones otorgadas en el período.

Mapa 7. Generación de energía hidráulica, minería e hidrocarburos en la cuenca del Río Tecolutla.



Una visión de conjunto sobre las concesiones mineras, proyectos hidroeléctricos y asignaciones petroleras para extracción no convencional de hidrocarburos existentes en la Sierra, revelan que la cuenca del Río Tecolutla se encuentra comprometida en su totalidad, así como la población que habita la región.

No obstante, considerando los límites y objetivos del presente estudio, se revisarán tres casos de conflictos territoriales relacionados con proyectos de actividades extractivas o infraestructurales en territorios indígenas y campesinos ubicados en secciones distintas de la cuenca del río Tecolutla, en la Sierra Norte de Puebla. De las nacientes del río Apulco a 2600 msnm, hasta su desagüe en el Tecolutla, a 150 msnm, recorreremos por su curso para analizar los siguientes casos: 1) el Proyecto Minero Ixtaca, 2) el Sistema Hidroeléctrico Río Apulco y 3) la Subestación y Línea de Alta Tensión Cuetzalan entronque Teziutlán II-Tajín.

I - Proyecto de Explotación y Beneficio de Minerales Ixtaca

La historia de la catástrofe minera en el México contemporáneo inició en 1992, con dos actos legislativos: la reforma constitucional del artículo 27, que abrió la posibilidad para la privatización de las tierras ejidales y comunales y la publicación de la ley minera, que considera utilidad pública la explotación de minerales, preferente sobre cualquier otro uso o aprovechamiento del suelo. Para la Sierra Norte de Puebla, el asunto se volvió especialmente importante en 2012, cuando salió a la luz pública la información de que el mapa de la región estaba recortado por polígonos de concesiones públicas a empresas de capitales nacional e internacional, para la explotación minera.

Es imprecisa la información acerca de cuantas hectáreas en la Sierra están concesionadas, debido a la fuente de datos, el año de la información, el área de la región considerada y la metodología empleada en el proceso de medición del impacto territorial de estas concesiones. Se presentarán algunos datos para elucidar la información:

En todo el estado de Puebla, según la investigación llevada a cabo por la organización PODER (Clavijo Flórez, 2017), existen 39 empresas⁴⁶ con títulos concesionados o asignados, que corresponden al área de 976 476 hectáreas, 28.5% del estado. La empresa con mayor número de concesiones en la entidad es la mexicana Autlán Holding S.A.P.I de C.V. y la canadiense Almaden Minerals Ltd., acumula en sus concesiones el derecho de explotación de 234 991.8 hectáreas, correspondiente al 23.8% del territorio de todas las concesiones, o 6.9% de la superficie del estado de Puebla.

Las empresas y particulares que recibieron concesiones en Puebla son, en su mayoría, de origen mexicano, y acumulan el mayor número de títulos de concesión: 159. Sin embargo, las empresas de capital canadiense poseen la mayor proporción de la superficie ocupada por las concesiones, un total de 263 975.9, de las cuales, Almaden Minerals concentra la mayor parte.

⁴⁶ Considerando solo las empresas matrices, no las filiales.

Tabla 4. Empresas mineras con concesiones en el estado de Puebla

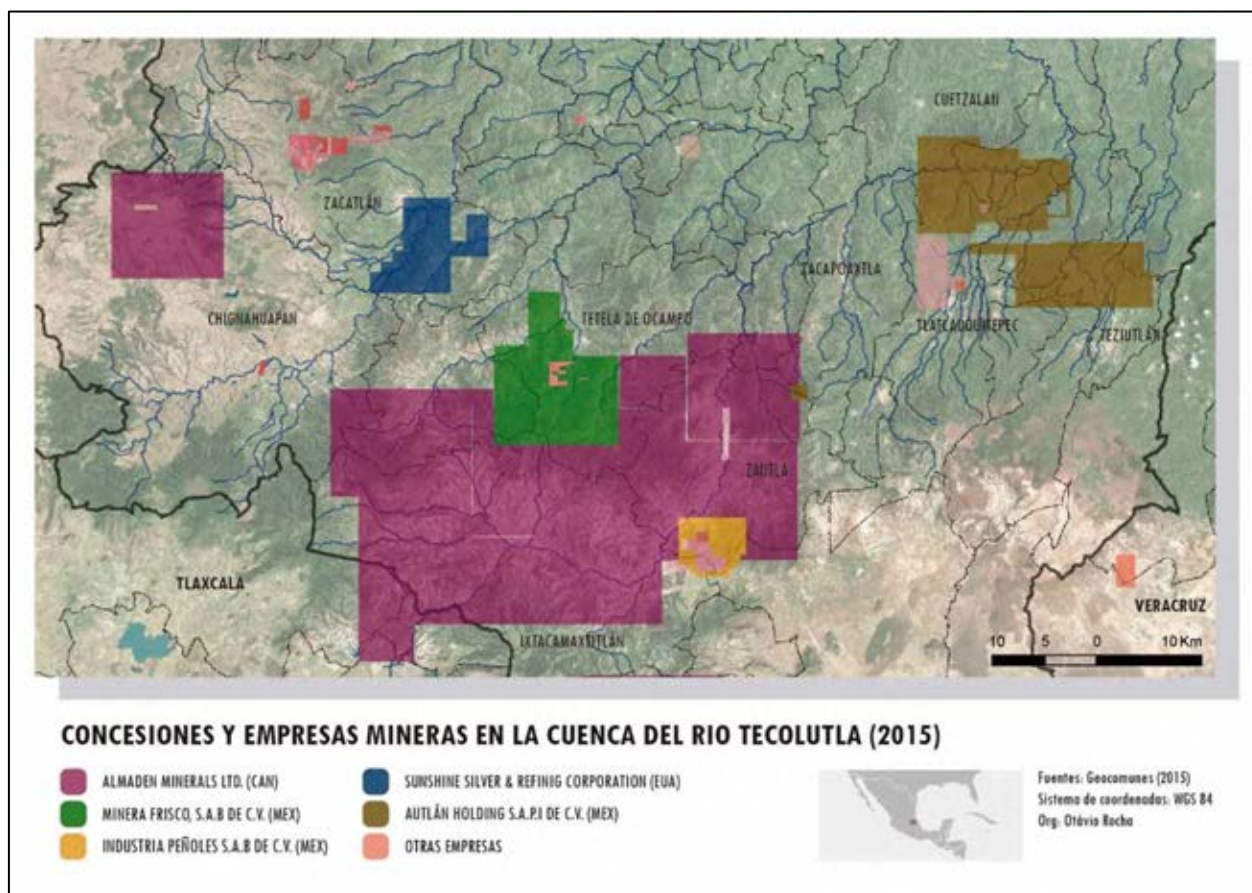
Empresa	País	Concesiones	%	Área (ha)	%
Autlán Holding S.A.P.I de C.V.	México	56	7.4	19 013.93	1.9
Almaden Minerals Ltd.	Canadá	28	3.7	234 991.8	23.8
Goldcorp Inc.	Canadá	19	2.5	9882.99	1.0
Minera Frisco, S.A.B de C.V.	México	17	2.3	11 590.18	1.2
Industria Peñoles S.A.B. de C.V.	México	14	1.9	152 253.1	15.4
SCR-Sibelco N.V.	Bélgica	12	1.6	2346.58	0.2
Cooperativa la Cruz Azul, S.C.L.	México	9	1.2	973.67	0.1
Ingersoll-Rand Plc	Irlanda	6	0.8	330.23	0.0
Sunshine Silver & Refinig Corporation	EUA	6	0.8	13 349.83	1.4
Demás empresas		586	77.8	531 743.69	55
TOTAL		753	100	976 476	100

Entre las nueve empresas que acumulan mayor número de títulos concesionados, tres son mexicanas y dos son canadienses. Sola, la canadiense Almaden Minerals Ltd., posee mayor área concesionada que las demás ocho juntas.

Aunque los títulos permanezcan registrados como cancelados, sus estatus pueden estar en proceso de ampliación del tiempo concesionado, que, normalmente es de 50 años, o en trámite para que las concesionarias cumplan los requisitos administrativos y, por tanto, no se descarta la inminente posibilidad de reactivarse. En otras palabras, “que los títulos estén cancelados no siempre quiere decir que las empresas hayan desistido de los mismos” (PODER, 2017).

Almaden Minerals opera, en la Sierra Norte de Puebla, a partir de dos filiales mexicanas: Minera Gavilán S.A. de C.V. y Minera Gorrión S.A. de C.V. Es una empresa que se ha dedicado, fundamentalmente, a la etapa de explotación, conformando emprendimientos conjuntos (*joint ventures*) para operar inversiones de riesgo y cotizar acciones en el mercado financiero. Un ejemplo de las prácticas operadas por esta empresa, según describe el reporte de PODER (2017: 18), revela que Almaden Minerals invirtió 3.4 millones de dólares en acciones para la financiación de la explotación de uno de sus proyectos mineros –el proyecto Ixtaca– mientras se les había rechazado desde la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales el Informe Preventivo que autorizaría su seguimiento. La especulación financiera sobre la intención en explotar minerales sin que se haya siquiera iniciado la etapa de explotación, permite que la empresa gaste cerca del 60% de sus expensas en el sostenimiento de sus ejecutivos y directivos.

Mapa 8. Concesiones y empresas mineras en la cuenca del río Tecolutla (2015)



Las concesiones válidas para el año de 2015 impactarían en todas las subcuencas de la cuenca del Tecolutla. Las filiales de la canadiense Almaden Minerals Ltd. son las principales beneficiadas en área total, por sus concesiones en las zonas altas de la subcuenca del río Apulco. Los datos fueron proporcionados por Geocomunes.⁴⁷

Así, operando con diferentes concesionarias, las empresas, al tener rechazado un permiso para el cambio de uso de suelo, ingresan una nueva solicitud, adquieren nuevos títulos de concesión y reinician procedimientos para obtener las autorizaciones necesarias. Además, gran parte de los títulos de concesión otorgados por la Secretaría de Economía son destinados a personas físicas, muchos de ellos identificados como representantes legales de empresas que actúan en el sector minero. Analizando las bases de datos públicas sobre los títulos de concesión minera entre 2012 y 2017 se percibe una dinámica de “sillas musicales” entre los polígonos concesionados y sus respectivos titulares. Particularmente la región de los municipios de Ixtacamaxtitlán, Zautla, Tetela

⁴⁷ Disponible en: http://132.248.14.102/layers/CapaBase:_3_1_1_conces_mineras_2015, acceso en 18 de noviembre de 2018.

de Ocampo y Aquixtla acumula concurrencias de polígonos sobrepuestos, expedidos en distintos momentos de las últimas dos décadas. La concesionaria Minera Gavilán S.A. de C.V., de Almaden Minerals, poseía títulos expedidos en su nombre desde el año de 2003 hasta 2012, que abarcaban las áreas más extensas de las concesiones en estos municipios y en toda la Sierra. En 2017, nuevos títulos fueron expedidos y gran parte de esta superficie fue convertida en nuevos polígonos, concesionados a la Minera Gorrión S.A. de C.V., también de Almaden Minerals.

El municipio de Ixtacamaxtitlán está ubicado en la zona alta de la Sierra Norte de Puebla, con elevaciones que varían entre 2100 y 3250 msnm. En este municipio Almaden Minerals concentra sus actividades, con el proyecto “Explotación y Beneficio de Minerales Ixtaca”, que tiene por objeto el “aprovechamiento de un depósito epitermal de minerales con contenidos de oro y plata” y que, en 14 años de explotación, dejará un tajo abierto de 133.68 hectáreas (SEMARNAT, 2019a: 25), es decir, una circunferencia de 1300 metros de diámetro. El material retirado sería procesado a través de molienda, concentración gravimétrica, flotación, lixiviación y electrodeposición, con la construcción de dos represas de aguas pluviales, con capacidades de 300 mil metros cúbicos y 1.8 millones de metros cúbicos. En su totalidad, el proyecto ocuparía un área de 1044.02 hectáreas, que incluirían, además del tajo y los reservatorios, dos tepetateras (áreas de depósito de los materiales improductivos conformados por las rocas trituradas que no conviene procesarlas por su bajo nivel de concentración aurífera) que juntas suman más de 265 hectáreas.

La lixiviación es el proceso químico para la extracción de las partículas de oro y plata a través de la aplicación de soluciones de agua y ácidos como el cianuro de sodio. Almaden Minerals pretende almacenar 162 toneladas de cianuro de sodio, sustancia altamente tóxica indicada en el Listado de Actividades Altamente Riesgosas, lo que implica un consumo diario de más de 5 toneladas de esta sustancia. La operación de la mina también implicaría el consumo, en 11 años, de 73 798 toneladas de explosivos, es decir, el empleo diario promedio de 18 381 kg de una mezcla de nitrato de amonio (94%) y diesel (6%) (SEMARNAT, 2019a). Esta sustancia es un fuerte oxidante y fácilmente diluida en agua, lo que la hace potencial contaminante de los cursos fluviales y acuíferos.

La población total de Ixtacamaxtitlán es de 25 326 habitantes, donde el 25% (6 210) es población indígena autodeclarada (INEGI, 2011). En la superficie interior de un radio de cinco kilómetros del área del proyecto, existen 22 comunidades rurales que suman 3298 habitantes, de

los cuales 493 son autodeclarados indígenas, según el último Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2011), también mencionado en el Catálogo de Localidades Indígenas 2010 elaborado por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)⁴⁸.

Estas informaciones son públicas, oficiales y de fácil acceso en las páginas web y bases de datos de las dependencias correspondientes. Sin embargo, en los documentos presentados en 2018 como Manifestación de Impacto Ambiental⁴⁹ (MIA) del proyecto, se presentan algunas confusiones y ambigüedades. El primer documento presentado por la empresa y rechazado por SEMARNAT en febrero de 2019 (21PU2019M0006) traía escasas informaciones relacionadas con las afectaciones a la población, no explicitaba los criterios y tampoco los límites del área de influencia y tampoco algún análisis más detallado acerca de la tendencia de impactos a los medios físico, biótico y socioeconómico. Además, el documento señalaba números que no coinciden con la estadística oficial: según los autores del estudio contratado por la minera⁵⁰, solamente el 11.06% de la población del municipio es “considerada indígena”, y en el área de influencia del proyecto este porcentaje es de 2.3%. De esta forma, el estudio concluía que “no se considera grupos étnicos” (sic). Aunque indique al INEGI como fuente de datos, el número no concuerda con la información censaria, incluso si se considera el indicador de “habitantes hablantes de lengua indígena”.

Al explicar el criterio de lo que se comprendía como “grupos étnicos”, el estudio denotaba “presencia real y activa de comunidades indígenas o con rasgos étnicos específicos y arraigados físicamente a la zona geográfica”, y como su conteo indicaba un porcentaje inferior al 2.3%, su conclusión fue que “no existen etnias susceptibles de ser afectadas en el Área del Proyecto, ni en la ‘microcuenca baja’ del Sistema Ambiental Regional definido para el Proyecto”. Este veredicto, según el estudio técnico, sería corroborado por las “constancias emitidas por el gobierno municipal” de Ixtacamaxtitlán, es decir, por las administraciones priistas que han comandado la municipalidad⁵¹. Por otra parte, la empresa acudía a la Ley de Derechos, Cultura y Desarrollo de

⁴⁸ Autoridad del Poder Ejecutivo Federal en los asuntos relacionados con los pueblos indígenas y afroamericano.

⁴⁹ Se han tramitado dos MIAs en 2019 por la concesionaria Minera Gorrión S.A. de C.V: la primera, rechazada por la Semarnat en febrero, con el folio 21PU2019M0006 y la segunda, tramitada en la Secretaría en marzo del mismo año con el folio 21PU2019M0014.

⁵⁰ Ambas MIAs rechazadas son de autoría de la consultora “Corporación Ambiental de México, S.A. de C.V.”.

⁵¹ De acuerdo con las notas publicadas por el periodista Luna Silva, la imposición de presidentes municipales protegidos por agentes políticos de la alta estirpe del PRI es práctica común en Ixtacamaxtitlán, como en otros municipios del estado. El periodista relaciona, aún, algunos de estos políticos a actos de cabildeo de empresas mineras canadienses, chinas y mexicanas que actúan en Puebla.

los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Puebla (LDPIEP), que señala que la identificación de los integrantes de los pueblos y comunidades indígenas compete a los gobiernos estatal y municipal. De esta forma, bastarían algunas firmas de un par de políticos para determinar la existencia o no de indígenas entre los afectados por el proyecto:

MG [Minera Gorrión] procedió a la consulta con el Gobierno Estatal sobre el padrón referido, así como a la presencia de grupos indígenas que contasen con una forma de gobierno autónoma, a la vez de que se acudió a la base de datos del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, de igual manera. El resultado permitió sustentar la no vinculación con el proyecto. (SEMARNAT, 2019a: 101)

De esta forma, la conclusión sobre la inexistencia de indígenas en el área de afectación del proyecto en la MIA presentada poseía diversas incoherencias. La primera, respecto a la omisión acerca de los límites del “Área de Influencia” considerada por el proyecto. Se afirmaba que el “Área de influencia directa” es el “espacio físico asociado al alcance máximo de los impactos directos e indirectos ocasionados por el proyecto”, pero en ningún punto del documento se establecía el perímetro o la extensión del referido espacio, tampoco los criterios precisos para su definición. La segunda, relacionada a los parámetros empleados para identificar (o ‘desidentificar’) a los pueblos y comunidades indígenas, que atropellan todos los convenios internacionales y los paradigmas jurídicos mexicanos relacionados con el asunto, en favor de “constancias firmadas por el presidente municipal”. Es por ello que todas las estrategias argumentativas llevadas a cabo parecen indicar un intento de evitar una situación de consulta previa.

El segundo documento despachado un mes después (folio 21PU2019M0014), revelaba nuevas 130 páginas y un inédito capítulo IV (la MIA anterior saltaba del III para el V), intitulado “Descripción del sistema ambiental regional y señalamiento de tendencias del desarrollo y deterioro de la región”. En este documento, la empresa parece haber cambiado de opinión con relación a la relevancia de mencionar las problemáticas social y económica, además de haber agregado descripciones del paisaje geográfico y biológico, con evidencias fotográficas del trabajo de investigación que no incluía la primera versión.

A partir del Sistema de Información Geográfica para la Evaluación del Impacto Ambiental (SIGEIA), herramienta de la SEMARNAT para identificar características ambientales para apoyar tareas de evaluación de impacto, se definió el área de “Sistema Ambiental Regional” como las dos

microcuencas sobre las cuales se establecería el proyecto, la microcuenca “Santa María Zotoltepec” y “Atexquiquilla Cuapazola”, ambas pertenecientes a la subcuenca Tecuantepec-Apulco, parte de la cuenca del río Tecolutla. Este es el espacio geográfico considerado para el cálculo de todos los impactos a los medios físico y biótico. La definición del área, una superficie de 13 852 hectáreas, parece desconocer la dinámica hidrológica natural, toda vez que excluye de la evaluación de impacto las microcuencas inmediatamente aguas abajo del local del proyecto (Ocotla y San Andrés Yahuitlalpan) y la microcuenca Calpaneria Atzequilla, ubicada a menos de 160 m del límite del Área del Proyecto y que recibe directamente las aguas superficiales de ella provenientes. El considerar que las afectaciones ambientales a los medios físico y biótico de un proyecto de esta magnitud tomando en cuenta solamente las microcuencas en el que se encuentran las instalaciones, y que poseen la mayor parte de su superficie aguas arriba del emprendimiento, es no solo liviano, es técnicamente equivocado. Por ejemplo, de acuerdo con el mismo estudio, el componente más vulnerable del ecosistema por exposición (SEMARNAT, 2019b: 423) al cianuro –así como a todos los reactivos tóxicos manejados– es la vida acuática, que se vería mucho más afectada aguas abajo de la microcuenca local, y no aguas arriba.

La orientación de SEMARNAT para la elaboración de la manifestación de impacto ambiental de proyectos mineros determina que la delimitación del área de estudio para evaluar los impactos, en el caso de ausencia de ordenamiento ecológico, debe respetar la ubicación y amplitud de los componentes ambientales con los que el proyecto tendrá alguna interacción, justificando las razones de su elección y aplicando los siguientes criterios: dimensiones del proyecto, factores sociales, rasgos geomorfoedafológico, hidrográfico y meteorológico, y las características de uniformidad y continuidad de los ecosistemas (SEMARNAT, 2002: 45-46). El hecho de que se hayan investigado los impactos ambientales exclusivamente en las dos microcuencas sobre las cuales el proyecto se instalaría, sin considerar, para la delimitación del área, la interacción entre los factores y la amplitud de muchos de los efectos de la operación de la mina no respecta los lineamientos de la evaluación de impactos ambientales adoptados por SEMARNAT.

No obstante, la MIA define, para el medio socioeconómico, otros recortes geográficos de investigación. El “Área Núcleo” (AN), definida como una franja de 1 km alrededor del área del proyecto, y el “Área de Influencia Directa” (AID), delimitada como una segunda franja de 1 km alrededor del Área Núcleo. De acuerdo con el documento, el AID es definido como “el espacio

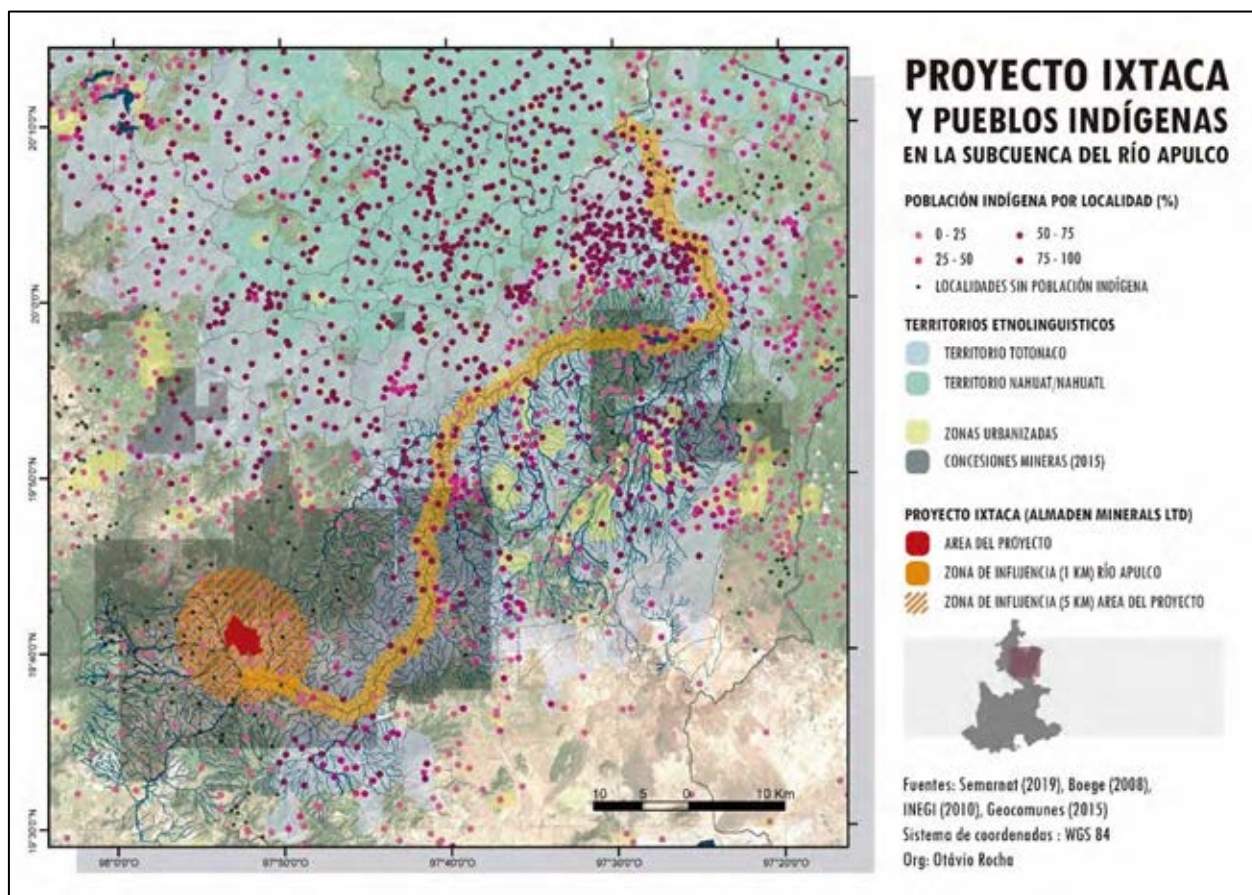
físico asociado al alcance máximo de los impactos directos e indirectos ocasionados por el proyecto”⁵² (SEMARNAT, 2019b: 261, subrayado propio), tomando en cuenta, supuestamente, las dimensiones y alcances del proyecto, corrientes de agua, carreteras y caminos, asentamientos humanos y localidades rurales. Delimitar las zonas de “máximo alcance” de los impactos directos e indirectos de un proyecto minero de 1044 ha, en un buffer de solo 2 km a partir del perímetro del proyecto, es absolutamente arbitrario e insuficiente⁵³. Sin embargo, la decisión en adoptar este reducido perímetro para la generación de las evaluaciones de impacto para el medio socioeconómico era estratégica para que la empresa alcanzara la aprobación del proyecto.

Con un Área de Influencia circundante en una franja de solamente 2 km del área de la mina, se puede afirmar que la población directa e indirectamente afectada por el proyecto sería nada más que aquellas personas habitantes de las comunidades ubicadas a una distancia de menos de dos mil metros de las rejas de la mina. En este sentido, el universo de la población afectada sería de únicamente 1957 personas distribuidas en 12 comunidades, de las cuales, de acuerdo con los datos estadísticos censales, 121 tienen autoadscripción a una etnia indígena.

⁵² El proyecto no define un Área de Influencia Indirecta, aunque menciona impactos directos e indirectos que tienen, ambos, el límite del AID como alcance máximo, y, algunas veces, menciona Área de Influencia Directa e Indirecta para referirse al AID.

⁵³ Según la misma MIA, en el caso de derrame de un único envase de cianuro (entre las 162 toneladas que estarían almacenadas), se requeriría un operativo de protección de las personas en un radio de 4.9 km debido a la generación de vapores tóxicos. El mismo impacto paisajístico y sonoro sería sentido a distancias mucho más largas. Si entramos en el mérito de las transformaciones económicas que implican un emprendimiento minero de estas dimensiones para un municipio cuya actividad económica es eminentemente agrícola (72.8%), es evidente la insensatez técnica en el establecimiento de una AID tan reducida.

Mapa 9. Proyecto Ixtaca y pueblos indígenas en la subcuenca del río Apulco



Buscando evadir a la obligatoriedad de la consulta previa, libre e informada, los promotores del proyecto afirman que no existen afectaciones a pueblos indígenas. No obstante, los datos oficiales revelan el impacto a comunidades indígenas en zonas de influencia directa e indirecta, considerando el territorio de la subcuenca del río Apulco, aguas abajo del referido proyecto minero.

De todos modos, los indicadores señalados en el estudio, a pesar del aspecto reduccionista del área de influencia escogida, es, en sí, revelador de un fenómeno social y no deberían ser ignorados. Sin embargo, el argumento del diagnóstico es un poco más elaborado, –aunque igualmente insensato– que aquello de la primera versión de la MIA. El nuevo estudio incluye un pequeño apartado llamado “etnicidad en Ixtacamaxtitlán”, donde se afirma que

El Municipio de Ixtacamaxtitlán es totalmente considerado rural por las características de su población y por su forma de organización social. Ixtacamaxtitlán no presenta ningún tipo de práctica prehispánica ni organización social distinta a la democrática nacional. Los usos y costumbres del Municipio son típicos de una población mexicana rural. (SEMARNAT, 2019b: 283, subrayado propio)

No se puede afirmar con precisión cuáles serían las “prácticas prehispánicas” que los expertos de Corporación Ambiental de México S.A de C.V. esperaban encontrar. Tampoco se sabe qué tipo de “organización social” o costumbres diferentes de una típica población rural sería la forma apropiada para que se pudiera hacer valer el artículo II de la Constitución Federal, que asegura que “la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”, y garantiza el derecho a “decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural” (México, 1917).

La descripción sobre la “etnicidad” de la población afectada, entonces, se vuelve una presentación de datos censales de la población hablante de lengua indígena en el municipio y en el Área de Influencia Directa, aseverando la existencia de 45 personas hablantes de lengua indígena viviendo en el área inmediata a las futuras instalaciones de la mina y 2802 personas en Ixtacamaxtitlán. No obstante, el estudio concluye que no se identificaron comunidades indígenas ni el habla de lenguas originarias en el AID: “ninguno de los entrevistados mencionó tener autoadscripción indígena no conocer a habitantes de las localidades del área de influencia que la tuvieran” y agrega que “únicamente se identificó a una mujer adulta mayor en la localidad de Zacatepec, quien aun a pesar de conocer la lengua náhuatl, ya no la practica [...]” (SEMARNAT, 2019b: 285).

La información ostentada por Corporación Ambiental de México S.A. de C.V. y Minera Gorrión S.A. de C.V. es contradictoria y tiene dos posibilidades de interpretación: o se asumiría que la investigación antropológica de campo fue insuficiente y parcial, o estarían alegando que el dato censal de INEGI es falso. La MIA no expone ninguna evidencia o información acerca del mencionado “trabajo de campo”: quién lo realizó, cuándo, dónde o cómo. En realidad, la conclusión presentada sería derivada de un supuesto estudio de Evaluación de Impacto Social (EVIS), cuya existencia se dio a conocer en diciembre de 2017 a través de un boletín de prensa de Almaden Minerals Ltd., en inglés, dirigido a sus accionistas, un día después de la realización de una manifestación en frente a la oficina de la empresa en Vancouver, por representantes de las comunidades afectadas de Ixtacamaxtitlán (Clavijo, 2018).

Según Almaden Minerals Ltd. (2019), se elaboró un “mapeo social” en 2017, a cargo de la consultora GMI Consulting, empresa especializada en gestión social, ambiental y de infraestructura, para identificar a las personas que habitan en el área de influencia y evaluar los alcances relacionados con el proyecto y elaborar programas de gestión social. En su Reporte de Responsabilidad Social, afirma que un equipo conformado por nueve antropólogos, sociólogos y etnólogos, quienes vivieron por cuatro semanas en las comunidades cercanas al proyecto, realizó el trabajo de campo para la elaboración de la EVIS, por medio de “entrevistas extensas, confidenciales y culturalmente adecuadas” y, con esto, “se determinó que Almaden ha realizado amplias consultas con las comunidades dentro del Área de Enfoque”.

El antropólogo Julio Glockner (2018) levantó el cuestionamiento: “¿Qué clase de “inmersión antropológica” hizo la minera canadiense Almaden Minerals en Ixtacamaxtitlán, Puebla, que ignora no sólo la historia cultural de la región, sino la existencia misma de los descendientes del pueblo nahua?” En el caso de que la EVIS realmente exista y que el trabajo de campo se haya realizado, ¿cuáles fueron los procedimientos antropológicos que llevaron a un dictamen que contradice los datos oficiales del INEGI, el Catálogo de Localidades Indígenas, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, la Secretaría de Bienestar y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).

Si, por una parte, Almaden afirma que se realizaron entrevistas extensas y confidenciales, por otra, GMI Consulting afirma que la investigación “se enmarcó bajo las directrices de una Metodología Participativa, y se promovió la participación amplia, informada, pertinente y voluntaria de diversos grupos de población”, con “enfoque de derechos humanos, desarrollo sustentable y perspectiva de género”. A pesar de insistir en contrarrestar la información oficial de diversos organismos del Estado, la dirección general de GMI Consulting asiente en nota pública que “sólo el Estado Mexicano puede señalar legalmente la existencia o no de una comunidad indígena como sujeto de consulta, no los particulares, y es el propio Estado mexicano quien debe garantizar y realizar procesos de Consulta Previa Libre e Informada a pueblos y comunidades indígenas” (GMI, 2018).

Organizaciones de la sociedad civil que acompañan el caso han buscado acceder al texto de la EVIS para conocer en detalle cuáles fueron los procedimientos científicos que llevaron al dictamen de inexistencia indígena en la región, pero a lo único que se ha podido acceder

públicamente fue a un resumen ejecutivo de la investigación⁵⁴. Por tratarse de un instrumento no obligatorio en procesos de otorgamiento de permisos de exploración minera, Almaden Minerals no lo ha publicado, pero sí ha presumido públicamente de haberlo hecho como parte de su estrategia de “responsabilidad social”.

El resumen ejecutivo de la EVIS revela que se han realizado sólo 119 entrevistas en el área de influencia, y no 200 como había publicado Almaden Minerals. En este documento no se aclaran los procedimientos metodológicos sobre la construcción y aplicación de estas entrevistas, o sobre la elección de los entrevistados. Se afirma que han realizado entrevistas a profundidad e inmersión antropológica en las 12 comunidades, en el interior del área de influencia, pero el resumen presenta una caracterización mínima de los rasgos socioeconómicos, formas de participación política y descripción básica del entorno ambiental e infraestructura en cada una de estas localidades.

El aspecto que atrae la atención son las contradicciones de esta caracterización en relación con el veredicto del estudio sobre la inexistencia de comunidades indígenas en la región. La breve exposición del resumen ejecutivo afirma, entre otras cosas, que las comunidades situadas en el “Área Núcleo” tienen origen náhuatl, se dedican mayoritariamente a actividades agrícolas para el autoconsumo, los roles de género están arraigados a las costumbres locales y las faenas y trabajos colectivos —gestión del agua, pozos comunitarios, actividades para mejorar el pueblo, etc. están vinculados a las formas de participación política dentro de la comunidad. También afirma la existencia de formas de justicia comunitaria, con la elección, vía usos y costumbres, de autoridades comunitarias (jueces de paz) para la resolución de conflictos internos.

Asimismo, en las 10 comunidades del Área de Influencia identificaron la actividad agrícola para autoconsumo y el cultivo de maíz criollo, prácticas de trabajo colectivo como las faenas (de trabajos agrícolas o de mejora del espacio público) y la *pizca* (actividades colectivas de recolección y cosecha de productos agrícolas de temporada), recolección de madera del bosque para construcción y uso medicinal, prácticas tradicionales como la recolección de escamoles y chinicuiles, además de fuerte vínculo con la naturaleza en el entorno, que, según el documento,

⁵⁴ “Pese a anunciar la existencia de la EVIS en la prensa extranjera (el anuncio se hizo sólo en inglés y no se incluyó en la sección en español del sitio web de la empresa), el documento íntegro de dicha evaluación no se puso a disposición del público. Dada la importancia de un documento que habla del “impacto social” de un proyecto que afectará la vida de decenas de comunidades y miles de personas en el municipio mencionado, la organización civil PODER —que ha acompañado la defensa de los derechos humanos de las comunidades en Ixtacamaxtitlán— recurrió a diversas instancias de gobierno, entre ellas, la Secretaría de Economía, para tratar de conseguirlo.” (Clavijo, 2018)

tiene un impacto considerable en sus vidas, historias y leyendas. La gestión local y comunitaria de los recursos hídricos y el aprovechamiento de los manantiales de la zona fue otro aspecto resaltado. En todas las comunidades (a excepción de la cabecera municipal) se ha registrado la presencia de formas de justicia comunitaria y elección de autoridades por usos y costumbres. También se ha verificado la existencia de considerable cantidad de fiestas comunitarias y eventos culturales de expresión local. El estudio afirma, además, que, al menos en cinco de las comunidades se han registrado conflictos debido a la inconformidad de los habitantes con relación a la instalación de la mina y a los trabajos de Almaden Minerals.

Figura 6. Cultivos tradicionales en sistema de terrazas en Ixtacamaxtitlán

Figura 7. Producción tradicional de Pulque en la comunidad Almeya



En las comunidades de Ixtacamaxtitlán, la actividad agrícola para el autoabasto es el principal medio de subsistencia de la población, y las prácticas tradicionales de cultivo son visiblemente presentes, como las terrazas intercaladas de siembra de maíz y maguey y la producción de pulque. Las fotografías son de agosto de 2017.

Todas las circunstancias relatadas en el resumen ejecutivo de la EVIS insinúan lo contrario a su veredicto final y chocan con la información presente en el diagnóstico socioeconómico de la MIA, que afirma que “no se identificaron autoridades tradicionales” (SEMARNAT, 2019b: 285), que “Ixtacamaxtitlán no presenta ningún tipo de práctica prehispánica ni organización social distinta a la democrática nacional” y que “los usos y costumbres del Municipio son típicos de una población mexicana rural” (SEMARNAT, 2019b: 293). Sólo el texto completo de la Evaluación de Impacto Social podría aclarar cuáles fueron los elementos que llevaron objetivamente a su conclusión, pero este documento jamás se ha hecho público.

Aparentemente, los técnicos de Corporación Ambiental de México S.A. de C.V. encargados de la MIA, tampoco pudieron tener acceso a la EVIS elaborada en 2017, aunque mencionen (sin hacerle referencia directa) su juicio acerca de la inexistencia de comunidades indígenas: el párrafo que menciona el trabajo de campo y el dictamen negativo sobre la existencia de comunidades indígenas es una transcripción casi idéntica de un trecho de un boletín de prensa⁵⁵ publicado por GMI Consulting en el cual esta empresa se defiende de algunas de las críticas recibidas. Es decir, los autores de la MIA reprodujeron las conclusiones de un controvertido estudio al cual siquiera hayan tenido acceso.

La estrategia llevada a cabo para la imposición del proyecto consiste en evadir a toda y cualquier posibilidad de realización de una consulta libre, previa e informada, como prevén la jurisdicción nacional y los acuerdos internacionales en materia de derechos de los pueblos originarios. Indiscutiblemente, no se trata de ingenuidad o inexperiencia de los expertos contratados por Almaden Minerals, sino una táctica de validación de discursos para mantener abiertas las posibilidades de ejecución del proyecto. Recordemos que esta empresa y sus subsidiarias se dedican esencialmente a la exploración, no a la explotación mineral, y sus ingresos son obtenidos por la especulación de sus acciones en el mercado financiero. En este sentido, su mayor interés es promover ante los inversionistas la reducción del factor de riesgo y la certeza sobre la imposibilidad de que el proyecto se eche para atrás. De esta forma, asumir la existencia de pueblos originarios en la zona de impacto y, consecuentemente, la necesidad de realización de una consulta pública, descendería drásticamente las inversiones, implicando pérdidas millonarias.

Para evitar esto, Almaden Minerals Ltd. ha adoptado la estrategia de buscar mantener bajo su control todos los elementos del escenario del conflicto. Presente en Ixtacamaxtitlán desde 2001, la empresa se ha infiltrado en las comunidades a lo largo de estos años, en contubernio con las autoridades oficiales, actuando bajo formas ilícitas y violando la normatividad vigente, los derechos ambientales, indígenas y agrarios, conforme ha denunciado diversas veces la organización Unión de Ejidos y Comunidades en Defensa de la Tierra, el Agua y la Vida, Atcolhua,

⁵⁵ Se trata del documento intitulado “Boletín 007.- Aclaraciones a la entrevista realizada por Nancy Flores al Dr. Juan Pablo Gudiño Gual, y los diversos artículos publicados por Contra Línea, La Jornada de Oriente, y otros medios en fechas recientes sobre la participación de GMI Consulting en el proyecto minero “Ixtaca” promovido por la empresa Almaden Minerals”, disponible en la página <http://gmiconsulting.com.mx/sitio/index.php/2018/03/02/boletin-007>.

otras organizaciones sociales como el CESDER y el Consejo Tiyat Tlali y grupos de investigación y asesoría, como PODER e IMDEC.

Así, el capital financiero de Almaden Minerals Ltd. construye una ficción que justifica sus ganancias, basada en la negación de la condición étnica intrínseca a la historia de las comunidades de Ixtacamaxtitlán. El caso de Ixtacamaxtitlán revela, tras décadas de políticas de asimilación de la población indígena a la identidad nacional a través del indigenismo integracionista llevado a cabo por el Estado mexicano, el desenlace de la esencia racista del funcionamiento del proyecto expansivo del capital.

Figura 8. Habitantes protestan contra el Proyecto Ixtaca

Figura 9. Oficina de Minera Gorrión S.A. de C.V.



Oficina de Minera Gorrión S.A. de C.V., subsidiaria de Almaden Minerals, funciona en el edificio de la presidencia auxiliar de Santa María Zotoltepec (Ixtacamaxtitlán/PUE). Las fotografías son de junio de 2019.

El caso demuestra también, definitivamente, la razón del Estado en dicho proceso. En la comunidad de Santa María Zotoltepec, la más cercana al área del proyecto, Almaden Minerals desde su llegada se ha enraizado de tal forma que despojó la misma institución estatal del desempeño de las funciones públicas, instalándose, literalmente, en el edificio público de la presidencia auxiliar (Figura 9. Oficina de Minera Gorrión S.A. de C.V.). La empresa ha tomado para sí la incumbencia de la función pública, promoviendo el mantenimiento de la infraestructura vial, de edificios de educación pública, programas sociales, etc. Las autoridades locales vinculadas al Partido Revolucionario Institucional (PRI) son partícipes, a través de la doble circunstancia de omisión y contubernio.

A pesar del esfuerzo de resistencia y las denuncias sobre la ilegitimidad del proceso de imposición de este proyecto, el conflicto por el territorio en Ixtacamaxtitlán deberá seguir durante los próximos años, en mayor o menor intensidad de acuerdo con las estrategias del capital minero ante la crisis de la economía global. Esto es, al menos en cuanto no se revise la inconstitucionalidad de la actual Ley Minera para revocar, en todo el país, las concesiones dadas a empresas extranjeras de los territorios de los pueblos originarios de México.

Figura 10. Cerro Acolhua, en Ixtacamaxtitlán (agosto de 2017)



Cuenta la creencia local que el Acolhua abriga en su interior toda la riqueza del mundo, y cada 24 de junio la montaña se abre para que el visitante pueda admirarla. Pero si alguien toca algo, el Acolhua se cierra y la persona se queda atrapada allá para siempre.

Figura 11. Caravana por la vida en Ixtacamaxtitlán

Figura 12. Asamblea de Defensa del Territorio en Ixtacamaxtitlán



La lucha social del pueblo de Ixtacamaxtitlán en contra de Almaden Minerals ha contado con la solidaridad y apoyo de los pueblos de toda la Sierra Norte de Puebla. Las fotografías son, respectivamente, de marzo de 2018 y junio de 2019.

II - Sistema Hidroeléctrico Río Apulco

La reforma energética aprobada en 2013, iniciativa del gobierno de Enrique Peña Nieto (PRI), amplió las posibilidades de inversión privada en la producción y comercialización de energía eléctrica. En este contexto, sumado al alza del petróleo, se incluye al sector privado en una supuesta transición a una “era pospetróleo”, produciendo incentivos financieros para la inversión de capital en energías renovables.

Las “minihidroeléctricas” aparecen en este escenario como una de las principales alternativas en este ramo de inversión. Con esta técnica es posible generar energía hidroeléctrica interviniendo en ríos pequeños y medianos, es decir, se multiplican las posibilidades territoriales para la producción energética, encontrando en las zonas serranas y en las microcuencas, nuevos espacios para la expansión del capital fijo. Además, se evade a todas las dificultades legales que representa la construcción de grandes embalses.

Si, por un lado, estos proyectos relativamente pequeños no producen daños ambientales con la misma dimensión de una grande hidroeléctrica, los impactos que ocasionan pueden ser suficientes para transformar permanentemente los ecosistemas locales y la vida en las localidades donde se instalan. Al mismo tiempo, para que estos proyectos sean rentables se maximizan las inversiones con la instalación de varias unidades de generación de energía en tramos cortos del cauce del río y, en algunos casos, se “captura” su agua por varios kilómetros. Es decir, “en lugar

de colocar las turbinas inmediatamente debajo de la represa, se entuba el agua del río que recorre así varios kilómetros antes de mover la turbina en una casa de máquinas; así se aprovecha la fuerte desnivelación para aumentar la fuerza motriz del agua” (Beaucage *et al.*, 2017).

En las principales subcuencas de la Sierra existen proyectos como estos. Se plantea la construcción de al menos diez pequeñas hidroeléctricas en las subcuencas de los ríos Apulco, Zempoala, Xoloco, Ateno y Ajajalpan. Se tratan de los proyectos:

Proyecto Hidroeléctrico Puebla 1, proyecto de mayores proporciones que los demás proyectos hidroeléctricos en la región, con el cual se pretende construir, en el río Ajajalpan, una cortina de 42 metros de altura para la generación de 60 MWh, y captación y derivación de agua del río Zoquiapa, a través de la construcción de una cortina de 6.5 metros de altura y 50 metros de largo. Este proyecto, impactaría los municipios de Ahuacatlan, San Felipe Tepatlan, Amixtlán, Hermenegildo Galeana, Jopala, Tlaola y Tlapacoya, todos de fuerte presencia de población totonaca. Pertenece a la empresa Comexhidro (socia de la empresa canadiense Inmergex Renewable Resources, subsidiaria de Walmart).

Proyecto Hidroeléctrico San Antonio, de la empresa GESA, en los municipios de Xochitlan de Vicente Juárez, Zapotitlán de Méndez, Atlequizayan, Zoquiapan y Nauzontla, que establecería dos centrales hidroeléctricas en los ríos Zempoala y Ateno para generar 37.6 MWh. Se construirían dos obras de toma, donde los dos ríos serían entubados, una casa de máquinas, subestación y 384 kilómetros de líneas de alta tensión.

Central Hidroeléctrica Xochimilpa, a cargo de Generadora de Energía Xochimilca, concesionaria de la empresa Grupo México en el proyecto, pretende generar 23 MWh de energía instalándose sobre el río Ajajalpan en los municipios de Xochicualtla, Ahuacatlán y Zacatlán. Se construiría una cortina de 23 metros, represando un área de 8.375 m².

Proyecto Hidroeléctrico Atexcaco, se trata de un proyecto de ampliación de un sistema hidroeléctrico construido en 2005 en los municipios de Teziutlán y Hueyapan, donde se desvía agua de los ríos Acateno, Calapa, Atexcaco, Xiucayucan, Puxtla y Colaxtitla hacia el río Cuauhteno y de ahí por medio de un túnel pretende transferir el costo regulado por las obras anteriores al arroyo Papaloatl, para posteriormente desviar el agua de los ríos Colaxtitla y Atexcaco y ser conducida hasta un tanque de regulación para lo cual habilita un canal denominado Talconapan el

cual sigue la ruta de los canales Chonchamo y Talconapan, donde, finalmente, el agua se conduce mediante una tubería a presión hasta la casa de máquinas para la generación de energía eléctrica. El proyecto de ampliación se refiere a la construcción de una Presa Derivadora sobre el río Xoloco, entre otras obras que alteran, aún más, el diseño del proyecto descrito.

Proyecto Hidroeléctrico Gaya, en el río Apulco, que pretende generar 12 MWh en el límite de los municipios de Zacapoaxtla y Cuetzalan del Progreso. Se requeriría para el proyecto una superficie de 30 mil metros cuadrados de bosque mesófilo de montaña a ser removido.

Sistema Hidroeléctrico Río Apulco, en el río de mismo nombre. Se trata de un sistema interconectado de cuatro hidroeléctricas, denominadas ANA, BOCA, CONDE y DIEGO, que impactaría a los municipios de Tetela de Ocampo, Nauzontla, Tlatlauquitepec, Xochiapulco, Zacapoaxtla y Cuetzalan. Con este proyecto se pretende la construcción de cuatro cortinas de hasta 30 metros de altura.

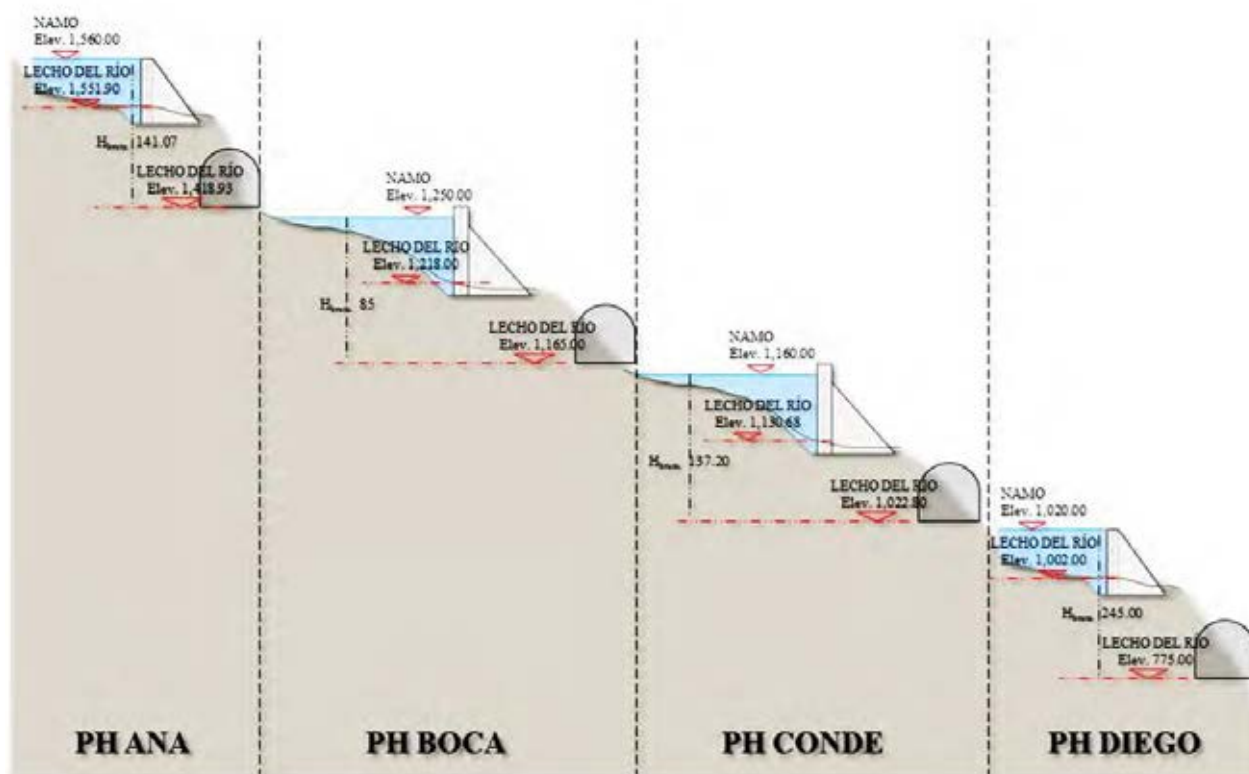
El Sistema Hidroeléctrico Río Apulco es un proyecto de Controladora de Operaciones de Infraestructura SA de CV (CONOISA), empresa subsidiaria del Grupo ICA. Este grupo empresarial mexicano fundado en 1947 opera en el país y en otros países del continente proyectos de infraestructura, construcción y operación de vías de transporte, generación de energía, aeropuertos, plantas industriales, refinerías, etcétera. Se ha constituido como la principal empresa en el área de construcción civil en México a lo largo de setenta años desde que se fundó, estableciéndose en el campo de ejecución de obras públicas y operación de concesiones. Ha construido cinco líneas del metro de la Ciudad de México y otras obras emblemáticas como el Estadio Olímpico Universitario y la nueva Basílica de Guadalupe.

No obstante, la empresa se ha sumergido en deudas a lo largo de las últimas décadas, entró en crisis y se declaró bancarota en 2017. En el año siguiente, cambió la dirección ejecutiva y presentó un plan de reestructuración buscando negociar con los acreedores el pago de las deudas (que rebasaban los 60 mil millones de pesos), mediante esquemas de conciliación y conversión de la deuda en acciones, preservando los proyectos en ejecución.

El proyecto en el Río Apulco prevé la construcción, en un tramo de más de 26 kilómetros del cauce del río, de cuatro represas. A partir de cada una de ellas se canalizaría parte del volumen de agua para su trasladarlo a la respectiva planta generadora, “liberándolo” algunos kilómetros

después. Tendría sesenta años de vida útil, precedidos por dos años de construcción y dos años de planeación y estructuración financiera. El sistema de generación de energía iniciaría con el Proyecto Hidroeléctrico ANA, represando el Apulco entre las comunidades de Cuauximaloyan (Xochiapulco) y Tecuicuilco (Tetela de Ocampo). La represa del proyecto BOCA estaría ubicada entre los municipios de Nauzontla y Zacapoaxtla. La tercera represa, CONDE, estaría localizada también entre estos dos municipios, próxima a la comunidad de San Juan Tahitic. Finalmente, la última represa, DIEGO, se instalaría entre Cuetzalan del Progreso y Tlatlauquitepec, en tramo cercano a la comunidad de Tacopizata (Cuetzalan).

Figura 13. Perfil vertical de obra del Sistema Hidroeléctrico Río Apulco



Las cuatro represas proyectadas por el Sistema Hidroeléctrico Río Apulco se construirían en un tramo en que la diferencia de altura entre la primera y la última obra es de 500 metros. El Apulco es uno de los ríos más importantes de toda la región. El esquema fue extraído de la Manifestación de Impacto Ambiental del proyecto (SEMARNAT, 2019c).

En su totalidad, el proyecto intervendría un tramo en que el desnivel del río alcanza los 500 metros. El primer represamiento, la PH ANA estaría ubicado a 1552 msnm, y el último, a 1002

msnm, conforme ilustra el perfil esquemático del proyecto (Figura 13;**Error! No se encuentra el origen de la referencia.**). La superficie total ocupada por el proyecto sería de 102 hectáreas en las que incluyen las cuatro represas, la línea de interconexión interna y la línea de transmisión interna, además de la casa de máquinas, tanque de regulación, canales de conducción, y transformación de los caminos de acceso. De esta área, el 87% (88.68 ha) representan superficies forestales que serían impactadas (SEMARNAT, 2019c: 11).

El primer intento de solicitud ante la SEMARNAT fue en 2014, cuando ingresaron separadamente cuatro Manifestaciones de Impacto Ambiental para la obtención de licencias que permitirían el inicio de las obras para cada una de las represas, como si cada obra fuera un proyecto interdependiente. La pobreza del diagnóstico y la incertidumbre generó reacciones de los actores locales y la empresa fue obligada a mejorarlo, debido a exigencias técnicas de la Secretaría, ingresando nuevamente los documentos en noviembre de 2015, tramitado con el folio 21PU2015E0055. Casi un año después, en septiembre de 2016, la Secretaría publicó el resolutivo final⁵⁶ que negó la solicitud debido a que las MIAs incurrieron en omisiones en el diagnóstico de afectaciones al medio biótico, pues no presentaban una relación de especies animales y vegetales que serían impactadas con el proyecto y no describía un programa para salvaguardar y reubicar especies afectadas. Además de la supresión de vegetación primaria, el proyecto impactaría directamente con el cambio de uso de suelo, el desplazamiento de fauna, compactación del suelo y severa transformación de la fisiología y el paisaje en el área en que sería construido. También disminuiría el gasto medio del cauce del río y, así, reduciría la oxigenación, modificando el proceso natural de transporte de sedimentos y afectando la fauna acuática.

A pesar de presentar MIAs individuales para cada uno de los cuatro Proyectos Hidroeléctricos, el contenido de ellas coincidía en la insuficiencia de informaciones exigidas por ley. No se ha presentado el estudio geotécnico necesario para el análisis que determina el encauzamiento del río en los locales represados y tampoco se ha incluido el estudio que estime la cantidad de sedimentos que serían transportados desde la primera estación hasta el sitio final del proyecto, y que determine la composición de estos sedimentos (granulometría, materia orgánica y suspensión de sólidos).

⁵⁶ Documento expedido en septiembre de 2016, disponible en:
<https://apps1.semarnat.gob.mx:8443/dgiraDocs/documentos/pue/resolutivos/2015/21PU2015E0055.pdf>

Con relación al estudio del medio biótico, la promovente del estudio no ha proporcionado información solicitada, acerca de aspectos básicos de la fauna local, como cadenas alimenticias, ciclos de reproducción, movilidad de especies y pautas de comportamiento que, de acuerdo con la MIA, serían modificados con la instalación del proyecto. No se ha justificado la cantidad de muestreos por sitio de análisis en el estudio de flora y los datos de vegetación no se han presentado en escala legible o adecuada para el área de afectación, infringiendo en el aspecto de georreferenciación. Tampoco se han localizado en base georreferenciada los sitios en que se localizaron la presencia de especies animales o vegetales bajo algún estado de protección.

Por otra parte, el estudio no ha podido describir adecuadamente la vinculación de su desarrollo y operación con los reglamentos estatal y municipales que orientan y regulan el uso del suelo y los tipos de actividades autorizadas en el área de afectación. El Programa de Ordenamiento General del Territorio del estado de Puebla⁵⁷ (POEGT) determina que el sitio pretendido para instalación del proyecto se conflictúa con la Unidad Ambiental Biofísica (UAB) 117 “Karst Huasteco Sur”, donde el estado medioambiental se clasifica como “inestable a crítico”, y que, a pesar de no coincidir con áreas naturales protegidas, las políticas ambientales previstas son de protección y restauración debido a la fragilidad física y biológica del relieve cárstico.

Con relación al Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial de Cuetzalan, instrumento normativo del municipio en que se localizarían la casa de máquinas del PH CONDE, la cortina y parte del embalse del PH DIEGO, este programa determina que el área impactada consiste en la Unidad de Gestión Ambiental (UGA) 01-XOCO-07, cuya política de aprovechamiento es sustentable, de uso predominante de cafetal bajo sombra (kuojtakiloyan) y compatible con actividades poco agresivas como agricultura, agroforestería, pecuaria de traspatio y apicultura. El estudio de la MIA menciona la existencia de esta unidad de gestión, sin embargo, no cumple con la vinculación adecuada del proyecto a los lineamientos de dicho programa. De acuerdo con el dictamen de SEMARNAT, la vinculación realizada por la promovente resulta discordante al

⁵⁷ Pese a que el POEGT no configura un programa cuyo objetivo es de autorizar o prohibir el cambio de uso de suelo para determinadas actividades económicas y es independiente de la normatividad de las Áreas Naturales Protegidas, este programa posibilita un esquema de coordinación de la administración pública para generar sinergias y orientar proyectos y acciones para el desarrollo sustentable de cada región y, por tanto, debe ser considerado como marco estratégico de coherencia para el procedimiento de evaluación de impactos ambientales.

señalar que no habrá alteración del cauce del río, a pesar de que el plan de obra indica la modificación del río para la construcción de las cuatro cortinas.

Un aspecto curioso acerca del estudio de la MIA para este proyecto es el criterio de definición del Área de Afectación Directa e Indirecta. Se ha delimitado el SAR (Sistema Ambiental Regional), como el espacio donde las afectaciones “no sobrepasan esta delimitación y los componentes bióticos, abióticos y socioeconómicos fuera de esta área no serán afectados”, de acuerdo con aspectos naturales, infraestructurales y administrativos en una zona que abarca nada menos que 95 193.46 ha, donde habitan más de 500 mil personas. Es decir, el área de afectación definido para ser la base geográfica elemental de procesamiento de datos para el diagnóstico ambiental del Sistema Hidroeléctrico Río Apulco es casi siete veces más grande que el área de afectación máxima calculado para el proyecto minero Ixtaca, cuyo impacto, indiscutiblemente, posee características más agresivas. La indeterminación acerca de los criterios para establecer alcance de afectaciones directas e indirectas, bien como el menoscabo sobre el establecimiento de clases de afectación objetivamente diseñadas, resulta en un procedimiento irracional en que los promoventes toman las decisiones, de acuerdo con lo que les conviene para justificar los reveses generados por sus emprendimientos.

Del mismo modo, la definición de indicadores para clasificar los grados de alteración ambiental se basa en criterios subjetivos, indicando niveles de afectación asignados como bajo, medio y alto, pero sin establecer una descripción previa de los componentes clasificados y una justificación para la asignación de los valores del indicador para cada componente. Así, el diagnóstico no ofrece elementos que permiten tener una referencia para la comprensión de la evaluación sobre las tendencias de transformación ambiental esperadas con el proyecto.

El desprecio de las empresas promotoras de proyectos de este tipo sobre el proceso de elaboración de estudios ambientales obligatorios para la obtención de permisos se hace explícito, como cuando, en parte de la MIA, el documento se refiere al proyecto como un gasoducto, al describir el programa para la desmovilización y abandono posterior a la etapa de operación. El diagnóstico ambiental también desconsidera el carácter sinérgico de las afectaciones que se potenciarían con el impacto ya existente de proyectos que se han instalado anteriormente, como la represa La Soledad y la planta generadora de Mazatepec, ubicadas a pocos kilómetros aguas abajo

de donde se pretende instalar el PH DIEGO. Ignora, también, el proyecto Hidroeléctrica Gaya⁵⁸, que tenía planeado por la empresa Gaya, S. A. de C.V su instalación en el mismo río, entre el PH CONDE y el PH DIEGO, y que tramitaba, concomitantemente, su solicitud de permiso ante el organismo federal de medio ambiente.

Tampoco el estudio de impacto ambiental considera la sobreposición con las 3600 hectáreas concesionadas (concesiones Atexcaco) y su respectivo proyecto de explotación de minerales de la Compañía Minera Autlán S.A. de C.V. (Grupo Ferrominero). El interés en promover la generación de energía eléctrica en una región rural, cuyo consumo doméstico promedio es significativamente inferior al consumo en zonas urbanas e industriales, no se justificaría económicamente por la lógica del emprendimiento. Más que considerar la sinergia de impactos ocasionada por la sobreposición de ambos proyectos, el análisis crítico debe observar y comprender la sinergia de intereses existente en la coyuntura de diferentes escalas geográficas. La mayoría de los proyectos hidroeléctricos y de infraestructura energética en la Sierra surgen o se reactivan inmediatamente a dos fenómenos interconectados: la onda de concesiones mineras en el territorio serrano y la reforma energética. Sin embargo, Grupo ICA afirma que el objetivo del Sistema Hidroeléctrico Río Apulco es ofrecer electricidad para los habitantes de la región y se esquivo, en el ámbito del discurso, de que se lo asocie a la actividad minera.

⁵⁸ El proyecto hidroeléctrico Gaya, mencionado anteriormente, uno más de los proyectos de generación de energía hidroeléctrica en la Sierra Norte de Puebla, se ha dado a conocer un año antes del Sistema Hidroeléctrico Río Apulco, del grupo ICA. Este proyecto preveía la construcción de una pequeña represa para la generación de 12 MWh

Figura 14. Río Apulco



Tramo del río Apulco cercano a la comunidad de Cuauximaloyan (Xochiapulco), donde sería instalado el Proyecto Hidroeléctrico Ana, el primero de los cuatro que componen el Sistema Hidroeléctrico Río Apulco. Diciembre de 2015

Si bien la ley exige que, para el desarrollo de proyectos de infraestructura relacionada con el sector energético, es obligatoria la presentación de estudios de Evaluación de Impacto Social (EVIS), el Sistema Hidroeléctrico Río Apulco del Grupo ICA (todavía) no ha llegado a esta etapa una vez que sus estudios para la Manifestación de Impacto Ambiental fueron negados por la SEMARNAT. Sin embargo, desde que se hicieron públicas las intenciones de la empresa en instalarse en este local, diversas comunidades cercanas manifestaron en diversas oportunidades su rechazo al proyecto. En Xochiapulco, los habitantes de la comunidad Cuauximaloyan, que sería afectada por la primera planta generadora, se organizaron y constituyeron Comités de Defensa del Río Apulco (Beucage *et al.*, 2017). A raíz de su movilización, se logró que, en abril de 2016, el municipio firmara en acta de cabildo abierto, por decisión unánime, la declaración de su territorio libre de proyectos de extracción de hidrocarburos, mineros e hidroeléctricos, por lo que las

autoridades municipales se comprometieron a no otorgar permisos para el cambio de uso de suelo que beneficie proyectos extractivos. La estrategia se ha extendido a otros municipios que serían afectados por este proyecto y hacia algunos otros de la región que enfrentan disputas relacionadas con otros proyectos hidroeléctricos y mineros.

La incoherencia de proyectos como el Sistema Hidroeléctrico Río Apulco, más que su incompatibilidad ambiental, se exterioriza por la incapacidad de los promotores de respetar los derechos humanos de la población afectada, sobre todo de los pueblos originarios. Considerando los dispositivos que hacen obligatorio ante la construcción de un proyecto de infraestructura energética un proceso previo de consulta libre e informada a la población afectada, Grupo ICA y ninguna de las empresas que impulsan proyectos en la región han respetado los procedimientos legales de consulta. Sostienen la aceptación de sus emprendimientos con base en las relaciones de contubernio que construyen con los sectores políticos y cacicazgos locales, ignorando los procesos de información y consulta a las personas afectadas. En algunos casos, como en *Puebla 1* en la zona norte de la Sierra, sobre el río Ajajalpan, se ha denunciado que la empresa Comexhidro (Walmart), a partir de las relaciones constituidas con caciques y partidos políticos, ha estimulado la formación de grupos de choque en algunas comunidades, responsables por crear situaciones de conflicto con las comunidades que se oponen a la construcción.

El paisaje de los márgenes del Apulco, en casi toda su extensión, ostenta la integridad del ambiente natural y la vegetación nativa, y la conservación de los aspectos biofísicos de su cauce natural. No obstante, es significativa la densidad humana en las proximidades del río, en su mayoría comunidades rurales cuya reproducción social se desarrolla con él en relación de cuidado y dependencia.

El tramo aguas abajo de la localidad donde se pretende implantar el proyecto, entre los municipios de Cuetzalan del Progreso y Ayotoxco de Guerrero, es la zona de mayor concentración de localidades rurales e indígenas. La afectación a la fauna y a la dinámica hidráulica natural del río descrita en las evaluaciones de impacto ambiental, sumada a las transformaciones ocasionadas por los proyectos ya existentes, conduciría a cambios profundos para la relación de estas comunidades con el territorio que habitan. El estudio socioeconómico de la MIA no hace ninguna mención a estas comunidades y a los impactos que provocarían la alteración de la dinámica ecológica a su territorialidad.

Otra omisión de los estudios de impacto ambiental está relacionada al destino de la energía producida. Inicialmente, los documentos sometidos a diagnóstico indicaban que la energía procedente de las cuatro centrales generadoras sería enviada a la planta del PH Diego y, de ahí, a través de una línea de transmisión externa al proyecto, llegaría a una subestación eléctrica ubicada en la orilla de la cabecera municipal de Cuetzalan del Progreso. Sin embargo, la subestación mencionada no existe. Apenas en 2016 se hizo pública la intención de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) de construir esta subestación, junto con otra línea de transmisión que la conectaría a la red de alta tensión en el municipio de Ayotoxco de Guerrero.

III - Línea de Alta Tensión Cuetzalan Entronque Teziutlán II-Tajín

La viabilidad de los proyectos extractivos en la región depende de la implementación de obras infraestructurales para permitir la salida de los recursos extraídos y proveimiento de energía eléctrica necesaria para su operación. Los proyectos de minería, extracción de hidrocarburos y plantas de generación de energía funcionan en interdependencia y, por tanto, necesitan la instalación de infraestructuras lineares para la circulación de los bienes de capital e insumos. Todos estos proyectos demandan obras adicionales como la construcción y ampliación de vías de comunicación terrestre, instalación de gasoductos,⁵⁹ mineroductos e infraestructura para transmisión de energía eléctrica. Aunque algunas obras como construcción y mejoramiento de vías terrestres e infraestructura y servicios para mejorar la red de distribución de energía eléctrica serían fundamentales para proveer mejores condiciones de vida a las comunidades de la región, estas instalaciones no están planificadas para cumplir esta función. Los caminos que se ampliarían o construirían, generando daños al ambiente natural y posiblemente desplazando a habitantes de estas localidades, sería para que las máquinas llegaran a los locales intervenidos. La energía eléctrica se transportaría en tensión alta, no propicia para la distribución y el consumo doméstico.

⁵⁹ En el extremo norte de la Sierra, el proyecto de un gasoducto de la empresa TransCanada pretende atravesar 18 municipios poblanos (más 19 de Veracruz y 7 de Hidalgo) para transportar el gas extraído en la región del golfo hacia el centro del país y conectarlo con la red de gasoductos a nivel nacional. En total, los 264 km del *Gasoducto Tuxpan-Tula* afectarían directamente más de 130 comunidades y atravesarían tres importantes acuíferos (Alamo-Tuxpan, Poza Rica y Acaxochitlán).

La minería y la extracción de hidrocarburos demandan magnitudes industriales de energía eléctrica para su operación. Para las plantas de generación hidroeléctrica, aunque no expliciten en sus planos de obra, es forzosa la distribución en alta tensión a la red eléctrica. En la Sierra Nororiental de Puebla no existe la infraestructura adecuada para este tipo de emprendimiento pues el consumo es mayoritariamente doméstico, pocas son las pequeñas empresas industriales que demandan alguna cantidad más significativa de recursos energéticos o hídricos. En este sentido, algunas de estas obras le incumbiría al Estado mexicano la tarea de ejecutarlas para favorecer a la instalación de los megaproyectos privados.

En este caso, la energía generada por el Sistema Hidroeléctrico Río Apulco, del Grupo ICA, sería, según los planos iniciales, transmitida en alta tensión (115 kV) a la pretendida subestación eléctrica en la cabecera de Cuetzalan y, desde este local, cruzaría el territorio del municipio de Cuetzalan del Progreso, atravesaría el Río Apulco y sería conectada a la red federal en el municipio de Ayotoxco de Guerrero. Sin embargo, en el momento que Grupo ICA ingresó la solicitud ante SEMARNAT para la ejecución del proyecto hidroeléctrico, no existía información pública sobre el interés de la Comisión Federal de Electricidad en la construcción de dicha infraestructura, supuestamente pública. Es decir, o los promoventes (entonces la principal empresa mexicana constructora de obras públicas) del proyecto tuvieron acceso privilegiado a información pública, o la planificación pública en el tema energético se ha implementado en reciprocidad con intereses privados.

Geográficamente, el proyecto de la subestación y línea de alta tensión es estratégico pues establece un “nodo de interconexión” (Durán, 2016) entre los diferentes megaproyectos ambicionados para la región, es decir, unificaría la infraestructura eléctrica entre las fuentes generadoras y potenciales consumidoras. Esta tesis se encuentra explícita en la misma Manifestación de Impacto Ambiental sometida a evaluación, en que menciona a la actividad minera como “coadyuvante de desarrollo” y “sectores de interés”.

El estudio de la MIA afirma que el proyecto daría mayor flexibilidad en la operación de los circuitos eléctricos de la zona, una vez que se podría realizar transferencia de carga entre los mismos. La línea proyectada atravesaría 20 172 km sustentada en 56 torres de acero, ocupando el derecho de vía de 18.5 metros de ancho y un área total de 35.99 ha. Afectaría una superficie de 9.8 ha de cobertura de suelo agrícola y 14.38 ha de vegetación secundaria de bosque mesófilo de

montaña. El impacto de la obra, en sí mismo, es significativo en un territorio que se ha desarrollado sustancialmente con base en la actividad campesina y la coexistencia de múltiples sistemas agroecológicos, como los cafetales de sombra (kuojtakiloyan), la milpa y el kaltzintan, caracterizado por la diversidad biocultural.

La CFE defiende la necesidad del proyecto argumentando que el consumo doméstico en la región requiere el incremento de la oferta de energía debido al crecimiento desordenado de la población. No obstante, la estadística muestra que el indicador de crecimiento demográfico del municipio de Cuetzalan del Progreso ha presentado estabilidad en la década pasada, creciendo de 45 010 habitantes y 8431 hogares en 2000, a 45 781 habitantes y 9637 hogares en 2010 (INEGI, 2011), es decir, un crecimiento de sólo 1.71% en 10 años. La estadística también demuestra que 22.8% de los hogares del municipio, en 2010, no tenían acceso a la luz eléctrica, y esta situación no ocurre sino por la deficiencia en los sistemas locales de distribución de la red eléctrica, situación que no se resolverá a partir de la instalación de infraestructura de alta tensión.

La inversión pública pretendida por la Comisión Federal de Electricidad para la obra, que rebasa los 210 millones de pesos, sería suficiente para la instalación de sistemas fotovoltaicos autónomos en todos los domicilios desatendidos por el servicio público de proveimiento de energía eléctrica y más del 25% de los domicilios que ya poseen acceso a la red eléctrica. El argumento de que el crecimiento del consumo doméstico, en una región mayoritariamente campesina, es lo que exige la instalación de una obra de infraestructura eléctrica de más de 200 millones de pesos, se torna incoherente cuando se contrasta con el dato del número de familias en la zona desatendidas por el servicio de luz eléctrica. La proyección que hace la CFE en la MIA del proyecto sobre el crecimiento futuro del consumo de energía no está relacionada al aumento de la población o del consumo doméstico, sino, y lo mencionan explícitamente, a la demanda futura generada por la minería. El discurso público sobre la justificación de la obra no coincide con los criterios técnicos expresados en los documentos oficiales.

La tentativa de imposición del proyecto, a partir de 2016, ha tomado un camino de irrespeto a los procedimientos legales y desacato a los derechos humanos. En primer lugar, la CFE no ha respetado el derecho a consulta previa, porque la zona de afectación corresponde a un territorio indígena, de acuerdo con lo que se establece por la Constitución Federal y los acuerdos internacionales sobre la autodeterminación territorial de los pueblos originarios. Además, el

territorio del municipio de Cuetzalan del Progreso está reglamentado por un Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial, en los marcos de la Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente (LGEEPA). En este espacio, los proyectos que requieren cambio de uso de suelo sobre las Unidades de Gestión Ambiental del municipio, que poseen uso restringido, deben ser analizados y avalados por el Comité de Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan (COTIC), antes de su implementación.

Desde 2015, a partir del momento en que se hizo público el proyecto, los órganos técnico y ejecutivo del COTIC han manifestado la incompatibilidad de la obra con los criterios ecológicos de conservación ambiental y uso del suelo del área que cruzaría la línea de transmisión. De acuerdo con el dictamen emitido por el órgano técnico del COTIC, el proyecto viola el Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial del municipio, afectando a 13 Unidades de Gestión Ambiental de uso restringido y desacatando los criterios y lineamientos ecológicos. “La construcción de esa infraestructura implicaría un desmonte que pondría en riesgo la estabilidad de laderas y los delicados ecosistemas que contienen zonas de captación de agua potable y corredores de vegetación de alto valor por su biodiversidad” (COTIC, 2017). Afirma también que,

Aún en las Unidades de Gestión Ambiental que son de aprovechamiento sustentable, el Proyecto no es compatible con el POET, porque se trata de una infraestructura que provocaría cambios en los usos de suelo existentes hoy en día, y la tendencia al establecimiento de otros usos de alto impacto, como el industrial de alta densidad y el de minería. La LAT del Proyecto, de ser ejecutada, acabaría con extensiones importantes de aprovechamiento agroforestal, de un alto valor por su biodiversidad cultural, al que nosotros nombramos como *kuojtakiloyan*. (COTIC, 2017)

Por otra parte, el dictamen señala que el promovente del proyecto no ha justificado con argumentos técnicos la pertinencia del mismo en beneficio de las comunidades del municipio. La CFE no ha presentado algún estudio que compruebe la demanda real de consumo energético en la región y las proyecciones futuras, con base en datos concretos (COTIC, 2017). Infringiendo las restricciones legales para proceder a la instalación del proyecto, la CFE se amparó en permisos otorgados por el presidente municipal de entonces, del Partido Acción Nacional, para iniciar en octubre de 2016, sin respaldo de consultas públicas, las obras de construcción de la subestación:

Este proyecto parte de la Comisión Federal de Electricidad, que en junio de 2016 recibe del presidente municipal el permiso para su construcción. Sin consultar los

órganos ejecutivo y técnico del COTIC, el permiso que se había concedido se queda en condición de ocultamiento hasta el mes de octubre, cuando, por fin, el alcalde confiesa que ya lo había otorgado. Prontamente, la población del municipio se organiza para impedir el inicio de la obra, que ya había empezado trabajos de prospección, topografía y aplanamiento del terreno. Como COTIC, hemos estado buscando desde julio de 2016 para que nos den información sobre esta pretendida obra de la subestación como de las líneas de alta tensión y en julio tenemos una primera reunión en donde se convocó a la CFE, el ayuntamiento convocó a la CFE y algunos miembros del COTIC sobre todo para mostrar que este proyecto no cumple técnicamente con lo que establece el ordenamiento territorial, Sin embargo, el presidente municipal ha mostrado apoyo a esa obra desconociendo al COTIC. [...] Tuvimos otra reunión el 25 de octubre [de 2016] en donde estuvo otra vez el personal de la CFE y se volvió a explicarles lo mismo del porqué del rechazo de esta obra, en base a los lineamientos del COTIC, pero ellos siguen insistiendo en la instalación a pesar del rechazo que hemos presentado técnicamente. El 31 de octubre tuvimos otra reunión en donde le hemos solicitado al presidente que aclare se él dio permiso para el cambio de uso de suelo, y hasta este momento él seguía negando que había otorgado dicha autorización. Pero algo muy básico es que para hacer este cambio de uso de suelo el ayuntamiento tiene que turnar el expediente al órgano técnico del COTIC, para que valide y dé un dictamen y, en base a eso el órgano ejecutivo decida, y eso no ha pasado. (Entrevista: integrante del órgano ejecutivo del COTIC)

La población del municipio reaccionó y, en asamblea comunitaria con más de mil presentes de todas las juntas auxiliares del municipio, decidió por la cancelación de la obra, instalando en noviembre de 2016 una vigilia permanente para impedir que sus derechos fueran violados (en seguida compartiré con más detalles este proceso). A raíz de esto, CFE llevó a cabo una serie de audiencias de consulta en las nueve juntas auxiliares de Cuetzalan. En todas ellas, los asistentes, habitantes de las comunidades del municipio, rechazaron rotundamente la construcción de la infraestructura eléctrica.

Un año después, cuando se caducaron los permisos firmados por el gobierno municipal, la CFE inició un proceso de persecución judicial, moviendo una carpeta de investigación en la PGR (Procuraduría General de la República) que criminalizaba a ocho personas, líderes de organizaciones que se opusieron a la obra e integrantes del Comité de Ordenamiento Territorial, por el delito de oponerse a que se realizara una obra pública o trabajos públicos. Uno de ellos, Manuel Gaspar Rodríguez, integrante de MIOCUP-CNPA-MN, fue asesinado el 14 de mayo de 2018, crimen que, al momento, no ha tenido resolución o investigación conclusiva. A pesar del cambio de gobiernos a niveles federal, estatal y municipal y en la dirección de CFE, la paraestatal no ha retirado la demanda judicial de criminalización de los oponentes del proyecto y han intentado constantemente chantajearles para que lo acepten a cambio de que se les retire la acusación.

Según Rufina Edith Villa Hernández, integrante de la organización Maseualsiuamej Mosenyolchicahuanij, exsecretaria del órgano ejecutivo del COTIC y una de las personas criminalizadas, la CFE presentó una agenda para la realización de nuevas reuniones y exigió a los acusados que estos deberían “ayudarles a organizar para que ellos vayan y hablen del proyecto en todas las juntas auxiliares y sea aprobado en las comunidades”⁶⁰.

Se les ha pedido que nos quiten esta carpeta de investigación, pero hasta el momento ellos no han aceptado. En una reunión anterior ellos nos decían que ‘qué les íbamos a dar a cambio si nos quitaban la demanda. Si los iban a dejar iniciar ya los trabajos de la obra’. Y nosotros les decimos que no. [...] La mediadora mencionó que ellos aceptaron que nos pusieron esta acusación para justificar que ellos tienen una pérdida muy grande de dinero al no permitirles instalar esta subestación eléctrica.

Pese al intento de intimidación y criminalización a líderes sociales para que acepten a fuerza el proyecto, la promovente también desconoció el carácter popular de la decisión de impedir la instalación de la línea de alta tensión y la subestación eléctrica, en asambleas masivas y amplias reuniones en todas las juntas auxiliares del municipio de Cuetzalan. Desde su conducta, manifiestan una razón incapaz de comprender el carácter colectivo de un proceso de decisión; una razón que disminuye y desacredita la capacidad de comprensión, reflexión y juicio del pueblo *maseual* sobre los procesos que inciden en su territorio.

En todos los casos relatados y los demás conflictos relacionados con los megaproyectos en el territorio de la Sierra Norte de Puebla durante la última década, la resistencia popular y comunitaria ha sido más fuerte que la capacidad de los actores del capital en imponer definitivamente sus proyectos. Las comunidades y organizaciones han demostrado capacidad de articulación y creatividad para desarrollar estrategias diversas de acción, promoviendo alianzas, redes y acciones colectivas y solidarias.

⁶⁰ Pronunciamiento en la 29ª Asamblea de los Pueblos Nahuatl, Totonaco y Mestizo en Defensa de la Vida y el Territorio, 23 de junio de 2019, en Ixtacamaxtitlán, Puebla.

2.3.2 La defensa del territorio *maseual* en el siglo XXI

Según Armando Bartra, las luchas de defensa del territorio que resisten a la expansión capitalista en el campo son un fenómeno “global, transclasista y multiétnico”, intensificado particularmente entre los grupos más pobres y las poblaciones originarias (Bartra, 2016a: 17). Es decir, en el escenario que se preludia para los territorios indígenas y campesinos como la Sierra Norte de Puebla, no hay lugar para pequeñas élites mestizas y cacicazgos locales.

En diversos casos, actores pertenecientes a las clases sociales “de arriba” en la escala local, se suman a la lucha que promueven los “de abajo” en contra del despojo. Sin embargo, no se puede ocultar el carácter popular, comunitario y también étnico de estas luchas por la defensa de la vida y del territorio. Aunque en la lucha por la defensa del territorio en la Sierra se puedan observar estos elementos “transclasistas” y “multiétnicos”, resultado de la enorme discrepancia que significa el capital transnacional frente al conflicto local clasista/étnico –entre el pequeño burgués mestizo y el campesino indígena, por ejemplo– son los sectores históricamente marginalizados aquellos que la determinan y la protagonizan. La lucha contra los proyectos de muerte está cargada de forma y contenido comunitario de raíz indígena y campesina, y desde sus organizaciones e iniciativas se está construyendo la resistencia.

En este contexto, la tierra tiene un carácter central: “para defender los territorios hay que tener los pies sobre la tierra”, pues “los lugares se ocupan, se nombran, se significan, se gobiernan, pero si no se cultivan son lugares sin alma” (Bartra, 2016a: 121). Así, la lucha defensiva contra los megaproyectos se puede volver reactiva, generando profundos procesos de transformación en el interior de los mismos grupos sociales que se disponen a defender sus territorios. Bartra (2016a: 121) menciona que “en una reunión en la Sierra Norte de Puebla donde se planeaba la defensa del territorio amenazado por hidroeléctricas y minas, alguien comentó que hacía tres años que no se paraba por su parcela, pero que ahora sí la iba a cultivar para que no se la quitaran”. La inclinación hacia la fortaleza de la relación con la tierra –es decir, el “trabajar la tierra”– bajo diversas formas y niveles, sobre todo el fortalecimiento de las relaciones sociales comunitarias, es la característica esencial de las luchas contemporáneas contra la dinámica de exterminio que asume el despojo capitalista en los territorios.

En esta lucha, también se reitera la fuerza de las mujeres. El protagonismo femenino en la defensa del territorio se demuestra por la valentía de las mujeres en el enfrentamiento directo. Las mujeres *maseual* han vivido la doble condición de luchar, de un lado, por su tierra, su trabajo, su autodeterminación como pueblo indígena, y de otro, por la igualdad de condición de género en el ámbito familiar, comunitario y al interior de los mismos procesos de organización y movilización social. Algunas organizaciones de la región desempeñan papel fundamental no solo en el proceso por autodeterminación política del pueblo *maseual*, pero también en la construcción de caminos concretos para la superación de la dinámica patriarcal en las propias organizaciones sociales y en lo cotidiano.

La trayectoria de desafíos constantes frente al contexto de marginación y violencia de género ayuda a explicar la disposición e intrepidez con que las mujeres intervienen en situaciones de conflicto, siempre ocupando las filas frontales en la acción directa. Además, el sentido que tiene el territorio desde sus miradas y la experiencia de vida que se produce desde la territorialidad femenina y campesina representa otros elementos puestos en juego, dibujan epistemes propias y desbordan los significados usuales de la lucha social (Espinosa y Lau Jaiven, 2011; Federici, 2013; Paz Paredes, 2015).

Veamos algunos ejemplos movidos por los y las *maseualmej*. En Cuetzalan del Progreso, ubicado en la Sierra Nororiental de Puebla, municipio de 47 mil habitantes y aproximadamente 82% de la población autodeclarada indígena,⁶¹ se han generado intensos e interesantes procesos de movilización.

La composición de un proceso comunitario-popular por el pueblo *maseual* en sus múltiples dimensiones transita entre la transformación y ruptura de ciertas prácticas al interior de sus estratos sociales, comunitarios y familiares y la resistencia contra los cambios promovidos por el aterrizaje del infortunio del capital transnacional en su territorio. Contra una perspectiva museológica de conservación de las formas culturales objetivadas, el pueblo *maseual* tiene amplia conciencia de su capacidad transformadora donde lo político juega un papel fundamental en la búsqueda por la autodeterminación de su futuro colectivo. Desde su episteme geográficamente situada, la cosmovisión campesina e indígena de ellos y ellas se expresa en la producción material e histórica

⁶¹ El 73% de los habitantes del municipio es hablante del idioma *nahuat* y el 11% es hablante *únicamente* de este idioma (INEGI, 2011).

de un futuro común. Se trata de la conservación de la posibilidad de seguir cambiando, siempre según sus propios horizontes.

Entre los elementos materiales concretos por los que lucha el pueblo *maseual*, está su territorio, su tierra. La defensa del territorio *maseual* ostenta, pues, diversas peculiaridades a raíz de la confluencia entre la cosmovisión y los saberes situados producidos históricamente y el recorrido histórico de tensión con las geografías del capital.

El Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial (POET) de Cuetzalan

Frente a las amenazas actuales y con su trayectoria histórica de movilización, los habitantes de las comunidades de Cuetzalan han alcanzado consolidar en el ámbito legislativo un programa de ordenamiento territorial innovador, amplio y densamente participativo, que restringe el uso de suelo y las actividades económicas, condicionando los términos de su desarrollo al consentimiento y aprobación popular. Sin embargo, el impulso para la creación de un programa de ordenamiento ecológico territorial en Cuetzalan se dio previo al aterrizaje de los megaproyectos en la Sierra. Fue un impase asociado a la actividad turística el gatillo que generó la reacción popular para la construcción ciudadana del ordenamiento territorial en este municipio.

En 2009, se anunció la implantación de un plan turístico de grandes dimensiones llamado “Bosque de Niebla” a través de la Comisión de Desarrollo para los Pueblos Indígenas (CDI), que impactaría zonas de manantiales. Este proyecto, además de afectar las fuentes de agua del municipio, impactaría económicamente los emprendimientos turísticos de pequeña escala, algunos de ellos, organizaciones y cooperativas indígenas. Diversas organizaciones del municipio que manifestaban su posición inconforme al proyecto, lograron en mayo de aquel año, con apoyo del Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales (CUPREDER), grupo de investigadores y técnicos de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), junto al ayuntamiento, la firma de un convenio para la realización de un plan de ordenamiento municipal.

A partir de la realización de una serie de profundos estudios de campo, talleres y consultas a las comunidades del municipio, fue posible elaborar una relación de los principales problemas del sector turístico que, en resumen, señalan: los altos impactos, robos, depredación, contaminación y destrucción de los balnearios y puntos de visita turística, la vulgarización de aspectos culturales

y el riesgo de la despersonalización y la aculturación; el riesgo de la entrada de megaproyectos predatorios a la cultura y al ambiente; concentración de los beneficios obtenidos y la privatización de los recursos naturales.

Para el proceso de caracterización y diagnóstico se realizaron talleres participativos con metodologías de mapeo comunitario, construcción de líneas de tiempo, análisis de distribución de producción y consumo, entre otros asuntos relacionados con la síntesis de los ideales y principios comunitarios, base para la realización de un programa de ordenamiento ecológico y territorial. De forma complementaria a los talleres, se realizaron estudios técnicos/científicos multidisciplinarios para la comprensión integral de las dinámicas naturales en la región. Estos estudios se realizaron a lo largo de un año completo, pues es fundamental conocer y comprender el ciclo anual de las dinámicas naturales y, sobre todo, comprenderlo a partir de las relaciones sociales producidas desde la cosmovisión *maseual*. Este proceso dialógico realizado entre la comunidad y la universidad, llamado “encuentro de saberes”, proporciona momentos de retorno y validación por los agentes comunitarios de los resultados obtenidos en los estudios técnicos.

Fue debido al énfasis profundo en el aspecto social que se concentraron los aspectos diferenciales del proceso del ordenamiento territorial de Cuetzalan, en un contexto de intensa participación y organización social obtenida a través de décadas de movimiento cooperativista y por la densidad de la vida social comunitaria. “Si un modelo técnicamente bien sostenido no tiene un aval y un sostenimiento social, no sirve de nada, pues nadie lo defenderá”⁶².

Así, se estableció un Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial que regula las actividades económicas en todo el municipio, y un comité encargado de desarrollarlo, compuesto por un órgano ejecutivo y un órgano técnico. El modelo del POET (Puebla, 2010) publicado fue definido por las comunidades y contiene el siguiente formato: síntesis integrada de la caracterización, diagnóstico y pronóstico; instrumentos para la regulación de uso de suelo; normatividad; políticas ambientales de uso de suelo; modelo de ordenamiento ecológico; criterios de regulación ecológica; y comité de ordenamiento ecológico. Sobre el último tópico, el Comité fue creado en mayo de 2010 a partir de asamblea general, y lo integra un órgano ejecutivo, compuesto de 18 representantes, y un órgano técnico. Inicialmente nombrado como COEC (Comité

⁶² Entrevista con Samuel Contreras, integrante del CUPREDER.

de Ordenamiento Ecológico de Cuetzalan), se reformuló con la incorporación del Esquema de Desarrollo Urbano Sustentable, y pasó a ser denominado COTIC (Comité de Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan). Con su aprobación, el COTIC llama a la población a que se apruebe el POET en sección de cabildo abierto de la regiduría municipal, consolidando en vías legales el Comité de Ordenamiento Ecológico Territorial Integral de Cuetzalan (COTIC).⁶³

Así se configura la primera experiencia de ordenamiento territorial integral del país (González, 2018) y también la de mayor participación social, pues la mayor parte de sus miembros son representaciones ciudadanas elegidas en asambleas comunitarias, además del contingente representativo de las organizaciones sociales del municipio en el comité. También lo componen diversas organizaciones sociales presentes en el municipio, que poseen un histórico y largo trabajo comunitario.

El Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan, por lo tanto, consiste en un instrumento de política ambiental que regula los usos del suelo y las actividades productivas con la directriz de la preservación de los bienes naturales, reglamentado por leyes federales y estatales. Se aplica al territorio del municipio donde se divide en zonas de aplicación de diferentes tipos de políticas ambientales: conservación, protección, restauración y aprovechamiento sustentable. Los criterios ecológicos utilizados por el ordenamiento territorial integral atribuyen las aplicaciones sobre el uso del suelo y enmarca detalladamente las restricciones y especialidades de cada caso. Por ejemplo, lo tocante al sector de Infraestructura y Servicios, el ordenamiento presenta como prerrogativa:

Serán permitidas obras para el mantenimiento de la infraestructura ya existente coincidente con las normas del presente ordenamiento. Podrá instalarse o ampliarse la infraestructura que cubra las necesidades de los habitantes: redes eléctricas, telefónicas, drenaje, agua potable, así como el mejoramiento de las vialidades locales, siempre con las autorizaciones del OT [órgano técnico] y las dependencias correspondientes. Deberá restringirse al máximo la construcción de infraestructura que propicie el desarrollo urbano o industrial. (Puebla, 2010: 40)

También destaca, para otros sectores de aplicación de las normativas territoriales:

⁶³ Se establece que, cada dos años, el órgano ejecutivo será electo por asamblea general y se encargará de la toma de decisiones referentes a lo establecido por el Programa. En cuanto al órgano técnico, su cuerpo será designado por el por el órgano ejecutivo electo, de acuerdo con las capacidades técnicas, para ejercer la actividad de fiscalización y evaluación de proyectos que infrinjan el ordenamiento o promuevan alteraciones de uso de suelo.

No deberá autorizarse la construcción de infraestructura o servicios que propicien el cambio de uso natural o agrícola del territorio, fomenten los desarrollos urbanos o macro industriales, pongan en peligro a los pobladores, las instalaciones públicas o privadas, o al ecosistema. (Puebla, 2010: 42)

Los aspectos citados expresan el carácter de restricción del ordenamiento a infraestructuras que propicien la implantación de actividades productivas de gran impacto, como plantas de generación de energía. También explicita el direccionamiento del documento contrario al desarrollo urbano e industrial, valorando los lineamientos que apuntan para la armonización ecológica, en consonancia con el modo de vida de la población, en su mayoría campesina e indígena. También se prohíben en Cuetzalan las actividades de minería a cielo abierto o cualquier otra destinada a explotar minerales preciosos, siendo permitida, solamente en algunas áreas, la minería artesanal. De esta forma, se limitan las posibilidades de actuación de los intereses económicos de agentes externos, otorgando al pueblo poder y autonomía en las decisiones sobre su territorio de vida.

La Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LGEEPA), jurisdicción nacional que reglamenta el asunto de los ordenamientos ecológicos municipales, dispone que los comités de ordenamientos ecológicos deben estar formados por el sector social, político y académico –este último, como invitado. No obstante, no establece quien oficialmente debe conformarlo o los pesos de voto en los procesos decisorios de aplicación y monitoreo del instrumento, abriendo posibilidades para el fortalecimiento de la participación ciudadana en el ejercicio político. En el caso de Cuetzalan, diseñado por las necesidades locales, la mayoría de las representaciones que constituyen el Comité está conformada por la participación popular.

Aunque el control del ordenamiento y la toma de decisiones como se había estructurado desde la propia política de la SEMARNAT instituiría un Consejo de Ordenamiento, legalmente se permite conformar un “Comité” heterogéneo y representativo de la diversidad de la población, que fue aplicado al pie de la letra, con mucho peso en las organizaciones sociales. Ese reglamento permite que se pueda ajustar el Comité de acuerdo con los intereses de conservación y del buen uso del territorio y, en el caso de Cuetzalan, fue definido y aprobado por las instancias institucionales y legales la composición de asamblea general del comité con 80% de participación ciudadana, conformada por organizaciones sociales del municipio, además de la participación permanente de la academia.

El estudio realizado para el Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial del Municipio de Cuetzalan ha indicado una preocupante situación de depredación, analizada particularmente entre el periodo de 1979 y 2009, concluyendo que en estos 30 años se perdió el 38% de la capa vegetal que había en 1979. El bosque de pino (*acalocot*) ha disminuido cerca de 54 hectáreas y el bosque mesófilo de montaña (monte alto) que ocupaba la mitad del municipio, perdió, en el periodo, casi 1140 hectáreas y, actualmente, ocupa nada más que el 14% del territorio municipal. La selva mediana subperenifolia, que originariamente ocupaba el 40% del municipio, perdió 470 hectáreas en el periodo correspondiente.

Así, considerando que la exuberante vegetación local de Cuetzalan está estrictamente vinculada a su precipitación pluvial, se comprueba por los datos pluviométricos que ésta es la segunda localidad más lluviosa de todo México, con un promedio de 4200 mm anuales. La formación meteórica de la pluviosidad se origina de los sistemas formados en el Caribe, en el Golfo de México y al norte del continente, y encuentran una barrera física en la Sierra Madre Oriental. La flora existente está, de tal modo, sistémicamente vinculada a los procesos climáticos, contribuyendo a la retención de humedad, la protección de los caudales superficiales, de los manantiales y de los reservorios de agua, además de cooperar con la infiltración a los sistemas de escurrimiento subterráneo.

El sistema kárstico, formación geomorfológica originada por la disolución de minerales cálcicos, es responsable por la conducción de una parte significativa del escurrimiento resultante de la pluviosidad, configurando un paisaje espeleológico donde se descubre una diversidad de cuevas y galerías subterráneas. Este aspecto geomorfológico de la región acentúa la fragilidad de su compleja geografía, factor que incrementa los riesgos generados por determinadas actividades humanas, como la exploración mineral o, incluso, la agricultura o pecuaria intensiva. Los ríos más importantes son el Apulco, ubicado al Sur y oriente, en los límites colindantes con los municipios de Tlatlauquitepec y Ayotoxco de Guerrero, y el Cuichat, que corta el municipio y presenta las más visitadas cascadas y pozas –como las localidades de Las Brisas y Las Hamacas.

En las últimas décadas, con el crecimiento poblacional y el incremento de la cantidad de desechos, cuyo sistema de procesamiento muchas veces se ha conectado directamente al desagüe subterráneo, además de la popularización del uso de insecticidas, pesticidas y otros químicos empleados en la agricultura, la flora y fauna subterránea presente en las galerías kársticas han

sufrido alteraciones. Los residuos desechados en este ambiente también se convierten en obstrucciones de los ductos hidrológicos de las cuevas, acelerando el proceso de karsticidad, es decir, provoca la disminución de la espesura de las rocas cálcicas que lo componen, provocando la apertura de dolinas, aumentando la fragilidad del suelo y la posibilidad de colapsos (Puebla, 2010).

En Cuetzalan existe una red de distribución de agua potable que abastece la mayor parte de la población del municipio, gestionada por la vía comunitaria de los Comités de Agua. Las diversas comunidades del municipio (y los barrios de la cabecera municipal) delegan representantes comunitarios cuya labor consiste en el cuidado de los recursos hídricos y la gestión de la captación y distribución del agua para el consumo de los habitantes. A pesar de la intensa disponibilidad hídrica oriunda de la pluviosidad, la cultura del cuidado asociada al agua es visible en la vida cotidiana de las familias como en la expresión de lo político en la actividad comunitaria, representando un asunto de primera importancia en la agenda de la gestión territorial. Sin embargo, algunos aspectos relacionados al uso inadecuado de los recursos hídricos pueden generar problemas, como la pecuaria, por ejemplo, cuyo consumo intensivo de agua genera desequilibrio en el sistema de distribución.

Según los datos presentados en el POET, los propios cuetzaltecos generan una presión sobre el territorio: en 1980 el municipio contabilizaba 28 877 habitantes. Actualmente, la población totaliza 47 433 habitantes (INEGI, 2011). El número de casas fue de 6512 en 1990, a 8754 en 2005, es decir, un crecimiento de 34% en 15 años. Las zonas clasificadas como urbana y suburbana (el casco de la cabecera municipal y la localidad de San Miguel Tzinacapan, respectivamente) fueron las áreas que presentaron mayor crecimiento poblacional en las últimas cuatro décadas, factor que ocasiona, como consecuencia, la expansión territorial del área edificada.

La geografía diversa, repleta de paisajes naturales exuberantes, aliada a una cultura ancestral que integra tradiciones nahuas y totonacas y le da al municipio el estatus de patrimonio de la humanidad por la UNESCO, se vuelve un atractivo para el desarrollo del turismo. La circulación anual de turistas atraídos por los paisajes naturales, la cultura y la gastronomía cuetzalteca aumentó de 27 790 en 1998 a 95 417 en 2006, un incremento de 243%. La actividad turística representa un importante aspecto económico para el municipio, que en las últimas décadas ha presenciado la proliferación de hoteles y pequeñas agencias de servicio turístico guiado, incluso con participación de organizaciones cooperativas. El turismo desarrollado en Cuetzalan demuestra

la capacidad de adaptación para la oferta de un servicio moderno a la situación ecológica, que beneficia, en primer lugar, a los habitantes de la región, y no a los intereses y los capitales externos. No obstante, no existen, en Cuetzalan, las condiciones consideradas necesarias para una expansión vertiginosa de la actividad turística debido a la fragilidad y el deterioro de sus ecosistemas.

El ordenamiento como herramienta de defensa del territorio

El proceso de movilización que llevó al ordenamiento territorial de Cuetzalan fue anterior a la llegada masiva de los megaproyectos extractivos, pero ha servido para frenarlos, incluso inspirando procesos en otros municipios de la región. Después de la aprobación del Programa de Ordenamiento Ecológico Territorial y de la conformación del COTIC –inicialmente visado a obstaculizar la entrada de un proyecto turístico predatorio– el ordenamiento se mostró como una herramienta fundamental en la defensa del territorio en diversas ocasiones. Sin embargo, se demostró también que solamente la continua y permanente participación social es capaz de sostener el funcionamiento de un programa que contraría intereses superiores.

El primer gran reto para defender el ordenamiento fue, aún en 2010, frente al interés de creación de una tienda de una de las cadenas de Walmart, que implicaría la ruina de los pequeños establecimientos que configuran la dinámica de comercio basada en la producción local, existente en el municipio. Pero fue apenas a partir de 2012 que el ordenamiento territorial cuetzalteco tuvo que enfrentarse a la llegada de los proyectos mineros, la hidroeléctrica y, más recientemente, la infraestructura eléctrica de alta tensión.

Con relación al anuncio de las concesiones mineras en manos de la transnacional canadiense Autlán, en 2012, la ley de ordenamiento territorial crea impedimentos legales para su ejecución en territorio municipal; sin embargo, en otros municipios que comprendería el proyecto, no poseen tal reglamento. Así, se conformó el Consejo *Maseual* Altepetajpiani (guardianes del territorio *maseual*), representación popular responsable por tramitar jurídicamente la demanda de amparo que, hasta el momento, impide la imposición del proyecto minero. El mismo consejo se ha comprometido en el frente jurídico de la lucha por frenar el avance de otros procesos, como la línea de alta tensión y la subestación eléctrica que pretende imponer la CFE.

El 19 de noviembre de 2016, se organizó una asamblea donde se aprobó la voluntad popular de no permitir la realización de dicha obra. Marcharon más de mil personas, bajo fuerte lluvia, hasta el terreno de obras y se hizo la clausura popular de la subestación eléctrica. Posteriormente se instaló un campamento en el local para vigilar que su derecho a la autodeterminación como pueblo originario sea respetado. De noviembre a julio de 2017, el campamento ha registrado miles de asistentes y se ha convertido en un espacio de formación y creación colectiva, orientado hacia el fortalecimiento de la defensa del territorio contra los “proyectos de muerte”. También se ha sembrado en el espacio una milpa, simbolizando la resistencia y la autonomía del pueblo.

Figura 15. Asamblea que decidió clausurar el proyecto de la Subestación y Línea de Alta Tensión

Figura 16. Población de Cuetzalan marcha contra el proyecto de la Subestación

Figura 17. Clausura popular del proyecto de la Subestación y Línea de Alta Tensión



El 19 de noviembre de 2016, la población de Cuetzalan decidió ejercer la autodeterminación prevista en la Constitución Federal y en el derecho internacional, y promover la clausura popular de la construcción de la Subestación eléctrica y la línea de alta tensión.

El campamento también se convirtió en centro irradiador de nuevas ideas y experimentos. En enero de 2017 se instaló en la localidad un módulo de generación de energía solar, probando que, en una de las localidades con mayor índice pluviométrico del país, se puede ocupar la tecnología fotovoltaica como alternativa energética. Frente a las alegaciones de la CFE de que la creciente demanda energética en la región hace necesaria la construcción de la obra –aunque los estudios técnicos demuestran su vinculación con los megaproyectos extractivos– las organizaciones trataron de desmitificar el argumento y presentaron alternativas. La Comisión alegó, en los documentos emitidos que la energía fotovoltaica no constituía una alternativa para la

región, debido a la alta nebulosidad que presenta las áreas serranas de los bosques de niebla. Sin embargo, partir de fructíferos debates sobre la posibilidad y la viabilidad de construir soberanía energética, se llegó a la conclusión de que la energía solar puede presentarse como opción real y económicamente viable para la región.

En pocos meses, desde una iniciativa de la Unión de Cooperativas Tosepan, se crearon procesos concretos para viabilizar la electrificación solar para las familias campesinas indígenas, vislumbrando un nuevo grado de autonomía. Constituir la soberanía energética a nivel comunitario representa la posibilidad de avanzar hacia la producción de relaciones comunitarias en ámbitos pertenecientes a la esfera del capital. La electricidad fue subyugada a la razón del capitalismo y, desde el principio de su “domesticación”, gestionada a partir de relaciones mercantilizadas. Apostar hacia una ‘comunalización’, un hacer común de la energía eléctrica rompe con la visión romántica y limitada que asocia lo común a formas exclusivamente precapitalistas, y abre nuevos horizontes de transformación societaria.

Asambleas por la vida y el territorio

La experiencia del Ordenamiento Ecológico Territorial de Cuetzalan y su eficacia en el combate a los megaproyectos ha traspasado los límites del municipio e inspirado la lucha regional en la innovación de las estrategias de acción. En 2012, frente a la necesidad de organizarse para frenar los megaproyectos, se inició un movimiento local donde confluyen varias organizaciones de Cuetzalan en la realización de asambleas comunitarias para la defensa del territorio, en cada una de las juntas auxiliares del municipio. Estas reuniones bimestrales⁶⁴ crecen vertiginosamente, expandiendo sus límites geográficos y dando cuerpo a un movimiento regional en articulación con distintas redes de organización en otros municipios, configurando las “Asambleas de los Pueblos Masueal, Totonaco y Mestizo en Defensa de la Tierra y el Territorio” o, de forma abreviada, “Asambleas de Defensa del Territorio”.

Tienen carácter informativo y deliberativo, de toma de decisiones importantes que revalidan y fortalecen la voluntad popular en defender la vida contra los proyectos extractivos. Son momentos

⁶⁴ A partir de 2018 las Asambleas tienen periodicidad trimestral.

de catarsis de un proceso organizativo que es mucho más difuso y descentralizado, donde se dan a conocer regionalmente la realidad de luchas localizadas y se logra obtener una comprensión articulada y compleja del conflicto en todo el territorio de la Sierra, incluyendo a los municipios vecinos de Veracruz. Así, cientos de comunidades en más de 20 municipios (la mayoría de la porción nororiental de la Sierra) conforman un gran movimiento que se expresa en la solidaridad y la creación de una territorialidad de lucha que trasciende escalas.

Por su carácter masivo, estas asambleas no constituyen propiamente espacios de gestación y florecimiento de ideas y discusiones. Son momentos de difusión de información, fortalecimiento de articulaciones regionales, ratificación de procesos de luchas localizadas en otras escalas y toma de acuerdos generales. Está compuesta por representaciones y delegaciones comunitarias (usualmente, las Asambleas de Defensa del Territorio reúnen habitantes de más de 150 comunidades) y por decenas de organizaciones sociales de diversas características. La movilización alrededor de la defensa del territorio ha generado organizaciones en red que coordinan las acciones comunes de diversas entidades y movimientos sociales de distintos lugares en la Sierra.

El Consejo Tiyat Tlali (nombrado con la palabra “tierra” en totonaco y nahuat, respectivamente), agrupa algunas de las principales organizaciones de la región: la Unidad Indígena Totonaca Náhuatl (UNITONA), la Pastoral Social indígena, la Coordinadora Regional de Desarrollo con Identidad (CORDESI), la Agencia Timomaxtican, la Unión de Cooperativas Tosepan, Cooperativa *Maseual* Siuamej Mosenyolchicauani, la Universidad de la Tierra en Puebla (UNITIERRA-Puebla), el Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario (IMDEC), Nakú Sygoy, Tetela hacia el futuro, el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER), el Centro de Estudios Ecuménicos y el Centro Operacional de Vivienda y poblamiento A.C. (COPEVI). El consejo actúa de forma descentralizada en diversas localidades de la Sierra y orienta su actuación en la defensa de la sierra contra los proyectos de muerte, a partir de estrategias descritas como acción política, acción jurídica, investigación/asesoría técnica y comunicación/difusión.

Acompañamos y apoyamos en la Sierra Norte procesos de organización y resistencia de las poblaciones afectadas por la minería, las hidroeléctricas, los programas oficiales de ciudades rurales (Centros Integradores de Servicios) y transgénicos, bajo el firme convencimiento de que estos proyectos son proyectos de muerte porque destruyen el medio ambiente, la Madre Tierra y la vida que todos conformamos. (Declaratoria del Consejo Tiyat Tlali)

Organizaciones como el Consejo Tiyat Tlali configuran la articulación organizacional de las Asambleas de Defensa del Territorio pues permite que una constelación de sujetos en distintas localidades trabaje en colectivo por el interés común de todos los pueblos y comunidades de la región. Las Asambleas de Defensa del Territorio también se han declarado libres de partidos políticos o relaciones que comprometan su autonomía y su carácter popular y comunitario.

La coordinación entre organizaciones y sujetos de distintas características se da sobre la base de relaciones en red y el objetivo común que es la defensa de la Sierra contra los “proyectos de muerte”. Se trata, pues, de una coalición “multiétnica”, como sugiere Bartra: la subjetividad étnica que le da identidad como asamblea de los pueblos nahua, totonaco y mestizo demuestra la configuración transgresora de la jerarquía de las relaciones raciales que se han establecido históricamente como cerne de la lucha de clases en la región. Lo “mestizo”, fenómeno racista constituido históricamente como negación y menoscabo de lo “indígena” y que en los dos últimos siglos había representado la subjetividad de la clase antagónica a los pueblos originarios (representación local del poder del Estado y el capital), se ha incorporado a la lucha de resistencia al capital como actor coadyuvante. El hecho de que se admita lo mestizo como un “pueblo”, es decir, como sujeto colectivo del ámbito “popular”, revela que la revaloración y afirmación étnica de los pueblos nahua y totonaco en las últimas décadas produjo un grado de soberanía y fuerza motriz que desmonta la jerarquía racial en lo tangente a la lucha social.

Por otra parte, el protagonismo indígena de este proceso demuestra que el conflicto generado por la expansión capitalista a través de los megaproyectos incide sustancialmente sobre los pueblos originarios, sus territorios y sus formas de vida. Aunque los impactos de los megaproyectos degradarían las condiciones de vida de toda la población que habita la región y, por eso, el proceso de organización de las Asambleas de Defensa del Territorio constituye una alianza de diferentes grupos sociales, etnias y clases, donde el carácter popular y comunitario configura la esencia del movimiento. De esta forma, la defensa del territorio, como proceso instituyente de una lucha social histórica, constituye un nuevo sujeto social y político, “transclasista” y heterogéneo a nivel local, sin embargo, integral y homogéneo en oposición al gran capital. Lo popular y lo comunitario son sus rasgos distintivos: lo *popular*, como pueblos social, cultural e históricamente contruidos, desde la identidad colectiva de sus etnicidades; lo *comunitario*, como sujetos de comunidad, geográficamente identificados con el territorio que habitan.

Figura 18. Asamblea de Defensa del Territorio en Hueytamalco



Las “Asambleas de los Pueblos *Maseual*, Totonaco y Mestizo por la Defensa del Territorio y de la Vida” reúnen, cada tres meses, aproximadamente entre dos y cinco mil personas, oriundas de cientos de comunidades ubicadas en más de veinte municipios de la Sierra y también de Veracruz. En octubre de 2016 se realizó en el municipio de Hueytamalco, Puebla.

Este estado de organicidad y articulación sólo es posible debido al carácter comunitario de la vida cotidiana, es decir, del espíritu comunitario presente en las formas de organización del trabajo, de ordenamiento político, de las decisiones colectivas, las fiestas, la gestión de los recursos, etcétera.

Aquí, más que resistencia, que significa reaccionar a una acción anterior y, así, siempre una acción reflexiva, tenemos r-existencia, es decir, una forma de existir, una determinada matriz de racionalidad que actúa en las circunstancias, incluso reacciona, a partir de un topoi, pues, de un lugar propio, tanto geográfico como epistémico (Porto-Gonçalves, 2006: 165, traducción propia)⁶⁵

Combina la construcción práctica de territorialidades emergentes y un giro epistémico que cuestiona los pilares de la producción de saber occidental al producirse de forma situada desde la experiencia social. R-existir es resistir al sistema, pero es, también, afirmar la existencia de un proyecto de vida propio, desde la escala de la vida cotidiana. Significa una búsqueda por una mirada sobre la lucha social que parte desde abajo, que valoriza la experiencia social tejida día tras día desde la realidad mundana de aquellos y aquellas que la construyen. Más allá de las marchas, campamentos, procesos judiciales y manifiestos, existen ciertos elementos de la lucha anti sistémica que son aquellos que les confieren sentido, situados en las tramas comunitarias de la

⁶⁵ “Aqui, mais do que resistência, que significa reagir a uma ação anterior e, assim, sempre uma ação reflexa, temos r-existência, é dizer, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um topoi, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico”.

esfera cotidiana, de las conversaciones informales, de las milpas, los grupos de danzas, los espacios familiares, la cocina campesina, las ligas comunitarias deportivas, las faenas...

Asimismo, el acto de r-existir se vuelve evidente cuando estos elementos son explicitados por los propios sujetos y sus discursos estratégicos en las luchas sociales campesinas e indígenas, es decir, cuando hablan de “proyectos de vida”. Se puede percibir que estas luchas no son pasivas o puramente reactivas, al contrario, poseen un horizonte de transformación de orden societaria, capaz de cuestionar preceptos naturalizados y reconstruirse como acción disruptiva de nuevos y emancipadores sentidos de existencia. No obstante, en el contexto actual de expansión capitalista —en el cual extractivismo, despojo, acumulación originaria y neocolonialismo aparecen como categorías recurrentes para explicarlo— resistir es un acto imprescindible para poder existir.

III

DEFENSA DEL TERRITORIO PARTE 2: PUEBLOS Y COMUNIDADES *FAXINALENSES*



El pueblo *faxinalense* habita el altiplano meridional del estado de Paraná, Brasil. Su territorio ha pasado por intensas transformaciones a lo largo del último siglo, observando expandirse indefinidamente en sus alrededores la territorialidad homogénea del capital agrario. Su historia como pueblo es compartida con infinitudes de otros campesinos y campesinas en este país, en lucha permanente contra los cercamientos del latifundio y las dinámicas del agronegocio.

Los *faxinalenses* son herederos de muchos otros pueblos que han caminado por los bosques de araucaria del sur brasileño. Aunque posean una identidad como pueblo, no son propiamente un pueblo originario. En México, serían rotulados como un pueblo mestizo, pero en Brasil, esta palabra no contiene la misma acepción. Actualmente, se reconocen como un “pueblo tradicional”, pero en México, esta expresión no posee el mismo sentido. La mejor forma de explicar coherentemente los procesos instituyentes de su subjetividad y la territorialidad existente en sus comunidades es construir una narrativa más amplia para tratar de comprender previamente los elementos particulares de la conformación del territorio rural brasileño en diferentes escalas y periodos.

En este sentido, debemos pensar en elementos para una historia de lo rural brasileño desde el conflicto; sin embargo, entender mínimamente la territorialidad rural en Brasil requiere conocer algunos hechos históricos que determinaron la conformación de las fuerzas actantes en este espacio, la producción de las desigualdades sociales y de la disparidad abismal en la estructura agraria del país y, sobre todo, la expresión étnico-racial de esta historia. No es posible entender las luchas territoriales en Brasil sin saber que el país fue el último en el continente a abolir la esclavitud,

y que esta llaga no fue sanada o siquiera solventada. Y más, que la herida abierta constituye el núcleo de la modernidad brasileña.

Asimismo, me parece fundamental visualizar con más nitidez los procesos de jerarquización, segregación, exclusión y dominación que se construyeron a partir de la noción de raza, de la esclavitud negra e indígena, el genocidio de los pueblos originarios y sus efectos sociales hasta hoy insolubles. Comprender la centralidad de este proceso para el funcionamiento del capitalismo en el sistema-mundo moderno/colonial, es otra condición esencial para la reflexión propuesta.

La importancia de observar estas cuestiones puede parecer obvia en un país de estructuras raciales tan profundas que caracterizan un modelo propio de *apartheid* constituyente de su capitalismo periférico y dependiente. No obstante, la historia narrada desde voces hegemónicas de las ciencias sociales, generalmente opta por privilegiar aspectos de la producción formal del espacio, interpretando los conflictos sociales a partir de las determinaciones provenientes de los actores hegemónicos.

En este sentido, el presente capítulo busca contextualizar, histórica y geográficamente, los conflictos territoriales sobre los territorios de uso común y el proceso de producción de subjetividades en la lucha por el territorio en el altiplano meridional paranaense. En consonancia con el capítulo anterior, se trabajará a partir de la articulación de diferentes escalas para buscar una comprensión compleja de este contexto que se busca analizar, recorriendo narrativamente desde las más amplias hacia las escalas más concretas y espacio-temporalmente delimitadas.

3.1 La cuestión agraria en Brasil: elementos histórico-geográficos para una lectura sobre los conflictos territoriales en el campo brasileño

Las luchas por la defensa del territorio de las comunidades de uso común en el estado de Paraná es un proceso complejo y de muchas escalas, que articula conexiones entre elementos

relevantes en diferentes recortes históricos y geográficos. Para una comprensión integral de las territorialidades históricamente producidas que se manifiestan en un contexto específico, se debe comprender los contextos más amplios a los que están vinculado.

En este sentido, con la intención de abordar las escalas más amplias desde una narrativa propia, este apartado constituye una exploración histórica que busca, por una parte, introducir el contexto general en que se producen las relaciones territoriales en el Brasil rural que le dan particularidad, es decir, abrir el panorama histórico a nivel nacional como propuesta de interlocución entre los estudios de caso. Por otra parte, se busca reflexionar críticamente y tensionar las narrativas hegemónicas y los sentidos comunes sobre lo rural brasileño.

3.1.1 No se puede entender el campo en Brasil sin comprender el genocidio colonial y la esclavitud

Existe un mito conscientemente orquestado de que la esclavitud brasileña no fue tan dura como en las colonias inglesas. También hay un mito de que la relación del colonizador portugués con los pueblos originarios no fue tan violenta como en las colonias españolas. Esta supuesta amenidad de la esclavitud negra e indígena en tierras brasileñas y la idea de una evangelización pacífica de los indígenas por los portugueses serían algunos de los coeficientes responsables por producir en la sociedad brasileña un estado de relaciones interraciales armónico y democrático, una “democracia racial”, dicen. La validación social de este discurso se dio a través del ocultamiento de muchas voces. Rescatar algunos hilos de estas otras historias es fundamental para tejer una comprensión de la cuestión agraria contemporánea y los sujetos que mueven los engranajes de las luchas sociales en el campo.

Clovis Moura, en su extenso trabajo de investigación sobre la esclavitud brasileña, refuta a los revisionistas e historiadores liberales que afirmaron que la esclavitud fue un proceso benigno que permitía a los esclavos niveles de negociación como parte de la misma estrategia de los señores

esclavistas para mantener la tranquilidad necesaria para el funcionamiento del sistema colonial. Según Moura (1999: 80, destaque y traducción propia)⁶⁶:

En esta historia ‘revisionista’ no sólo las relaciones amo/esclavo deben ser revistas, como, también, los quilombos, pues, para ellos, no fueron focos de resistencia social en el proceso global de lucha de clases, pero módulos de negociación entre amos y esclavos [...]. Esta visión ‘revisionista’ es una postura ideológica (en mal sentido) **contra la existencia de la lucha de clases durante la esclavitud**. O, a través de otra forma de expresión: es **una conciliación en nivel teórico capaz de dar una visión de relacionamiento orgánico entre el amo y el esclavo, en lo cual sus funciones se completarían sin contradicciones y conflictos relevantes**. Como máximo, serían parcialmente divergentes. Ahora, el funcionalismo ya fue llamado de aplicación del liberalismo a la sociología. Y es a través de esta posición funcionalista que procuran rever la esclavitud en Brasil.

El fragmento anterior es fundamental para enfocar el punto que se quiere destacar. La crítica al revisionismo demuestra que este representa la actualización de una racionalidad fundada en el racismo estructural, en la forma de comprender las matrices sociológicas, que mantienen en la actualidad la estructura de la división racial del trabajo y de la segregación racial del espacio. Comprender el campo y el campesinado en el proceso de la lucha de clases nos lleva a la necesidad de comprender la producción del racismo en diversos ámbitos, pues ambos temas están umbilicalmente conectados. La obra de Moura revela el epistemicidio perpetrado cuando se considera la historiografía de la población negra e indígena –o no europea– en el Brasil colonial a partir de la relación de subordinación instituida en el espacio creado por el agente dominante, la burguesía agraria colonial y latifundista.

La reflexión que hace Moura en relación con la estructura del racismo epistémico que devalúa la experiencia histórica de los pueblos africanos, impidiendo de comprender sus luchas como proceso instituyente de subjetividades política e histórica, posee el mismo sentido para el ocultamiento de la trayectoria de los pueblos originarios. Sobre ellos, opera la misma labor de

66 “Nessa história ‘revisionista’ não apenas as relações senhor/escravo devem ser revistas, como, também, os quilombos, pois, para eles, não foram focos de resistência social no processo global de luta de classes, mas módulos de negociação entre senhores e escravos [...]. Essa visão ‘revisionista’ é uma postura ideológica (no mau sentido) contra a existência da luta de classes durante a escravidão. Ou, através de outra forma de expressão: é uma conciliação em nível teórico capaz de dar uma visão de relacionamento orgânico entre o senhor e o escravo, no qual suas funções se completariam sem contradições e conflitos relevantes. Quando muito seriam parcialmente divergentes. Ora, o funcionalismo já foi chamado de aplicação do liberalismo à sociologia. E é através desta posição funcionalista que procuram rever a escravidão no Brasil. ”

desprestigio que los reduce a agentes pasivos del proceso histórico. La resistencia indígena y negra contra los sistemas de explotación y dominación que se les impusieron con el colonialismo constituye procesos históricos de transformación social y elementos concretos de la formación territorial de este país.

Este proceso de producción de un conjunto de saberes y prácticas, de una ciencia y un sentido común sobre la cuestión racial y la cuestión de clases en Brasil, en el ámbito de la racionalidad liberal/ilustrada, se consolida con el trabajo intelectual del antropólogo Gilberto Freyre, que se analizará con más detalle en el capítulo V de esta tesis. Sin embargo, para presentar un punto de vista alternativo, se abordarán algunos elementos relacionados a la producción concreta de la lucha de clases, es decir, de un proceso/sujeto instituyente que se construye a partir de las prácticas y racionalidades operadas en antagonismo a los fenómenos derivados del capitalismo y del colonialismo.

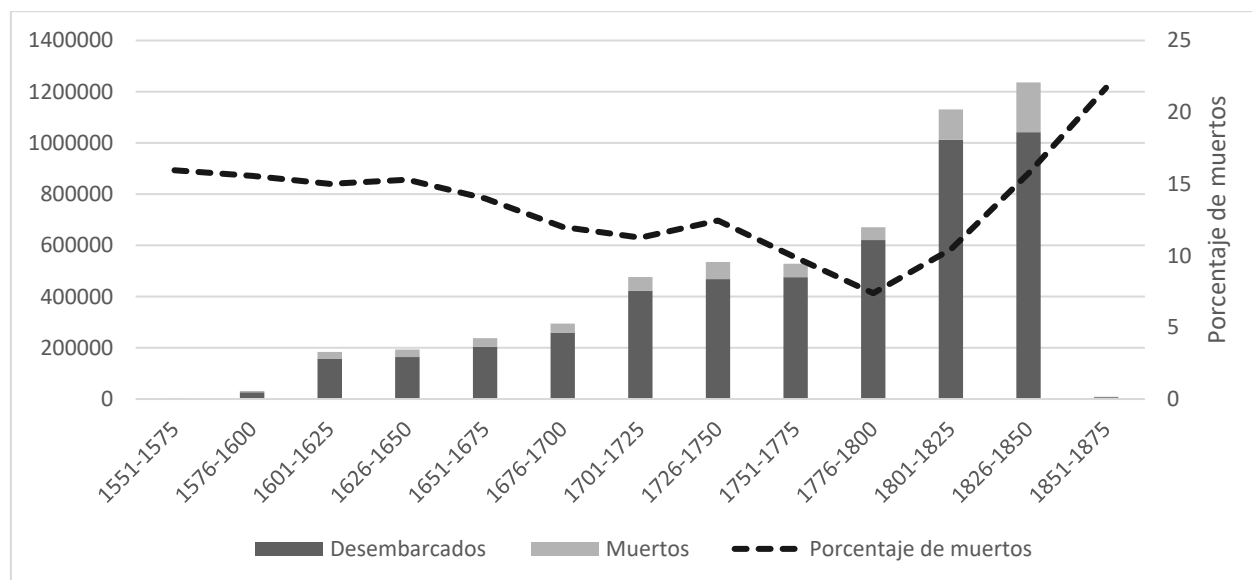
A partir de la invasión portuguesa iniciada en el siglo XVI y el arranque del proceso de colonización, los primeros registros de la llegada de mujeres y hombres africanos, forzados a salir de sus tierras para trabajar como esclavos en las tierras conquistadas de ultramar, fechan de la década de 1530. Entre este marco temporal y el término formal de la esclavitud en 1888, fueron más de 350 años. Durante más de tres siglos de tráfico esclavista, más de 10 millones de personas⁶⁷ fueron trasladadas a fuerza y vendidas como fuerza de trabajo esclava en las colonias europeas del continente americano. Los puertos brasileños recibieron el 44.2% de todo el tráfico de esclavos africanos en la modernidad colonial, lo equivalente a estimados 4.86 millones de personas.

La industria del tráfico de personas africanas enriqueció imperios europeos, sobre todo el inglés, el portugués y el español. La ganancia obtenida era tal que no implicaba en pérdida significativa el hecho de que el 14.5% de lo total de individuos que embarcaban en las naves en África, no llegaban a su destino. De aquellas personas destinadas a Brasil, fueron casi 700 mil almas tiradas al mar en el traslado, muertos por enfermedades o por insubordinación. El índice aumentó en el último siglo en que perduró el tráfico de esclavos africanos, a la medida en que aumentó también, exponencialmente, la intensidad de la venta de esclavos en Brasil. Las últimas

⁶⁷ Datos extraídos del *Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico*, disponible en: www.slavevoyages.org

décadas en que se permitió la actividad fueron las más violentas, como se observa en el Gráfico 2. Evolución del porcentaje de africanos muertos en el traslado entre África y Brasil.

Gráfico 2. Evolución del porcentaje de africanos muertos en el traslado entre África y Brasil



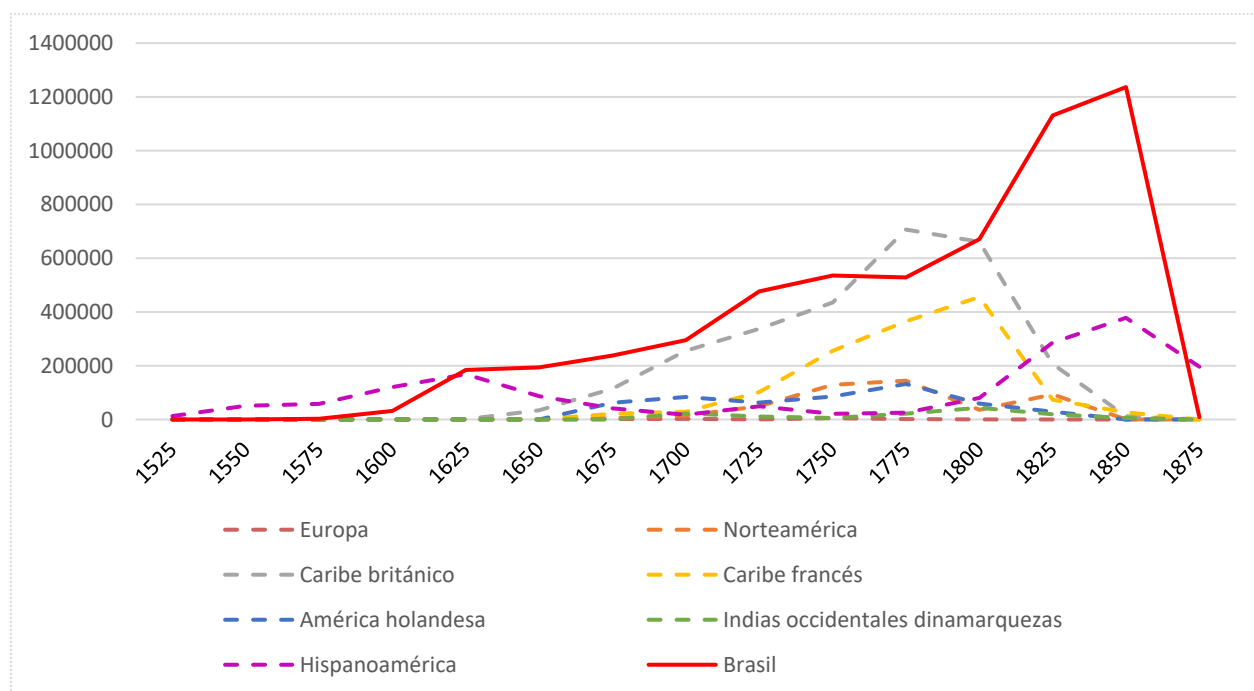
Aunque el tráfico de esclavos haya sido suspendido internacionalmente en 1850, la esclavitud en Brasil siguió existiendo legalmente cuatro décadas más. El gráfico demuestra el aumento de la intensidad del tráfico esclavista en los últimos años antes de su prohibición. Fuente: Banco de Datos do Tráfico de Escravos Transatlântico.

En diversos aspectos, las últimas décadas del tráfico de personas esclavizadas para Brasil, presenta datos importantes, que se pueden relacionar al incremento de las leyes que buscaban contraer la economía esclavista en el país. Es importante observar estos datos para refutar los argumentos que intentan minimizar la larga duración de la esclavitud brasileña, al alegar que, a pesar de que la abolición legal definitiva apenas se logró en 1888 con la Ley *Áurea*, las leyes anteriores ya reducían la intensidad de la esclavitud.

En 1850 se proclamó la Ley Eusébio de Queirós, que, por presión de Inglaterra, prohibió el tráfico internacional de personas esclavizadas y, en 1871, fue firmada la Ley *Rio Branco*, o “ley del vientre libre”, que establecía la libertad a los hijos de africanos esclavizados a partir de esta fecha. Sin embargo, al contrario de lo que las narrativas oficiales diagnostican (que a partir del siglo XIX, en Brasil, la esclavitud empieza a bajar su intensidad), los datos del tráfico esclavista demuestran que en la primera mitad del siglo XIX Brasil pasa a absorber la demanda de los comerciantes de esclavos mientras otras naciones se vuelven independientes y republicanas

(Gráfico 3). Otros registros también revelan que hubo un incremento significativo de jóvenes esclavizados y traficados en las últimas décadas de la esclavitud brasileña. La última década en que Brasil recibió, de forma legalizada, africanos esclavizados, la proporción de niños traficados subió de 7.6%, promedio que se observaba en el período anterior, para 59.5% (Banco de Datos do Tráfico de Escravos Transatlântico).

Gráfico 3. Evolución de la intensidad del tráfico de esclavos africanos por región de destino



A partir del inicio del siglo XIX, mientras el tráfico de africanos esclavizados disminuye en todas las regiones coloniales del continente, en Brasil se inicia el ápice del fenómeno, absorbiendo la demanda que la economía esclavista exigía para mantener sus ganancias. Fuente de datos: Banco de Datos do Tráfico de Escravos Transatlântico.

La idea de que la esclavitud brasileña iba bajando de intensidad mientras se acercaba su fin es totalmente falsa. Paradoxalmente, la independencia de la condición de colonia portuguesa, en 1822, implicó en el aumento sustancial de la entrada de africanos esclavizados en el país, dominado por una élite conservadora y estacionado en una economía agraria exportadora basada en la producción extensiva. Solamente las tres últimas décadas antes de la prohibición internacional, entre más de treinta décadas esclavitud, representaron el 27% del total de la entrada de esclavos, sobre todo de niños y adolescentes. El crecimiento de la demanda de la fuerza de trabajo esclava para las élites nacionales estaba relacionada al descubrimiento de los yacimientos de oro en el

estado de Minas Gerais y la elevación de esta actividad extractiva a primera importancia para la economía nacional (primero para la corona portuguesa y, luego, para el imperio brasileño gobernado por los descendientes del rey portugués). La actividad minera implicó también el desplazamiento del tráfico de esclavos a los puertos de la región Sureste del país, inicialmente en el siglo XVIII: en 1750 ya se equiparaba con la venta de esclavos africanos en las ciudades del nordeste, donde predominaba la economía de la caña. Este fenómeno se consolidó con la introducción de la actividad cafetalera en la segunda mitad del siglo XIX y el desplazamiento de los centros económicos al Sureste.

Si por una parte el tráfico de personas esclavizadas trasladadas desde África a Brasil representó una anomalía social de dimensiones nunca antes experimentadas en la historia de la humanidad, la territorialización de la economía colonial en suelo brasileño implicó, también, la superexplotación forzosa de la fuerza de trabajo de los pueblos originarios. Legalmente, la esclavización indígena fue prohibida en 1758 a partir de las políticas de modernización implementadas en el período. A pesar de haberse prohibido el cautiverio indígena después de dos siglos y medio en que ha perdurado en la legalidad el sometimiento forzado del trabajo de los pueblos en todas las regiones del país, el sometimiento de su trabajo y sus formas de vida ha permanecido y reactualizado en diferentes formas de dominación.

Por una parte, la inserción del trabajo indígena en el modo de producción colonial consistía en la esclavización propiamente tal, a base del cautiverio y la violencia explícita. No obstante, en el proceso de colonización se ha generalizado otras formas de explotación, como los ‘aldeamientos’ y reducciones, que pregonaban la sumisión de los pueblos indígenas al patrón europeo en campos de concentración controladas por órdenes religiosas. Los campos de trabajo y evangelización llevados a cabo por los jesuitas se pautaban en el principio de “guerras justas”⁶⁸, y consistían, en muchos casos, en la única posibilidad que los pueblos originarios podrían garantizar la legalidad del derecho de que no se los esclavizaran. La única libertad experimentada en este proceso era la libertad de no ser decimado. Este modelo, diseminado por todas las regiones del país, generaba un campesinado indígena desterritorializado a través de la aculturación practicada por los jesuitas y demás órdenes religiosos.

⁶⁸ Práctica medieval en que los soberanos católicos institucionalizaban la persecución a los pueblos herejes, pudiendo castigar a los enemigos con la muerte, en caso de ser capturados, con un régimen de esclavitud (Sposito, 2017: s/p).

Las costumbres practicadas en este contexto han perdurado de la conquista a la república. De acuerdo con Dornelles (2018: 90), las prácticas de coerción para el trabajo a través del rescate, una de las formas legales de esclavizar indígenas durante el régimen colonial, permanecía vigente en el siglo XIX. En todo el período, los pueblos originarios actuaron en diversas áreas de las economías colonial e imperial: agricultura, ganadería, recolección, servicios domésticos, apertura de caminos y construcción de obras públicas, ejército, etc. No obstante, la autora describe que la cooptación no correspondía a los criterios legales establecidos; afirma que, si por parte de las autoridades provinciales hubo fuerte tendencia en descaracterizar las poblaciones de las antiguas regiones de reducciones coloniales de criterio étnico, considerándolos como parte de la clase común de los “trabajadores nacionales”, por otra parte, era habitual que estas mismas personas fueran consideradas como indígenas y, así, pasibles de esclavización ilegal o precarización de sus condiciones de trabajo.

Todo el período histórico en que permaneció la esclavitud como modelo societario fue marcado por la lucha de clases conformada por el conflicto capital-trabajo asentado en la economía esclavista. La resistencia de las personas esclavizadas a lo largo de los siglos es un fenómeno difícil de cartografiar, no obstante se percibe en la conformación de las luchas de clase en la actualidad una continuidad de una historia escrita por las resistencias que conforma territorios y territorialidades. La lucha anticolonial de negros e indígenas es un proceso permanente, radical y anticapitalista en su esencia.

La idea ampliamente repetida de que las bases de la sociedad brasileña se fundan en el encuentro del indígena originario, del negro africano y del blanco europeo, oculta el conflicto estructural e invisibiliza la trayectoria histórica de resistencia de los pueblos explotados y colonizados. Como afirma Ailton Krenak (2018, traducción propia)⁶⁹:

Es un mito absurdo decir que nosotros los indios, los negros que fueron agarrados en África y echados acá, y los blancos, que algunos vinieron sin saber para donde iban, fuimos a constituir la base de nuestra civilización. Es un abaratamiento total de nuestra historia, es una negación de los conflictos profundos que marcaron estos desencuentros de pueblos.

⁶⁹ “É um mito totalmente absurdo dizer que nós índios, os negros que foram agarrados na África e despejados aqui, e os brancos, que alguns vieram sem saber para onde estavam indo, fomos constituir a base da nossa civilização. É um barateamento total da nossa história, é uma negação dos conflitos profundos que marcaram esses desencontros de povos.”

Es un mito igualmente absurdo la narrativa que aparta la historia del trabajo esclavo y la trayectoria de los pueblos indígenas que ocupaban la tierra antes de la invasión portuguesa. La carencia de registros historiográficos dificulta la labor de precisar los números referentes a la esclavización de los indígenas, pero la investigación histórica demuestra la coexistencia, en diversos territorios del país, de explotación de la fuerza de trabajo negra e indígena. Conforme afirma Sposito (2017: s/p, traducción propia)⁷⁰:

Muchas personas desconocen la existencia o la importancia de la esclavitud indígena a lo largo de la historia de Brasil. El público general puede haber aprendido en las clases de Historia que el indio no fue esclavizado y, entre los motivos para eso ocurrir, puede haber escuchado explicaciones de que los pueblos indígenas eran perezosos, o inaptos al trabajo. Esta versión fue predominante hasta algunas décadas atrás.

A partir del siglo XVIII, sobre todo, la esclavización de africanos pasa a dominar el escenario de la agricultura extensiva, y la esclavización indígena se prohíbe en materia legal. Sin embargo, según Sposito, (2017), el fenómeno de la esclavitud africana está relacionado con la inmensa lucratividad del tráfico esclavista interoceánico y el impacto económico que esta actividad representaba para la empresa colonial, al mismo tiempo que enlazaba los continentes americano y africano en la producción europea del sistema-mundo moderno/colonial.

Con el crecimiento vertiginoso del tráfico de personas africanas y algunas medidas del Estado colonial portugués, a lo largo del siglo XVIII, para impedir la explotación del trabajo forzado de los indígenas (y, consecuentemente, incentivar el tráfico de esclavos africanos), se imagina que la esclavización de los indígenas ha cerrado su ciclo. Esta idea es totalmente falsa, empezando por la ausencia formal del Estado en la mayor parte del territorio, la economía servil, la estructura caciquil (*coronelistas*) y el racismo científico que dominaba todas las relaciones sociales interraciales en el país. Parte importante de la historiografía hegemónica restringe su método de análisis, cuando se refiere al fenómeno de la esclavitud, a los contratos de compra de

⁷⁰ “Muitas pessoas desconhecem a existência ou a importância da escravidão indígena ao longo da história do Brasil. O público em geral pode ter aprendido nas aulas de História que o índio não foi escravizado e, dentre os motivos para isso tenha ocorrido, pode ter ouvido explicações de que os povos indígenas eram preguiçosos, ou inaptos para o trabalho. Essa versão foi predominante até algumas décadas atrás.”

esclavos y los registros existentes en las grandes haciendas, ocultando el mundo de la informalidad que imperaba en la inmensa extensión territorial de la colonia e, incluso, del país en el período posabolición.

Brasil fue el último país del continente en prohibir el trabajo esclavo, y los años que siguieron a la abolición no presenciaron medidas sociales que reflejasen un cambio de régimen en pie de igualdad para todos los grupos sociales. Exesclavizados siguieron sometidos al trabajo bajo condiciones de superexplotación de su mano de obra, no recibieron tierras para trabajar, no tenían economías o siquiera un sistema sociocultural que les permitiera acceder a una posibilidad de ascensión social en los marcos liberales del capitalismo. En este sentido, hay que diferenciar el proceso de la abolición en Brasil de lo que ha pasado en otras colonias hispánicas e inglesas en América. En Brasil, la independencia no se ha desplegado de un proceso de lucha, al contrario, la caída del régimen colonial, en 1822, representa la ascensión de un gobierno monárquico, descendiente de la misma familia real portuguesa, que, años antes, había elevado la ciudad de Rio de Janeiro a la condición de capital del imperio portugués.⁷¹

Sin embargo, el monarquismo tardío brasileño se caracterizaba por una composición liberal y al mismo tiempo conservadora, creando, a partir de la mitad del siglo XIX, un modelo económico liberal-esclavista. A diferencia de otros países latinoamericanos en que la ruptura con el régimen colonial coincide con un movimiento de confluencia de la liberalización de la economía con la liberalización de las normas sociales, en Brasil este proceso es anacrónico. En México, por ejemplo, la abolición de la esclavitud coincide con la independencia (1810) y la liberalización económica se consolida en 1856, con la desamortización del mercado de tierras. En Colombia, la abolición (1851) coincide temporalmente con la liberalización del mercado agrario (1848) y en Cuba, la abolición (1868) antecede en casi 3 décadas a la independencia (1895). En Brasil, contradictoriamente, la declaración de independencia (1822) y principalmente la aprobación de la ley agraria (1850) que instituye un mercado liberal de comercialización de tierras, consolida el liberalismo en el país cuatro décadas antes de que se acabara con la institución conservadora de la esclavitud.

⁷¹ Con Lisboa sitiada por el ejército de Napoleón I, toda la aristocracia lusitana embarca rumbo al puerto de Rio de Janeiro, ciudad en que permanecería la corona durante los siguientes trece años. A partir de 1822, el hijo mayor del rey y natural heredero del trono, Dom Pedro I, que había permanecido en la antigua colonia, asume la posición de emperador de las tierras brasileñas, y sustituye la condición colonial por el régimen monarca, cuya sucesión dinástica duraría hasta 1889, con la implantación de la Primera República.

La abolición de la esclavitud instituye un mercado formal competitivo basado en el trabajo asalariado y en el contrato, pero con continuidades fundamentales relacionadas al período anterior (Souza, J., 2017: 73). Así como en cualquier régimen de esclavitud que presupone la animalización y humillación del ser esclavizado y la destrucción progresiva de toda su humanidad, el abandono del esclavo liberto a su propia suerte, sin cualquier tipo de ayuda o resarcimiento material o moral tras la abolición, representó su eterna condena, según Jessé Souza (2017: 74). Con las bases del nuevo eje de desarrollo económico fundadas en la cultura cafetalera en finales del siglo XIX e apertura del siglo XXI, se instituye el trabajo asalariado adyacente a la importación masiva de mano de obra europea, sobre todo italiana, para el Sureste y el Sur del país.

Después de tres siglos y medio de usurpación total del trabajo y privación del desarrollo de todas las esferas de la vida de los pueblos esclavizados, se produjo una nueva etapa de la economía capitalista diseñada para perpetuar las ganancias de las mismas élites que se habían enriquecido con la explotación atroz de la fuerza de trabajo negra e indígena. En este contexto, sin acceso a tierra, capital o a la posibilidad siquiera de tener su fuerza de trabajo comprada, contingentes de población negra e indígena se arrinconaron, en los interiores del país, formando comunidades propias basadas en la subsistencia y, muchas veces, en parcial o incluso total aislamiento en relación con el Estado. La complejidad de este escenario, más allá de las abismales diferencias regionales en términos de configuración socioeconómica, marca la formación de una clase campesina nacional profundamente abigarrada, contradictoria y heterogénea en su esencia – proceso que se abordará en el siguiente apartado.

El paso del siglo XIX al XX presenció, mientras se alastraban los vientos de la modernidad y la formación de un Estado republicano militarizado, el estopín de una serie de conflictos protagonizados por sujetos que, en el sentido contrario de la expansión territorial de la modernidad, ahincaban sus raíces en tierras olvidadas y construían mundos de vida alternativos desde la confluencia de cosmovisiones heterogéneas y la fastidiosa carga histórica del despojo colonial. Experiencias de insurgencia campesina como Canudos (1892), en Bahía, y el Contestado (1912), en el Sur del país, solo para mencionar algunas, fueron duramente combatidas por el Estado republicano, en lo cual la élite dominante, en un ambiente inestable, necesitaba afirmarse.

Comprendo que los elementos trabajados hasta este punto son de gran relevancia para iniciar un análisis centrado en la cuestión campesina y, principalmente, en la discusión relacionada

a las luchas actuales de los (auto)denominados *povos e comunidades tradicionais*. Enfocar el carácter étnico/racial de los conflictos y su contenido histórico, entendido a partir del carácter históricamente estructural que, desde nuestra perspectiva, ejerce en la composición de las clases sociales en Brasil, debe auxiliar en la comprensión del complejo y heterogéneo contexto de producción de territorialidades campesinas en las más diversas regiones del país.

3.1.2 Territorialidades y subjetividades campesinas en Brasil

Considero que la insistencia en interpretar la subjetividad histórica del campesinado en Brasil partiendo de su encuadramiento en teorías sociales ajenas, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, es la principal causa de la fragilidad teórica y, principalmente, política de esta categoría en el país hoy. La comprensión del campesinado en Brasil fue sometida a una perspectiva académica que, detenida en formulaciones teóricas elaboradas desde la experiencia campesina europea e iluminada por la episteme positivista, creyente del “etapismo” ingenuo de modos de producción, lo ha relegado a la pasividad histórica y a la inevitabilidad de su extinción. Además, la mirada intelectual eurocéntrica, impregnada de racismo, tiende a negar la importancia de los pueblos indígenas y africanos en la formación del campesinado brasileño, más allá del carácter de proveedor de contingentes de población. Es decir, se niega sistemáticamente sus mundos de vida, su experiencia concreta y la posibilidad de autotransformación y resistencia, su capacidad de producir territorio y política sin reproducir los modelos europeos.

De esta forma, en algunas tendencias de los estudios sobre la cuestión agraria brasileña, se rechaza la responsabilidad de incorporar, por ejemplo, la comprensión de las matrices indígenas y africanas que componen el modo de vida campesino brasileño, que lo diferencian del mexicano, del ruso, del alemán. Existe, desde nuestra perspectiva, una separación abismal y equívoca entre la comprensión crítica del sujeto campesino y del indígena, que fragiliza ambos lados del campo político. A rasgos generales, sea en el espectro liberal cuanto en el progresista, lo campesino fue referido a partir de su economía, y lo indígena desde la perspectiva cultural.

Mário Maestri, al reflexionar sobre la formación de la clase campesina en Brasil, afirma la existencia de cinco “vías” que llevaron a la composición histórica del campesinado: nativa, *cabocla*, esclavista, quilombola y colonial. En relación a la vía que llama de “nativa”, se refiere a los grupos étnicos originarios pertenecientes al tronco lingüístico tupi-guaraní, relativo a los pueblos que habitaban gran parte del territorio brasileño antes de la conquista, sobre todo, la zona costera. Maestri (2012: 231) afirma que estos grupos expresaban territorialmente un modo de producción horticultor; no obstante, según el autor, este “modo de producción” horticultor fue destruido por la esclavitud y la absorción de la fuerza de trabajo indígena a partir de la expansión de la frontera agrícola colonial, basada en el latifundio y en el sistema esclavista de *plantation*. De esta forma, al contrario del proceso colonial ocurrido en países como México o Perú, la contribución de la sociedad indígena a la formación de una clase campesina había sido “insignificante” (Maestri, 2012: 231, traducción propia)⁷². En sus palabras,

La escasa contribución de la vía indígena en la formación de la clase campesina brasileña se expresa también en el desaparecimiento del tupi-guaraní como lengua coloquial del Brasil a pesar de haber constituido el gran medio de comunicación de la zona costera en los siglos XVI, XVII, XVIII y parte del XIX. En Brasil no existe, como en importantes regiones americanas, lenguas campesinas en contraposición a lengua de las clases propietarias.

A pesar de fortalecer una interpretación para la composición heterogénea del campesinado brasileño, sin aplanar las especificidades regionales, el autor se contradice al afirmar el desaparecimiento casi instantáneo del “modo de producción” indígena –y, en consecuencia, su “modo de vida” – frente al contacto colonizador y, al mismo tiempo, reconocer la persistencia del tupi como idioma hablado mayoritariamente hasta el siglo XIX en el país, incluso en las áreas con mayor presencia portuguesa⁷³. Se restringe la mirada a los espacios en donde se desarrolla la actividad económica capitalista, adoptando la visión de que las territorialidades de producción y

⁷² “A escassa contribuição da via indígena na formação da classe camponesa brasileira expressa-se também no desaparecimento do tupi-guarani como língua coloquial do Brasil, apesar de ter constituído o grande meio de comunicação do litoral, nos séculos 16, 17, 18 e parte do 19. No Brasil não há, como em importantes regiões americanas, línguas camponesas em contraposição à língua das classes proprietárias.”

⁷³ La lengua tupi fue incorporada por los colonizadores a partir del fin del siglo XVII, diseminándose rápidamente por extensiones de todo el país y generando un nuevo idioma híbrido. Así, este idioma, la lengua general o *nheegatu*, se tornó habitual en localidades donde sus hablantes originarios jamás habían estado. Apenas a finales del siglo XVIII, el imperio prohibió su utilización, imponiendo el portugués como idioma oficial.

reproducción social de lo indígena se vuelven insignificantes residuos en todo el territorio del país, solo porque en algunas partes de la franja costera se estableció el monocultivo con empleo de mano de obra esclavizada.

A menos que se considere que la formación del campesinado se principió en Brasil apenas a partir del siglo XX, es muy incoherente decir que la influencia indígena es insignificante en este proceso. La supresión de lo indígena en la formación territorial campesina está presente en el mito de que él deja de existir como sujeto dueño de sí mismo en el momento en que la primera cruz es hincada en su suelo.

José de Souza Martins, uno de los célebres teóricos de la cuestión agraria brasileña, en su prefacio a la novena edición de su obra más influyente, “O cativoiro da terra” asume la autocrítica sobre la superficialidad con que había tratado algunas de las cuestiones teóricas, como el carácter transitorio de los modos de producción, que, según él, tenía en su cuerpo las prioridades y características del debate sobre el capitalismo en Brasil.⁷⁴ Reconoce el autor la complejidad antropológica y sociológica de la sociedad brasileña y la inviabilidad de tratarla a partir de un “marxismo de bolsillo” esquemático y puramente ideológico (Martins, 2010: 13, traducción propia)⁷⁵.

Aquí, la pluralidad de los tiempos del proceso histórico es más importante que en los países cuya historia y cuya realidad dominan la interpretación sociológica y la interpretación histórica, que adoptamos sin mayor crítica y a las cuales sucumbimos sin la verificación crítica de la investigación documental y de campo y, sin reconocer que el conocimiento propiamente científico en las ciencias humanas depende de investigación empírica y de la implícita consciencia científica de la singularidad (Martins, 2010: 13).

Martins afirma que la reconstitución de la diversidad de mediaciones y determinaciones de las relaciones de producción referentes a la modalidad de trabajo que vendría a sustituir la

⁷⁴ “[...] nesta edição de O cativoiro da terra julguei conveniente fazer acréscimos, esmiuçando e desenvolvendo formulações teóricas decisivas em minha interpretação da transição, que a geração da época da primeira edição do livro, naquela era de silêncios compreensíveis e de subentendidos interpretativos, podia compreender com maior facilidade” (Martins, 2010, p. 12, 13).

⁷⁵ “Aqui, a pluralidade dos tempos do processo histórico é maior do que nos países cuja história e cuja realidade dominam a interpretação sociológica e a interpretação histórica, que adotamos sem maior crítica e às quais sucumbimos sem a verificação crítica da pesquisa documental e de campo e sem reconhecer que o conhecimento propiamente científico, nas ciências humanas, depende de pesquisa empírica e da implícita consciência científica da singularidade.”

esclavitud, parte de la “liberación sin emancipación” de negros e indígenas esclavizados, proceso del cual ya se habló anteriormente. Así, esta nueva clase de trabajadores “libres”, subordinados a la renta de la tierra y al latifundio intocable se tornan la base de la continuidad de los principios del sistema esclavista colonial, caracterizado por la sujeción de la producción al comercio, pero sin el artificio legal de la esclavatura. “La contradicción que permea la emergencia del trabajo libre se expresa en la transformación de las relaciones de producción como medio para preservar la economía colonial de exportación” (Martins, 2010: 27, traducción propia)⁷⁶, o sea, para preservar el patrón de realización del capitalismo que se definía por la subordinación de la producción al comercio. Es decir, un proceso histórico que se trataba de transformar para mantener.

Discutir la formación de clase campesina en Brasil es una tarea ardua, pues se trata de un proceso absolutamente complejo. Un país de ocho millones y medio de kilómetros cuadrados, territorializado por más de 300 etnias originarias, con sistemas culturales complejos y diversificados, reterritorializados por incontables grupos étnicos de pueblos africanos (iorubas, bantus, jejês, axantis, peuhls, mandingas, hauçás, malês, alufás, etc.) cuyos registros son escasos debido a la quema de archivos que se siguió a la abolición y a la supresión de la memoria histórica debido a la perversidad de este sistema, y otros muchos grupos étnicos europeos occidentales y orientales, sobre todo en las regiones Sur y Sureste del país (ucranianos, ruso-alemanes, austríacos, polacos, holandeses, italianos, españoles, que trajeron en su equipaje las complejas territorialidades europeas del intersticio de los siglos XIX y XX), que hasta hoy ejercen presencia relevante en el contexto rural de estas regiones. ¿Es posible hablar de una “clase campesina brasileña”? El pequeño agricultor gaucho difiere en prácticamente todos los sentidos del *ribeirinho* amazónico. De esta forma, ¿cuáles son los elementos capaces de proporcionar unidad política o mismo conceptual a una identidad campesina brasileña? Opino que sí es posible –y completamente necesario– trabajar por una visión de la totalidad concreta. Algunos especialistas ya abrieron caminos consistentes en este sentido, como en el caso del ya citado sociólogo José de Souza Martins y el antropólogo Darcy Ribeiro, quien acionará futuramente.

Sin embargo, conforme ya se anunció, mi intención no es producir más un relato sobre la totalidad de este proceso, o repetir interpretaciones que ya fueron dadas. Se anhela abrir nuevas

⁷⁶ “A contradição que permeia a emergência do trabalho livre se expressa na transformação das relações de produção como meio para preservar a economia colonial de exportação”

sendas en este terreno, decodificando la bibliografía de forma provocativa y crítica, señalando hacia el bosquejo de un panorama contextual histórico que produzca bases sólidas para una nueva mirada metodológica cuya prioridad consista en valorar la experiencia y la capacidad autónoma de transformación social de los sujetos sociales subalternizados.

En fin, como alega Oliveira (2001: 185), “la historia que marca la larga marcha del campesinado brasileño está escrita en las luchas muchas veces (o casi siempre) sangrientas de esta clase social”, y esta lucha de clases tiene por lo menos, un factor en común. Su antagonista número uno, el latifundio. En este sentido, se puede considerar que, por una parte, la expansión del capitalismo en el campo ocurre de forma heterogénea, compleja y, por lo tanto, plural; por otra parte, se entiende que el rentismo es característico del capitalismo agrario en Brasil, pues, en este país, el capitalista y el propietario de tierras son la misma persona. Es decir, la trayectoria de la cuestión de la tierra en Brasil llevó a una situación en que los capitalistas urbanos se volvieron, a lo largo de la historia, los más grandes propietarios de tierra, poseyendo áreas con dimensiones nunca registradas en la historia de la humanidad. (Oliveira, 2001: 186).⁷⁷ Así que, para Oliveira, el problema de la concentración agraria es el nódulo central de las desigualdades estructurales brasileñas.

El latifundio a la brasileña tiene inicio con la conquista. Se instituye un modelo de distribución de tierras conquistadas por la corona, dividiendo el territorio en terrenos de grande extensión que se denominaban *Sesmarías*. Este sistema de distribución de tierras vinculado a los intereses de la monarquía portuguesa vigoró hasta 1822. Sin embargo, el marco fundamental de la consolidación de la estructura agraria que concentra hasta hoy las tierras en las manos de la élite capitalista fue la Ley N. 601 de 1850, más conocida como “Ley de Tierras”, que prohibió las adquisiciones de tierras *devolutas* por otro título que no fuera el de compra. Tierras *devolutas* son todas aquellas consideradas sin aplicación de uso público, nacional, provincial o municipal. De esta forma, la tierra que no hubiera sido donada por la corona en la forma de *sesmaria* o aquella que no

⁷⁷ Un ejemplo fatídico de la tragedia brasileña es el llamado “Projeto Jari”, inmueble particular localizado entre los estados de Pará y Amapá (región amazónica), cuya área ocupada es superior a cuatro millones de hectáreas —es decir, más grande que el estado de Puebla entero— ya señalado como la más grande propiedad del mundo. Otro dato relevante a la comprensión del desastroso escenario: solamente las 27 mayores propiedades de tierra en el país son equivalente al tamaño del estado de São Paulo (o del estado de Chihuahua).

presentara título comprobatorio de posesión, solo podría ser adquirida individualmente por medio de compra junto al Estado, en aquél tiempo, monárquico.⁷⁸

Seis años antes de que en México se desamortizaran las tierras bajo el prisma liberal a través de la Ley Lerdo, en Brasil, gobernado por el monarca Dom Pedro II, que apenas cumplía 19 años de edad, se promulgaba la ley que terminaría con cualquier posibilidad de distribución de tierras a la mayoría pobre en el país.

Durante las décadas que la antecedieron fueron intensos los debates sobre la condición incipiente de la crisis de la esclavitud y de presión interna e internacional por la prohibición de la esclavización de los pueblos negros, que abogaban por la concesión de tierras *devolutas* a los exesclavos libertos.⁷⁹ Había la preocupación sobre el destino de este inmenso contingente poblacional tras el fin del régimen esclavista. No obstante, la Ley de Tierras fue el golpe necesario para la manutención de la tierra en las manos de aquellos que ya controlaban el sistema económico, pues, con la condición de compra, sin posibilidad de pagos parcelados, se inviabilizaba la adquisición de tierras por parte de exesclavizados, trabajadores nacionales pobres o indígenas que ya habían sido despojados de sus sistemas socioculturales.

Así, esta inmensa población campesina de ancestralidad étnica negra e indígena que habitaba de forma dispersa el territorio brasileño sin títulos de propiedad se vio en la condición de invasora. Cuando estos territorios olvidados eran adquiridos por medio de compra, generalmente por individuos ya enriquecidos por la explotación del trabajo esclavo y que visaban ampliar su producción o solamente especular sobre la renta de la tierra manteniéndola improductiva, sistemáticamente se ha promovido la expulsión de los campesinos. De esta forma, esta heterogénea clase campesina que se ha formado en Brasil a lo largo de estos cinco siglos desarrolló una capacidad de adaptación que lo hace, al mismo tiempo nómada y enraizado. Una destreza para hincar rápidamente sus raíces y adaptarse a las condiciones que se les imponga, pero también de sentir el dolor cuando ellas son forzosamente arrancadas. Son migrantes porque el sistema los hace así, no porque quieren ser.

⁷⁸ Ley n° 601 de 1850.

⁷⁹ Afirma José de Souza Martins que la nueva legislación agraria de 1850 nació en estrecha relación con la crisis del trabajo esclavo detonada con la suspensión del tráfico esclavista y con la amenaza que esta crisis podría implicar a las grandes plantaciones. Así, las primeras presiones de Inglaterra contra el tráfico de esclavos y el primero acuerdo en este sentido ocurrieron en la década de 1820, como uno de los componentes del proceso de independencia del país (Martins, 2010: 130).

José de Souza Martins afirma que el campesino brasileño no es enraizado, es desarraigado, migrante, itinerante. Para el autor, la historia de los campesinos en Brasil es una historia de deambulación (Martins, 1983: 17). Tiendo a discordar parcialmente, pues considero que a pesar de la desenvoltura de adaptación territorial que caracteriza el campesinado brasileño como peregrino, se ve, escrita en la ardua historia de despojo y expulsión constante, la fuerza de sus raíces, que cuando enclavadas en el suelo no se arranca con facilidad. Son el retrato certero de la adaptación de Armando Bartra, de que *se hace terruño al andar* (2016a).

El campesino brasileño es un migrante y su expropiación no ha representado una ruptura total de sus vínculos con la tierra. La mayoría de ellos mantiene alguna relación con el campo, sea ella más cercana o más distante –relación directa de trabajo, vínculos familiares, relación de origen, etc. Lo que explica, en parte, la permanencia entre ellos de un conjunto de símbolos y valores que remiten a un orden moral o lógica tradicional. (Marques, 2008: 65, traducción propia)⁸⁰

Siguiendo la misma dirección, el también geógrafo Ariovaldo Oliveira explica que el campesinado se configuró en el país moviéndose en una aventura peregrina y a su modo peculiar, se fueron insertando y transformándose en el campo (Oliveira, 2001: 188). Bajo la terminología general de “*posseiros*” se identificó este sujeto campesino sin-tierra que, por siglos, peregrina por los rincones del país, no sin colidir directamente contra el sistema que les niega la existencia. Esta subjetividad se define a partir de su condición de “poseedor” de algo de que no es propietario. Ser *posseiro* es habitar un territorio que el capital define como propiedad privada de otro; es, por tanto, vivir en permanente conflicto. Pero la subjetividad se define a partir del aspecto que se pretende realzar en el proceso de subjetivación; es decir, el *posseiro* puede ser también quilombola o *faxinalense*, sin-tierra, o simplemente campesino.

El hecho de nunca haber ocurrido en Brasil un proceso de reparto agrario como el que se siguió a la Revolución Mexicana, resulta que, en el cierre de la segunda década del siglo XXI, no hubo cualquier tipo de solución definitiva para el problema de la tierra. La concentración agraria y la violencia de los conflictos en el campo de ella resultante son, hasta hoy, un problema irresoluto.

⁸⁰ “O camponês brasileiro é um migrante e sua expropriação não tem representado uma ruptura total de seus vínculos com a terra. A maioria deles mantém alguma relação com o campo, seja ela mais próxima ou mais distante –relação direta de trabalho, vínculos familiares, relação de origem, etc. O que explica, em parte, a permanência entre eles de um conjunto de símbolos e valores que remetem a uma ordem moral ou lógica tradicional.”

Pese a la violenta historia del despojo constante, en todo el país los sujetos del campo han insistido, a lo largo de los siglos, en construir proyectos de vida basados en relaciones de arraigo a la tierra, formas de vida comunitarias y vínculos de cuidado con el territorio.

Esta persistencia por la vida es lo que constituye la subjetividad central que podría representar una “unidad identitaria” en lo heterogéneo, pero esta identidad no tiene un nombre definido. No obstante, esta subjetividad posee algunos componentes que pueden ser reconocidos y representados conceptualmente. Por un lado, las experiencias que construyen territorialidades inconformes al modelo hegemónico del espacio del capital y del latifundio instituyen, invariablemente, lo “popular” como característica elemental del proceso de subjetivación. Los sujetos del campo, sean o no sean reconocidos colectivamente o étnicamente como un pueblo, son pueblo y pertenecen al pueblo. Por otro lado, estos sujetos establecen relaciones entre sí y con la tierra/territorio/naturaleza, que instituyen, a partir de formas heterogéneas, valores y sentidos diametralmente opuestos a las relaciones capitalistas. Lo que distingue e identifica las relaciones sociales y la integralidad de sus más variadas formas de producción y reproducción social es lo “comunitario” y la comunidad es esencialmente el espejo de su territorialización.

En este sentido, una subjetividad colectiva que reivindica el sentido indisoluble de ser pueblo y ser comunidad puede ser capaz de expresar la complejidad de los procesos de lucha que tienen la defensa de la vida y la centralidad de la tierra y del territorio como faces del conflicto. En el estado del Paraná, la lucha cotidiana por la defensa del territorio de los pueblos y comunidades *faxinalenses* configura un proceso instituyente de un *habitus* popular y comunitario que, a lo largo de su trayectoria, se ha manifestado en dimensiones diversas.

3.2 Tierra y libertad *cabocla*: territorios y territorialidades comunitarias en el Paraná meridional

Direccionar el enfoque para el territorio de los pueblos y comunidades *faxinalenses* requiere un ejercicio previo de entender los procesos históricos que determinaron e influenciaron la

conformación territorial de las formas de vida campesinas en estas latitudes. De esta forma, se pretende comprender elementos históricos y geográficos que caracterizan las territorialidades campesinas en la región sur del estado de Paraná, y los hilos de la historia que se establece a partir de los conflictos territoriales y las luchas populares en esta región.

Se ha considerado en el análisis el territorio ocupado por las comunidades que perpetúan el uso común de la tierra que están ubicadas en las mesorregiones Sudeste y Centro-Sur, y el extremo sur de la mesorregión metropolitana de Curitiba. A lo largo del texto se encuentran algunos mapas que facilitan la visualización espacial de los fenómenos analizados. Esta región coincide con la ubicación de las principales áreas de remanentes forestales de los Bosques de Araucaria (bosque ombrófilo misto), vegetación característica del altiplano sureño, donde predomina en el paisaje los grandes árboles de araucaria (*Araucaria angustifolia*), asociado a diversas otras especies como la imbuia (*Ocotea porosa*), la yerba mate (*Ilex paraguariensis*) y el cedro (*Cedrela fissilis*).

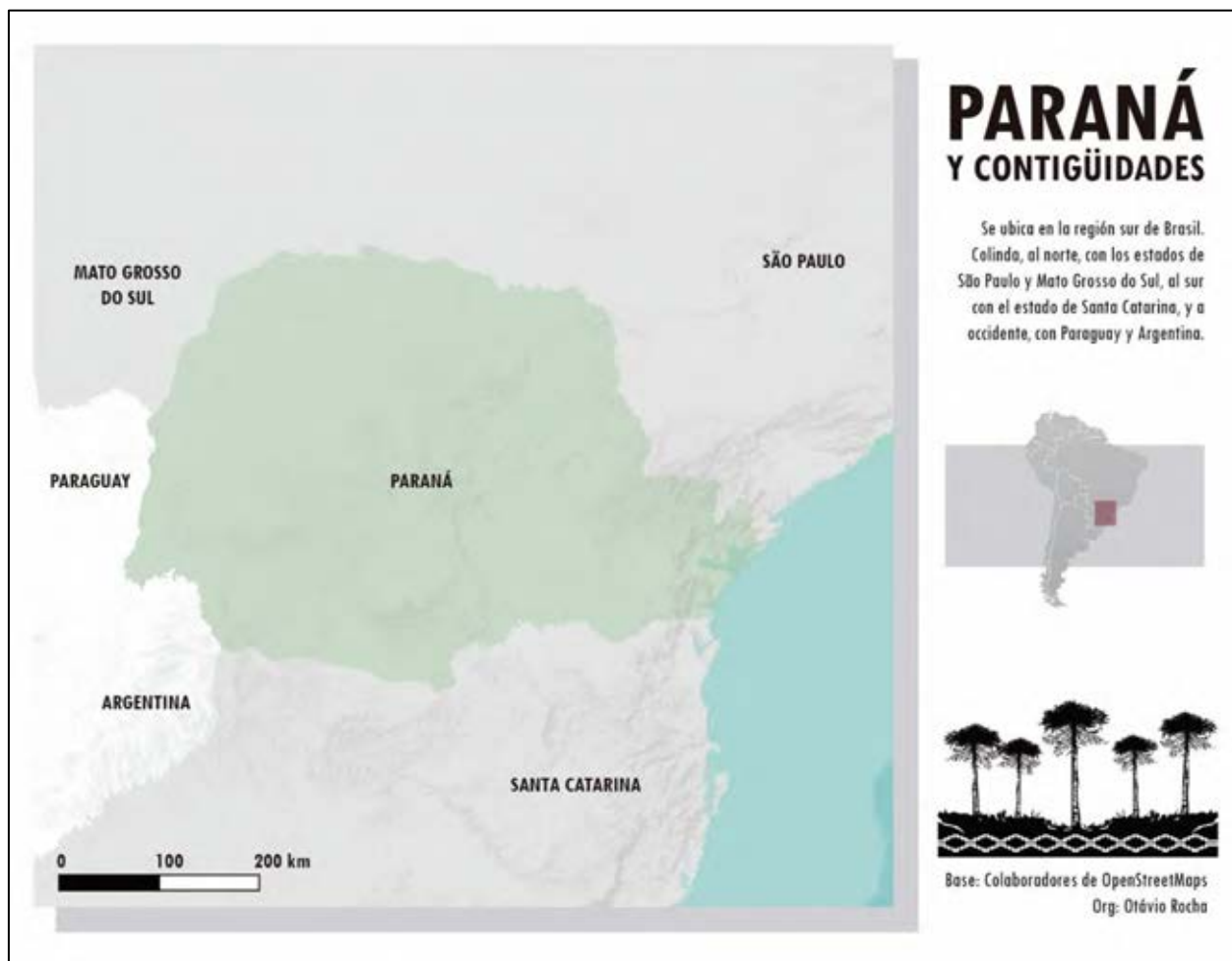
Asimismo, como forma de entender las bases epistémicas de los conflictos territoriales, se busca articular la narrativa teniendo en cuenta la construcción de una racionalidad de la *blanquitud* que se impuso a partir de los procesos de colonización y como esta mentalidad opera en el sentido de la exclusión e jerarquización social y de producción y reproducción de las dinámicas para la acumulación originaria y la separación original de las personas de sus medios de vida y de trabajo, que caracteriza el despojo de lo común.

3.2.1 Territorios contestados: contexto histórico de la lucha por la vida en el Paraná meridional

El estado de Paraná, ubicado en la Región Sur de Brasil, es el 15° estado del país en extensión territorial, abarcando un área de aproximadamente 199 mil km². Es referido como un estado de vocación agrícola: es el según estado de Brasil en área y volumen de producción de granos como maíz, soya y trigo, y representa uno de los principales responsables de las exportaciones del primer sector de la economía brasileña, también con destaque para la pecuaria y

los monocultivos forestales. Aunque la producción de café no posea las condiciones de antaño, sigue siendo uno de los principales estados cafetaleros del país. Su tradición agrícola le ha otorgado el apodo de “granero del país”, sobre todo debido a los suelos propicios a la agricultura extensiva en la porción septentrional del estado.

Mapa 10. Estado de Paraná y su entorno



Paraná está ubicado en la región sur de Brasil. Colinda, al norte, con los estados de São Paulo y Mato Grosso do Sul, al sur con el estado de Santa Catarina, y a occidente, con Paraguay y Argentina.

El estado también representa la principal zona de potencial hidroeléctrico, según los datos del plan estratégico de la Agencia Nacional de Energía Eléctrica. Actualmente en Paraná existen 25 plantas hidroeléctricas en funcionamiento, que representan aproximadamente 30% de la

producción energética de Brasil, además de abrigar la principal hidroeléctrica del mundo en energía producida.

Sin embargo, el ímpeto modernizante que caracteriza esta unidad de la federación representa un proceso histórico de intensos conflictos y violencia sistémica, marcado por episodios de masacres y desplazamiento constante de la población indígena y campesina, por ejemplo la Guerra del Contestado en la segunda década del siglo XX. A lo largo del siglo XX, conflictos que involucraron a campesinos y pueblos indígenas como la *Revolta dos Posseiros*, en la región de Francisco Beltrão, el conflicto del *Grilo do Tigre*, en Boaventura de São Roque, la masacre de Porecatu, la expulsión de 40 mil familias por la planta hidroeléctrica de Itaipu y los diversos conflictos por la demarcación de tierras indígenas en todo el estado, configuran una historia de confrontación permanente entre la vida y el capital.

En contra de los discursos hegemónicos de una población homogénea y blanca, oriunda de la onda de inmigración europea de los siglos XIX y XX, en el Paraná rural se revela un campo heterogéneo, marcado por una diversidad de sujetos que resisten históricamente a la expansión capitalista, la modernización agrícola y los megaproyectos de desarrollo, que actualmente se muestran una de las principales formas de territorialización del capital y de expropiación del trabajo y de la tierra.

La lucha del campesinado paranaense refleja importantes momentos de movilización y organización social. En el estado se organizan algunas de las primeras *Ligas Camponesas* en los 40, ocurre el primer encuentro del MST en 1984 y su primer congreso en el año siguiente, y se gestiona las principales células del MAB (*Movimento dos Atingidos por Barragens*), además del amplio histórico de actuación de la CPT (*Comissão Pastoral da Terra*), ligada a la corriente de la Teología de la Liberación. En las últimas décadas se hacen visibles también movimientos y experiencias organizativas de otros grupos sociales a partir de distintos procesos de formación de identidades territoriales colectivas. La emergencia de estos sujetos desmiente una vez más el mito del discurso oficial de una población blanca y homogénea, y revelan que muchas personas siguen opuestas a las imposiciones del modelo capitalista promovidas por el Estado y las élites político-económicas. Hablamos de comunidades *quilombolas*, *faxinalenses*, *ilhéus*, pescadores y pescadoras artesanales, entre otros grupos, cada uno con sus especificidades, procesos históricos y

diferentes formas de manifestación del modo de vida campesino que, en diferentes contextos históricos de sus luchas por territorio, han reforzado estas identidades.

Geografías comunitarias en el Paraná meridional

La tradición regionalista de la geografía brasileña construyó consensos sólidos en relación con la organización del territorio. Las entidades federativas se agrupan en cinco regiones socioeconómicas a escala nacional y se subdividen internamente en mesorregiones y microrregiones. Así, los 399 municipios del estado de Paraná fueron agrupados en 10 mesorregiones, de acuerdo con los criterios de contigüidad geográfica y zonas de influencia de los principales centros económicos. Cada mesorregión se divide en microrregiones compuestas por un determinado número de municipios.

La lógica de ordenamiento del espacio en Brasil posee una tendencia en priorizar las topologías área en detrimento de las topologías punto. Nociones geográficas que expresan una topología puntual, como localidad, cabecera, núcleo agrario, junta auxiliar o comunidad, no son utilizadas como criterios de organización del espacio en Brasil. Sectores censitarios, subdistritos, distritos, municipios, microrregiones, mesorregiones, estados y grandes regiones son, a rasgos generales, las expresiones escalares de topologías poligonales que, con rarísimas excepciones, abarcan todo el territorio del país. La predilección por topologías área puede estar asociada a la hegemonía y el furor de la presencia del Estado en la organización del espacio en comparación a las territorialidades construidas por los sujetos en la vida cotidiana.

Así, la idea de comunidad en Brasil, a rasgos generales, es abstracta. Asimismo, es difícil imaginar un recorte territorial o una región conformada por la articulación entre diversas comunidades localizadas puntualmente en el espacio, que tienen características en común y formas de uso del territorio particulares, pero no poseen una contigüidad que permita delimitarla como un polígono o un área definida. No obstante, los espacios campesinos que promueven formas de uso del espacio y relaciones con la tierra que, al menos simbólicamente, trascienden la individualidad de la propiedad privada y de las relaciones de trabajo subordinadas al capital, constituyen topologías alternativas, que confrontan el orden hegemónico de la espacialidad funcionalista que absorbe toda la rugosidad del espacio y lo transforma en superficies administrables. En Brasil,

también es abstracta la idea de política que no sea la política del Estado. La producción hegemónica de espacialidades “área” está relacionada a la hegemonía de la razón gubernamental vigente en estos espacios, que inviabiliza siquiera la posibilidad de imaginar formas político-espaciales alternativas.

Las comunidades *faxinalenses* son territorios comunitarios con características propias que, actualmente, se encuentran aislados uno de los otros. Debido al proceso histórico de desarrollo del capitalismo y su lógica de expansión territorial, estas comunidades son, hoy, enclaves de paisajes que reflejan formas desemejantes de construir el territorio. Para aquellos ciegos por la ideología del desarrollo, estos espacios representarían zonas de atraso que, por accidentes del tiempo, se quedaron fuera de la modernidad. Sin embargo, los que lo viven cotidianamente demuestran proyectos de futuro que fragmentan la visión lineal del tiempo y establecen procesos instituyentes de antagonismo con la hegemonía del capital.

En cuestión metodológica para fines de un análisis social y económico que busca comprender algunos aspectos en escala amplia, se podría partir de diferentes premisas y encontrar resultados distintos. En primer lugar, tenemos que preguntarnos ¿cuál es la característica que define una comunidad *faxinalense* y la diferencia de otros tipos de comunidades rurales? Los elementos que les da identidad territorial diferenciada son diversos; sin embargo, se puede afirmar que el elemento central del conjunto de características que las definen es el uso común del territorio. En Brasil, además de la hegemonía de la espacialidad área, al espacio se impone, legal y subjetivamente, la hegemonía de la propiedad privada individual. En este sentido, es escandalosa la existencia de espacios que se construyen bajo una lógica de apropiación territorial distinta.

Aun así, la línea es tenue. Investigaciones anteriores han registrado diferentes resultados; la más meticulosa de ellas pudo mapear 227 comunidades en el estado de Paraná que expresan características territoriales pueden identificarlas como un *faxinal* (Souza, R. 2009). Este dato es relevante pues genera una base de datos geográfica que permite identificarlas en el espacio y visualizar un territorio que, aunque no contiguo, posee algunas características uniformes relacionadas con la territorialidad de estas comunidades y de estos sujetos.

Estas comunidades están concentradas en el sur del estado, distribuidas en XX municipios y cuatro mesorregiones: Centro-Sul, Sudeste, Centro-Oriental y Metropolitana. El área delimitada por estas cuatro mesorregiones abarca zonas dispersas de características desemejantes. En este

sentido, el análisis de datos secundarios se basará en el conjunto de municipios en que se ubican las 227 comunidades identificadas como *faxinalenses* y las observaciones de campo, de acuerdo con los puntos de visitación realizadas en diferentes momentos de 2017 y 2018, concentrados en localidades ubicadas en la mesorregión Sudeste. La reflexión también comprende los proyectos de investigación realizados en años anteriores, en el marco del Colectivo Encontra⁸¹, y los procesos de realización de cartografías sociales emprendidos por diferentes comunidades *faxinalenses* en las últimas dos décadas.

Así, se propone una descripción de los procesos históricos que influyen y conforman las territorialidades del uso común *faxinalense*, a fin de una comprensión que no esté restringida a factores endógenos y las particularidades de estudios de caso, sino que avance en el entendimiento de dinámicas y conflictos más amplios.

Memoria histórica y la defensa del territorio contestado

Las trayectorias de los pueblos que luchan por el derecho de existir imprimen marcas en los territorios y en la propia composición de una identidad popular, dos simbolismos e imaginarios que configuran la insistencia de seguir viviendo. La historia de la lucha de los antepasados constituye el orgullo y la autoestima de las generaciones que osan rebelarse en el presente y disponer sus cuerpos al proceso inagotable entre oprimidos y opresores. Así como el orgullo *maseual* sobre la historia de los abuelos y abuelas que defendieron sus tierras y su patria de la invasión de los *análtekos* franceses mueve los corazones rebeldes de las generaciones actuales hacia la resistencia ante los proyectos de muerte del capital transnacional, los campesinos de los bosques de araucaria también poseen sus raíces hincadas en historias de lucha de sus abuelos. Aunque olvidada/ocultada/maquillada por aquellos que escriben las historias oficiales, la memoria de la “*Guerra do Contestado*” representa, para muchas y muchos, la vivacidad de la lucha por la tierra.

La Revuelta del *Contestado* no representa un evento aislado. En cambio, expresa una acumulación de tensiones territoriales marcadas por la violencia del incesante despojo de un territorio heterogéneo y socialmente diversificado. No posee un lugar exclusivo en el tiempo

⁸¹ “*Coletivo de Estudos sobre Conflitos pelo Território e pela Terra*”, colectivo de investigadores y estudiantes, vinculado al departamento de Geografía de la Universidade Federal do Paraná (UFPR).

histórico, sino presenta conexiones con su pasado y futuro que no se pueden borrar. La vigencia actual de la memoria del conflicto conocido como Contestado se expresa en la irresolución de la cuestión agraria brasileña, en la atemporalidad de la apropiación originaria permanente en el capitalismo, la desterritorialización compulsoria de los campesinos en el presente.

El conflicto que marcó de sangre, entre los años de 1912 y 1916, los estados de Santa Catarina y Paraná (ambos ubicados en la región Sur) posee raíces complejas que bosquejan un panorama de múltiples faces. Entre los diversos elementos que influenciaron en la eclosión del conflicto, se destacan:

- 1) la disputa territorial entre los poderes oligárquicos y políticos de los estados de Paraná y Santa Catarina, por un embrollo que se arrastraba hacia décadas, por el control político sobre extensas áreas ricas en cultivos de yerba mate y gigantescas reservas forestales de un ecosistema único, la *Mata de Araucaria* o *pinheiral* (bosque ombrófilo misto) caracterizado por la presencia de la especie *Araucaria angustifolia* (*pinheiro-do-paraná* o *araucaria*)⁸²;
- 2) la presencia del capital internacional materializado por empresas como la ferrocarrilera *Brazil Railway* y la compañía de explotación maderera *Southern Brazil Lumber & Colonization Company*, ambas del mismo dueño, el norteamericano Percival Farquhar.
- 3) la inexistencia de la institucionalidad estatal en la región, que dejó la población local, bajo condiciones de vulnerabilidad, en completa sumisión de los propósitos del capital internacional;
- 4) el contubernio del Estado nacional con el capital extranjero en el proceso de expulsión y desalojo y de combate táctico a las resistencias a este proceso.

⁸² “A *Araucaria angustifolia* destaca-se na porção mais alta da Mata de Araucárias, formando uma cobertura muito característica e muitas vezes dando a impressão de que essa mata é formada por apenas um estrato. No entanto, abaixo do dossel, encontram-se outros estratos: o arbóreo inferior, que é rico em diversidade de plantas, variando de acordo com as condições locais, e o arbustivo-herbáceo, composto por um vasto conjunto de plantas de pequeno porte. A flora da Mata de Araucárias é bastante diversificada, algumas das plantas encontradas são: xaxim (*Dicksonia sellowiana*), pinheiro-bravo (*Podocarpus lambertii*), araçá (*Psidium cattleianum*), cedro-rosa (*Cedrella fissilis*), araticum (*Annona rugulosa*), imbuia (*Ocotea porosa*), erva-mate (*Ilex paraguariensis*), canela-guaicá (*Ocotea puberula*), e canela-lageana (*Ocotea pulchella*).” Fuente: InfoEscola, disponible en: <<https://www.infoescola.com/biomas/mata-de-araucarias>>. Acesso em 3 de fevereiro de 2018.

- 5) La imposibilidad del acceso a la tenencia de tierra por los campesinos que la trabajaban y el sistema de jerarquización social sostenido por el cacicazgo.
- 6) La fuerza del arraigo campesino y la mística centrada en el catolicismo popular que ocasionó una especie de movimiento de resistencia de grandes proporciones.

No obstante, en la trama del episodio que se ha conocido como “*Guerra do Contestado*”, se identifica como elemento central la imposición de un modelo de desarrollo sobre un territorio que conserva formas variadas de ocupación, desplegándose en violentos conflictos y el despojo de las personas que lo habitaban.

El campesinado que se había constituido en la región meridional del estado paranaense (también en la región que compone el territorio del Contestado que pertenece a Santa Catarina), tiene, incluso en referencia a la propia memoria histórica del conflicto, característica mestiza, de origen indígena, sobre todo de las etnias Guaraní, Kaingang y Xokleng. Al sujeto campesino del Contestado al inicio del siglo XX, se le atribuye la identidad *cabocla*. Sobre el término *caboclo*, fue utilizado inicialmente para referirse a los indígenas que ocupaban tierras en el interior de Brasil, en contraste a los que vivían en la costa, nombrados *caiçaras*. El caboclo es asociado, pues, a la efigie de “hombre del monte”, es decir:

[...] que prácticamente vive de aquello que el bosque ofrece, promoviendo poca intervención. Posteriormente, pasó a referirse al mestizo de ascendencia indígena o africana. El término también puede designar el hombre pobre del campo, sea cual sea su etnia, recibiendo otros significados en diferentes lugares del país, donde puede ser también sinónimo de *caipira* (Marquetti y Silva, 2016: 109, traducción propia)⁸³

El caboclo territorializado en la región del Contestado es, por lo tanto, anterior al asentamiento de inmigrantes europeos, masivo a partir de la década de 1880. Un territorio de relevo irregular y difícil acceso, en aquél tiempo, debido a la inexistencia de cualquier infraestructura, fue lentamente ocupado por estas mujeres y hombres pobres, exesclavos negros o indígenas, o descendientes de la explotación del trabajo de sus antepasados por el hombre blanco, hijos de la

⁸³ “[...] que praticamente vive daquilo que a floresta fornece, promovendo pouca intervenção. Posteriormente, passou a referir-se ao mestiço de ascendência indígena ou africana. O termo também pode designar o homem pobre da roça, seja qual for sua etnia, recebendo outros significados em diferentes lugares do país, onde pode ser também sinônimo de caipira”.

violación de los cuerpos de sus madres y abuelas, cuyo medio de vida, en condiciones paupérrimas, se establecía –no sin conflicto– en la libertad de las tierras de nadie.

Con la Ley de Tierras, en 1850, su libertad territorial deja de existir por completo. Las tierras deberían ser privatizadas, y quien no tuviera dinero para desembolsar por el terreno donde vivía y trabajaba, debería dejarlo para que fuera ocupado por aquellos que podrían pagar por él.

Las consecuencias sociales generadas por la apropiación y por la explotación de la tierra que se van caracterizar por la exclusión y/o inclusión de determinadas categorías, acaban transformándose en los puntos catalizadores de los conflictos. La apropiación de la tierra por una categoría social en detrimento de otra, del mismo modo como cambios de modelos agrícolas, de un modelo que absorbe por otro que dispensa trabajadores, pueden transformarse en focos de violencia en el campo, dependiendo de oportunidades para la reacción popular (Serra, 2010: 131, traducción propia)⁸⁴

El Paraná meridional empieza su historia agraria ya en coexistencia con las bases del latifundio, construidas por las sesmarias y por las grandes apropiaciones de tierras, consolidadas por la Ley N. 601 de 1850 (Serra, 2010: 132). En el inicio del siglo XX, marcado por la estructura agraria del latifundio y la negligencia del Estado frente a la condición de vulnerabilidad de la población campesina, la intervención territorial promovida por la llegada del capital internacional de la compañía estadounidense *Brazil Railway Company* provoca significativo impacto en la región. La implantación del ferrocarril “São Paulo-Rio Grande” componía la estrategia del poder central de la República recién proclamada en 1889, de integrar la región Sur de Brasil a los centros de poder (São Paulo, Rio de Janeiro y Minas Gerais), y promover la colonización y el control del Estado sobre los territorios desconocidos de los rincones del sur.

La compañía contratada para la construcción del ferrocarril, la *Brazil Railway*, del empresario estadounidense Percival Farquhar –compañero de negocios de Frederick Pearson, fundador de la notoria *Mexican Light and Power Co.* y constructor de la primera hidroeléctrica mexicana (*Necaxa*), ubicada en la Sierra Norte de Puebla– articulaba una amplia red de contactos e influencias en los meandros del poder institucional y, así, obtuvo la licencia para explorar el área

⁸⁴ “As consequências sociais geradas pela apropriação e pela exploração da terra, que vão se caracterizar pela exclusão e/ou inclusão de determinadas categorias acabam se transformando nos pontos catalisadores dos conflitos. A apropriação da terra por uma categoria social em detrimento de outra, da mesma forma como mudanças de modelos agrícolas, de um modelo que absorve por outro que dispensa trabalhadores, podem se transformar em focos de violência no campo, dependendo de oportunidades para a reação popular”.

marginal de la ferrovía correspondiente a quince kilómetros de ancho para cada lado. En esta área, Percival Farquhar engendró la explotación de madera de las enormes y centenarias araucarias, a través de la compañía de su propiedad *Southern Brazil Lumber & Colonization Company*. Rememorando lo que se registró en el capítulo anterior, la compañía *Lumber*, además de responsable por la destrucción de grande parte de los bosques de araucaria en el Sur de Brasil con la exportación maderera para Estados Unidos, fue una de las empresas concesionadas para la explotación mineral en la mina *El Oro*, en el Estado de México, centro minero beneficiado por la energía de Necaxa.

Percival Farquhar llega a tierras brasileñas en 1904, donde, en 15 años, ha levantado alrededor de 38 emprendimientos diferentes, tras haber lucrado en Cuba y Guatemala⁸⁵. Su presencia es contemporizada por la intensificación de la inversión del capital de Estados Unidos en el país, aunque en menor medida de lo que se siguió a partir de la implementación de las políticas de desarrollo en la segunda mitad del siglo XX en los marcos históricos del Plan Condor. Sin embargo, la entrada del capital extranjero a partir del fin del siglo XIX ha modificado rotundamente las relaciones sociales en los territorios donde clava sus raíces. En pocos años de actividad, Farquhar ya tenía en sus manos el control de algunas de las principales infraestructuras viales y de exportación, como el puerto de Paranaguá, en Paraná, el puerto de Rio Grande/RS, los sistemas de transporte terrestres y de navegación en la Amazonía, el 47% de la malla ferroviaria del país y el ferrocarril São Paulo-Rio Grande, emprendimiento responsable por el conflicto del Contestado. Además, poseía negocios en los sectores energético, telecomunicaciones, turístico, ganadero, frigorífico y maderero (Singer citado en Brandt, 2007 p .139).

En los estados sureños de Santa Catarina y Paraná, las actividades de Farquhar orbitaban alrededor de su emprendimiento central, el ferrocarril. Lo acompañaban la extracción comercial de madera y la comercialización de tierras para asentamientos de grupos de migrantes campesinos europeos. Su actuación provocó cambios agudos en los territorios y la cultura de los caboclos que habitaban las llamadas “tierras *devolutas*” o tierras libres que, de un momento a otro, pasaron a la condición de intrusos (Valentini, 2009: 37).

⁸⁵ En Cuba, instala la *Cuba Electric Company*, adquiere las líneas de ferrocarril urbano de Habana, otros negocios en el sector ferroviario y haciendas de caña-de-azúcar. En Guatemala su actividad en los ferrocarriles tenía como objetivo de dar salida a la producción de plátano y la conexión interoceánica (Valentini, 2009: 75-78).

La concesión de estas tierras al actor privado del capital internacional para la construcción del ferrocarril criminalizaba repentinamente la presencia humana en estos territorios. La demarcación de las tierras concedidas era encargo de la misma compañía que se beneficiaba de las concesiones, siendo el Estado agente omiso en este proceso. Un libelo divulgado públicamente en 1911 por la comisaria de tierras e inspección de los estados de Santa Catarina y Paraná, prohibía la invasión u ocupación de terrenos pertenecientes, a través de concesión estatal, a la empresa ferrocarrilera, y afirmaba que procedería judicialmente contra los invasores, tornándolos responsables por todas las pérdidas y daños.

El ferrocarril São Paulo-Rio Grande fue idealizado en la década de 1880 por el ingeniero João Teixeira Soares, conectando, por el altiplano, el extremo sur del país al centro económico de São Paulo. En 1889 se emite la concesión de las tierras (un margen de 15 kilómetros de cada lado de la línea) y se inicia el proceso de construcción, que, 15 años después y muchas empresas involucradas en la obra, poco había avanzado, y los tramos que se habían construido todavía no se conectaban. La entrada de Percival Farquhar en el negocio se da en 1906, cuando este asume, mediante negociación directa con la presidencia de la República, la integralidad de la construcción del ferrocarril, como parte de un ambicioso proyecto de integración ferrocarrilera panamericano unificado, bajo su dirección. Con un capital de 50 millones de dólares, constituye la *Brazil Railway Company* la empresa holding de su imaginado imperio ferrocarrilero (Brandt, 2007: 141). Adquiere la concesión y recibe, con ella, el derecho de propiedad sobre más de dos millones de hectáreas, para fines de explotación maderera y comercialización de las tierras para asentar colonias de inmigrantes.

La construcción del ferrocarril se intensifica, aumentando de 1000 a 5000 el número de trabajadores, muchos oriundos de otras regiones, y las obras terminan en 1910, revelando trayectos muy diferentes del original, recorriendo distancias más largas y caminos poco lógicos, que demostraban que la verdadera intención del empresario gringo era nada más que “asaltar la economía nacional”.

Por las cláusulas estipuladas a lo largo de la construcción, desde 1889, [...] que era pagada por la distancia construida, y, a pesar de la fiscalización, las empresas constructoras buscaron alargar las vías el máximo posible. Como si ya no fueran inmensas las distancias a vencer por los carriles, aun se complacían, constructores en

extenderlas y alargarlas, en un doble asalto a la economía nacional [...]. (Brandt, 2007: 143, traducción propia)⁸⁶

Sin embargo, la apropiación de tierras por parte de la compañía de Farquhar excedió los límites acordados y, con base en acuerdos oscuros, logró la concesión de inmensas áreas para la actividad de la industria maderera de exportación, incrementando el proceso de despojo de las familias de campesinos caboclos. Se intensifica, además, con la entrada de otros actores, caciques regionales de poderío económico considerable que, valiéndose de la inestabilidad social provocada, se utilizaban de recursos ilícitos (artificio conocido como *grilagem*, uso ilícito de títulos de propiedad falsos) para apropiarse de las tierras *devolutas* o “desocupadas” sin ejercer la compra ante el Estado, como preveía la Ley de Tierras de 1850.

Aún antes del término del ferrocarril, la subsidiaria *Southern Brazil Lumber and Colonization Company* –o simplemente Lumber– empieza su actividad en la región, con dos serrarías, en los municipios de Calmon y Três Barras (Brandt, 2007: 149), ubicación estratégica por la posibilidad de transportar madera noble de una inmensa área de vegetación densa de las ecorregiones de los bosques de Araucaria por los ferrocarriles hasta el Puerto de Paranaguá, infraestructuras cuyo funcionamiento eran controladas por las empresas Farquhar. Según Valentini (2009: 69), la Lumber lucraría con la venta de madera, con la colonización, con el ferrocarril y con el transporte.

⁸⁶ “Pelas cláusulas estipuladas ao longo da construção, desde 1889, [...] que era paga a distância construída, e, mesmo a despeito da fiscalização, as empresas construtoras buscaram alongar os trilhos o máximo possível. Como se já não fossem imensas as distâncias a vencer pelos trilhos, ainda se compraziam, construtores em estendê-las e alongá-las, num duplo assalto à economia nacional [...]”.

Figura 19. Complejo industrial maderero de la Compañía Lumber.



La explotación atroz de la madera en los bosques de araucaria por compañías extranjeras provocó un desastre ambiental, entonces sin precedentes en esta región. Fuente: Carvalho y Nodari (2008), fotógrafo desconocido.

La industria maderera que se instaló en el altiplano sureño representó, en su momento, el mayor complejo industrial de exploración de madera de Sudamérica, cuya dimensión nunca fue superada (Carvalho y Nodari, 2008). La compañía Lumber tuvo papel determinante para la destrucción casi completa de los bosques de araucaria que predominaban en el paisaje del altiplano sureño, el episodio más catastrófico de devastación ecológica hasta entonces en la historia del continente. Solamente en las dos primeras décadas del siglo XX fueron casi 1 500 000 toneladas de madera de Araucaria exportada desde Brasil a otros países, especies de 200 años de edad que podían llegar a dos metros de diámetro y cincuenta de altura.

Con la destrucción del bosque que suministraba alimento, calor y protección a decenas de miles de personas pobres, y en muchos casos, un pequeño ingreso económico con la extracción y

venta de yerba mate (planta asociada al ecosistema de los bosques de araucaria), se destruyó también su modo de vida, sus sistemas socioculturales y su territorialidad. La expulsión de contingentes enteros de pobres campesinos con violencia ejercida por los cuerpos paramilitares de la compañía Lumber y las fuerzas militares del ejército nacional y de las policías de Santa Catarina y Paraná.

En fragmento de un periódico de 1914⁸⁷ se menciona que

Gente que hace casi un siglo ha poblado estos campos *devolutos*, es repentinamente sorprendida con la noticia de venta o arrendamiento a terceros, los cuales armados del título de propiedad, no tardan en procurar desalojarlos como intrusos. Se nota, no obstante, que los nuevos propietarios no les desalojan porque necesiten las tierras para beneficiarlas. Ni mucho menos. Estas grandes extensiones territoriales continúan siempre incultas, esperando a los felices propietarios para la ocasión propicia para venderlas. El gobierno, pues, no respetando los derechos del primero ocupante y consintiendo en esta persecución sistemática a lo nacional, verdadero paria dentro de su patria, es, se puede afirmar, el mayor culpable por la actitud belicosa de los caboclos. (Salomão, 2008: 84, traducción propia)⁸⁸

Así, el levantamiento popular campesino del Contestado fue motivado por la incompatibilidad del modelo del capital extractivo con la posibilidad de existencia de los sujetos que, en condición de vulnerabilidad, sometidos a un sistema de estratificación social jerárquico y desigual, y arrasados en un ambiente de extrema violencia, no encontraron otra salida que organizarse y resistir. No obstante, es importante destacar que la situación de sometimiento a tales condiciones no se daba simplemente por su circunstancia económica, sino que hay un recorte racial determinante en los antecedentes del despojo. Hay que recordar que, en esta fecha, apenas se habían liberado, ante la ley, a las personas de piel negra de la condición innata de esclavo, y la esclavitud como fenómeno social más allá del orden legal, es decir, en el imaginario y las prácticas sociales, todavía estaba presente y viva.

⁸⁷ Jornal A Tribuna, Curitiba, 05/09/1914 cf. Jean Claude Bernardet. Guerra camponesa no Contestado. Coleção Passado e Presente. São Paulo: Global Editora, 1979. P.52.

⁸⁸ “Gente que há quase um século povoou estes campos devolutos, é de repente surpreendida com a notícia da venda ou arrendamento a terceiros, os quais armados do título de propriedade, não tardam a procurar desalojá-los como intrusa. Note-se, porém, que os novos proprietários não a desaloja porque precisem das terras para beneficiá-las. Longe disso. Essas grandes extensões territoriais continuam sempre incultas, esperando os felizes proprietários a ocasião propícia para vendê-las. O governo, pois, não respeitando os direitos do primeiro ocupante e consentindo nessa perseguição sistemática ao nacional, verdadeiro paria dentro da sua pátria, é, pode-se afirmar, o maior culpado pela atitude belicosa dos caboclos”.

La expulsión de los caboclos campesinos rebeldes para asentar la mano de obra campesina europea blanca no respondía simplemente a los intereses económicos del capitalista, sino al ideal racista de modernización que ostentaba el Estado republicano. Un componente del proyecto republicano de formación de una identidad nacional se asentaba en la ideología racista de blanqueamiento de la población, por lo que se amplió –a partir de la abolición de la esclavitud e inauguración de la primera etapa republicana– el incentivo a la admisión de migrantes oriundos de distintas partes de Europa central y oriental.

El levantamiento popular campesino que se masificó en los primeros años de la década de 1910 forzando la intervención militar en el conflicto tuvo como influencia elementos históricos que ya estaban presentes en el territorio contestado. Algunos historiadores argumentan sobre la influencia de excombatientes de la Revolución *Farroupilha* (1835 y 1845) y la Revolución Federalista (1893), ambos episodios caracterizados como guerras civiles centradas en el estado sureño de Rio Grande do Sul, pero con impacto en Santa Catarina y Paraná, que tenían, aparte de sus particularidades, el Estado brasileño (monárquico o republicano) como antagonista.

Otro componente histórico imprescindible para comprender el levantamiento popular del Contestado se encuentra en su aspecto mesiánico. La debilidad corporativa de la Iglesia católica en la región, que no poseía mecanismos consolidados de actuación desde su aspecto institucional, abría un margen para la propagación de un catolicismo popular basado en la devoción hacia personajes míticos, personas reconocidas por el pueblo como profetas o seres sagrados. El primero de los profetas que se recuerda por la devoción de los caboclos del Contestado fue João Maria de Agostinho (Giovanni Maria D’Agostinni), italiano que peregrinó por Sudamérica y es responsable por iniciar una tradición religiosa que se mantiene viva entre los campesinos del sur de Brasil. Los registros históricos lo describen como un solitario eremita, curandero y líder religioso que recorría los pueblos atrayendo la devoción de cientos de personas por donde andaba, promoviendo milagros, perseguido por el poder político por amenazar las frágiles estructuras en que se basaba el sistema social vigente. Hay registros –como demuestra Karsburg (2016)– de que su peregrinación, tras cruzar el continente, terminó en la frontera entre México y Estados Unidos, donde vivió sus últimos años como ermitaño antes de ser asesinado.

El imaginario construido acerca de João Maria por sus seguidores le ha elevado a entidad mítica, lo que hizo con que a otros peregrinos se atribuyera la misma identidad. El segundo João

Maria que peregrinó por la región del Contestado, después de haber presenciado el contexto revolucionario de la Revolución Federalista en Rio Grande do Sul, se llamaba João Maria de Jesus, siendo a él imputada la responsabilidad de haber animado al pueblo a la rebelión campesina en contra de los actores externos relacionados a la industria extractiva y la empresa ferrocarrilera. El segundo João Maria recorría los pueblos y comunidades campesinas de Santa Catarina y Paraná alertando para el conflicto que se acercaba, la guerra contra el dragón de metal que traga los árboles y escupe fuego, que había presagiado el primero de los monjes décadas antes.

Figura 20. Monge João Maria

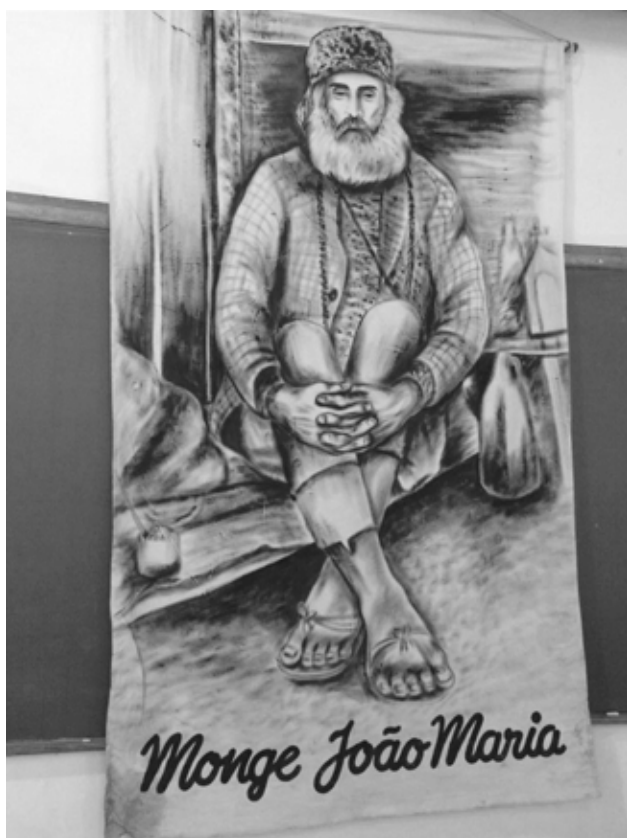


Imagen expuesta en el *VII Encontro Estadual dos Povos Faxinalenses* (Guarapuava/PR, octubre de 2017), revela la memoria histórica de los iconos de resistencia popular del pasado en las luchas sociales campesinas del presente en la región.

Sus discursos se direccionaban en contra de la República y proclamaba la monarquía como la verdadera orden de Dios, y el gobierno republicano, la representación del Diablo⁸⁹. El hecho de

⁸⁹ “João Maria inspirava-se no Apocalipse de São João e fazia previsões apocalípticas sobre o fim dos tempos, por isso recomendava que todos fizessem penitência. Identificava a República à ordem do Demônio e a Monarquia à ordem de Deus. Preconizou a Guerra do Contestado e partiu misteriosamente por volta de 1908”. (Domingues, 2005 p. 41)

que la agitación campesina en este período se identificara con el régimen monárquico –extinto en 1889– no se origina simplemente de la racionalidad religiosa, sino del hecho concreto del impacto que significó la modernidad republicana sobre el territorio y la vida de la población pobre y campesina –*posseiros*– que vivía en las tierras *devolutas* al margen del Estado. Conforme afirma Domingues (2005: 41), João Maria era intérprete de los deseos de aquellos que no encontraban escucha. Del mismo modo que los camponeses expropiados, el líder identificaba la República como el régimen de los caciques y defendía un modelo de sociedad que no fuera regido por sus desmanes.

Mientras aumentaba la tensión social en la región con el avance del despojo de las tierras, el crecimiento vertiginoso de la violencia y el sometimiento de la población más pobre ante la lógica del capital extractivo, surgió en 1910 el tercer monje, este identificado como José Maria, la reencarnación del aquél que había permanecido vivo en la memoria del pueblo que esperaba su regreso para guiarles en su trayectoria por justicia y libertad. El tercer monje fue un estratega, relacionado con líderes locales que se oponían a la construcción del ferrocarril y a la expulsión de los campesinos de las tierras ocupadas por las serrarías.

Con su creciente grupo de seguidores, pasó a ser perseguido por la policía catarinense y cruzó la frontera para el lado del entonces estado de Paraná, abrigándose en la localidad del *Faxinal* de Irani, hecho que ocasionó aprehensión de los coroneles y políticos de este estado. El envío de las tropas de la policía estatal condujo, en octubre de 1912, al estallido del conflicto que perduraría por los siguientes cuatro años. Tras sucesivas derrotas de las fuerzas militares ante la insurrección⁹⁰ que sostenía su fuerza en la creencia popular en el monje y sus profecías, fueron enviados extensos contingentes de las fuerzas militares federales, pues se temía que la revuelta ganara mayores proporciones. En el período, diversas batallas victimaron a miles de personas, siendo empleado, según los registros históricos, el contingente de más de dos tercios del ejército brasileño. La intervención militar y la masacre de los caboclos del Contestado abrió el camino para la instauración práctica del régimen de la propiedad privada en la región.

⁹⁰ A los seguidores del monje se sumaron descontentos en general, colonos expulsados, hacendados que se oponían a los coroneles, vaqueros sin trabajo, desempleados de la obra del ferrocarril e incluso excombatientes de la Revolución Federalista que poseían experiencias con armas y contestaban la República.

El último reducto de insurgentes se desintegró en 1916, cuando se consideró oficialmente el fin del conflicto.⁹¹ En este año, también fue firmado el acuerdo de divisas entre Paraná y Santa Catarina, legitimando el control catarinense sobre gran parte del territorio contestado (Fraga, 2005). Sin embargo, el año siguiente al término oficial del conflicto fue el más violento. La “limpieza de las tierras” se dio con un baño de sangre y el genocidio de la población cabocla. Nilson Fraga revela que tras la salida de la prensa del área de conflicto y también de las fuerzas militares federales, los caciques locales contrataron cerca de dos mil paramilitares que, junto al cuerpo de seguridad de la *Lumber*, ejecutaron la “limpieza” a través de asesinato y destitución del derecho de propiedad de los campesinos (Fraga, 2005: 25). No se sabe con precisión la cantidad de víctimas directas del conflicto, pero evaluaciones diversas realizadas por historiadores y especialistas en el tema mencionan números entre 20 y 30 mil.

La historia del Contestado desde la perspectiva de la resistencia popular ante el despojo promovido por el capital extranjero ha sido sistemáticamente evadida de los libros de historia y los registros académicos, permaneciendo viva, principalmente, por la memoria colectiva de los sobrevivientes y sus descendientes. El aspecto mesiánico del levantamiento fue y todavía es aprovechado por la historiografía oficial como forma de descalificarlo, ocultando las motivaciones concretas del pueblo en el período, relacionadas con la lucha por la tierra.

La descalificación del campesino caboclo aglutina, por una parte, la ideología racista que atribuía la inferioridad cultural innata de los pueblos no-europeos y la creencia en la incapacidad productiva en sistemas competitivos y, por otra, la afirmación de la inferioridad de todos los aspectos relacionados al modo de vida comunitario: las prácticas de trabajo solidario, el respeto a los ciclos naturales, la simplicidad, etcétera. De acuerdo con Fávaro, el menoscabo y la no valoración de los caboclos, campesinos y *sertanejos* fue una situación constantemente percibida a lo largo de la historia de esta región. Para el autor, esta constatación es visible, incluso, en la lectura de estos sujetos por los historiadores e investigadores (Fávaro, 2014: 33).

En este proceso, la contradicción del Estado se presenta de muchas formas. Primero, él se niega a existir, abandona al vacío de la informalidad el territorio que fue escenario de la formación de una clase empobrecida y desamparada. En seguida surge, republicano y liberal, alegando que

⁹¹ Se atribuye el final de la Guerra del Contestado el año de 1916, tras cerco realizado por el ejército, impidiendo la llegada de víveres a los reductos que todavía resistían.

aquella clase debería dejar de existir pues representa el atraso, la decadencia, y que deben dar lugar a lo moderno. Sin embargo, deja de existir nuevamente, encargando el espacio al control total y absoluto del capital extranjero, es decir, a la astucia del capitalista, que proyectó el trazado del ferrocarril contratado por el Estado nacional brasileño para construir, a cambio de la concesión de las vías para explotar recursos forestales, un trayecto irrazonable, de infinitas vueltas, serpenteando por kilómetros de inutilidad logística, por lo cual fue por muy poco tiempo utilizada en las décadas siguientes, quedando hoy, nada más que vestigios museológicos.

Por fin, la entrada de estos proyectos promovió sistemáticamente una “limpieza social”, sintetizada en el siguiente párrafo:

Con el avance de la empresa colonizadora, muchos fueron forzados a dejar las tierras teniendo en cuenta la llegada de sus “verdaderos dueños”. Gran parte de la región era considerada por el gobierno como área de “vacío demográfico” o de “tierras despobladas” [...]. Por “limpieza de las tierras” se entiende el uso de la coerción y de toda suerte de violencia moral y física, que iban desde propuestas de compra y venta absurdas para los caboclos, supuestas órdenes de bancos que, no pretendiendo vender o arrendar las tierras, mandaban que salieran, hasta incendiar casas y el asesinato simple y directo. A veces, se cooptaban los caboclos para actuar como caporales, pagados por las compañías y por los colonos que adquirirían sus lotes. (Marquetti y Silva, 2016: 116, traducción propia)⁹²

El saldo ambiental de la masacre también es significativo, pues se trata de la primera gran devastación industrial y planificada de Sudamérica: se estima en más de dos millones de árboles de araucaria llevadas directamente a Estados Unidos.

Las cicatrices del genocidio del Contestado son evidentes en el territorio que fue marcado por la violencia de una guerra que victimó decenas de miles de personas. Aunque las consecuencias psicosociales del despojo originario promovido por la territorialización del capital son capaces de obstaculizar los recuerdos de los episodios de violencia en las memorias familiares, la resistencia popular que se vivió con el Contestado se preserva en la actualidad de la lucha por la tierra y el

⁹² “Com o avanço da empresa colonizadora, muitos foram forçados a deixar as terras tendo em vista o aparecimento de seus “verdadeiros donos”. Boa parte da região era considerada pelo governo como área de “vazio demográfico” ou de “terras despovoadas” [...]. Por “limpeza das terras” entende-se o uso da coerção e de toda sorte de violência moral e física, que iam desde propostas de compra e venda impraticáveis para os caboclos, supostas ordens de bancos que, não pretendendo vender ou arrendar as terras, mandavam que saíssem, até atear fogo às casas, e o assassinato simples e direto. Por vezes, cooptavam-se caboclos para agir como capatazes, pagos pelas companhias e pelos colonos que adquiriam seus lotes”.

territorio, en algunos de los movimientos populares/campesinos que mantienen encendida la llama de los sueños de aquellos hombres y mujeres que afrontaron el poder del capital. Se ha legado una herencia cultural que incluye sentidos de valentía y de lucha por la libertad, y el noble sentimiento de defender el territorio y la vida.

El conflicto que marcó la entrada del periodo republicano en los territorios comunitarios de los bosques de araucaria inaugura un nuevo orden del desarrollo en que la presencia del aparato capitalista se hace más y más presente. Para los herederos del conflicto que tuvieron que recomponerse en nuevos territorios y encontrar abrigo muchas veces recurriendo a la sumisión a las relaciones capitalistas de trabajo y la venta de su fuerza de trabajo para formar, cotidianamente, nuevos tejidos comunitarios, la memoria histórica es un aspecto clave de su persistencia.

No obstante, la fuerte desvalorización de las formas de vida comunitarias y campesinas y el aparato mental racista que opera sobre las subjetividades disidentes de la modernidad occidental, dificulta el desarrollo de una subjetividad colectiva que permita a este sujeto identificarse como pueblo. Para el sujeto que construye y reconstruye el modo de vida comunitario en estas latitudes, constituirse como pueblo, que se percibe como tal y se adueña de su propia existencia, no es una tarea sencilla pues los elementos que le constituyen colectivamente no son autoevidentes. Si, por una parte, no se percibe de inmediato una autoidentificación étnica o de clase, por otra, existe la certeza sobre la negación de la cultura citadina del capital como factor de unidad popular indisoluble y el rechazo en ser absorbido por la modernidad capitalista.

Reconocerse como pueblo requiere, normalmente, identificar un origen común, una ancestralidad o mitos de creación que le ofrezcan sentido de existencia. En el caso de los caboclos campesinos del sur paranaense que construyen el territorio de lo común, es casi imposible identificar objetivamente un origen compartido y elementos objetivos de cohesión, como una lengua o una característica fenotípica. La identidad colectiva ha sido cambiante de acuerdo con las necesidades de sobrevivencia y procesos históricos que permiten que se observe la existencia colectiva como pueblo. En este sentido, “*ser faxinalense*” es algo relativamente nuevo, en el sentido puro, pero es algo que, aunque no nombrado de esta forma, constantemente ha estado presente. “Ser de pueblo” y “ser de comunidad” son elementos de pertenencia que siempre estuvieron presentes en la historia de estos sujetos en la construcción de una alteridad de resistencia, alternativa y crítica al capital.

3.2.2 *Faxinais, caívas, criadouros: territorios y territorialidades de uso común*

A raíz de la territorialización del capital extranjero en las tierras “sin dueño” y la expulsión de los campesinos caboclos, la lógica del capital se instala en el campo paralelamente al asentamiento de inmigrantes europeos a través de programas de colonización financiados por los gobiernos estatales y federal, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, el desarrollo geográfico desigual del capitalismo en el altiplano del Paraná meridional produce un territorio fragmentado y multifacético donde conviven, no sin conflictos y contradicciones, distintos modos de producción y formas de vida que generan territorialidades heterogéneas y abigarradas.

La memoria de la resistencia cabocla del Contestado, a pesar de los sistemáticos intentos de evasión de la memoria histórica, se encuentran todavía sus vestigios en la vida comunitaria y el imaginario de las organizaciones campesinas de la región. En las comunidades *faxinalenses*, por ejemplo, esta memoria se preserva en la práctica cotidiana a partir del esfuerzo por mantener la comunidad como esencia de la territorialidad y del trabajo.

El territorio de las comunidades *faxinalenses* es llamado de “*faxinal*”. Puede ser entendido, según José Gusso Neto, *faxinalense* del *Faxinal Saudade Santa Anita* (municipio de Turvo), como “el área en que el pueblo vive en comunidad, donde se dicen en común, donde la cría es común y donde más se encuentra la unión del pueblo”⁹³ (Nova Cartografia Social, 2008a: 4), o según Julio Machikoski, del *Faxinal Barro Branco* (municipio de Rebouças), “un criadero, con animales sueltos, donde nosotros podemos vivir más tranquilos. El *faxinal* beneficia a todos, los propietarios y los que no son propietarios”⁹⁴ (Nova Cartografia Social, 2008b: 5). En estos territorios se ha producido históricamente un tipo de uso y apropiación cuya característica principal es el **uso común de la tierra**. Independiente de la individualización de la propiedad formal de las tierras, los *faxinalenses* construyen su territorio con base en prácticas de uso común. Es decir, los territorios

⁹³ “a área que o povo vive em comunidade, onde se dizem em comum, onde a criação é comum, e é aonde se acha mais a união do povo [...]”.

⁹⁴ “um criador, com criação solta, onde a gente pode viver mais tranquilo. O faxinal beneficia tudo, os proprietários e os que não são proprietários”.

de uso común reconocidos como faxinais representan territorialidades colectivas sobrepuestas a territorios donde la estructura agraria formal está basada en la pequeña propiedad privada.

Para Antonio Francisco Cardoso, se trata de “un territorio de uso común, donde las personas tienen por hábito el uso de las tierras, del territorio, donde se cultiva, se produce, se hace el trueque, la integración del hombre del campo con la naturaleza”⁹⁵ (Nova Cartografia Social, 2011: 3). Según Vitor Iankoski, *faxinalense* del *Faxinal Lageado dos Mello* (municipio de Rio Azul), el territorio del *faxinal* está relacionado con la construcción histórica de la identidad: “*faxinal* es aquella identidad que nosotros construimos desde el tiempo de nuestros abuelos y hoy nosotros queremos conservar, comunidades con más de 200 años, nosotros queremos que continúe aquél sistema de solidaridad que fue creado”⁹⁶ (Nova Cartografia Social, 2008b: 5).

Hace pocas décadas que las comunidades de *faxinais* pasaron a ser de interés de estudiosos y académicos. Y todavía menos, que la identidad *faxinalense* emergió como estandarte de lucha social. Sin embargo, mucho antes del genocidio del Contestado, estas comunidades ya existían. Las características territoriales de lo que hoy se conoce como comunidad de *faxinal* podían ser encontradas en un amplio territorio en la porción meridional del estado del Paraná y todo el Centro y Occidente catarinense⁹⁷.

El sustantivo *faxinal* proviene de la palabra *faxina*, que en portugués es sinónimo de “limpieza”, porque en el territorio del *faxinal* se hace una “limpia” en los estratos vegetales arbustivos, manteniendo los estratos superiores del bosque de araucaria, en donde se maneja la creación animal, el cultivo de yerba mate, el aprovechamiento de los recursos forestales con fines alimenticios, medicinales, recolección de leña, etc. Más que la idea de “limpia” en sí misma, la *faxina* está relacionada a la acción de *faxinar* colectivamente, “chapear” en *puxirão*, es decir, en prácticas tradicionales de trabajo colectivo. El *faxinal* se origina en la limpieza colectiva de un territorio para la gestión de la vida comunitaria.

⁹⁵ “**um território de uso comum**, aonde o pessoal tem por hábito o uso das terras, do território, aonde se cultiva, se produz, se faz a troca, a integração do homem do campo com a natureza”.

⁹⁶ “*faxinal* é aquela identidade que nós construímos desde o tempo de nossos avós e hoje nós queremos conservar, comunidades com mais de 200 anos, nós queremos que continue aquele sistema de solidariedade que foi criado [...]”.

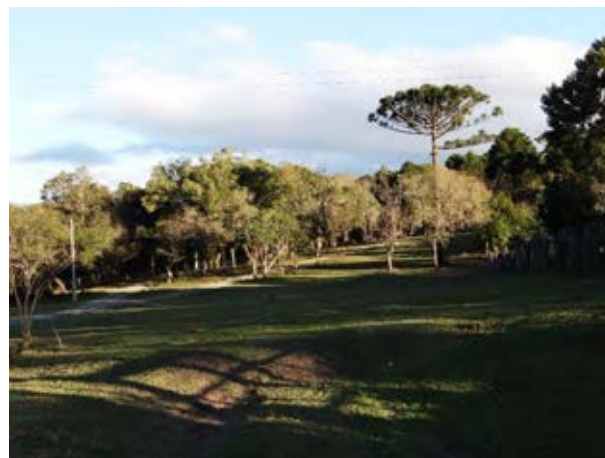
⁹⁷ En realidad, se admite que la territorialidad de uso común asociada a la colecta de yerba-mate y al aprovechamiento de recursos forestales abarcaba un territorio mucho más grande, que, a pesar de heterogéneo y discontinuo, se extendía por gran parte de la porción media de la cuenca platina, es decir desde el primer y segundo altiplano paranaense, por todo el interior catarinense y extendiéndose al suroeste, hasta la provincia de Córdoba, en Argentina (Olesko, 2018).

Sin embargo, la palabra “*faxinal*” empleada en el vocabulario popular se manifiesta también como sinónimo de “*mato*”, matorral, o monte, áreas de vegetación densa, como contraposición a los plantíos y áreas deforestadas. La característica física/natural que actualmente más distingue el paisaje *faxinalense* de las zonas circundantes es la presencia viva de los bosques de araucaria.

El diseño espacial de las comunidades de *faxinal* presenta, de manera general, dos espacios distintos, el “*criadero comunitario*” y las “*tierras de planta*”. El criadero (llamado en diferentes localidades de *criadero*, *criadouro*, *criatório* o *caíva*⁹⁸), área de uso compartido para la creación de animales (cerdos, gallinas, caprinos y, en menor medida, bovinos y equinos), es también el recorte territorial en donde están ubicadas las casas de las familias, en general cercadas y acompañadas de traspatio o huerto, en el cual se producen hortalizas y plantas medicinales.

Figura 21. Mata burro y criadero comunitario

Figura 22. Criadero comunitario



El criadero comunitario es un espacio ecológico que combina elementos clave en la conformación territorial de las comunidades *faxinalenses*. Imágenes del *Faxinal Marmeleiro*, municipio de Rebouças, en agosto de 2018.

Aunque todo el territorio de los *faxinais* sea oficialmente parcelas de propiedad privada individual, en los criaderos comunitarios, el uso se hace compartido entre las personas que viven

⁹⁸ La expresión utilizada para referirse al área del criadero comunitario difiere según las distintas localidades. En las comunidades faxinalenses del sur de la Región Metropolitana de Curitiba (municipios de Quitandinha, Mandirituba y Lapa), la expresión más utilizada es “*criador*”. Por otro lado, en el norte del estado de Santa Catarina, comunidades que poseen la misma organización de creación animal comunitaria atribuyen la palabra “*caíva*” a este espacio, sin reconocer la palabra *faxinal*. De hecho, en muchas comunidades faxinalenses el auto-reconocimiento de esta identidad territorial es un fenómeno reciente, vinculado al proceso de organización.

en la comunidad, aprovechando colectivamente los recursos forestales e hídricos y la ganadería extensiva. Es decir, en los *faxinais*, los animales de cada familia circulan libremente por el territorio comunitario, por una parte optimizando los costos de producción, pero más que esto, consumando prácticas colectivas de reproducir un modo de vida integral.

El aspecto ecológico de los *faxinais* comprende algunos elementos determinantes en su formación territorial. Las marcas de la ocupación de tierras a partir de determinadas lógicas territoriales de grupos étnicos originarios y el posterior encuentro con otros pueblos, ha legado al territorio ocupado por los *faxinais* el predominio de paisajes ecológicos biodiversos. Estos territorios bioculturales se forman a partir de lógicas de uso y aprovechamiento de los recursos que consideran su viabilidad a largo plazo, produciéndose heterogéneamente de formas sustentables. Es decir, no como elemento romantizado de la intencionalidad de promover la sustentabilidad como en su acepción moderna, sino como parte de la propia lógica de reproducción social que considera el paso de las generaciones y el legado del territorio como bien duradero. Se constituyen secularmente elementos que caracterizan un ecologismo popular, no cerrado en sí mismo, sino abierto a las transformaciones que requieren cada época y su tecnología correspondiente.

Así, las comunidades de *faxinais* históricamente se apropian de las oportunidades económicas, adaptando sus formas al territorio, a fin de promover mejores racionalidades de uso. El cultivo de la yerba mate, especie muy encontrada en estos territorios de uso común, por ejemplo, heredado del manejo tradicional oriundo de las culturas indígenas del grupo Jê que ocuparon gran parte del territorio donde hoy se ubica la región sur de Brasil, integra algunos elementos esenciales de la cultura *faxinalense*. Adaptado al medio “natural”⁹⁹ de la *mata de araucaria*, el manejo de esta especie garantiza el aspecto multiutilitario del territorio, pues permite el desarrollo propio del sistema ecológico de este bioma, promoviendo la disponibilidad de una infinidad de otras especies vegetales y animales (salvajes y domesticadas) importantes tanto para la reproducción social como para el aspecto puramente ambiental.

El bosque de araucaria (bosque ombrófilo mixto) importante bioma del sur brasileño, que antes de la invasión europea ocupaba aproximadamente 200.000 km², debido a la actuación predatoria de las actividades humanas principalmente en el siglo XX cuando se intensifica la

⁹⁹ “natural” entre comillas, pues hay evidencias de que el desarrollo de esta vegetación fue propiciado por los habitantes del pasado, es decir, se trata de un bosque cultivado.

economía capitalista en la región, actualmente no representa el 2% de su predominancia original. Sin embargo, gran parte de las zonas preservadas se encuentran situadas en territorios *faxinalenses* y demás zonas habitadas por campesinos y comunidades tradicionales. A pesar de que hoy, la tala de especímenes de araucaria, árbol que puede llegar a los 50 metros de altura, está prohibida en Brasil, la permanencia de su cultivo para estas comunidades aún tiene en el aspecto económico su principal motivación, pues además de abrigar otras especies importantes bajo su copa, suministra el piñón (*pinhão*) alimento básico para la cultura campesina de la región y para el desarrollo de la cría de animales no confinados.

Figura 23. Cultivo de yerba mate fuera del *faxinal* - municipio de Rebouças/PR

Figura 24. Cultivo de yerba mate dentro del *faxinal* Marmeleiro (yerbatal integrado a mata de araucaria) - municipio de Rebouças/PR



La integración de los cultivos de yerba mate con el ecosistema característico del bosque ombrófilo mixto es una característica del paisaje de las comunidades que promueven el uso común del territorio en la región. Las fotografías son de agosto de 2018.

Las casas ubicadas en el interior de los criaderos comunitarios en general son separadas del área destinada a la circulación de animales por cercas que resguardan también las zonas de traspatio o huerto familiar. Este espacio, en que se cultiva, para consumo propio, una diversidad de plantas de fines alimenticios y medicinales, tiene su mantenimiento realizado por los cuidados de las mujeres. Lo femenino en los *faxinais* se expresa por la economía del cuidado, en la esfera de lo cotidiano, y es fuente de conocimientos profundos y seculares sobre las propiedades de las plantas y las formas de cultivo, los ciclos naturales, etcétera.

Las áreas del *faxinal* externas al *criadero* son las *terras de planta*, áreas de cultivo donde el usufructo es familiar/privado, pero el trabajo se puede organizar a partir de la mano-vuelta o, como dicen los *faxinalenses*, en *puxirão*. Tradicionalmente, las *terras de planta* configuran un mosaico diversificado, con zonas destinadas a cultivos alimenticios, como maíz, frijol, arroz, papas, etcétera, que se alternan periódicamente en régimen de rotación de culturas. Sin embargo, caracterizan zonas de expansión de monocultivos a través de la compra o arrendamiento de tierras por parte de agentes económicos de mayor impacto, sobre todo para la imposición de la soya y los monocultivos forestales de pinos y eucalipto.

Figura 25. Criadero comunitario y mata de araucarias - Faxinal Barra Bonita, municipio de Prudentópolis/PR

Figura 26. Traspatio/huerto en Faxinal Marmeleiro, municipio de Rebouças/PR

Figura 27. Milharal (*terra de planta*) - Faxinal Barra Bonita, municipio de Prudentópolis/PR



El paisaje en el interior del territorio de las comunidades *faxinalenses* es heterogéneo, marcado por la diversidad de usos y prácticas. Las fotografías son de agosto de 2018.

El *puxirão*, el *criadero* comunitario y el paisaje agrosilvícola y pastoril integrado a los bosques de araucaria, son los elementos principales que componen el territorio de lo que se conoce como *faxinal*. Sin embargo, el territorio es producto de las relaciones sociales que se construyen por los sujetos que lo habitan, y estas relaciones son resultado de procesos históricos complejos y heterogéneos. Según Floriani *et al.* (2011: 224, traducción propia)¹⁰⁰:

Eso implica entender las formas como la naturaleza es imaginada por los diferentes grupos humanos, a través de un conjunto de creencias y conocimientos, y como en términos de estas imágenes, tales grupos utilizan y/o manejan los recursos naturales [...]. Involucran, en las palabras de Víctor Toledo (2001), las percepciones de naturaleza que construye con su red de creencias y conocimientos: el sistema de creencias (cosmovisiones), apoyado en un sistema cognitivo que legitima el conjunto de prácticas sociales, son categorías traducidas en los conceptos de kosmos, corpus y praxis y forman, según el referido autor, el complejo “creencias-conocimientos-prácticas” de las colectividades, cuyo análisis es capaz de evidenciar los procesos de apropiación colectiva de la naturaleza.

Así, considerado lo anterior, presentaré algunos elementos para una contextualización de la territorialidad histórica de los territorios de uso común en la región.

Raíces indígenas de la territorialidad *faxinalense*

La genealogía de la territorialidad campesina del uso común en los reductos de pinares y yerbatales¹⁰¹ del Centro-Sur paranaense y Centro-Occidente catarinense remite al proceso de desagregación de las sociedades indígenas de los grupos étnicos Xokleng (autodenominados Laklãnõ) y Kaingang, pertenecientes al grupo *Jê*, que ocupaban el territorio antes de la invasión portuguesa.

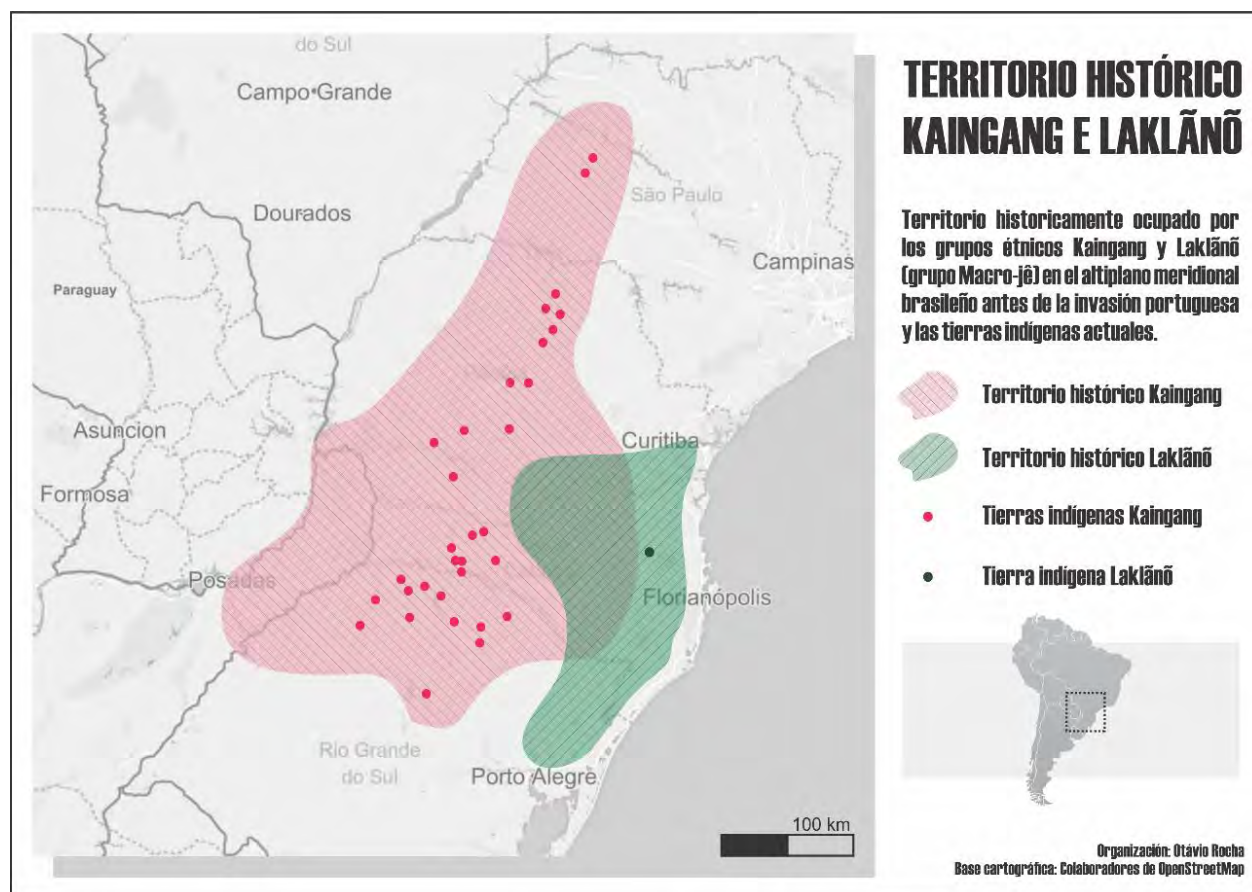
Las zonas de los bosques de araucaria eran ocupadas sobre todo por grupos sociales pertenecientes a estas dos etnias, mientras la costa era habitada por indígenas del grupo Carijós,

¹⁰⁰ “Isso implica entender as formas como a natureza é imaginada pelos diferentes grupos humanos, através de um conjunto de crenças e conhecimentos, e como em termos dessas imagens, tais grupos utilizam e/ou manejam os recursos naturais [...]. Envolve, nas palavras de Victor Toledo (2001), as percepções de natureza que uma coletividade constrói com sua rede de crenças e conhecimentos: o sistema de crenças (cosmovisões), apoiado em um sistema cognitivo que legitima o conjunto de práticas sociais, são categorias traduzidas nos conceitos de kosmos, corpus e práxis e formam, segundo o referido autor, o complexo ‘crenças-conhecimentos-práticas’ das coletividades, cuja análise é capaz de evidenciar os processos de apropriação coletiva da natureza.”

¹⁰¹ Hacemos referencia a las zonas de presencia vegetal de pinos de Araucaria y yerba-mate.

del tronco Tupi-Guarani. Los grupos sociales que habitaban los pinares de araucaria poseían su alimentación basada en la colecta del piñón (*pinhão*), la semilla de este árbol, que abastecía, junto con la yuca (*mandioca*), la base alimentaria y el centro de la actividad agrícola, complementada con la siembra de maíz y la caza de mamíferos.

Mapa 11. Territorio histórico Kaingang y Laklãnõ¹⁰²



El territorio histórico de los pueblos pertenecientes al Grupo Macro-Jê en el actual sur brasileño se esparcían por casi todo el área de los estados de Paraná y Santa Catarina, abarcando partes de los estados de Rio Grande do Sul y São Paulo y también del territorio actual de la provincia de Misiones, en Argentina.

Las sociedades originarias cazadoras-recolectoras poseían un modo de vida basado en una economía de la abundancia, de extrema movilidad en el interior de sus territorios, donde el valor final es la libertad de movimiento, y por eso, la ausencia de la acumulación material se caracteriza

¹⁰² Mapa elaborado a partir de informaciones extraídas de D'Angelis (2003) y Santos S. (1973).

como un valor cultural (Tommasino y Almeida, 2014: 20), no como incapacidad o “primitivismo”, como históricamente se ha alegado desde la antropología clásica eurocéntrica. El deleite por la acumulación material no es un valor universal, como se hace creer desde la racionalidad moderna.

Sin embargo, el pasado histórico del pueblo Laklãnõ posee interpretaciones diversas, además del nomadismo, recolección y cacería, a través de estudios que lo asocian a la actividad agrícola, al manejo silvícola agroforestal asociado a ciclos de siembra y migración (Machado, 2016: 182). Juliana Salles Machado presenta una perspectiva que rompe los esquemas clásicos de anteponer, de un lado, el modelo de sociedad sedentaria agrícola y artesana, y de otro, el modelo cazador-recolector de alta movilidad, asociado a la producción exclusiva de vestigios líticos. Así, la autora ofrece una forma de reflexionar sobre cómo los indicadores arqueológicos y etnobotánicos pueden indicar una forma específica de movilidad, asociada a periodos históricos específicos, pero, sobre todo, a una organización territorial particular (Machado, 2016: 183).

La ‘nomadización’ de los Laklãnõ se asocia también con la agudización de la violencia y los conflictos generados por la presencia del hombre blanco. En donde se ostentaban espacios de almacenamiento de productos y se establecía la posibilidad más amplia de permanencia por periodos más largos en un mismo local, se sustituye por espacios de “fuga”, refugios ante la violencia provocada por el colonizador (Crendo, 2015: 14).

Tras el contacto con los primeros exploradores europeos que cruzaron las tierras del sur del país hacia el río Paraná, las zonas del altiplano quedaron, por mucho tiempo sin intervención significativa de los portugueses, hecho que permitió que los Laklãnõ se mantuvieran en un territorio de extensión considerable en las zonas más densas de bosque, donde realizaban sus actividades de caza, recolección y nomadismo, en grupos que variaban entre 50 y 300 individuos. El territorio que ocupaban, en el período de la conquista, comprendía las zonas de intersección entre los bosques de araucaria y la *Mata Atlántica* de la *Serra do Mar* de Santa Catarina.

De acuerdo con Santos (1973), el territorio tradicional Laklãnõ apenas tuvo su proceso de desagregación iniciado, primeramente, en 1728, con la apertura de la primera “*estrada de tropas*” entre Sao Paulo y Rio Grande do Sul, camino dedicado al traslado de ganado del sur hacia las provincias de São Paulo y Minas Gerais y, posteriormente, a lo largo del siglo XVIII, con la instalación de haciendas ganaderas en Lajes, Curitibanos y Guarapuava, y más intensamente a partir de 1824, con la llegada de los primeros colonos alemanes en el estado de Rio Grande do Sul.

Los Laklãnõ (Xokleng) se quedaron conocidos por su contacto tardío, que ocurrió apenas en el siglo XIX, cuando confrontaron las haciendas ganaderas que adentraban cada vez más en su territorio. El conflicto sobre las tierras fue marcado por la extrema violencia, especialmente por las acciones de los llamados *bugreiros*¹⁰³ en este región. (Machado, 2016: 180, traducción propia)¹⁰⁴

El discurso del “contacto tardío”, en realidad, no considera los siglos anteriores en que la presión sobre otros grupos étnicos ejercida por los colonizadores indirectamente reducía el territorio Laklãnõ, acorralados a un espacio cada vez más limitado. Con la interferencia directa de los europeos, a partir de la llegada de migrantes y la concesión de tierras para colonización, los conflictos pasaron a ser más frecuentes y más violentos, intensificando el proceso de desterritorialización. En la primera mitad del siglo XIX, por incentivos del gobierno imperial brasileño, se acentuaron las embestidas y se inició un periodo marcado por la presencia de nuevos grupos de colonos europeos en el sur del país. En diferentes frentes de expansión colonial, desde el estado de Rio Grande del Sur a la región de Rio Negro, en la divisa de los estados de Paraná y Santa Catarina, por la concesión de tierras para el asentamiento de inmigrantes alemanes e italianos, se fue reduciendo el perímetro del territorio habitado por los Laklãnõ (Gakhan¹⁰⁵, 2005 citado en González Encina, 2013: 91).

La experiencia de “convivencia” con la sociedad nacional brasileña en la última centuria restringió el territorio de vida de este pueblo, que anteriormente se esparcía en grandes extensiones del altiplano meridional, a un área demarcada de 14 mil hectáreas en el valle del Río Itajaí, en Santa Catarina, y una población de aproximadamente 2000 personas, conforme describe Jair Crendo (2015).

Los *Kaingangs* ocupaban territorios más hacia el interior del continente y áreas del extremo norte del estado de Rio Grande do Sul y del centro y norte del estado del Paraná, la mayor parte de áreas de “*campos gerais*”, zonas de pastizales naturales del altiplano, y algunas áreas en

¹⁰³ Como se conocían los grupos armados especializados en el exterminio de comunidades indígenas (Crendo, 2015 p. 13).

¹⁰⁴ “Los laklãnõ (xokleng) ficaram conhecidos por seu contato tardio, que ocorreu apenas no século XIX, quando confrontavam as fazendas de gado que adentravam cada vez mais seu território. O conflito sobre as terras foi marcado pela extrema violência, especialmente pelas ações dos chamados *bugreiros*¹⁰⁴ nesta região”.

¹⁰⁵ Gakhan, Nanblá (2005). Aspectos Morfosintáticos da Língua Laklanõ (Xokleng) “JÊ”. Tesis (Maestría en Lingüística) Universidade Estadual de Campinas –UNICAMP, Campinas.

superposición de zonas de bosques de araucaria con el territorio Laklãnõ. Eran frecuentes las disputas territoriales entre los dos grupos étnicos e incluso entre grupos rivales dentro de la misma etnia, debido a razones políticas. Los grupos Kaingang también se caracterizaban por la movilidad territorial y actividades de cacería y recolección, por lo que los conflictos entre distintos grupos eran comunes (Tommasino y Almeida, 2014: 21).

La territorialidad de vida Kaingang expresa, desde su cosmología y sus prácticas transitorias, una relación de reciprocidad y simetría entre los seres humanos, la fauna y la flora. Según Tommasino y Almeida (2014: 27), la sociedad Kaingang posee en la naturaleza un fuerte elemento de socialización y percepción del mundo, componente que se deshace a la medida que el colonizador avanza. Para los Kaingang, perder el bosque es perder la libertad, pues su existencia como pueblo depende de la interacción con los elementos naturales. Para Fernandes y Piovezana (2015: s/p traducción propia)¹⁰⁶,

[...] el bosque virgen ocupa un lugar estratégico en la mitología, en la ideología y en la sociología Kaingang. De alguna forma, ellos mismos se consideran hombres del monte, pues esta es la etimología de la palabra 'Kaingang': 'Hombre del monte. 'Hombres del monte' que, dotados de un conjunto de reglas de sociabilidad, reproducen en el tiempo histórico la creación mítica –los hombres no crean los animales [...], pero con ellos se relacionan; los hombres no crean las reglas de casamiento, pero la respetan. En otras palabras, naturaleza y sociedad, hundidas en el tiempo mítico, interactúan en el tiempo histórico.

Por lo tanto, su existencia colectiva es incompatible con el sistema capitalista en la medida que este requiere la expropiación continua del territorio comunal, la privatización de los recursos naturales y su transformación en mercancía para la satisfacción de su necesidad reproductiva. Según Souza (2009, traducción propia)¹⁰⁷:

¹⁰⁶ “[...] a mata virgem ocupa um lugar estratégico na mitologia, na ideologia e na sociologia Kaingang. De certa forma eles próprios se consideram homens do mato, afinal esta é a etimologia da palavra 'Kaingang': 'Homem do mato'. 'Homens do mato' que, dotados de um conjunto de regras de sociabilidade, reproduzem no tempo histórico a criação mítica - os homens não criam mais os animais [...], mas com eles se relacionam; os homens não criam mais as regras de casamento, mas as respeitam. Em outras palavras, natureza e sociedade, fundidas no tempo mítico, interagem no tempo histórico”.

¹⁰⁷ “Desde o século XVIII a resistência dos Kaingangs demarca expressivos conflitos entre portugueses e indígenas em razão do intrusamento territorial nos campos de Guarapuava. Na região metropolitana de Curitiba, onde se inicia a ocupação em fins do século XVII por grupos de camponeses livres e escravos negros em busca de condições para sua reprodução social e física, motivados pela distância do controle da força de trabalho dos sesmeiros, registram-se diversos conflitos entre donos de sesmarias e camponeses”.

Desde el siglo XVIII la resistencia de los Kaingangs demarca expresivos conflictos entre los portugueses e indígenas en razón de la intrusión territorial en los campos de Guarapuava. En la región de Curitiba, donde se inicia la ocupación en fines del siglo XVII por grupos de campesinos libres y esclavos negros en búsqueda de condiciones para su reproducción social y física, motivados por la distancia del control de la fuerza de trabajo de los hacendados, se registran diversos conflictos entre dueños de *sesmarias* y campesinos.

No obstante, el pueblo Kaingang resistió duramente a las embestidas del colonizador portugués, arrinconándose en las zonas densas de los bosques y los campos más alejados de los caminos construidos por los colonizadores, pero en conflicto constante con los hacendados y *tropeiros* que transportaban la ganadería del sur rumbo a São Paulo por los caminos conocidos como “estradas de tropas”. El genocidio de los Kaingang fue un proceso lento y gradual, que terminó con la rendición de algunos líderes que aceptaron el proceso de pacificación ante el exterminio que se presentaba cada vez más efectivo. Este proceso tiene sus repercusiones en la actualidad en relación con el confinamiento territorial que fue impuesto a los grupos que mantuvieron su lengua y su modo de vida, sujetos a la tutela del Estado y la política indigenista brasileña. Los Kaingang actualmente representan una población de aproximadamente 34 mil personas, dispersos en más de 30 Tierras Indígenas en diferentes etapas de demarcación o situaciones jurídicas del proceso de homologación, en los estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná y São Paulo.¹⁰⁸ Sin embargo, la violenta colonización entre los siglos XVIII y XX culminó en la desagregación cultural de inúmeros grupos, que frente al exterminio inminente, la esclavización y el despojo constante de sus tierras, la pérdida de la libertad ha sido traumática.

Se puede decir que las guerras de conquista se constituyeron en un verdadero tsunami en la vida no sólo de los Kaingang, sino de todos los pueblos indígenas. Una vez vencidos, los Kaingangs fueron capturados para dentro de la historia de la sociedad moderna de la economía capitalista. A lo largo de su historia como tutelados del estado nacional, sufrieron todas las formas de violencia individuales y colectivas. Infelizmente, aun después de la Constitución Federal de 1988 y la conquista del derecho a la autodeterminación, la situación de los Kaingangs en la práctica no se alteró demasiado, dando continuidad al proceso de lucha por más autonomía y respeto por parte de la sociedad envolvente y de los poderes instituidos. (Tommasino y Almeida, 2014, traducción propia)¹⁰⁹

¹⁰⁸ Según portal Terras Indígenas del Instituto Socio Ambiental (ISA) Disponible en: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/pesquisa/povo/127> Acceso en: 30 de abril de 2018.

¹⁰⁹ “Pode-se dizer que as guerras de conquista constituíram-se em um verdadeiro tsunami na vida não só dos Kaingang, mas de todos os povos indígenas. Uma vez vencidos, os Kaingang foram capturados para dentro da história da sociedade moderna de economia capitalista. Ao longo de uma história como tutelados do estado nacional, sofreram

Por otra parte, los grupos indígenas del tronco Tupi-Guarani ocupaban la zona costera (estos llamados de Carijós), pero también el norte occidental del estado paranaense y el valle del Río Paraná, donde hoy se ubica la frontera entre Brasil y Paraguay. La historia de los guaraníes difiere de los indígenas del grupo Jê, pues la acción colonizadora de estos pueblos se dio aún en el siglo XVI, bajo acción de las reducciones o misiones jesuíticas –asentamientos creados por los padres españoles y portugueses con el fin de catequizar a los pueblos indígenas, de las órdenes religiosas designadas a efectuar la imposición del catolicismo en las Américas.

Las misiones fueron pueblos modernos y coloniales a la vez, donde se experimentaron e implementaron tecnologías de poder, saber, hacer y ser/sentir características de la modernidad/colonialidad. Las gramáticas de las lenguas amerindias fueron realizadas en la misma época que las de las lenguas vernáculas europeas: participan del gran movimiento moderno de gramatización de las lenguas [...]. Pero si los jesuitas buscaron conocer la lengua, lo hicieron con el objetivo de reducir su alteridad a meras diferencias, o sea, a diferencias domesticadas: un guaraní cristianizado o un cristianismo guaranizado (Boidin, 2016: 10).

La estrategia colonial de las reducciones jesuíticas llevó rápidamente a un proceso de desagregación de las sociedades guaraníes en la región del estado paranaense. Provocó, además, intensos movimientos migratorios con la explotación de la mano de obra servil y esclava de estos sujetos, proceso que acompañó la intensa desintegración cultural de estos grupos.

Entre los siglos XVII y XVIII, las reducciones jesuíticas fueron los principales centros de poder colonial en las zonas del interior del sur brasileño y la región donde hoy se ubican las fronteras con Paraguay y Argentina. Todo este territorio fue objeto de disputa, primero entre los imperios portugués y español y después entre los estados nacionales de Brasil, Paraguay y Argentina, desde la invasión de los ibéricos hasta 1870. Sin embargo, a pesar de los agudos conflictos entre los distintos actores y sus intereses territoriales, la existencia de una red de reducciones guaraníes consolidó una estructura económica campesina de subsistencia que, si por un lado significó la drástica incorporación de las sociedades guaraníes a la cosmovisión cristiana, por otro lado, evitó su exterminio. En territorios al poniente del Río Paraná (Paraguay), por ejemplo, la estructura de las reducciones hispánicas generó, a partir de la expulsión de los jesuitas

todas as formas de violência, individuais e coletivas. Infelizmente, mesmo após a Constituição Federal de 1988 e conquista do direito à autodeterminação, a situação dos Kaingang na prática não se alterou muito, dando continuidade ao processo de luta por maior autonomia e respeito por parte da sociedade envolvente e dos poderes instituídos”.

durante el siglo XVII, una especie de Estado teocrático, que organizó la vida social, la producción campesina e incluso redes de comercio, con base en cultivos como algodón y yerba mate, resultando en la persistencia del guaraní como idioma mayoritario.

A pesar de la constante negación histórica en relación con las raíces indígenas del modo de vida campesino y las prácticas comunales, la labor historiográfica que se permite cruzar la frontera del eurocentrismo evidencia la importancia de los pueblos originarios a lo largo de los últimos cinco siglos en la conformación territorial de los tres estados de la región Sur brasileña.

No obstante, dos aspectos pueden confundir la asociación indígena de la génesis de los territorios de uso común en la región: la ideología del vacío demográfico producida por la historiografía dominante para legitimar la necesidad de colonización hispano-lusitana; y la visión eurocéntrica de los historiadores sobre las acciones de las reducciones jesuíticas, que restringe el entendimiento sobre las complejas formas de organización social Guaraní, Laklãnõ y Kaingang, y reincide en una antropología pobre y parcial. De esta forma, se elimina intencionalmente de la historia y de la geografía regional la influencia de los pueblos indígenas y sus mundos de vida, que han permanecido y resistido a la conquista de sus tierras (Tavares, 2008: 385 e 408).

Según Tavares (2008: 383), en oposición a las teorías que vinculan la génesis de los *faxinais* al inicio de la migración advenida del Este Europeo, la territorialidad del uso común *faxinalense* tiene sus orígenes a partir de la alianza entre los indígenas huidos de las reducciones jesuíticas, de las invasiones y del aprisionamiento, con los negros africanos esclavizados en haciendas de la región más cercanas a la costa atlántica que se buscaban espacios de libertad entre los densos bosques de araucaria.

La articulación de la práctica de tierras de uso común por los indios, la práctica de crianza de animales por los esclavos africanos, más la práctica de la extracción de la yerba mate por ambos sujetos sociales –por el lado indígena, adquirida antes de las reducciones o misiones jesuíticas y, por el lado del esclavo negro africano, adquirida en las grandes haciendas de ganado en el altiplano de Curitiba– constituyeron los fundamentos en la construcción de los *faxinais* en el inicio del siglo XVII, que, a lo largo del tiempo, recibió la contribución significativa de los inmigrantes europeos, principalmente de los campesinos originarios del este europeo (Ucrania y Polonia); y de la fracción de los campesinos que participaron de la Guerra o Revuelta del Contestado para su consolidación. (Tavares, 2008: 383, traducción propia)¹¹⁰

¹¹⁰ “A junção da prática de terras de uso comum pelos índios, a prática de criação de animais pelos escravos africanos, mais a prática da extração da erva-mate por ambos os sujeitos sociais – pelo lado indígena, adquirida antes das reduções ou missões jesuíticas, e pelo lado do escravo negro africano, adquirida nas grandes fazendas de criação de gado no

La esclavización de los indígenas por más de un siglo, a partir de la invasión portuguesa y española en los territorios de la cuenca platina, al sur del trópico de capricornio, fue la base de la viabilidad económica de la empresa colonizadora. Según Chang (1988: 18), era notoria la presencia del indígena aprisionado en la composición de la fuerza de trabajo en el estado de Paraná, a lo largo del desarrollo de los ciclos económicos.

Además, el proyecto jesuítico fue uno de los pilares de la política indigenista del período colonial, que permitía la captura y el cautiverio mediante la reglamentación de la “guerra justa”, es decir, en caso de repudio por parte de los pueblos indígenas a la conversión o impedimento de la propagación de la Fe (Tavares, 2008: 390), entre otras herejías, como la manifestación de hostilidad en contra de los aliados portugueses.

De la instalación de un sistema provincial en la gestión territorial de la colonia hasta la mitad del siglo XVIII, el territorio paranaense y todo el centro-occidente catarinense actual pertenecían a la Quinta Comarca de la provincia de São Paulo. Tavares (2008: 397) relata que los colonos de São Paulo, a través de las expediciones conocidas como “*Entradas*” en el siglo XVI y “*Bandeiras*” en el siglo XVII, penetraron las regiones del sur de la provincia con el objetivo de esclavizar grupos indígenas y buscar por minerales preciosos. La mano de obra empleada en la explotación mineral era predominantemente indígena y africana. En este contexto, la ocupación del primero y del segundo altiplano paranaense (región de las ciudades actuales de Curitiba y Ponta Grossa, respectivamente), por los europeos, ocurre a partir del establecimiento de pequeñas haciendas para creación de ganado, obtenidas a partir de la concesión de *sesmarias* a los propietarios portugueses por la corona.

La expansión de la actividad ganadera va tomando el lugar de la economía basada en la extracción de minerales, con la creciente escasez aurífera en la región y, de esta forma, llega a los *campos gerais* del segundo altiplano rumbo al sur. Van surgiendo diversas villas asociadas a la ruta ganadera (*tropeirismo*, actividad similar a la arriería) y a la agricultura de subsistencia, que más tarde se transformaría en pequeños circuitos comerciales. Apoyándose en extensa bibliografía histórica, Tavares relata que las actividades de las grandes y medianas haciendas de ganado, a partir

planalto de Curitiba – constituíram os elementos fundantes na construção dos faxinais no início do século XVII, que, ao longo do tempo, recebeu a contribuição significativa dos imigrantes europeus, principalmente dos camponeses originários do leste europeu (Ucrânia e Polônia); e da fração dos camponeses que participaram da Guerra ou Revolta do Contestado para sua consolidação”.

de la segunda mitad del siglo XVII, en las zonas de estepas que se mezclan al bosque de araucaria en el paisaje paranaense en zonas de mayor altura, eran realizadas mayoritariamente por esclavizados africanos y sus descendientes, pero también en cifra importante de esclavizados indígenas.

De esta manera, la presencia indígena en la formación territorial que se constituyó en las áreas de acceso más dificultado por los obstáculos físicos y naturales, se muestra relevante, tanto de grupos huidos de los sistemas de aprisionamiento jesuítico o del trabajo forzado en las minas y haciendas ganaderas, como de grupos que resistieron a la captura y a la esclavización por parte de los colonos blancos. Otro aspecto que configura una herencia directa de los pueblos originarios para las comunidades *faxinalenses* actuales, y uno de los principales elementos de las prácticas de uso común que caracterizaba el territorio es el *puxirão*.

La práctica del *puxirão* se asemeja a lo que en México se conoce como tequio o faena. Se trata del trabajo comunitario destinado al interés colectivo, de todos los miembros de la comunidad, o destinado a un particular, como expresión del apoyo mutuo existente en estas comunidades. En las culturas guaraní y Kaingang no se reconoce el individuo como agente económico. En ámbito productivo, se expresa la práctica de huertos colectivos, la unidad familiar como unidad de producción y consumo, la posesión colectiva de las áreas y tierras de cultivo, etcétera (Tavares, 2008: 407).

En el caso de sociedades que desarrollan la agroforestería, como es el caso de muchas sociedades indígenas antes de la invasión portuguesa y las comunidades caboclas que se establecieron en los bosques de araucaria a lo largo de los tres primeros siglos de la colonización del país, los aspectos productivos se relacionan directamente con las necesidades y posibilidades existentes, es decir, hay un equilibrio entre producción y consumo. Así, difícilmente se demanda el uso elevado de los factores de producción (Tavares, 2008: 407-408). De esta forma, en relación con la organización social de los pueblos indígenas marcadas por el control familiar de los medios de producción, se concluye que

[...] son combinaciones técnicas y económicas que contribuyeron para mantener un equilibrio más duradero entre la explotación de recursos naturales y el medio ambiente, pues los pueblos indígenas viven una relación equilibrada con la naturaleza como forma de sobrevivencia. Ellos ocupan sus territorios a lo largo de muchos años o siglos con la ecuanimidad para que su trabajo sobre la naturaleza les pueda

reproducir la vida física de sus personas, de los miembros de sus familias, aldeas y clanes. (Tavares, 2008: 409, traducción propia)¹¹¹

El esfuerzo de Tavares en bosquejar una genealogía amplia y sin restricciones de las tierras de uso común en Paraná, conforme demuestra el resultado de su investigación de doctorado, lleva a una valoración de la experiencia indígena en la región. Entre la resistencia de aquellos que se recusaron a ser exterminados y acabaron confinados en los territorios más hostiles, sometidos a interminables huidas y despojo de sus tierras, aliándose entre grupos cuya rivalidad histórica fue dejada de lado en pro de la batalla por la vida, y la resiliencia de aquellos que, aun teniendo sus almas aprisionadas, mantuvieron vivas sus prácticas de organización colectiva y apoyo mutuo, los pueblos indígenas de los territorios de yerba mate y araucarias de antaño están impresos en el modo de vida del campesino que, hoy, también lucha para mantenerse firme.

Encuentro del campesino eslavo con el mundo común *faxinalense*

A partir de la segunda mitad del siglo XIX todos los estados de la región sur del país comenzaron a recibir, masivamente, contingentes de inmigración europea, proceso vinculado a la ideología racista de necesidad de blanqueamiento de la población brasileña para empujar su desarrollo como nación moderna. Muchos conflictos agrarios de este periodo están relacionados con la colonización de las tierras libres de los estados sureños para el asentamiento de migrantes europeos recién llegados. El inicio de las exploraciones de los terrenos por donde cruzaría la línea del ferrocarril coincidió con las demarcaciones de las tierras de colonización para los inmigrantes, a través de la *Brazil Development and Colonization Company*, empresa afiliada a la compañía Lumber, que promovió el traslado de grupos de campesinos, especialmente de Polonia y Ucrania. Como explanado anteriormente, la Lumber convergió en su emprendimiento todos los elementos necesarios para la modernización: el saqueo de los recursos naturales, el despojo de las relaciones de posesión de la tierra no-capitalistas a través de la violencia ostensible, la promiscuidad

¹¹¹ “[...] são arranjos técnicos e econômicos que contribuíram para manter um equilíbrio mais duradouro entre a exploração dos recursos naturais e o meio ambiente, pois os povos indígenas vivem uma relação equilibrada com a natureza como forma de sobrevivência. Eles ocupam seus territórios ao longo de muitos anos ou séculos com equanimidade para que o seu trabalho sobre a natureza lhe possa reproduzir a vida física de suas pessoas, dos membros de suas famílias, aldeias e clãs”.

característica de la relación entre el capital privado y el Estado, la privatización de la tierra y el blanqueamiento de la población.

Según Foetsch, Ludka y Fraga (2015: 10), este territorio pasó a ser rápidamente ocupado por migrantes europeos y excedentes de las colonias del estado de Rio Grande do Sul, que ocupaban tierras habitadas por los caboclos e imponían nuevas dinámicas de explotación de la tierra. La explotación comercial de la madera y las nuevas dinámicas agrarias capitalistas que se intensificaban, modificaban profundamente el territorio caboclo, restando a este sujeto coexistir con la invisibilidad a que era sometido y sojuzgado por una modernidad basada en la fracturación del metabolismo social y extorsión de su fuerza de trabajo (Foetsch, Ludka y Fraga, 2015: 11).

La reconfiguración del territorio promovida por la entrada brutal del capital y de la modernidad, sobre todo el fenómeno de la privatización de la tierra y la introducción de la dinámica agraria capitalista, confinó a la población cabocla sobreviviente del genocidio del Contestado a territorios cada vez más reducidos, adaptándose a las condiciones del sistema para seguir existiendo, desarrollando relaciones con otros grupos étnico-culturales y transformándose desde las necesidades coyunturales de la vida. En este contexto se da el encuentro del caboclo, el campesino de los territorios libres de los bosques de araucaria y yerbatales del sur brasileño con el inmigrante del este europeo.

En Paraná, el objetivo manifiesto de la apertura a los migrantes era la carencia de mano de obra para el trabajo agrícola. La migración europea en el estado será significativa a partir de la década de 1880, a raíz de la llegada de ruso-alemanes¹¹², que recibieron tierras para cultivar los *campos gerais*, en los municipios de Ponta Grossa, Palmeira y Lapa. En las décadas que siguieron, la inmigración permaneció siendo incentivada como política de Estado, y se abrieron las puertas para la llegada de campesinos italianos, polacos, ucranianos, alemanes y holandeses.

De estos grupos, los migrantes eslavos tuvieron especial participación en la formación del campesinado en la región.

Emigrando a Brasil, los campesinos ucranianos y polacos crearon, efectivamente, la posibilidad de reestructurar sus códigos sociales en nuevas bases, rompiendo la lógica de los lotes individuales preconizada por la política de inmigración tanto del gobierno federal, como del gobierno estatal, para la formación del criadero común o

¹¹² Grupos oriundos de la región del Volga, de raíz germánica, que habían sido atraídos para colonizar tierras en Rusia occidental, un siglo antes.

comunitario, donde lo más importante es el uso común de los recursos naturales disponibles. Una fracción del campesinado ucraniano y polaco optó por permanecer viviendo una sociabilidad comunitaria en la que los bosques y pastos de uso común y la *mir* les ofrecían en su patria madre. Así va por agua abajo la tesis de Chang (1988) y Wachowicz (1985)¹¹³ de que los campesinos ucranianos y polacos tenían un anhelo por tierra o hambre de tierra fuera de los patrones conocidos por los brasileños. (Tavares, 2008: 513-514, traducción propia¹¹⁴)

Sin embargo, los territorios comunitarios conocidos como *mir* o *obshchina*, según Lefebvre (1978: 33), fueron “una creación administrativa del poder zarista del siglo XVIII –a partir, es cierto, de una antigua tradición campesina”, desde la cual el Estado buscaba ejercer cierto control sobre los pueblos– y ubica la *zadruga*, organización territorial comunitaria de los eslavos meridionales, cuya autoridad se centra en las relaciones familiares.¹¹⁵ Según Engels, existe, en estas comunidades, considerable grado de colectivización de la toma de decisiones: el poder pertenecía a la asamblea familiar, formada por todos los adultos de la comunidad, “quien resuelve las cuestiones de importancia, administra justicia entre todos los miembros de la comunidad, decide las compras o ventas más importantes, sobre todo de tierras, etc.” (Engels, 2017: 23).

Lo que de hecho fue impuesto por el gobierno centralista ruso no fue la comunalidad de la tierra, sino su institucionalización, a través del *volost*, es decir, la institución gubernamental responsable por la administración de la esfera productiva que, consecuentemente, se expandía para otras dimensiones de la vida social. La comuna rural rusa (*obshchina*), más que la propiedad comunal de la tierra –que todavía existía en el período inmediatamente anterior a la revolución y cuyo destino fue objeto de debate entre los revolucionarios– se conformaba por relaciones sociales

¹¹³ Wachowicz, R. C. (1985). *O camponês polonês no Brasil*. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba.

¹¹⁴ “Emigrando para o Brasil, os camponeses ucranianos e poloneses criaram, efetivamente, a possibilidade de reestruturar seus códigos sociais em novas bases, quebrando a lógica dos lotes individuais preconizada pela política de imigração tanto do governo federal, como do governo estadual, para a formação do criadouro comum ou comunitário, onde o mais importante é o uso comum dos recursos naturais disponíveis. Uma fração do campesinato ucraniano e polonês optou para permanecer vivendo uma sociabilidade comunitária em que as florestas e pastagens de uso comum e o *mir* lhes ofereciam em sua pátria mãe. Assim vai por água abaixo a tese de Chang (1988) e Wachowicz (1985) de que os camponeses ucranianos e poloneses tinham uma ânsia por terra ou fome de terra fora dos padrões conhecidos pelos brasileiros”.

¹¹⁵ No se puede considerar una relación directa entre esta territorialidad y aquella que trajeron los campesinos eslavos migrados al sur brasileño entre los siglos XIX y XX, pues no hay registro de llegada de contingente considerable de Serbia y otras regiones sureñas del mundo eslavo, la mayoría de estos migrantes advenían de Polonia y Ucrania. Sin embargo, se puede afirmar que, de manera general, en la sociedad rural eslava del siglo XIX permeaba una lógica territorial comunitaria, donde los miembros de la comunidad usufruaban de parcelas familiares, y las zonas de pastoreo, campos y bosques se mantenían bajo el uso y control comunitario.

de cooperación y trabajo colectivizado más allá de los vínculos familiares, siendo el *artel* la tradición conocida de cooperativismo agrícola en estas comunidades (Marx, 2017: 162).

No obstante, la comuna rusa posee más cosas en común con la territorialidad *faxinalense*, sobre todo en su aspecto fundamental de la simbiosis entre formas colectivas y privadas dentro de la misma estructura territorial, para algunos, el aspecto contradictorio que llevaría a su disolución: “Hay tierra de propiedad común, pero cada campesino cultiva y trabaja su campo por cuenta propia, como el pequeño campesino occidental” (Marx, 2017: 154, traducción propia)¹¹⁶. Como se observa actualmente en los territorios de los *faxinais* paranaenses, la comuna agraria rusa se dividía en “tierras de cultivo” (individual/familiar) y “tierras comunes” (colectivas) de ganadería intensiva en los prados colectivos, manejo de recursos forestales, manantiales, etc. Este escenario no configuraba paisajes residuales en el paso del siglo XIX para el siglo XX, al contrario, la comuna agraria se mantenía como un fenómeno nacional: cerca de 3/5 de las tierras cultivables de la Rusia europea estaba en manos de comunas campesinas y cosacas (Shanin, 2017: 38).

El análisis de Marx sobre la problemática de la comuna agraria rusa realizado sobre todo en la década de 1870, coincide temporalmente con la llegada de la inmigración al sur brasileño de contingentes provenientes de regiones rurales del occidente del imperio ruso, lo cual incluía las regiones ucranianas. En el estado de Paraná, recién emancipado en 1853, las élites políticas veían la necesidad de promover la ocupación territorial como una forma de garantizar la apropiación política del espacio. Además, la inminente extinción del sistema esclavista representaba una amenaza a los intereses elitistas sobre las tierras “desocupadas”, o formalmente sin dueños. Traer gente europea, aunque campesinos provenientes de regiones paupérrimas, para colonizar estas tierras, ayudaba a evitar que los futuros esclavos libertos se adueñasen de las tierras. La excusa de las “capacidades técnicas” del inmigrante europeo para desarrollar el interior paranaense y producir alimentos no correspondía a la realidad. Con la Ley de Tierras de 1850 y la emancipación política del estado, en 1853, se abrieron las puertas para la inmigración y las políticas de “blanqueamiento” del país, particularmente en el estado de Paraná, con la intensa actividad de atracción de colonos europeos. Entre 1829 y 1911 llegaron al estado 83 012 inmigrantes europeos.

¹¹⁶ “Há terra de propriedade comum, mas cada camponês cultiva e trabalha seu campo por conta própria, como o pequeno camponês ocidental”.

Sin embargo, esos proyectos promovidos por la provincia no tenían en cuenta el papel de los individuos que ya estaban fijados en esas tierras, que en su mayoría eran habitadas por indígenas y labradores pobres. De ese modo, la elite político-económica que administraba la provincia de Paraná, que estaba involucrada directamente en la ejecución de los proyectos de colonización, intentaba modificar y dar nuevos patrones a la agricultura paranaense y todo aquello que no atendiera a sus proyectos debería ser modificado. (Sanoto, 2014: 24, traducción propia)¹¹⁷

Sin embargo, la organización comunitaria históricamente construida en territorios del oriente europeo se encuentra en territorios sureños con una dinámica social inestable y en constante transformación. Muchos de los campesinos que inmigraron al sur brasileño para trabajar la tierra trasladaban consigo la territorialidad comunitaria, y se deparan con inmensos territorios ocupados por *posseiros* caboclos que subsistían de actividades extractivas, el manejo agro-silvícola –y en muchos casos, silvícola-pastoril– en tierras de uso común, no parceladas. Otra situación frecuente ocurría cuando al migrante europeo le prometían conceder gratuitamente la tierra, pero, al llegar, las empresas de colonización lo obligaban a efectuar pagos parcelados, lo que podría ocasionar el endeudamiento y su consecuente expulsión.

La incorporación de los inmigrantes esclavos en el sistema productivo yerbatero y el desarrollo de la agricultura de subsistencia de productos locales promovieron su integración social con la clase campesina local, cabocla, que, sin posesión formal de tierras, fortalecían vínculos consuetudinarios de trabajo y habitación en las tierras comunitarias de estas recién formadas colonias. En diversas comunidades *faxinalenses* actuales es habitual que los vínculos sociales sean formados a partir de relaciones de padrinzgo y el mantenimiento de familias que, mismo sin propiedad terrenal, usufructúan y desarrollan sus vidas en las tierras de uso común. Sin embargo, se notan diferencias evidentes en el paisaje sociocultural de los territorios de uso común en zonas de mayor o menor presencia histórica de la inmigración esclava.

¹¹⁷ “Porém, esses projetos promovidos pela província não levavam em conta o papel dos indivíduos que já estavam fixados nessas terras, que em sua maioria eram habitadas por indígenas e lavradores pobres. Desse modo, a elite político-econômica que administrava a província do Paraná, que estava envolvida diretamente na execução dos projetos de colonização, tentava modificar e dar novos padrões à agricultura paranaense e tudo aquilo que não atendesse aos seus projetos deveria ser modificado”.

Figura 28. Guarda-ganado (*mata-burro*) en Prudentópolis/PR

Figura 29. Casa de familia descendiente de migrantes ucranianos,



En el municipio de Prudentópolis, de fuerte incidencia histórica de la inmigración ucraniana, las comunidades *faxinalenses* presentan características que revelan aspectos étnico-identitarios distintos en relación con otras regiones. No obstante, los elementos territoriales y su organización espacial revelan, del mismo modo, dinámicas sociales del uso común. Fotografías del *Faxinal Barra Bonita* (agosto de 2018).

Evolucionismo y eurocentrismo en las narrativas del *faxinal*

En las últimas tres décadas se han proliferado los estudios académicos acerca de los *faxinais* con diferentes líneas de un debate plural, que incluyen diversas disciplinas, perspectivas epistemológicas y formas de abordaje. Sin embargo, la academia comenzó a interesarse por el tema desde la década de 1980 y, desde entonces, se produjeron diferentes visiones e interpretaciones acerca de estos territorios. Fue a partir de la proyección de la eminente extinción del “sistema *faxinal*” realizada por Chang (1988) que los estudios acerca de los *faxinais* ganan notoriedad científica en distintas áreas de conocimiento. Según Correia (2020: 62), esta diversidad de estudios no demuestra una saturación de trabajos, sino la necesidad de comprender realidades que todavía no fueron exploradas.

Souza (2010) realiza un amplio estudio bibliográfico y un profundo análisis acerca de los matices epistémicos e ideológicos que influenciaron lo que llamó el campo intelectual de debates sobre los *faxinais*. En este estudio, señala lo que identifica como “autores-fuentes” entre las obras de referencias para los estudios que se siguieron en relación con las comunidades *faxinalenses*,

concediendo relevancia para las obras de Horácio Martins de Carvalho (1984) y Chang Man Yu (1988). Según Souza (2010), los análisis iniciales y las bases interpretativas asentadas por estos autores influenciaron, en diferentes grados, las investigaciones posteriores, produciendo un *habitus intelectual* responsable por reproducir conceptos, categorías y esquemas analíticos y, por fin, reafirmar el dominio de un abordaje evolucionista y fatalista (Souza, R., 2010: 132).

El trabajo de Chang –en aquel momento vinculada al organismo gubernamental Instituto Agronómico de Paraná (IAPAR)– se construye sobre en una narrativa que comprende los *faxinais* en un supuesto proceso histórico que va de la “génesis” a la “desagregación”, proceso enlazado al desarrollo económico, que acompaña los ciclos productivos del campo paranaense. Con énfasis en los aspectos económicos, describe el *faxinal* como un sistema productivo, a partir de la organización espacial de las relaciones de producción. La autora identifica como la “génesis” del “sistema *faxinal*” la actividad recolectora de yerba mate a lo largo del siglo XIX y la organización de esta actividad económica en núcleos rurales que no presuponían grandes extensiones de tierra, asociados a la vegetación forestal de araucarias, en donde se encontraban yerbatales silvestres. La producción espontánea y el trabajo de recolección de mate colectivizado entre los miembros de las familias se complementaban con el policultivo de subsistencia (frijol, maíz, arroz, papa, *mandioca* y cebada), realizado a través del manejo de técnicas agrícolas rudimentales de recuperación de la fertilidad del suelo como el barbecho, la rotación de tierras, el aprovechamiento de declives, etc. Concomitante a la agricultura de subsistencia, la producción animal doméstica –principalmente cerdo, pero también caballos y caprinos– fue responsable por el origen de los espacios comunitarios de cría de animales.

Así, los elementos responsables por la existencia del “sistema *faxinal*” estarían todos relacionados con los aspectos productivos, caracterizando una forma de organización espacial esencialmente dependiente de los ciclos económicos, cuya expansión respondía al crecimiento de la demanda del mercado interno. El análisis teleológico emprendido culmina en el supuesto proceso de desagregación de este sistema debido a los cambios promovidos por el modo de producción capitalista, a partir de la modernización del campo y tecnificación de la agricultura. En este contexto, el *faxinal* se volvería impracticable, por no ya acompañar las necesidades de la economía capitalista y la dinámica del mercado de tierras, siendo desplazado, incluso, por los pequeños productores tecnificados.

Chang (1985) señala cinco efectos de los cambios provocados a partir de la modernización del campo que imposibilitarían la continuidad de la existencia de los *faxinais*: el agotamiento de las fronteras agrícolas y el arribo de productores tecnificados advenidos del estado de Rio Grande do Sul a la región Centro-Sur de Paraná; los incentivos y políticas fiscales que destina el Estado a los monocultivos forestales; el agotamiento de los recursos naturales; la decadencia de la producción de yerba mate en curso desde la crisis de 1930; y, por fin, la Ley Federal de los “cuatro hilos”, que establece la obligatoriedad del alambrado en las áreas de pastoreo, y no las tierras de agricultura.

Es decir, para Chang, el proceso inevitable de desagregación de los *faxinais* se fundamenta en una interpretación de que la estructura técnica de producción inducirá a una nueva racionalidad y, consecuentemente, a una nueva forma de organización socioespacial (Chang, 1985: 97). Se trata de un análisis que vislumbra el sujeto como *homo economicus* y la organización territorial como reflejo directo de las relaciones de producción desarrolladas. Así, el *faxinal* representaría lo atrasado, lo rudimental, ante el ineludible progreso del capital y, aunque su existencia sea beneficiosa a la preservación ecológica, desde la perspectiva económica es un sistema impracticable e improductivo.

Simultáneo al estudio realizado por Chang, el trabajo del agrónomo Horácio M. Carvalho —en aquel momento, empleado del IAPAR— también es considerado pionero de las interpretaciones científicas sobre los territorios de uso común *faxinalenses*. A pesar de las semejanzas teóricas con el trabajo de Chang, su estudio revela un esquema analítico y una propuesta discursiva diferenciada, que refleja las disciplinas de origen de los autores, así como sus formaciones político-ideológicas. Sin embargo, más que semejanzas teóricas, los trabajos expresan una misma metanarrativa linear, delineada por la creencia en la sucesión ineludible de los modos de producción y la estrechez metodológica del encajonamiento de los sujetos sociales en los esquemas analíticos prefabricados y eurocentrados.

Influenciado por la ortodoxia leninista ¹¹⁸, Carvalho (1984: 7) ubica el *faxinal* como espacio constituido por la condición histórica del trabajador libre, propietario de su fuerza de trabajo,

¹¹⁸ La perspectiva leninista que influenció el debate del desarrollo agrario en Brasil defendía que la expansión del capital en el campo ocurriría a través de la concentración de tierra y capital en las grandes unidades de producción y el desarrollo de la proletarianización de la fuerza de trabajo agrícola y el trabajo asalariado.

caracterizado por él como “pequeña burguesía agraria”. Es decir, la organización comunitaria alrededor de la creación animal sería la consecuencia de las condiciones históricas que propiciaron a estos trabajadores la propiedad agraria y su potencial inserción en la economía del ciclo productivo yerbatero, diferenciándose de la clase campesina despojada de los medios de subsistencia. Considera, también, el espacio comunitario de cría animal como una lógica productiva residual, un signo del pasado que permanece en el tiempo presente en contradicción al proceso de modernización del campo, por caracterizar un descarrío del curso histórico natural de la proletarianización. Identifica el criadero comunitario como una forma de organización consuetudinaria que se establece entre propietarios de tierra para el usufructo comunal (Carvalho, 1984: 12), es decir, su enfoque analítico se soporta sobre la condición anormal de propietaria de tierras que esta “pequeña burguesía agraria” representa.

Las investigaciones publicadas en la década de los ochenta del siglo pasado, aunque restringidas a aquel tiempo histórico, encuadraron algunos conceptos y definiciones de elementos de la realidad concreta, heterogénea, dinámica y contradictoria, con base en lecturas limitadas, lineares y situadas. Estas definiciones influenciaron la gran mayoría de los textos publicados y los análisis realizados posteriormente, aun aquellos que esbozaban criticidad a los aspectos político-ideológicos presentes en los trabajos de los “autores-fuente” (Souza, R., 2010).

Por ejemplo, según Souza (2010: 159), el sentido producido sobre el concepto de “criadero común” lleva a la creencia de que el usufructo colectivo de la propiedad privada de los habitantes de los *faxinais* a partir de la necesidad económica es la forma única y exclusiva de la territorialidad del *faxinal*. Sin embargo, se demuestra que la coexistencia de distintas y heterogéneas formas de posesión del territorio –tierras privadas, tierras públicas, tierras *devolutas*, tierras de dueños no declarados, etc.– es un aspecto secundario en relación con las prácticas de mantenimiento de los recursos necesarios a la reproducción del modo de vida y la existencia social *faxinalense*.

No obstante, las influencias más significativas responden a la lógica monocultural del tiempo lineal, es decir, del evolucionismo temporal oriundo de la racionalidad judío-cristiana que establece en la historicidad de los territorios una “génesis”, un “apocalipsis” y un curso histórico anómalo, retardatario al desarrollo de los modos de producción. Los distintos trabajos científicos publicados a lo largo de las últimas décadas debaten fervorosamente en desacuerdo sobre cuál es el verdadero momento histórico de la génesis de los territorios de uso común y cuáles son los

verdaderos factores que llevan a la desagregación o a la prolongación de esta anomalía en el campo del desarrollo de las fuerzas productivas.

Eso va más allá de la influencia conceptual relacionada a la temática de estudio; se trata de reproducir la construcción epistémica hegemónica que ve el tiempo como una línea recta y el proceso histórico como disputa entre diferentes modos de producción materializados en el espacio, que ubica a los territorios campesinos como residuales e improductivos. Esta “residualidad improductiva” que, según Simões (2015: 233) modula la formulación de políticas públicas y la racionalidad urbanocéntrica del Estado, termina por ser legitimada por aquellos mismos que la critican, pues reafirman una cosmología lineal donde las multiplicidades, las heterogeneidades históricas abigarradas en el espacio se reducen a puntos en la cola de la historia (Simões, 2015: 219).

3.3 Conflictos y luchas territoriales ante el despojo de lo común

En agosto de 2005 ocurrió en el municipio de Irati, Paraná, el *Primeiro Encontro Estadual dos Povos de Faxinais*. Bajo la consigna “Tierras de *Faxinais*: resistir en *puxirão* por el derecho de repartir la tierra¹¹⁹”, con la participación de representantes *faxinalenses* de 34 comunidades de 14 municipios¹²⁰. Este evento marcó la gestación de una organización social bautizada como “*Articulação Puxirão dos Povos Faxinalenses*” (APF). El inicio de este movimiento está vinculado a la opción político-estratégica adoptada, a raíz de las discusiones previas y en el curso del evento, para garantizar los territorios y la continuidad de los modos de vida de las comunidades *faxinalenses*. La opción política se refiere al auto-reconocimiento de los *faxinalenses* como “*povo tradicional*”.

En aquel año, el debate público sobre el reconocimiento de identidades étnicas colectivas como factor de garantías territoriales a determinados grupos sociales campesinos atravesaba un

¹¹⁹ “Terras de Faxinais: resistir em puxirão pelo direito de repartir o solo”.

¹²⁰ Antônio Olinto, Boaventura de São Roque, Irati, Mallet, Mandirituba, Ponta Grossa, Pinhão, Prudentópolis, Quitandinha, Rebouças, Rio Azul, São João do Triunfo, São Mateus do Sul y Turvo.

proceso de expansión por todo el país, agitando la agenda de muchos procesos de movilización en curso. En el mismo año en que se realizaba el encuentro de los pueblos *faxinalenses*, ocurrió el *I Encontro dos Povos e Comunidades Tradicionais* a nivel nacional. En Brasil, el debate acerca de los “*povos e comunidades tradicionais*”¹²¹ se había encendido a raíz de las acciones de sujetos que reconfiguraron, en algunos aspectos, la arena de disputas territoriales con distintas aportaciones sobre la defensa de los territorios y los bienes comunes. A diferencia de otros contextos latinoamericanos en los que “campesinos” y “pueblos originarios” ocupan el lugar de sujeto protagónico de los discursos estratégicos en procesos similares, la formación categórica de los “*povos e comunidades tradicionais*” como sujeto político posee denotación propia, asociada a los procesos históricos vividos en el país.

Es importante señalar el escenario político de la primera década del siglo XXI, los primeros dos periodos presidenciales del gobierno del Partido de los Trabajadores que gobernó el país entre 2003 y 2016, para ubicar en perspectiva contextual las piezas del ajedrez y sus movimientos estratégicos. El periodo estuvo marcado, en el campo de la acción social, por la yuxtaposición de movimientos, fragmentación de demandas y pautas de lucha y una singular mediación del Estado. Contradictoriamente, pese a la reconfiguración y refinamiento de algunas luchas campesinas, en lo rural se vivió la expansión del agronegocio, intensificación de la concentración de tierras y reafirmación del modelo agroexportador.

3.3.1 La etnicidad de las luchas territoriales y los “*povos e comunidades tradicionais*”

Encontrarnos con un texto de la autoría del ecólogo mexicano Víctor Toledo, del año de 2001 e intitulado “*Povos/comunidades tradicionais e a biodiversidade*”, nos provocó alguna perplejidad. En el texto, el autor reflexiona sobre como los “*povos e comunidades tradicionais*” de todo el mundo construyen sus territorios a partir de modos de vida en estrecha vinculación con la

¹²¹ La interpretación de este término requiere elementos propios del contexto en que está inmerso y, por lo tanto, creemos que no sea adecuado realizar una traducción libre al español, sino más bien contextualizarlo desde su contenido histórico. En el siguiente apartado realizaremos un análisis pormenorizado de esta discusión.

defensa y promoción de la biodiversidad. La cuestión que nos surgió fue ¿cómo un concepto-clave, como “povos e comunidades tradicionais”, que se consolidó políticamente en Brasil después de 2004 a partir de un proceso intenso de discusión, activismo y participación social, podría haber sido premeditado de esta forma? Se trata, realmente, de un inconveniente de traducción.

El texto, traducido del inglés por el sociólogo Antônio Carlos Diegues, referencia en temas socioambientales y precursor en las investigaciones sobre este asunto, tiene como título original “*Indigenous peoples and biodiversity*”. Los pormenores implicados en el acto de traducir “*indigenous peoples*” para “*povos e comunidades tradicionais*” y no para “povos indígenas” —como parecería axiomático— tienen rebatimientos políticos y estratégicos y pueden generar algunas confusiones. Aunque Toledo considere, al referirse a los pueblos indígenas, sociedades campesinas en complejo abigarramiento y reproductoras de prácticas culturales y productivas diversas, que no se definen por el idioma o la ancestralidad étnica, la traducción directa de *indigenous people* como *povos e comunidades tradicionais* no parece ayudar a elucidar el asunto.¹²²

Delante de este nodo conceptual, nos parece más apropiado que partir de una pregunta “¿Quiénes son los *povos e comunidades tradicionais*?”, preguntarnos: ¿cómo se construyeron, en las luchas territoriales brasileñas de las últimas décadas, las bases para el establecimiento de este proceso instituyente de subjetivación?

Actualmente en Brasil, las personas que trabajan la tierra se pueden reconocer en muchas identidades, casi nunca como “*camponês*”. La pulverización de la identidad de clase, que para algunos es perjudicial al devenir revolucionario del campesinado¹²³, fue influenciada a lo largo del tiempo por diversos factores, como el peso histórico de la violencia continua en contra de la población del campo, hasta la imposición desde arriba de políticas públicas fomentadas por el

¹²² Un ejemplo claro de la confusión ocasionada por la traducción, el siguiente tramo “Large numbers of indigenous peoples are, however, peasant producers and therefore can be indistinguishable from the non-indigenous peoples living nearby. In the Andean and Mesoamerican countries of Latin America, for instance, indigenous peoples farm like mestizo peasants. (...) Since in numberless countries many mestizo peasants are direct descendants of the indigenous peoples and retain most of their cultural traits, it has been pointed out that a broader definition of indigenous peoples might increase the real numbers”, se tradujo al portugués como “Uma grande parte dos povos e comunidades tradicionais, no entanto são camponeses e pouco se distinguem dos moradores não-tradicionais da vizinhança. Nos países andinos e mesoamericanos da América Latina, por exemplo, os povos e comunidades tradicionais trabalham a terra como os mestiços e caboclos. [...] Como em muitos países os mestiços e caboclos são descendentes diretos dos povos indígenas e detêm muitos de seus traços culturais uma definição mais ampla pode resultar num grande aumento do numero dos povos e comunidades tradicionais”.

¹²³ Ver Horácio Martins de Carvalho (2003).

Banco Mundial, direccionadas a la individualización e inserción de la lógica competitiva como motor del desarrollo. Dos de los mayores movimientos sociales del campo brasileño, el MST y el MPA (*Movimento dos Pequenos Agricultores*) construyeron sus identidades a partir de otras categorías: para el primero, la noción de “trabajador rural sin tierra” y de “asentado” son expresiones de identidades relacionadas, respectivamente, al origen y al destino común de la clase social en el proceso de lucha que tiene la reforma agraria como eje central; para el segundo, la categoría “pequeño agricultor” es empleada como oposición antagónica al latifundista, materializando su lucha por la permanencia y mejoría de las condiciones de vida y producción de pequeños propietarios.

En este momento, nos detendremos en los elementos relacionados con el proceso de formación de la idea de “*povos e comunidades tradicionais*” como categoría que involucra una infinidad de identidades de grupos sociales que se expresan por características específicas y diversas, en general asociadas a la etnicidad, ancestralidad, elementos culturales/ambientales o prácticas territoriales propias. Se entiende que los temas discutidos en momentos anteriores relacionados con algunos elementos históricos que configuran la peculiaridad del proceso de territorialización del campesinado en Brasil viabilizarán lecturas más complejas del tema, es decir, tener en cuenta la heterogeneidad histórico-estructural de la colonialidad brasileña ayuda a evitar el universalismo abstracto, los purismos y esencialismos, así como alejarse de las lecturas empañadas por el prisma eurocéntrico.

Contexto histórico del “giro territorial” en Brasil

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales es el documento más importante a nivel internacional para la garantía de los derechos de las poblaciones indígenas sobre la tierra y el territorio y la libre determinación de los pueblos. Este tratado sustituyó en junio de 1989 el texto del convenio 107 (de 1957), que tenía como horizonte el fomento a los Estados para promover la integración de los pueblos indígenas en las respectivas sociedades nacionales. Las emergentes reivindicaciones de los pueblos originarios en diversos países hicieron imprescindible la actualización del convenio, movilizándolo especialistas, juristas y académicos a discutir el tema en el marco de la OIT (Santos, 1995: 102).

Las crecientes movilizaciones de los pueblos originarios que generó este proceso tuvieron en América Latina su escenario principal: de los 22 países que ratificaron el convenio en sus sistemas legislativos nacionales, 15 pertenecen a este continente (Tabla 5). Las luchas de estos pueblos se han caracterizado por un esfuerzo transnacional por políticas identitarias relacionadas con reivindicaciones territoriales y el derecho a la autodeterminación, alianzas estratégicas con sectores de la militancia ambientalista, además de provocar importantes cambios legislativos para el reconocimiento de los respectivos derechos colectivos. “Todos estos procesos constituyen una nueva política de gobernabilidad para territorios en áreas de alta biodiversidad y esto significa una nueva política geográfica indígena” (Offen, 2009: 166).

Tabla 5. Países latinoamericanos que han ratificado la OIT 169

PAÍS	FECHA DE RATIFICACIÓN	PAÍS	FECHA DE RATIFICACIÓN
México	05/09/1990	Ecuador	15/05/1998
Colombia	07/08/1991	Argentina	03/07/2000
Bolivia	11/12/1991	Venezuela	22/05/2002
Costa Rica	02/04/1993	Dominica	25/06/2002
Paraguay	10/08/1993	Brasil	25/07/2002
Perú	02/02/1994	Chile	15/09/2008
Honduras	28/03/1995	Nicaragua	25/08/2010
Guatemala	05/06/1996		

Brasil fue uno de los últimos países en América Latina a adoptar el convenio 169, apenas en 2002, 13 años después de su firma internacional en la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Según el examen de Offen, a partir del análisis centrado en el contexto colombiano y miradas sobre países andinos y centroamericanos, este contexto bautizado por el autor como “giro territorial” está relacionado con las luchas territoriales indígenas y afrodescendientes. De tal forma que el giro territorial, según el autor, se asocia con la emergencia de “lo territorial” en las luchas que subrayan temas como la afirmación de identidades étnicas, autonomía y el control sobre los recursos naturales.

En América Latina, los reclamos territoriales basados en "derechos étnicos" también representan una crítica del mito oficial de la nación mestiza, o del mestizaje, una ideología que niega la existencia de la diferencia étnica y cultural, al mismo tiempo que la discrimina. Los reclamos territoriales, por lo tanto, buscan imponer una nueva territorialidad dentro del "espacio nacional" para redefinir la relación de un pueblo

con el Estado. El reconocimiento legal de los derechos territoriales y el título territorial prometen promulgar esta nueva relación. (Offen, 2003: 47, traducción propia)¹²⁴

Sin embargo, en Brasil, el cruce de las luchas territoriales, la autodeterminación sobre el territorio y los recursos naturales, el ambientalismo radical y la ruptura al carácter monolítico de la lógica de posesión de la tierra y sus modalidades, es un fenómeno que revienta y adquiere magnitud e importancia nacional a partir de un movimiento social que no se reconoce étnicamente como pueblo indígena o afrodescendiente. En el estado amazónico de Acre, el movimiento de los *seringueiros* es emblemático, pues desde su inicio tiene la justicia social como horizonte y la participación democrática autogestionaria como práctica concreta (Porto-Gonçalves, 1999: 68).

Se trata de un movimiento cuya identidad se fue tejiendo a partir de disputas concretas en el complejo escenario de la Amazonía brasileña entre las décadas de 1970 y 1980, en pleno régimen de dictadura militar y represión generalizada ante cualquier manifestación de inconformidad organizada en la ciudad y en el campo. Los *seringueiros*, trabajadores dedicados a la extracción de caucho (*látex*)¹²⁵, habían construido, a lo largo del siglo XX, espacios de vida. De jornaleros explotados por la economía del caucho, los *seringueiros*, en determinadas condiciones históricas, desde la década de 1920 se habían apropiado de las condiciones naturales de producción, en la circunstancia de “ocupantes” del territorio –los que comandan la producción sin que fueran propietarios de la tierra–, se constituyeron en “pueblo de la selva” (*povo da floresta*). En muchos *seringais*, los trabajadores se regían de forma autónoma, como trabajadores libres, integrados a la selva y, así, plasmaron otra sociedad/geografía en el estado de Acre (Porto-Gonçalves, 1999: 73).

¹²⁴ “In Latin America, territorial claims based on “ethnic rights” also represent a critique of the official myth of the mestizo, or mixed-race, nation and its effacing twin, mestizaje, an ideology that denies the existence of ethnic and cultural difference while simultaneously discriminating against it. Territorial claims, thus, seek to impose a new territoriality within “national space” to redefine a people’s relationship to the state. The legal recognition of territorial rights and a territorial title promise to enact this new relationship”.

¹²⁵ La explotación de los *seringais*, en haciendas ubicadas en los bosques de *seringueira* (*Hevea brasiliensis*), tuvo su inicio en Brasil a partir de las últimas tres décadas del siglo XIX, cuando se inició la ocupación moderna de la Amazonía y trajo un proceso migratorio intenso hacia la región (advenidos sobre todo del Nordeste brasileño). Una segunda oleada de migración por el alta del ciclo económico del caucho se dio en la década de 1940 debido a la demanda generada por la Segunda Guerra y la dificultad para Estados Unidos de adquirir el producto en el sureste asiático. Se constituye, en los *seringais*, un cuadro social complejo y heterogéneo, a raíz de las ondas migratorias, la esclavitud y los severos conflictos provocados por la explotación del bosque en territorios ocupados por grupos indígenas y la expansión de la actividad maderera. A partir de los 70, con la implementación de los planes de desarrollo del gobierno militar para la Amazonía, hubo otra onda migratoria que buscaba integrar territorios marginales y fronterizos a la economía nacional.

Sin embargo, los *seringueiros* enfrentaban una situación de severa precariedad provocada por las condiciones históricas de explotación, las constantes crisis que afectaban el precio del caucho, los planes de desarrollo e integración nacional implantados por el gobierno militar y la presión del mercado de tierras con el avance de la explotación maderera y la pecuaria sobre zonas forestales. La llegada de terratenientes de otros estados agravó la situación de los *seringueiros* y, además, promovió un cambio en las relaciones sociales con la naturaleza, pues la selva no tiene ningún valor de uso para aquellos que la perciben como medio de acumulación de riquezas.

De esta forma, el contexto del conflicto, para Porto-Gonçalves (1999: 75, traducción propia)¹²⁶, “se constituye, pues, como un momento privilegiado de esta conformación de identidades de configuración de ‘comunidades de destino’. Es cuando cada uno empieza a percibir que su destino individual está en un otro con/contra el cual tiene que asociarse/enfrentarse”. La movilización de los *seringueiros* empezó desde el movimiento sindical rural, a partir de donde “inventan” su identidad y diseñan sus propuestas de reconfiguración territorial para el usufructo colectivo de las tierras de los *seringais*. La lucha de los *seringueiros*, que tuvo a Chico Mendes¹²⁷ como principal representante, imprimió una nueva comprensión sobre lo “común”, provocando una inversión hermenéutica de las relaciones socioespaciales, pues se desgarró de la lógica individual y conjunta aspectos productivos y la reproducción de la vida en una distinta concepción territorial. Esta nueva comprensión creada por el movimiento de los *seringueiros* culmina en la formulación y consagración de la “Reserva Extractivista” (*Reserva Extrativista*, en portugués) como formalización y materialización de la territorialidad *seringueira* moldeada a partir de sus propias experiencias y procesos/sujetos instituyentes (Porto-Gonçalves, 1999: 76, traducción propia)¹²⁸.

¹²⁶ “se constitui, assim, como um momento privilegiado dessa conformação de identidades, de configuração de ‘comunidades de destino’. É quando cada um começa a perceber que o seu destino individual está num outro com/contra o qual tem que se ligar/se contrapor”.

¹²⁷ Chico Mendes fue *seringueiro*, ambientalista y principal líder de la lucha iniciada por los sindicatos rurales en el estado de Acre en los setenta, contra los grandes latifundios y en defensa de la selva. También actuó en la fundación del Partido de los Trabajadores (PT) y en la lucha por la redemocratización del país. En 1988 fue asesinado, a los 44 años por terratenientes locales, tras varios años de amenazas y persecución.

¹²⁸ “Enfim, com a Reserva Extrativista os seringueiros obtiveram uma chancela formal de reconhecimento, de direito, resultante de um longo processo de lutas que conformaram habitus, habitats, modos de vida e de produção. Essa invenção que o movimento dos seringueiros produziu ao ser sancionada oficialmente como uma Unidade de Conservação Ambiental, tende a ser vista como uma entidade jurídica reificada e, tal como o território enquanto limite do poder de Estado, ocultar os, muitas vezes sangrentos, processos (os fronts) e seus sujeitos instituintes”.

En fin, con la Reserva Extractivista los *seringueiros* obtuvieron un sello formal de reconocimiento, de derecho, resultante de un largo proceso de luchas que conformaron *habitus*, hábitats, modos de vida y de producción. Esta invención que el movimiento de los *seringueiros* produjo al ser sancionada oficialmente como una Unidad de Conservación Ambiental, tiende a ser vista como una entidad jurídica reificada y, al igual que el territorio como límite del poder de Estado, ocultar a los, a menudo sangrientos, procesos (los *fronts*) y sus sujetos instituyentes.

La Reserva Extractivista (*Resex*) se formalizó a partir del Sistema Nacional de Unidades de Conservación (SNUC), es decir, se interpuso en el Estado a partir del eje ambiental, subyugada al Ministerio de Medio Ambiente. El SNUC está conformado por el conjunto de las diferentes categorías¹²⁹ de Unidades de Conservación legislados en escala municipal, estatal y nacional, es decir, espacios destinados a la preservación del medio ambiente bajo distintas estrategias. Instituida por la Ley 9985 de 2000, la *Resex* es caracterizada como un área utilizada por *populações tradicionais*, cuya subsistencia se basa en el “extractivismo”¹³⁰ y, complementariamente, en la agricultura y creación de animales de pequeño porte, que tiene como objetivos la protección de los medios de vida y la cultura de estas poblaciones, además de garantizar el uso sustentable de los recursos naturales (Ley N° 9985 de 2000).

Estamos hablando, pues, de espacios de conservación cuya jurisprudencia se inscribe en la gestión territorial del medio ambiente; sin embargo, su objetivo se dirige a la protección del modo de vida de grupos humanos. Tal subversión de la racionalidad hegemónica sobre la relación sociedad-naturaleza solo fue posible por la profundidad de la lucha social de los *seringueiros*, que hicieron de su proceso concreto de reparto agrario, bajo las condiciones sociales que se los instituyó la subjetividad de “*povos da floresta*”, una nueva modalidad de posesión colectiva de la tierra, impredecible desde la lógica dominante de posesión de la tierra vigente en Brasil, la propiedad privada individual.

Es decir, la *Resex* es un territorio de dominio público, cuya instauración implica la desapropiación de los inmuebles rurales existentes en su interior. Se define su uso a partir de la concesión a las poblaciones “extractivas”, que reproducen su modo de vida tradicional, desde que

¹²⁹ *Área de Proteção Ambiental, Área de Relevante Interesse Ecológico, Floresta Nacional, Reserva Extrativista, Reserva de Fauna, Reserva de Desenvolvimento Sustentável y Reserva Particular do Patrimônio Natural.*

¹³⁰ La noción de “extractivismo” que orienta la *Resex* es distinta a la habitualmente mencionada en los estudios socioambientales y la Ecología Política latinoamericana, que la asocia al modelo económico extractivo primario exportador. En este caso, se refiere a la actividad recolectora o prácticas tradicionales sustentables de manejo ecológico.

sean partícipes de la preservación, recuperación, defensa y mantenimiento del territorio, de acuerdo con las normas establecidas por las leyes ambientales y el Plan de Manejo de cada Resex. Esta disrupción de la unidireccionalidad de la relación sociedad-naturaleza construida desde el Estado, es decir, de la racionalidad moderna/occidental, se fundamenta en la idea de “extractivismo” como la plantean los *seringueiros*. Se define el “extractivismo” realizado en estos territorios como un sistema de explotación basado en la recolección y extracción de recursos naturales renovables (Ley N° 9985 de 2000), cuyo contenido trasciende la exclusividad de la territorialidad individual/privada.

Los despliegues del “giro territorial” provocados por la institución de la Reserva Extractivista en la arena de disputas agrarias son fundamentales para la consolidación de lo que se ha engendrado en el tema de las luchas territoriales y las particularidades brasileñas de la aplicación de la OIT 169. No obstante, es fundamental subrayar lo que advierte Porto-Gonçalves:

El movimiento de los *seringueiros* alcanzó una legitimidad que lo inscribe en un nuevo mapa de significaciones que, hasta aquí, ha hecho que los *seringueiros* no sean olvidados o abandonados y, así, sean parte de una nueva geografía imaginaria que, sabemos, está siempre siendo rehecha. Lo que expusimos nos obligó a subrayar el "hasta aquí" de esa legitimidad del movimiento de los *seringueiros*, puesto que el propio éxito de sus propuestas, tan bien materializado en las Reservas Extractivistas, nos hace olvidar los procesos instituyentes que están subyacentes. **Insistimos que no hay hábitat que no comporte habitus, que no hay instituido que no tenga procesos / sujetos instituyentes portados / incorporados por los que lo habitan.** Así es necesario que se diga que las Reservas Extractivistas, son la expresión de una identidad posible de los *seringueiros*, construida como movimiento de los *seringueiros* y sus encuentros (Spinoza) de lo que la Reserva Extractivista es su expresión teórico-práctica en un determinado momento de su historia. Así, hablar de *seringueiros* sin hablar del movimiento que dio / da sentido y calidad a esa identidad es contribuir a, con esa descontextualización, reducirlo al folclore. (Porto-Gonçalves, 1999: 84, destaque y traducción propia)¹³¹

¹³¹ “O movimento dos seringueiros alcançou uma legitimidade que o inscreve num novo mapa de significações que, *até aqui*, tem feito com que os seringueiros não sejam *esquecidos* ou *abandonados* e, assim, sejam parte de uma nova geografia imaginária que, sabemos, está sempre sendo refeita. O que expusemos nos obrigou a sublinhar o *até aqui* dessa legitimidade do movimento dos seringueiros, posto que o próprio sucesso de suas propostas, tão bem materializado nas Reservas Extrativistas, nos faz esquecer os processos instituintes que estão subjacentes. **Insistimos que não há *habitat* que não comporte *habitus*, que não há instituído que não tenha processos/sujeitos instituintes portados/incorporados pelos que o habitam.** Assim é necessário que se diga que as Reservas Extrativistas, são a expressão de uma identidade possível dos seringueiros, construída enquanto movimento dos seringueiros e seus encontros (Spinoza) do que a Reserva Extrativista é sua expressão teórico-prática num determinado momento de sua história. Assim, falar de seringueiros sem falar do movimento que deu/dá sentido e qualidade a essa identidade é contribuir para, com essa descontextualização, reduzi-lo ao folclore”.

Por fin, la lucha de los *seringueiros* y los autodenominados “*povos da floresta*”, instituye una nueva geografía, emparentada con los distintos “giros territoriales” que se llevaban a cabo en todo el continente. Así, considerando que: 1) las prácticas anteceden las cosas; 2) las racionalidades conforman las prácticas; 3) en la lucha de clases, la *lucha* es más importante que las *clases*, es necesario entender la secuencia del “giro territorial” a partir de las luchas sociales sobre las cuales se construye.

Bastidores de la OIT 169 en Brasil: territorio, etnicidad y ambientalismo

La ley que ha instituido la Reserva Extractivista en el escenario jurídico-agrario menciona a las “*populações tradicionais*” (poblaciones tradicionales) como el sujeto beneficiario de su jurisdicción. Sin embargo, las discusiones sobre lo “tradicional” y las “tierras tradicionalmente ocupadas” atraviesan otros acontecimientos históricos y otros procesos de lucha que, a pesar de la intensidad de estos hechos en la región amazónica, extrapola hacia las demás regiones del país en contextos diversificados. Vimos que el sujeto social *seringueiro* fue resultado de procesos sociales concretos constituidos en la lucha por la defensa de los territorios en los que se habían enraizado migrantes, indios, caboclos, campesinos pobres y ex esclavos, en contra del despojo generado por los terratenientes y las políticas de desarrollo del Estado.

Aunque haya adquirido más visibilidad a nivel nacional, la lucha de los *seringueiros* no fue el único proceso de movilización de sujetos sociales del campo en el período, que demandaba perspectivas territoriales diferenciadas y producían subjetividades e identidades tradicionales, con base en factores étnicos y culturales, con peso en la colectivización de los recursos naturales. Simultáneas, pero al mismo tiempo influenciadas por los logros del proceso de lucha acreano, diversas otras experiencias similares brotaban y conquistaban espacio en las agendas de las disputas territoriales y en el embate político.

El caso de las *quebradeiras de coco babaçu*, en Maranhão y Tocantins, *comunidades de fundo de pasto* en Bahia, *castanheiros* en Pará, *pescadores artesanais* y *quilombolas* en todo el país, son ejemplos de grupos sociales constituidos a partir de las luchas que emanan giros territoriales diversos y heterogéneos. El reflejo de estas experiencias y conocimientos construidos en intensos procesos de movilización y lucha social despliega impactos en la agenda ambientalista,

provocando, cuestionando e instituyendo nuevas formas de comprender la producción de subjetividad en la intersección de las actividades humanas y las dinámicas naturales. Sin embargo, en un primer momento, aún con un bajo nivel de articulación, representando impactos más significativos en el ámbito legislativo solamente en escalas municipales y estatales, a partir de políticas sectorizadas y fragmentadas.

Estas luchas encontrarán su primer espacio de articulación en el proceso constituyente. El escenario de redemocratización del país y la efervescencia de las movilizaciones populares en todo el territorio nacional, en continua disputa con las fuerzas conservadoras, culmina en la Constitución de 1988. Las luchas territoriales protagonizadas por sujetos sociales en procesos diversos de producción de identidades colectivas son partícipes de este momento. No obstante, la intelectualidad parece, muchas veces, no valorar los procesos sociales que anteceden los cambios constitucionales/legislativos, situando los sujetos sociales como agentes pasivos, receptores de políticas, ante el texto de la ley.

Por ejemplo, el texto de Calegare, Higuchi e Bruno (2014) describe este proceso a partir de una narrativa que se inicia con la influencia de las discusiones ambientalistas en el ámbito internacional, luego por la entrada de estas discusiones en el escenario nacional y, en seguida, por la supuesta apropiación e incorporación realizada por los movimientos sociales de estas discusiones en sus prácticas de lucha por el derecho a la tierra y recursos naturales. Es decir, la argumentación de los autores sugiere que el debate internacional realizado en conferencias diplomáticas, como las COPs (Conferencia de las Partes), y congresos que discuten la temática ambiental en la macroeconomía fueron quienes dictaron los cambios estratégicos de las movilizaciones sociales en el sentido de valorar el eje ambiental y la producción de identidades étnicas, que resultó en políticas de reconocimiento de los *povos e comunidades tradicionais*.

Porto-Gonçalves, siguiendo a Thompson (2004), ha señalado la incoherencia metodológica de esta tendencia:

La configuración de cualquier identidad político-cultural es parte constitutiva de los grupos / segmentos sociales que se ponen en movimiento. El historiador marxista inglés E. Thompson ya nos advirtió que la clase social 'es una relación y no una cosa' y, así, abrió espacio para cuestionar el sentido extremadamente arraigado al enfatizar el lado clases en la expresión lucha de clases y secundarizar el lado lucha. Así se desemboca, con facilidad, en aquello que, en otro contexto, Pierre Bourdieu llamó 'clases en el papel'. Se confunde con frecuencia el modo en que los grupos / segmentos

/ clases sociales se constituyen en las circunstancias de las relaciones con que concretamente tienen que existir, por un lado, con el proceso de conocimiento, de otro. (Porto-Gonçalves, 1999: 68, traducción propia)¹³²

Esa tendencia de priorizar los debates académicos/políticos e ignorar las tensiones epistémicas producidas desde las prácticas sociales es recurrente cuando se trata de interpretar los contextos de conflictos asociados a la esfera de reconocimiento jurídico de territorios. Por ello, es común escuchar sobre el “surgimiento” de los *povos tradicionais*, como si estos no existieran políticamente antes de la ley o de la interpretación académica que les regala un nombre. Se insiste en explicar el conflicto social no a partir de la historia de los procesos reales, sino a partir de la historia de los nombres de los procesos.

El hecho es que los encadenamientos de la lucha protagonizada por los *seringueiros* acreanos exigió del Estado un posicionamiento, que no estuvo exento de tensión, tampoco desinteresado. Las tensiones y disputas en torno al proceso de redemocratización y asentamiento de nuevas bases jurídicas sobre las tierras, los territorios y los derechos territoriales llevan a procesos de negociación, en que la incorporación del debate por el Estado ejerce, contradictoriamente, funciones de visibilización de realidades heterogéneas y complejas, y de apaciguamiento, pues desplaza la energía social para dentro de sus propios reglamentos, sin permitir rupturas estructurales. La creación de dispositivos para “otra reforma agraria” (Little, 2004: 252) se da paralelamente a la invención de conceptos que buscan atender a las reivindicaciones en el ámbito institucional y al mismo tiempo domesticar la radicalidad de las rebeldías.

En esta esfera posee importancia el papel de los debates políticos internacionales, que son incorporados a la agenda política brasileña a partir de mediaciones académicas –también

¹³² A configuração de qualquer identidade político-cultural é parte constitutiva dos grupos/segmentos sociais que se põem em movimento. O historiador marxista inglês E. Thompson já nos alertara que a classe social ‘é uma relação e não uma coisa’ e, assim, abria espaço para questionar o sentido extremamente arraigado de na expressão luta de classes enfatizar-se o lado classes e secundarizar o lado luta. Assim desemboca-se, com facilidade, naquilo que, em outro contexto, Pierre Bourdieu chamara de ‘classes no papel’. Confunde-se, com frequência, o modo como os grupos/segmentos/classes sociais se constituem nas e pelas circunstâncias das relações com que concretamente têm que se haver, de um lado, com o processo de conhecimento, de outro. (Porto-Gonçalves, 1999: 68)

influenciada por las interpretaciones históricamente construidas sobre la formación socioterritorial brasileña– en el sentido de racionalizar la transformación social.

Una de las principales referencias en el asunto, la obra de Diegues (2001) retrata el contexto del surgimiento de la preocupación con las “*populações tradicionais*” en el centro de un debate de distintas corrientes del ambientalismo –preservacionista versus conservacionista– y cataloga los variados tipos de movimientos asociados a estos sujetos, como movimientos autónomos localizados con o sin inserción en movimientos sociales amplios. Estos, sin inserción en articulaciones políticas ampliadas son identificados como movimientos locales espontáneos, tutelados por el Estado o con alianzas con ONGs, y aquellos con inserción en movimientos sociales ampliados, como el MAB y el *Movimento Nacional dos Seringueiros*, originado a partir de la lucha acreana (Diegues, 2001: 136). Sin embargo, la perspectiva del autor se construye a partir de la condición de estos movimientos de ocupantes de Áreas Protegidas (AP), es decir, territorios destinados a la preservación ambiental.

La vinculación de las políticas territoriales y ambientales es resultado de un complejo entramado que involucra el debate político, la discusión académica embebida por el activismo ecologista, los crecientes conflictos relacionados con las Áreas de Protección (sobre todo los Parques Nacionales y Estatales), discursos y prácticas de las luchas sociales/territoriales y el proceso de judicialización de todo esto. A partir de la década de 1970, con la creación del Instituto Brasileño de Desarrollo Florestal (IBDF), se observa un incremento exponencial en el proceso de creación de áreas destinadas a la protección integral en la figura de Parques Nacionales, promoviendo el desplazamiento forzado de campesinos que vivían en estos territorios bioculturales, los cuales, en la realidad son los verdaderos responsables de la vitalidad y diversidad biológica de estos ecosistemas.

El caluroso debate sobre áreas naturales y presencia humana acaba marcando la tónica del inicio de las discusiones sobre el término “tradicional”. En 1992, el *Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis* (IBAMA) crea el *Centro Nacional para o*

Desenvolvimento Sustentável das Populações Tradicionais (CNPT), materializando las discusiones en torno a lo que llamaría “*populações tradicionais*”.¹³³

Con la creación del Sistema Nacional de Unidades de Conservación (SNUC)¹³⁴ por la Ley 9985 de 2000, el ambientalismo brasileño fusiona las diferentes corrientes teóricas que han influenciado la discusión sobre los territorios naturales y políticas de protección al medio ambiente. Sin embargo, la asimetría es evidente en lo que concierne al peso conferido al paradigma preservacionista. De esta forma, el Estado institucionaliza con una definición apática la noción de “*populações tradicionais*”, reconociendo la posibilidad de un desarrollo sustentable de estos pueblos en territorios específicamente designados como *Reserva Extrativista* (Resex) o *Reserva de Desenvolvimento Sustentável* (RDS), pero inmovilizando los aspectos restrictivos cuanto a la presencia de grupos humanos en áreas de protección integral, como Parques Nacionales, el “*buque-insignia*” del SNUC.

El aumento vertiginoso de la creación de unidades de conservación de protección integral, a partir de la reglamentación del SNUC, lleva a la eclosión de conflictos relacionados a la prohibición de la presencia humana en estas áreas. Irónicamente, aquellos que a lo largo de los siglos trabajaron en pro de la biodiversidad, construyendo modos de vida integrados a los procesos naturales, tienen, ahora, su existencia en estos territorios inviabilizada por la creencia moderna de la aptitud innata del ser humano de destruir para vivir.

Además, el SNUC instituye el fin de la cogestión comunitaria en los territorios demarcados como Resex. Los cambios legislativos promovidos por el Artículo 18 de la referida ley, sobre la gestión de estos territorios, elimina la versión anterior de concesión real de uso y gestión por convenio con organizaciones legalmente constituidas, como cooperativas y asociaciones, desplazando la gestión territorial para un “consejo deliberativo”, según criterios tecnócratas,

¹³³ Tal organismo se dissolveria no âmbito da institucionalidade, transformando-se posteriormente em centro de pesquisa, sem qualquer incumbência executiva no âmbito da gestão dos conflitos territoriais relacionados às áreas protegidas (Almeida y Rezende, 2013: 191).

¹³⁴ Conjunto de distintas tipologías de áreas de preservación denominadas Unidades de Conservación (UC), de ámbitos federal, estatal y municipal. Se compone de 12 categorías de UC, cuyos objetivos específicos se diferencian en cuanto a la forma de protección y usos permitidos.

nombrado por el órgano ambiental competente. Según Almeida y Rezende (2013: 192, traducción propia)¹³⁵:

El resultado de ese conjunto de cambios es que dejó de existir, por un lado, el respeto a autoridades locales en las Reservas Extractivistas, y por otro, una institución coordinadora de políticas para ellas. Tratados como otro tipo de Unidad de Conservación y bajo la gestión de un jefe y de un Consejo Deliberativo, las Reservas Extractivistas comenzaron a disminuir la autonomía de las comunidades tradicionales al tiempo que aumentaron las restricciones a sus modos de vida.

Así, el debate sobre la territorialidad de grupos sociales campesinos cuya lucha expresa racionalidades alternativas en cuanto a las formas de uso y gestión del territorio y producción de modos de vida, es incorporado por el Estado de tal forma que desmoviliza sus potencialidades disruptivas. La ambientalización de las luchas (Leff, 2006) que son, antes de todo, luchas por la tierra y por el derecho a la autodeterminación, por un lado, reconoce la existencia de estas territorialidades y, por otro, trabaja en el sentido de anestesiar su potencialidad emancipadora. Germina un concepto que, en el intento de hacer que el Estado funcione como agente irradiador de derechos sociales, delimita el perímetro posible de transformación, recortando las aristas de las luchas de sujetos sociales poseedores de una profunda heterogeneidad étnica y formas de vida tan ricas y cargadas de significados. Encajonada en el cuadrado jurídico ambiental, la lucha territorial de estos pueblos gana adhesión, visibilidad e inmediatez, pero en el horizonte de transformación societaria pierde su radicalidad. De acuerdo con Alfredo Wagner de Almeida (2004: 10, traducción propia)¹³⁶:

El hecho de que el gobierno haya incorporado la expresión "poblaciones tradicionales" en la legislación competente y en los aparatos burocrático-administrativos, habiendo incluso creado, en 1992, el Centro Nacional de Poblaciones

¹³⁵ “O resultado desse conjunto de mudanças é que deixou de existir, por um lado, respeito a autoridades locais nas Reservas Extrativistas, e por outro, uma instituição coordenadora de políticas para elas. Tratadas como mais um tipo de Unidade de Conservação e sob a gestão de um chefe e de um Conselho Deliberativo, as Reservas Extrativistas passaram a diminuir a autonomia das comunidades tradicionais ao mesmo tempo em que aumentaram as restrições a seus modos de vida.”

¹³⁶ “O fato de o governo ter incorporado a expressão ‘populações tradicionais’ na legislação competente e nos aparatos burocrático-administrativos, tendo inclusive criado, em 1992, o Centro Nacional de Populações Tradicionais, no âmbito do Ibama, não significa exatamente um acatamento absoluto das reivindicações encaminhadas por estes movimentos sociais, não significando, portanto, uma resolução dos conflitos e tensões em torno daquelas formas intrínsecas de apropriação e de uso comum dos recursos naturais, que abrangem extensas áreas na região amazônica, no semi-árido nordestino e no planalto meridional do País.”

Tradicionales, en el ámbito del Ibama, no significa exactamente un acatamiento absoluto de las reivindicaciones que se encaminan por estos movimientos sociales, no significando, por lo tanto, una resolución de los conflictos y tensiones en torno a aquellas formas intrínsecas de apropiación y de uso común de los recursos naturales, que abarcan extensas áreas en la región amazónica, en el semiárido nordestino y en la meseta meridional del país.

Obviamente, el temor sobre la ingobernabilidad en la Amazonía brasileña, la ausencia de Estado en la región y el despuntar de anhelos de organización social que cuestionan la lógica de la propiedad privada y ponen en pauta el uso común de la tierra, exige de las élites políticas del país algunos posicionamientos estratégicos. Delante de diferentes levantamientos indígenas y el eco de voces autonomistas en otras latitudes de América Latina a lo largo de los años 1990¹³⁷, se estableció una mirada acautelada sobre la región amazónica, y la contención de la efervescencia provocada por el movimiento *seringueiro*, es parte de esta estrategia.

La constitución de 1988 materializó conquistas de otros importantes procesos de lucha que componen el fenómeno de reconfiguración de las formas de redistribución de tierras y el reconocimiento del derecho de los pueblos sobre sus territorios. La lucha del pueblo negro por el reconocimiento de los territorios ocupados durante y después del periodo de la esclavitud, culminó en el artículo 68, que reconoce a los remanentes de quilombos que estén ocupando sus tierras, su propiedad definitiva, incumbiendo al Estado la emisión de los títulos respectivos (Brasil, 1988). Se trata de un reconocimiento al sentido de reparación de los perjuicios ocasionados por el proceso de esclavización y de la inexistencia de cualquier medida compensatoria posabolición, sobre todo en relación con el acceso a la tierra (Gonçalves, 2017: 54).

Distinto al proceso que instituye la Resex, la territorialización del reconocimiento al derecho de las comunidades quilombolas no obedece a la competencia de las leyes ambientales. Se diferencia también de la jurisprudencia de las Tierras Indígenas (TI), pues no se trata de concesión de uso de tierras públicas, sino del efectivo derecho de propiedad. Conforme Almeida, A. (2004: 11), se trata de una nueva modalidad de apropiación formal de tierras con base en el derecho a la propiedad definitiva, y no disciplinada por el paradigma tutelar, como suele ocurrir con los territorios indígenas. De esta forma, la fundamentación del derecho al territorio se constituye a

¹³⁷ La Marcha por la Vida y el Territorio, en Bolivia (1990) y el levantamiento neozapatista en Chiapas (1994) son algunos ejemplos.

partir del autorreconocimiento colectivo del componente étnico-cultural y del principio de la colectividad del derecho.

Este principio, según, emerge en el contexto constitucional a partir de la experiencia comunitaria en la realidad y no de una relación jurídica determinada. Es decir, surge de la experiencia concreta del pueblo que prevé la garantía de la vida y del cultivo de la tierra libre de las presiones del mercado capitalista especulativo, la vivienda y la certeza de la continuidad de la vida comunitaria y la moral campesina.

La titulación de territorios quilombolas es responsabilidad del INCRA, pero los números demuestran la inoperancia de este órgano: hasta julio de 2018 existían en el país solamente 169 territorios quilombolas titulados y, aguardando proceso de titulación, 3.040 comunidades ya certificadas por la *Fundação Cultural Palmares*, órgano vinculado al Ministerio de Cultura responsable por la certificación antropológica de las comunidades quilombolas.

Así, el aspecto jurídico de la lucha por la tierra en el ámbito de las comunidades quilombolas atraviesa el Estado en el campo de la cultura, del reconocimiento étnico y de la política de reparto agrario. Como la realidad concreta es más compleja que la formalidad de la ley, el aspecto que determina la garantía de los derechos territoriales de estos sectores sociales está limitado por la orientación gubernamental en curso, una vez que las instituciones emanan únicamente de los poderes del Estado. Tal hecho se evidencia con el gobierno Bolsonaro, a partir de 2018, donde las instituciones construidas para atender las demandas de grupos sociales como indígenas y quilombolas se encuentran dominadas por aparatos político-ideológicos que actúan –en confluencia con el capital transnacional– para su destrucción.

Fue a partir de la confluencia de panoramas oriundos de procesos sociales heterogéneos que se conformó el escenario para la admisión del convenio 169 de la OIT en Brasil, ratificado en 2002 y promulgado por el decreto 5051 en 19 de abril de 2004. Sin embargo, el diseño de articulaciones entre las diferentes luchas territoriales, étnicas y socioambientales desplaza el enfoque de la aplicación del convenio, de los “pueblos indígenas y tribales” –como menciona el *caput* de la convención– para los “*povos e comunidades tradicionais*”, con la institución de la “*Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais*” –creada con el decreto de 27 de diciembre de 2004, modificada con el decreto de 13 de julio de 2006– y, en seguida, de la

“Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais”, por el decreto 6040 de 7 de febrero de 2007.

Este cambio estratégico ocurrió simultáneamente al proceso de movilización y articulación cada vez más densa a escala nacional de los actores involucrados en pleitos territoriales locales/regionales que, a su vez, dinamizaba las discusiones académicas y políticas en torno de lo que se llamó “tierras tradicionalmente ocupadas”, es decir, aquellas áreas de uso común dirigidas al “extractivismo”, para la pequeña agricultura, pastoreo, recolección y muchos otros usos, focalizadas por diferentes instrumentos jurídicos que buscan reconocer sus particularidades (Almeida, A. 2004: 11) y dos significados incluidos en el concepto de *“populações tradicionais”*. A. Almeida afirma que esta categoría ha vivido desplazamientos en su significado desde 1988, siendo distanciada del dominio de los “sujetos biologizados” y accionada para designar sujetos sociales que se autodefinen, es decir, que manifiestan la consciencia de su propia condición como pueblo y sujeto comunitario (Almeida, A. 2004: 12).

El desplazamiento semántico de *“populações”* para *“comunidades”*, *“povos”* o *“povos e comunidades”* tradicionales, representa distintas interpretaciones e implica rebatimientos políticos diversificados. Al establecerse como política pública preliminar, a partir de 2004 cuando se crea una comisión con fines de establecer una política nacional, las discusiones ya demostraban, al abandonar la partícula *“populações”*, los sentidos de su construcción. Uno de los especialistas en el asunto, Diegues, había definido el concepto de *“populações tradicionais”* a partir de una lista de criterios que deben ser observados para que un grupo social pueda ser considerado como tal: dependencia o simbiosis con los ciclos naturales a partir de los cuales se construye un modo de vida; conocimiento de la naturaleza y manejo de los recursos naturales transferido de una generación a otra por vía oral; conocimiento sobre el territorio; presencia en este territorio por varias generaciones; importancia de las actividades de subsistencia y de la unidad familiar/comunitaria; reducida acumulación de capital; importancia de las simbologías y mitos asociados a las actividades productivas relacionadas con los ciclos naturales; tecnología rudimental y de poco impacto; reducida división social del trabajo y mayor dominio del proceso de trabajo; débil poder político; y autoidentificación (Diegues, 2001: 87).

A pesar de la cantidad de criterios, todos ellos, más o menos destacados, podrían ser encontrados en sociedades campesinas o indígenas en todo el mundo. Entonces, ¿de qué

poblaciones tradicionales específicamente se está hablando? La proposición rígida de conceptos/subjetivaciones englobadores de determinados procesos de producción de identidad/clase generados a partir de luchas sociales concretas puede desplegar efectos políticos contradictorios, como la propia pérdida de sentido de transformación societaria que estas luchas, implícita o explícitamente, transportan en su cierne. Sin embargo, la noción de “*comunidades tradicionais*” parece constituirse de forma un poco más arraigada a la práctica social y a la experiencia concreta de las luchas sociales o, al menos, a partir de un diálogo más auténtico.

La convocatoria de un Encuentro de Comunidades Tradicionales, en 2005, desde una articulación entre movimientos sociales, asesores y académicos, denota este contenido que busca situar en primer plano las escalas de movilización social. En este encuentro, Paul Little, otro especialista del asunto, en el intento de traer a la discusión el significado de los términos y construir una definición de forma participativa para el concepto de “*comunidades tradicionais*”, afirma que se trata de una idea reciente, utilizada por ambientalistas, pero que surge también en contextos de lucha por derechos étnicos y territoriales de los pueblos indígenas y quilombolas. Según Little (2005), existieron dudas cuanto a la unidad social a ser utilizada: poblaciones, pueblos, comunidades, asociaciones, colonias, etnias, habitantes de un ecosistema, etc. Se ha llegado a la conclusión que la noción de comunidades sería un término con más amplitud.

En el mismo encuentro, Alfredo Wagner Berno de Almeida, levantó el debate sobre la posibilidad de amparar el concepto que se estaba discutiendo en las disposiciones del convenio 169 de la OIT, que había entrado en vigor en Brasil un año antes. Según el antropólogo,

El instrumento jurídico transnacional que puede utilizarse para ver lo que une a todos es el Convenio 169 de la OIT. Este convenio abre la posibilidad de usar la palabra 'pueblos' en lugar de 'poblaciones'. Permite una aproximación y una referencia común no sólo en Brasil, sino en el escenario internacional. Esta convención ha servido a los quilombolas y a los indígenas. Hoy en día cada uno expresa la forma en que debe ser llamado, ya no es el Estado quien decide que, por ejemplo, quien viene de África es 'negro' y quien es nativo es 'indio'.

De este modo, se puede afirmar que los marcos de interpretación del convenio 169 de la OIT en Brasil coinciden temporalmente con la energía de organización y articulación de grupos en su mayoría campesinos, con fuerte apego a la territorialidad comunitaria, a la etnicidad y factores

ecológicos en sus plataformas de lucha. La protección desempeñada por el acuerdo internacional extrapola, por lo tanto, la noción de pueblos indígenas o comunidades de matriz africana, por un lado, debido a las intrincadas relaciones de cada grupo social con diferentes entidades del Estado y, por otro, por la compleja heterogeneidad de identidades étnicas y territoriales producidas en experiencias sociales diversas.

“*Povos e comunidades tradicionais*”: un movimiento por visibilidad y reconocimiento

No obstante, la vinculación entre el pulso social de las potencialidades transformadoras, los intereses ambientalistas y las leyes internacionales de protección a los grupos étnicos, parece haber sido preparada por iniciativa del Estado. La creación de una comisión mixta entre entidades gubernamentales y representaciones sociales de los sujetos implicados surgió a partir de iniciativa del *Ministerio do Meio Ambiente* (MMA), en el período de la jefatura de Marina Silva (2003-2008), durante los gobiernos presidenciales de Luiz Inácio Lula da Silva, con la perspectiva de que el gobierno debería asumir una postura sobre la promoción de la sociobiodiversidad, concediendo visibilidad a las especificidades de todas las comunidades o grupos sociales que promueven este interés.

En el seno de la contradicción del Estado bajo un paradigma de conciliación de clases e intereses incompatibles, se ha generado una política nacional para lo que se llamó *povos e comunidades tradicionais*. La nomenclatura denota una escalaridad compleja, pues “*povo*” (pueblo) no es lo mismo que “comunidad”. El mismo concepto de “*povo*” puede poseer múltiples significados dentro de la misma sintaxis, y el vocablo en portugués no corresponde a su análogo en español, lo que puede confundir la interpretación en caso de que no se contextualice la producción social del concepto. “Pueblo”, en español, posee una connotación geográfica de topología puntual, que en portugués no existe. Un “pueblo” como pequeña urbe o núcleo poblacional, se traduciría al portugués como “*povoado*”, “*colônia*” o “*vila*”.

En contrapartida, la palabra “*povo*”, en Brasil, nunca es un referente espacial, sino social. Se refiere al “conjunto de personas que constituyen una raza, nación, etc.”, al “conjunto de habitantes de un país, región, ciudad, villa o aldea”, o a una “sociedad compuesta de diversos grupos locales, ocupando un territorio delimitado y consciente de la semejanza existente entre sus

miembros por la homogeneidad cultural”, según el diccionario virtual Michaelis. De este modo, el término sugiere una escalaridad más amplia, compleja y, al mismo tiempo, imprecisa. De la misma manera, la noción de “comunidad”, en Brasil, no tiene la misma practicidad y pragmatismo que el empleo de esta palabra representa en México, tanto en marcos coloquiales como de su profundidad conceptual. No existe, por ejemplo, una figura espacial, geográficamente instituida –sea como área, punto o red– y validada por leyes, que se denomine por comunidad.

La potencia de identificación como pueblo y como comunidad es la subjetividad que estos términos transmiten, relacionado con lo popular y con lo comunitario. Ser de pueblo y de comunidad significa afirmarse en contraposición a la simbología del sujeto del capital, y configura, por tanto, un proceso instituyente de una alteridad positiva que incluye en el mismo sentido las dimensiones de clase y etnia.

En el contexto de las discusiones presentadas, Almeida A. (2008: 27, traducción propia)¹³⁸ describe brevemente la opción política por estos términos:

La expresión ‘comunidades’, en sintonía con la idea de ‘pueblos tradicionales’ desplazó el término ‘poblaciones’, reproduciendo una discusión que ocurrió en el marco de la Organización Internacional del Trabajo [...] En verdad el término ‘*populações*’, denotando cierto desgaste, se ha sustituido por ‘comunidades’, que aparece revestido de una connotación política inspirada en acciones partidistas y de entidades confesionales, referidas a la noción de ‘base’, y de una dinámica de movilización, aproximándose por este sesgo de la categoría ‘*povos*’.

Aún, el significado de “tradicional” también está atravesado por ambigüedades. Sin embargo, las discusiones sobre este concepto avanzaron en el sentido de establecer una base conceptual de interpretación para la construcción de bases jurídicas más sólidas. Lo tradicional estaría, en este sentido, aferrado a los hechos del presente y a las actuales reivindicaciones de los movimientos sociales (Almeida, A. 2008: 19). Es decir, lo tradicional como operativo, fue desplazado discursivamente, apartándose del pasado y volviéndose cada vez más cercano a las demandas del presente (Almeida, A. 2008: 27).

¹³⁸ “A expressão ‘comunidades’, em sintonia com a ideia de ‘povos tradicionais’ deslocou o termo ‘populações’, reproduzindo uma discussão que ocorreu no âmbito da Organização Internacional do Trabalho [...] Em verdade o termo ‘populações’, denotando certo agastamento, foi substituído por ‘comunidades’, que aparece revestido de uma conotação política inspirada nas ações partidárias e de entidades confessionais, referidas à noção de ‘base’, e de uma dinâmica de mobilização, aproximando-se por este viés da categoria ‘povos’”.

La lucha por la visibilidad de los *povos e comunidades tradicionais* siempre estuvo en el centro, como pauta primordial de sus organizaciones. Reconocerse como *povo tradicional* requiere un ejercicio de autoconocimiento, de comprensión colectiva del territorio que se ocupa, así como de las prácticas sociales, culturales y productivas a través de las cuales se desarrolla. Así, a partir de la primera década del siglo XXI se inició un gran esfuerzo de estos grupos por realizar procesos de automapeo como estrategia de visibilización para que se contemplen como sujetos de derechos de políticas de reconocimiento territorial.

Finalmente, con la institución, en 2007, de la *Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais* (PNPCT), se establecieron las siguientes definiciones:

I - *Povos e Comunidades Tradicionais*: grupos culturalmente diferenciados y que se reconocen como tales, que poseen formas propias de organización social, que ocupan y usan territorios y recursos naturales como condición para su reproducción cultural, social, religiosa, ancestral y económica, utilizando conocimientos, innovaciones y prácticas generados y transmitidos por la tradición. II - *Territórios Tradicionais*: los espacios necesarios a la reproducción cultural, social y económica de los *povos e comunidades tradicionais*, sean ellos utilizados de forma permanente o temporal, observado, en lo que concierne a los pueblos indígenas y quilombolas, respectivamente, lo que disponen los art. 231 de la Constitución y 68 de Acto de las Disposiciones Constitucionales Transitorias y demás reglamentos; y III - *Desenvolvimento Sustentável*: uso equilibrado de los recursos naturales, dirigido a la mejoría de la calidad de vida de la presente generación, garantizado a las mismas posibilidades para las generaciones futuras. (Brasil, 2007, traducción propia)¹³⁹

A partir de este escenario de articulaciones, con la solidificación de un mecanismo de reconocimiento y fortalecimiento del ejercicio político, valorización de identidades y formas de organización y la garantía de los derechos territoriales, se conforma una especie de movimiento social nacional en red, o mejor, una red nacional de movimientos, con diferentes esferas de

¹³⁹ “I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.”

actuación. Sobre la plataforma de la PNPCT, la articulación entre movimientos sociales de representatividades regionales y locales¹⁴⁰ conformaba la base ciudadana de la Comisión Nacional, que actuaría en el interior de la porosidad de la máquina estatal como estrategia de promoción del derecho y el ejercicio político. Esta base de representación enyesada en el texto de la ley, no obstante, difícilmente acompaña las dinámicas reales de estos movimientos y sus lógicas propias de representación, participación y construcción del ejercicio político. Es decir, la incidencia práctica de la PNPCT no representó impactos significativos en los territorios y no posibilitó conquistas de largo plazo para los grupos involucrados.

El 9 de mayo de 2016 (Decreto N. 8750), un decreto presidencial –uno de los últimos decretos firmados por la presidenta Dilma Rousseff antes de ser destituida del cargo por un golpe parlamentar/jurídico/mediático– sustituye la Comisión Nacional anteriormente instituida, por el *Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais* (CNPCT), órgano colegiado de carácter consultivo, integrante de la estructura del ahora extinto *Ministerio de Desenvolvimento Social* (MDS). Este consejo reemplaza la composición de la estructura organizativa anterior que se basaba en la definición previa de movimientos representativos de grupos sociales, por la representación ciudadana nominal, delegados electos públicamente, para cada uno de los 28 “segmentos”¹⁴¹ (como se reconoce cada grupo social autorreconocido como *povo tradicional*) y una plaza específicamente para la representación de la juventud.

¹⁴⁰ A Comissão Nacional, instituída em 2006 possuía 15 cargos de representação cidadã, representada inicialmente pelos seguintes movimentos: - Associação de Mulheres Agricultoras Sindicalizadas, Conselho Nacional de Seringueiros, Coordenação Estadual de Fundo de Pasto, Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, Grupo de Trabalho Amazônico, Rede Faxinais, Movimento Nacional dos Pescadores - MONAPE, Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu, Comunidades Organizadas da Diáspora Africana pelo Direito à Alimentação Rede Kodya, Associação de Preservação da Cultura Cigana, Centro de Estudos e Discussão Romani, Associação dos Moradores, Amigos e Proprietários dos Pontões de Pancas e Águas Brancas, Associação Cultural Alemã do Espírito Santo, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, Fórum Matogrossense de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável - FORMAD, Colônia de Pescadores CZ-5, Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu, Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão, Rede Caiçara de Cultura, União dos Moradores da Juréia, Rede Cerrado e Articulação Pacari.

¹⁴¹ Los 28 *povos e comunidades tradicionais* reconocidos por el decreto que tenían plaza en el Consejo: *povos indígenas, comunidades quilombolas, povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana, povos ciganos, pescadores artesanais, extrativistas, extrativistas costeiros e marinhos, caiçaras, faxinalenses, benzedeiros, ilhéus, raizeiros, geraizeiros, caatingueiros, vazanteiros, veredeiros, apanhadores de flores sempre vivas, pantaneiros, morroquianos, povo pomerano, catadores de mangaba, quebradeiras de coco babaçu, retireiros do Araguaia, comunidades de fundos e fechos de pasto, ribeirinhos, cipozeiros, andirobeiros e caboclos.*

En 2018, un decreto¹⁴² emitido por el entonces presidente Michel Temer incorporó el Consejo al *Ministerio dos Direitos Humanos*. Menos de un año después, el Consejo sería extinto por el presidente Jair Bolsonaro, con el decreto 9759 de 2019, minando completamente los ya escasos medios de representatividad y participación para una política para los *povos e comunidades tradicionais* a escala nacional. La articulación construida en el interior de las instituciones a lo largo de la última década no fue, por tanto, suficientemente vigorosa para sustentar su existencia ante un gobierno declaradamente adverso a sus intereses.

A rasgos generales, el resultado de este proceso es una lucha que confió a los medios jurídicos y articulaciones institucionales la búsqueda por mejores condiciones para la garantía de los derechos territoriales ante un escenario de constantes disputas territoriales y, en muchos casos, perdió completamente la mediación fundamental entre lo político y lo comunitario, o la construcción de lo político y la construcción cotidiana de la comunidad.

En el estado de Paraná, los *povos e comunidades tradicionais* se articularon a partir de 2008 en un movimiento social llamado de “*Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais*” que agrupa ocho segmentos: indígenas (*Xetás*, *Guaranis* e *Kaingangs*), *faxinalenses*, *quilombolas*, *benzedores e benzedoiras*, *pescadores artesanais* y *caiçaras*, *cipozeiras*, practicantes de *religiones de matriz africana* e *ilhéus*. Se organizaron en la esfera regional propiciando condiciones políticas capaces de cambiar las posiciones socialmente construidas en este campo de poder. No obstante, los límites administrativos del estado no constituyen entrabes a la articulación de sus organizaciones en escalas más amplias, sea en las contigüidades del estado de Santa Catarina como en redes más amplias de *povos e comunidades tradicionais* y otros movimientos sociales de todo el país.

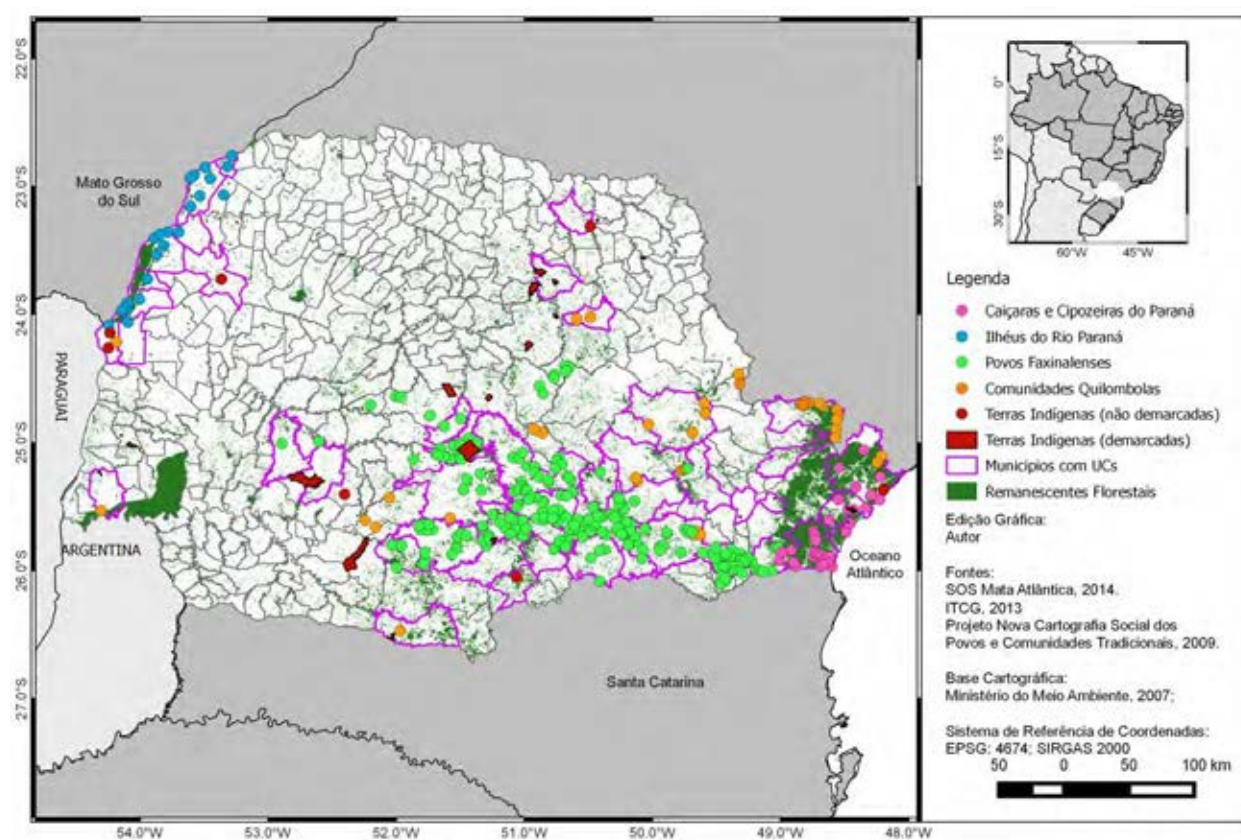
Los pueblos y comunidades representados por este movimiento se encuentran dispersos por toda la región. Las entidades que conforman la red perciben su movimiento como fructífera posibilidad de construcción de experiencias de luchas compartidas, que permite enfrentar colectivamente los problemas comunes a través de estrategias en escalas más amplias, sobre todo en relación con las disputas trabadas con el Estado en el campo jurídico y legislativo. Este movimiento surge a partir de procesos de organización a nivel regional y no está desvinculado

¹⁴² Decreto Presidencial nº 9465, de 9 de agosto de 2018.

cronológicamente de las luchas históricas por la tierra y el territorio que han sido recurrentes en el estado, aunque posee características particulares relacionadas a la coyuntura sociopolítica.

Según Bucu, Zadra y Vandressen (2013: 14), se dio inicialmente la aproximación de líderes comunitarios *faxinalenses*, *quilombolas* e *ilhéus*, que se articularon en espacios de enlace de la *Comissão Pastoral da Terra* (CPT). En 2008, estos grupos fortalecieron su organización a través del *Centro Missionario de Apoio ao Campesinato Antonio Tavares Pereira* (CEMPO), entidad que configura espacios de articulación de diferentes sectores de las luchas populares del campo.

Mapa 12. Localización de los povos e comunidades tradicionais en Paraná



La ubicación de las comunidades reconocidas como *povos tradicionais* coincide espacialmente con las principales zonas de remanecientes forestales en el estado paranaense. El mapa fue extraído de Gomes *et al.* (2016).

De esta forma, la *Rede Puxirão* de Povos e Comunidades Tradicionais se configuró a lo largo de las dos primeras décadas del siglo XXI como un espacio de articulación que surgió como

estrategia para unificar fuerzas, ganar visibilidad y cobrar del Estado la ejecución de políticas públicas favorables al mantenimiento de sus territorios (Buco, Zadra y Vandressen, 2013: 15).

Su reconocimiento y visibilidad como *povos e comunidades tradicionais* les ofreció algunos recursos para enfrentar la dinámica de despojo que sistemáticamente los suprime y aniquila el modo de vida comunitario que desean perpetuar. No obstante, es importante volver a señalar que estos recursos son relacionales con un determinado paradigma de acción social que ha perdurado durante las décadas de “conciliación de clases” de los periodos presidenciales del Partido de los Trabajadores (2003 a 2016), en que la idea de participación ciudadana y representatividad política mediada por el Estado podía recaudar algunas ilusiones en la arena jurídica para los sectores populares. Considerando un balance general de los éxitos y dificultades en este proceso de movilización, se ha demostrado que la centralidad de los aspectos jurídicos es insuficiente para consumir las garantías territoriales de las comunidades que construyen territorialidades alternativas en el campo brasileño y paranaense.

Sin embargo, más allá de las dinámicas protagonizadas por las representaciones y articulaciones, los elementos más importantes de la lucha territorial de estos grupos, y aquellos que más nos interesan, se constituyen con base en las relaciones sociales comunitarias construidas en los territorios de vida, en el *puxirão*, la economía campesina, la solidaridad y el apoyo mutuo, en el fortalecimiento de los saberes populares y la transmisión de estos saberes a las generaciones más jóvenes. Volvemos, por tanto, a dialogar con la experiencia de las comunidades campesinas que reproducen territorialidades de uso común en la región meridional paranaense, a fin de entender cómo se han nutrido de este debate y cómo se desarrolla la conflictividad verificada con la expansión del capital sobre sus territorios en la actualidad.

3.3.2 Herederos del Contestado y guardianes de las araucarias: actualidad de los conflictos por los territorios de uso común en el Paraná meridional

No existen datos oficiales que permitan conocer con exactitud cuántas son, en esta región, las personas que viven en territorios manejados desde el uso comunitario para el ejercicio de labores como la ganadería extensiva asociada a la silvicultura y a otras dinámicas económicas presentes en lo que se ha caracterizado históricamente como comunidad de *faxinal*. Las formas territoriales comunitarias en la zona meridional y central de Paraná están insertadas en estructuras minifundistas, en que la formalidad de la posesión territorial se expresa por la propiedad privada. Se expuso anteriormente (3.2.2) las características más habituales de estas expresiones territoriales, marcadas por una asociación del trabajo comunitario, el aprovechamiento colectivo de las tierras, el manejo sustentable de los recursos forestales y determinadas expresiones culturales. Son circunstancias que hoy podemos encontrar dispersas por toda la región y notoriamente no están restringidas a los límites del estado.

Describir las problemáticas sociales y los conflictos territoriales vividos por esta población es, por tanto, un ejercicio que debe ser mediado por la intersección entre datos masivos (censales), generalización de observaciones y relatos, informaciones recaudadas por organizaciones sociales, investigaciones y reportes científicos.

Según Correia (2020: 52) un levantamiento de EMATER (*Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural*) identificó, en 1994, la existencia de 121 *faxinais* presentes en 25 municipios. Cuando representantes de diversas comunidades empezaron a generar articulación en torno a la idea de reconocerse a partir de la identidad *faxinalense*, el Estado se movilizó para promover estudios para identificar estadísticamente a la población considerada. En 2004, el IAP (*Instituto Ambiental do Paraná*) publicó la identificación de 44 comunidades que se podían considerar como comunidades de *faxinal*, cantidad que se mostraría subestimada. Así, con la conformación de la *Articulação Puxirão dos Povos Faxinalenses* (APF)¹⁴³ se inauguró un proceso de automapeo vinculado a la estrategia de promover la visibilidad y el reconocimiento de estas comunidades.

¹⁴³ La *Articulação Puxirão dos Povos Faxinalenses* es un movimiento social conformado en 2005, que actúa en forma de red, compuesta por un cuadro directivo y cinco núcleos regionales: Núcleo Rebouças, Núcleo Boaventura de São

El mapeo realizado por la APF supera todas las estimaciones anteriores acerca del número total de comunidades *faxinalenses* existentes y su población. De acuerdo con el levantamiento realizado en 2008 por el proyecto de investigación “Mapeamento Social dos Faxinais no Paraná” (Almeida y Souza, 2009), las comunidades *faxinalenses* representarían un universo de aproximadamente 10 mil familias, contabilizando 227 comunidades, superando a todas las estimaciones anteriores. La metodología utilizada buscaba superar la caracterización de las comunidades por sus estructuras materiales, como el criadero comunitario, ampliando la noción clásica que se poseía, desde la visión técnico-académica, sobre estas comunidades.

En este sentido, se amplía la definición estricta sobre el *faxinal* como un sistema cerrado, caracterizado por la existencia física del criadero comunitario, describiendo cuatro distintas clasificaciones posibles para su identificación: faxinais con uso común de criadero común abierto, faxinais con uso común de criadero común cercado; faxinais con uso común de criadero con cría de grande porte; faxinais sin uso común (“*mangueirões*” y “*potreiros*”).

Para algunos investigadores, este conteo es irreal. Foetsch e Schwarzer esbozan una crítica a la metodología utilizada, afirmando que el cálculo es sobreestimado, y que sus proponentes intentan superar el concepto de “Sistema *Faxinal*” (Chang, 1988) y las nociones de *faxinal* y “criadero común”, utilizadas por las agencias estatales, incluyendo en el conteo a muchas comunidades en que la “pureza” de los elementos territoriales del llamado Sistema *Faxinal* no se verifica de tal forma. Así, estaría siendo desvalorizada la “singularidad” de estas comunidades. Patentemente una visión romántica, internada en aspectos idealizados y culturalistas.

De hecho, el mapeo social realizado por la APF no busca superar los conceptos territoriales. No obstante, la ruptura producida por una interpretación que transforma los horizontes de sentido hacia una historicidad heterogénea, hace que las estructuras dejen de determinar las subjetividades, ubicando al sujeto en el centro del análisis. De esta forma, el territorio no se define por las estructuras presentes en él, en el tiempo presente, sino por las relaciones sociales históricamente producidas.

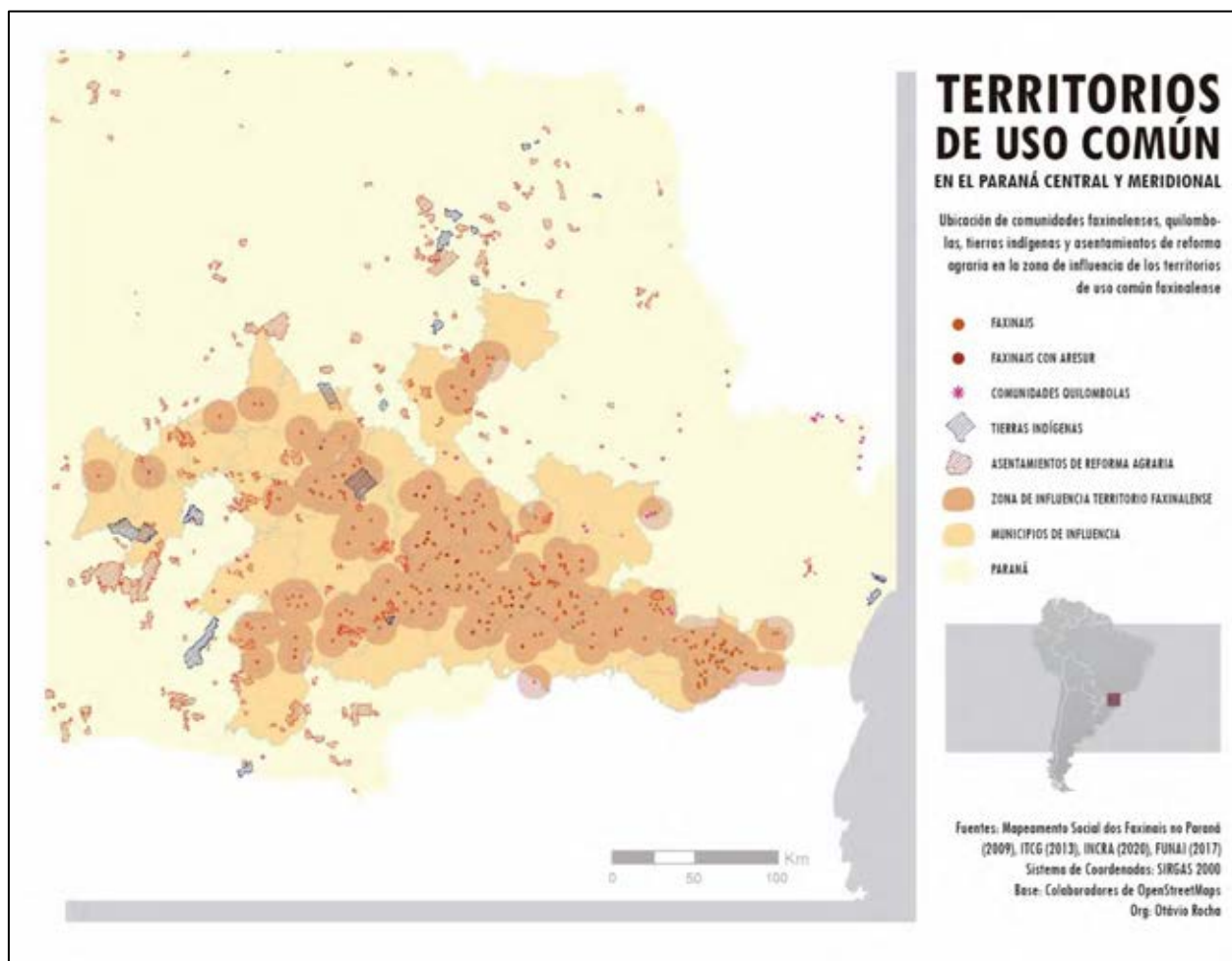
Roque/Turvo, Núcleo São Mateus do Sul/Lapa/Antônio Olinto, Núcleo Pinhão e Núcleo Metropolitana Sul. Cada núcleo de la APF elige, cada dos años, sus representantes y suplentes, y son organizados por las representaciones comunitarias de los *faxinais* de la región comprendida por cada uno de ellos.

De todas las comunidades mapeadas, aproximadamente en la mitad de ellas no se realizaba, en el momento del conteo, el uso común de la tierra para la creación de animales en criaderos colectivos, aunque se haya detectado que en tiempos pasados esta práctica era realizada. Muchos de estos *faxinais* representan circunstancias en que el uso común para ganadería extensiva se promueve exclusivamente por grupos familiares o domésticos, en el interior de los límites de la propiedad privada (Souza, R. 2009: 22). Asimismo, en estos territorios constantemente se reactualizan las formas de despojo promovidas por las dinámicas de la expansión capitalista en el campo.

El mapeo realizado en 2009 es un excelente punto de partida para inferir acerca de las territorialidades campesinas de uso común en la región y las dinámicas conflictivas en estos territorios. El Mapa 13 ilustra la distribución espacial de las comunidades identificadas, a partir de las cuales se definió una zona de influencia considerando un radio de 10 km para cada una de las comunidades. Este radio se establece con la finalidad de esbozar un área continua que permita especular geográficamente, en escala reducida, la incidencia del fenómeno de los territorios de uso común en la región, aunque su existencia fatídica en el territorio, históricamente, se ha confinado a espacios reducidos, y que este fenómeno se manifieste no de forma zonal, sino que en redes de relaciones y dinámicas sociales.

Permite también especular acerca de la dimensión del fenómeno de cercamiento de estos territorios que ha llevado hacia su configuración actual. La intención no es representar el área comprendida por las comunidades, sino proyectar una región geográfica en que la territorialidad del uso común de la tierra ejerce algún tipo de influencia en el plano histórico, sociocultural y económico. En este sentido, no se puede desconsiderar otras expresiones de la territorialidad campesina y comunitaria, y aislar la territorialidad de las comunidades de *faxinal* como si tuvieran un proceso histórico independiente y desconectado; por tanto, se ubican en el mapa las comunidades quilombolas, tierras indígenas demarcadas y asentamientos de reforma agraria en el interior del estado de Paraná.

Mapa 13. Zona de influencia del territorio *faxinalense*



En toda la zona meridional y central del estado, la territorialidad de uso común se ha constituido históricamente como elemento estructurante de este espacio. La expresión del “arrinconamiento” y la “escasez geográfica” de lo comunitario que se manifiesta en la actualidad es el resultado de la expansión de las relaciones de trabajo subordinadas al capital.

La persistencia contemporánea de las territorialidades campesinas de uso común en algunas regiones rurales de un estado profundamente marcado por las dinámicas desarrollistas del capitalismo agrario se debe a diversos factores históricos y geográficos. Cuestiones como la relativa baja calidad de los suelos, los factores geomorfológicos y fitogeográficos han dificultado la expansión masiva del agronegocio a lo largo del siglo XX, como se ha verificado en la porción noroccidental del estado. Por otra parte, el también relativo bajo índice de concentración de tierras (en comparación con otras regiones del estado) ha atenuado de alguna forma la expulsión poblacional y el éxodo rural, permitiendo la permanencia de la economía de base campesina y el

modo de vida inherente a ella. Esto se verifica en la inexistencia, casi sin excepciones, de asentamientos de reforma agraria en las zonas de mayor concentración de estas comunidades.

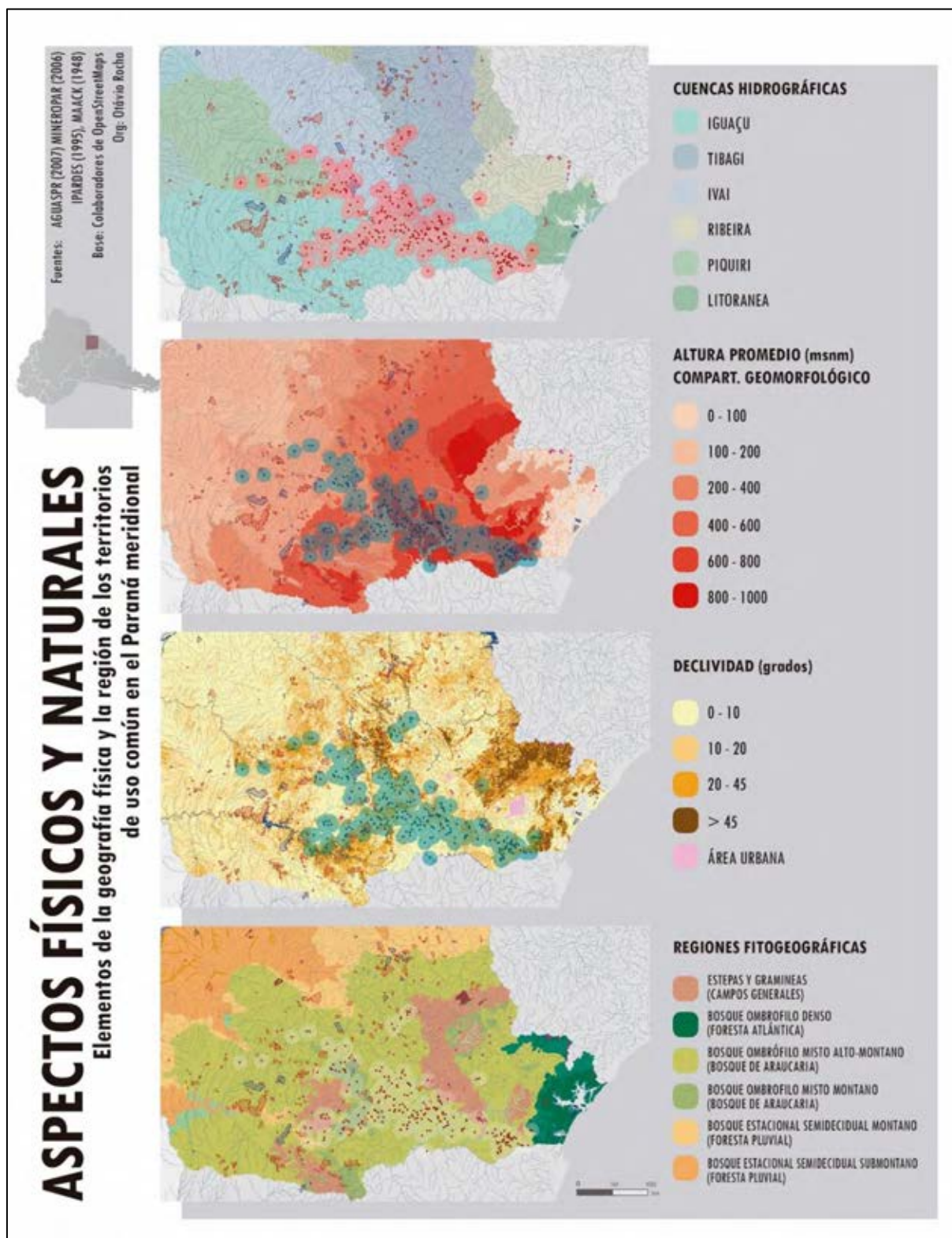
La región en que predomina el modo de vida asociado a los territorios de uso común de los *faxinais* se encuentra casi en su totalidad dentro de la zona ecosistémica de bosque de araucaria (bosque ombrófilo o tropical mixto), que integra el bioma de la selva atlántica. El área considerada comprende territorios pertenecientes a 46 municipios, la mayoría de ellos en las regiones “intermedias”¹⁴⁴ de Curitiba, Ponta Grossa y Guarapuava.¹⁴⁵

La reproducción social de estos territorios está intrínsecamente asociada a las características fitogeográficas de este ecosistema. Por otra parte, la evolución y sobrevivencia de este ecosistema se debe, en gran medida, a los territorios de uso común y las prácticas tradicionales de manejo ecológico de los recursos naturales. Los espesos bosques de araucaria han constituido históricamente zonas de refugio para las poblaciones campesinas a lo largo de los últimos siglos, proceso que se describió en los apartados anteriores. No obstante, también las formas inherentes a la reproducción espacial del capitalismo en la región, y sus especificidades microescalares, han permitido que en estas localidades se consolidaran territorios campesinos comunitarios con determinados grados de autosubsistencia.

¹⁴⁴ El estado se divide oficialmente, según el IBGE, en 6 regiones “intermediarias” y 29 regiones “inmediatas”, de acuerdo con la nueva regionalización adoptada por el órgano a partir de 2017.

¹⁴⁵ En consideración a la regionalización hidrográfica, comprende el tercio superiores de las cuencas de los ríos Tibagi y Piquiri y los tercios superior y medio de la cuenca del río Iguaçu. Se tratan de zonas de altiplano, que se distribuyen entre primero, segundo y tercero altiplanos (unidades geomorfológicas) y entre la Meseta Sedimentaria del Paraná y el Cinturón Orogénico del Atlántico (unidades morfoestructurales). El sur del estado, de manera general, presenta altitudes más elevadas que las zonas septentrionales; no obstante, se trata de una región de considerables índices de declividad, por lo que la altura puede variar entre los 320 en los valles y 1300 msnm en los parteaguas.

Mapa 14. Aspectos físicos y naturales en la región de los territorios de uso común (Paraná meridional)



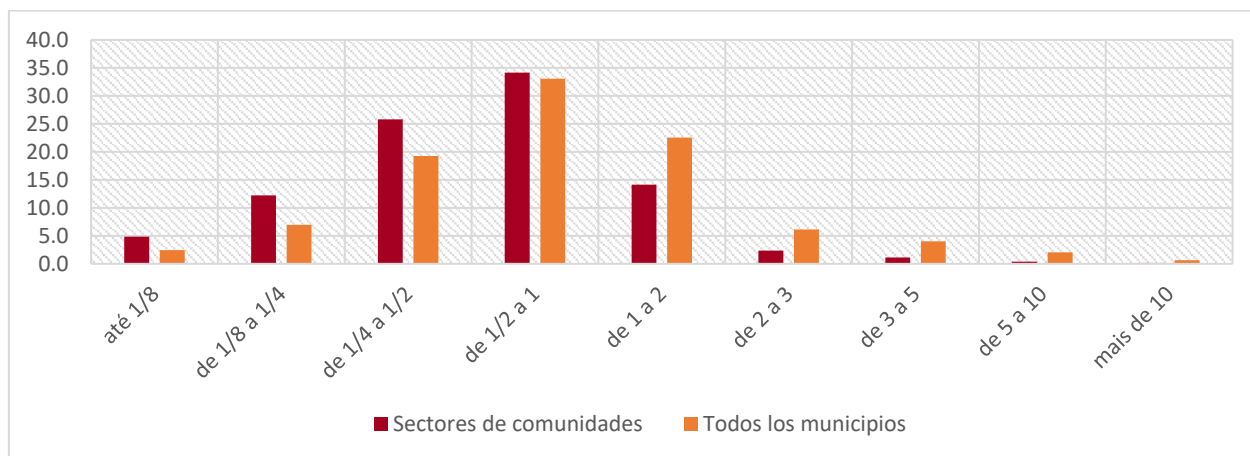
La distribución geográfica de estas comunidades no está exclusivamente relacionada a uno u otro aspecto físico-natural que determine su existencia de acuerdo con el medio geográfico, sino que responde a la asociación de diferentes factores, más o menos significativos. En regiones del estado vecino de Santa Catarina, en zonas de altiplano en que predomina bosque ombrófilo misto, se observa la presencia de comunidades con características bastante similares en relación con el manejo colectivo de parcelas particulares para distintos fines. Es un universo fluido y heterogéneo y comprenderlo en visión de conjunto requiere el cruce de informaciones de naturalezas distintas. En este sentido, a partir del mapeo social publicado en 2009 que, como dijimos, amplía el discernimiento sobre su caracterización e identificación, analicé los datos censales referentes a los “sectores censitarios” en que se ubican las comunidades mapeadas.

Los sectores son áreas definidas por el IBGE que no necesariamente coinciden con las comunidades consideradas en el mapeo, es decir, en un mismo sector puede haber población residente de una comunidad de uso común y residentes de zonas próximas, pero externa a la comunidad. No obstante, para fines de análisis estadística, estas unidades censitarias ayudan a proyectar un panorama socioeconómico.

Los datos censitarios (2010) indican que en los sectores donde se ubican las comunidades mapeadas habita un universo de 86.521 personas. El 84.6% de ellas viven en domicilios propios o en proceso de adquisición, y el 7.1% habitan domicilios concedidos por su patrón o empleador. La mitad (50.5%) de los habitantes de estas comunidades poseen abastecimiento de agua de pozo o manantial, indicador notable si consideramos el porcentual de la región como un todo (18.1%).

Un breve análisis económico se puede tomar en cuenta a partir de los datos relacionados con los rendimientos mensuales declarados por los habitantes de la región. Considerando solo las personas que viven en los sectores censitarios que poseen comunidades de uso común, la cantidad de personas con estipendios inferiores a un salario mínimo mensual es proporcionalmente más numerosa que el promedio de todos los 46 municipios de la región considerada. Las categorías económicas mayores a dos salarios mínimos representan índices de población relativamente inferiores. Se pueden visualizar los datos por piso salarial en el Gráfico 4. Categorías salariales en sectores que poseen comunidades de uso común y en la totalidad de la región

Gráfico 4. Categorías salariales en sectores que poseen comunidades de uso común y en la totalidad de la región



La diferencia relativa de rendimientos (salarios mínimos) entre los sectores censitarios que poseen comunidades de uso común del territorio y el conjunto de la región demuestra que, en aquellos son proporcionalmente más representativos los rendimientos inferiores a un salario mínimo mensual.

Parte de esta diferencia se explica por la disparidad salarial existente entre zonas rurales y urbanas. No obstante, en las economías campesinas que poseen mayores grados de autonomía productiva, como es el caso, habitualmente, de aquellas comunidades que realizan prácticas colectivas en el trabajo productivo y reproductivo, los rendimientos monetarios no representan, de la misma manera, determinaciones directas sobre la calidad de vida. Es decir, las actividades mediadas por la producción comunitaria y familiar, y el aprovechamiento colectivo de los recursos territoriales, disminuyen la dependencia relativa ante los ingresos económicos, propiciando grados más elevados de libertad y control sobre el tiempo productivo.

Aunque los bajos ingresos económicos configuran impedimentos para la reproducción del *faxinal* y el mantenimiento de los jóvenes en los territorios, la renta no representa el único aspecto que determina la calidad de vida. En este sentido, los criterios censitarios que evalúan la economía de la población, son insuficientes, una vez que desconsideran la heterogeneidad de las relaciones de producción y su impacto sobre los modos de vida.¹⁴⁶

A pesar de todo, los datos censales no permiten establecer elementos claros que ayuden a caracterizar económicamente a la población residente en los territorios mapeados por la existencia de prácticas de uso común del territorio. La primera hipótesis sería que en estas localidades

¹⁴⁶ En este sentido, podríamos señalar la experiencia del Censo 2020 mexicano, actualmente en curso, que establece la cuestión alimentaria como variable fundamental para evaluar la economía y las condiciones de pobreza.

efectivamente no existe alguna particularidad económica relevante en comparación con las demás zonas rurales existentes en el restante de la región y otras regiones rurales del estado. Esta hipótesis está descartada por las mismas observaciones de campo y los estudios económicos y antropológicos realizados en escala local que ya se han publicado en los últimos años y décadas. La hipótesis que defiende dice respecto al carácter limitante de la naturaleza específica de los indicadores del censo de población, que no reconocen criterios que distingan los modos de vida y la economía realmente existentes en los territorios campesinos y, sobre todo, en aquellos de uso común. Por otra parte, otras fuentes de información dan algunas pistas para comprender cómo se vive en la realidad el proceso de desagregación de estas comunidades; estos datos nos transmiten la idea de que el uso común del territorio no es producto de dinámicas históricamente localizadas, sino una práctica generalizada que hoy presenta características de “arrinconamiento” debido a la expansión geográfica del capital.

En este sentido, es importante mirar hacia el proceso de organización y articulación en escalas más amplias de varias de estas comunidades en las últimas dos décadas, que ha permitido construir una visión de conjunto que anteriormente no se poseía. Por un lado, se ha demostrado, a través del mapeo social, que estas comunidades representaban un universo más amplio de lo que se visualizaba a partir de los estudios locales. Por otro lado, este mapeo ha viabilizado una comprensión regional de las dinámicas de desintegración comunitaria y desterritorialización debido a la intensificación de los efectos del modo de producción capitalista en estos territorios. Veamos por separado ambos lados.

Cercamientos contemporáneos, conflictos y amenazas contra los territorios comunitarios

El proceso reciente de organización social de comunidades que realizan prácticas de uso común del territorio adhiriendo a la identidad *faxinalense* y a la plataforma de lucha de los “povos e comunidades tradicionais” viabilizó una nueva comprensión de su existencia, proceso histórico y territorialidad. Este momento se ha caracterizado por algunos elementos que se puede destacar, como visibilidad, reconocimiento, identidad y defensa del territorio. A pesar de que la cuestión identitaria se pone en relieve a partir de una propuesta estratégica y discursiva (la cual ya mencioné), es el territorio el marco central de la disputa que materializa este proceso histórico. En

este sentido, se debe distinguir entre dos aspectos: la retórica de lucha y organización, que nortea acciones del movimiento social articulado en pautas relacionadas con las organizaciones, movimientos sociales y agendas de los “povos e comunidades tradicionais” en escalas variadas; y las disputas territoriales, tanto aquellas más silenciosas como las más ruidosas, que se materializan en los territorios y poseen manifestaciones de impacto más localizado, aunque representen un proceso regional.

Los dos procesos se nutren dialécticamente. La conflictividad en los territorios determina acciones, moviliza encuentros, diagnósticos y articulaciones, y orienta los horizontes de las luchas jurídicas. La movilización social ayuda a la comprensión de los conflictos en escalas y dimensiones más complejas. Un ejemplo de ello es la práctica de los mapeos comunitarios o cartografías sociales.

Los resultados señalados por las cartografías sociales realizadas por la APF revelan formas y dinámicas diversas de la ofensiva del capital sobre los territorios comunitarios, como se había mencionado, algunas más ruidosas y otras más silenciosas. Para mencionar un caso (posteriormente se recuperará algunas situaciones para reflexionar acerca de la violencia como estrategia de despojo), en 2017, en territorio ocupado por comunidades *faxinalenses* y otras comunidades campesinas de asentamiento más reciente en la zona, en el municipio de Pinhão/PR, una acción autorizada por el Supremo Tribunal de Justicia (STJ) promovió la expulsión de familias, dejándolas temporalmente sin casa, destruyendo estructuras y edificios comunitarios, para favorecer a una empresa (Zattar) dedicada a explotación maderera. Esta empresa ha sido denunciada por expropiar tierras a través de engaños durante más de seis décadas¹⁴⁷ y por la presencia de grupos de choque. La actuación violenta del Estado en contubernio con actores privados hacia los derechos territoriales de los pueblos demuestra la necesidad de la fuerza estatal para “abrir camino” para la acumulación de capital en diferentes frentes de despojo.

¹⁴⁷ La empresa llevaba propuestas de compras de árboles para los vecinos de las comunidades y les hacía firmar contratos de venta de sus terrenos. Posteriormente, la acción fue suspendida por la justicia, y las familias regresadas a sus tierras, pero el conflicto sigue vigente y las amenazas son constantes.

Figura 30. Despojo ocurrido en 2017 en comunidades del municipio de Pinhão/PR



La acción de despojo promovida por el Estado en determinación judicial favorable a la maderera Zattar afectó 14 mil personas. El litigio del área ya dura décadas. Las fotografías son de Isabella Lanave, publicadas en el periódico Brasil de Fato (07 de diciembre de 2017).

Estas áreas clasificadas como “tierras *devolutas*” son, frecuentemente, objeto de litigios por la codicia de los cacicazgos locales, empresas extractivistas (sobre todo la industria maderera) y *grileiros*. En algunos casos, estas disputas se arrastran por décadas, como en las comunidades de uso común del municipio de Pinhão. En este municipio, los conflictos por la tierra se han intensificado a partir de la década de 1940 a raíz de la llegada de la empresa Zattar (actualmente João José Zattar S.A.) y la actividad industrial maderera.

Según relatos, la empresa se valía de engaños para hacer que los campesinos “posseiros”, que no poseían la titularidad de la tierra que habitaban, firmaran contratos de transacción inmobiliaria creyendo que se trataban de contratos de comercialización de árboles, además de la presencia constante de grupos de choque a mando de la empresa en las comunidades –en los últimos años su presencia ha reducido. Según reportaje sobre la acción de despojo promovida por el Estado en 2017, en cumplimiento a decisión judicial que beneficiaba a la empresa para la reintegración de tierras adquiridas ilegalmente,

La cuestión agraria en Pinhão es una de las más emblemáticas de la lucha por la tierra en Paraná, siendo sus orígenes todavía en el inicio del siglo XX [40s], en el conflicto

entre poseros y empresas particulares, en especial la maderera Zattar, que llegó en la región en la década de 40. La ocupación del área por la empresa ocurrió en detrimento de familias de pequeños agricultores que ya habitaban las tierras desde el período del Brasil imperial. Ellas sufrieron la expulsión y así la industria constituyó uno de los mayores complejos latifundistas del Paraná. Se estima que antes de la llegada de la empresa, casi 2 mil familias de poseros vivían en comunidades tradicionales, conocidas como *faxinais*. La maderera llegó a ocupar 80 mil hectáreas en la región centro-sur del estado. Para los *faxinalenses*, se instaló una lucha desigual por la titularidad de sus tierras. (Carignato, 2017, traducción propia)¹⁴⁸

El caso mencionado es emblemático por las proporciones que ha tomado y por el histórico del conflicto, que se arrastra por décadas. Sin embargo, un examen ampliado sobre los registros oficiales de certificación agraria y catastro de inmuebles rurales en la región demuestra la inseguridad jurídica que aflige a las comunidades campesinas que promueven el uso comunitario de las tierras con relación a la titularidad. Se analizaron los datos geográficos de los dos sistemas de certificación que maneja el INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária): el SIGEF (Sistema de Gestão Fundiária) y el SNCI (Sistema Nacional de Certificação de Imóveis)¹⁴⁹. Básicamente, los datos georreferenciados de certificación de inmuebles demuestran la espacialización de la estructura agraria y la ausencia de datos sobre gran parte del territorio en una base de informaciones unificada.

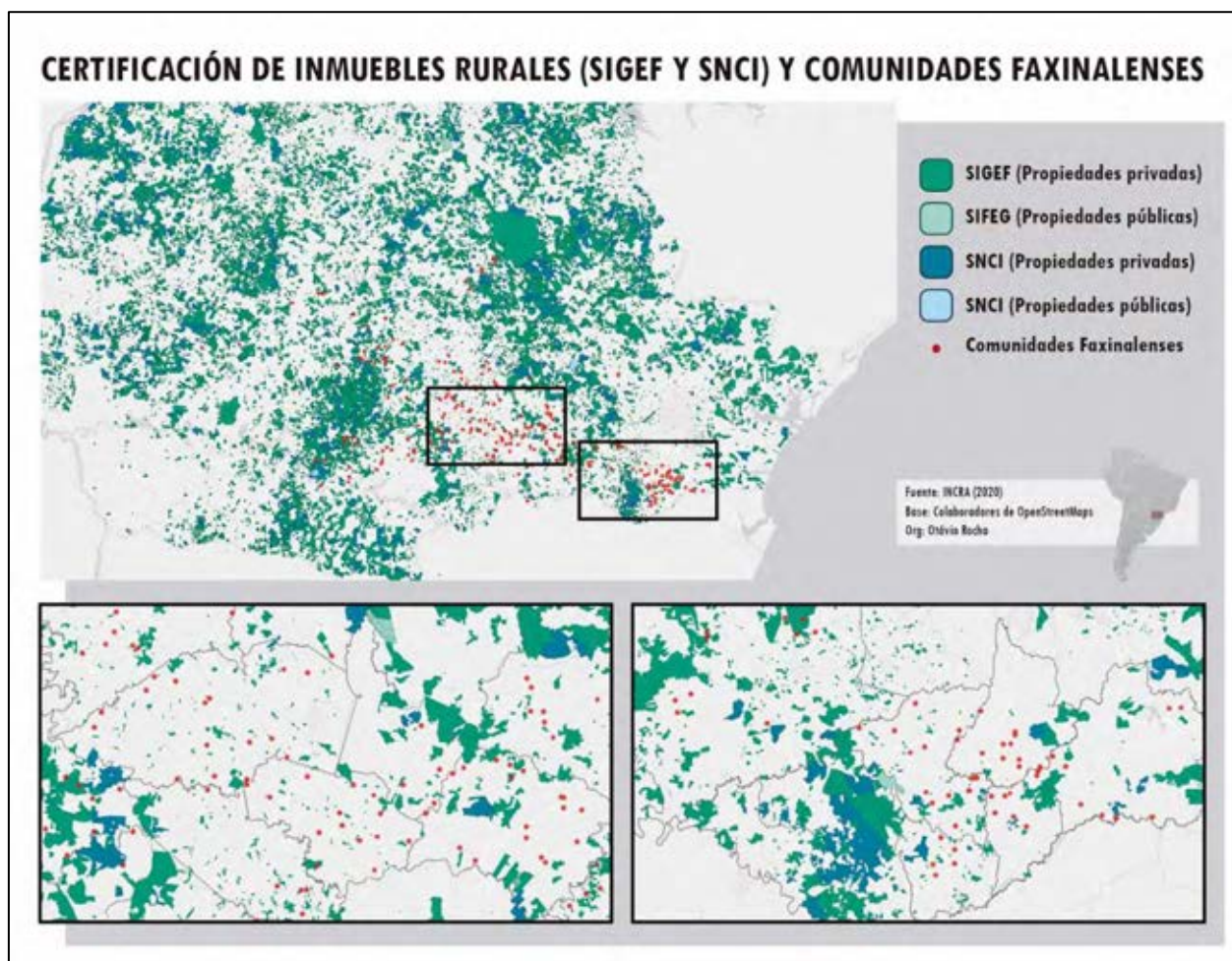
El Mapa 15. Certificación de inmuebles rurales (SIGEF y SNCI) y comunidades *faxinalenses* revela que las localidades donde se sitúan comunidades de uso común o *faxinais*, la escasez de informaciones agrarias certificadas es más acentuada. La ausencia de informaciones debe estar asociada a la imposibilidad de los campesinos de acceder a servicios de

¹⁴⁸ “A questão agrária em Pinhão é uma das mais emblemáticas da luta pela terra no Paraná, tendo seus primórdios ainda no início do século 20, no conflito entre posseiros e empresas particulares, em especial a madeireira Zattar, que chegou na região na década de 40. A ocupação da área pela empresa ocorreu em detrimento de famílias de pequenos agricultores que já habitavam as terras desde o Brasil imperial. Elas foram expulsas e assim a indústria constituiu um dos maiores complexos latifundiários do Paraná. Estima-se que antes da chegada da empresa quase 2 mil famílias de posseiros viviam em comunidades tradicionais, conhecidas como faxinais. A madeireira chegou a ocupar 80 mil hectares na região centro-sul do estado. Já para os faxinalenses instalou-se uma luta desigual pela titularidade das terras”.

¹⁴⁹ El SIGEF es el nuevo sistema de certificación agraria desarrollado en 2013 por el INCRA y el *Ministerio de Desenvolvimento Agrario* (actual *Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário*), que agrupa las diversas plataformas preexistentes de catastro de inmuebles rurales, a través del cual son efectuadas la recepción, validación, organización, regularización de las informaciones georreferenciadas de límites de inmuebles rurales. El SNCI fue la primera base de datos geográficos implementada por el INCRA para certificación de inmuebles, cuyo procedimiento de certificación no poseía un sistema digitalizado, y operó hasta la creación del SIGEF.

georreferenciamiento, incertidumbre sobre límites y litigios territoriales, carencia de documentos comprobatorios, etcétera.

Mapa 15. Certificación de inmuebles rurales (SIGEF y SNCI) y comunidades *faxinalenses*



En los territorios de uso común en la región, aunque constituidos sobre la institucionalidad de la propiedad privada individual de la tierra, la inseguridad jurídica sobre la titularidad de la tierra es una característica constante. Este es un problema que afecta la mayoría de los pequeños propietarios en el estado, no solo aquellos que integran comunidades *faxinalenses*.

Según el mapeo social de los *faxinais* realizado por la APF en 2009 (Souza, R. 2009), considerando el universo de los 227 *faxinais* mapeados en la ocasión, los datos demuestran un acentuado contexto de disputa por las tierras trabajadas por las comunidades. En todas ellas se verificó algún tipo de conflicto que incide sobre las tierras de uso común o las formas comunitarias, estando la mayoría relacionada con la expansión del agronegocio. En 120 comunidades se

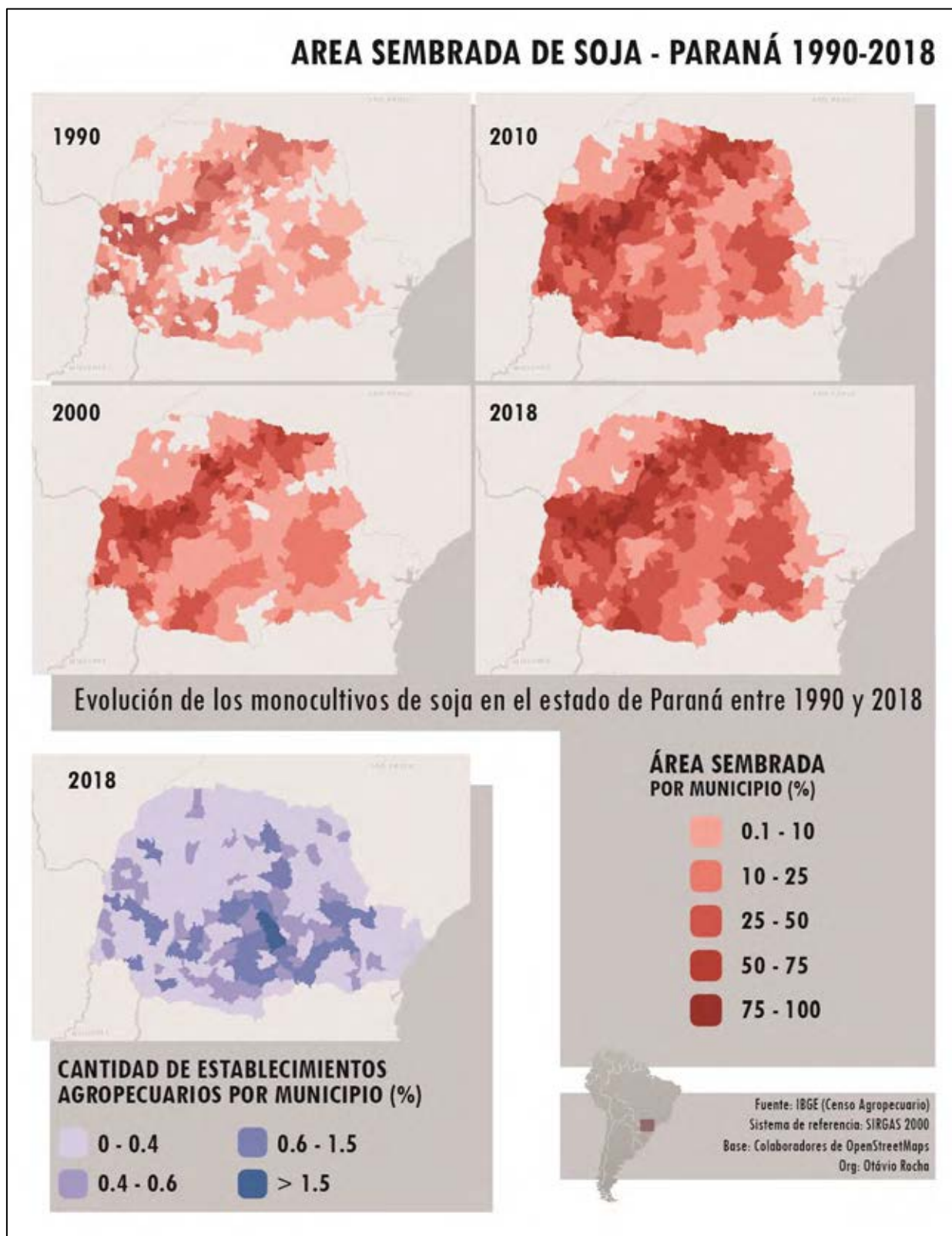
observaron problemas generados por los monocultivos de soja, sobre todo relacionados a la conversión de tierras de producción de alimentos por la adquisición de grandes propietarios, disminuyendo los perímetros de las “tierras de planta” *faxinalenses*, o por la contaminación generada por el uso indiscriminado de agrotóxicos que impacta en los ríos y manantiales, repercutiendo sobre la salud de la cría de animales e incluso de las personas (Souza, R. 2009).

En otros casos verificados en campo, se observa que la adopción de técnicas modernas de producción y la sujeción a la agricultura de mercado por parte de sus mismos habitantes lleva al abandono de la agricultura de subsistencia, como maíz y frijol. Esto constituye otro problema de primer orden, que incurre en la fragmentación de las formas de producción comunitarias, pilar fundamental de la construcción social del territorio. El desmantelamiento de las formas campesinas de producir alimentos y la pérdida del control social sobre el cultivo, y el consecuente incremento de la dependencia económica, son responsables directos por el fenómeno de la descampesinización y el éxodo rural, sobre todo entre la población más joven.

La producción de soja en el estado de Paraná posee su marco histórico determinante en la década de 1970 con la explosión de los precios de esta *commodity* y la consecuente valorización exorbitante del mercado inmobiliario, intensificando el proceso de concentración de tierras, acompañado por la mecanización, adopción del paquete tecnológico de la revolución verde y la creación del Instituto Agrônômico do Paraná y la Embrapa Soja¹⁵⁰. Inicialmente, el cultivo del grano se expandió en el norte y el occidente del estado, zonas caracterizadas por la fertilidad de sus latossuelos y nitossuelos, desplazando cultivos de café y productos alimenticios. A partir de la década de 1990, los incentivos económicos a la producción en larga escala del grano ampliaron la zona de interés del sector agroexportador para la producción del grano, incrementando su producción en todas las regiones del estado.

¹⁵⁰ La Embrapa Soja es una de las 42 unidades de investigación de la *Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária*, referencia en el desarrollo de tecnologías para el agronegocio en regiones tropicales.

Mapa 16. Área sembrada de soja en el estado del Paraná entre 1990 y 2008



El efecto de la “sojificación” del estado de Paraná se refleja en el intenso proceso de concentración de tierras y la destrucción de las dinámicas agrícolas minifundistas que, en alguna medida, sobrevivían al margen de la formalidad. Los índices más bajos de concentración territorial se presentan en aquellas regiones que poseen menores indicadores de área sembrada del grano. El Mapa 16 ilustra la espacialidad de la evolución del área sembrada de soja por municipio entre 1990 y 2018 y revela la tendencia de expansión geográfica de los monocultivos en el periodo.

El mapa en el detalle (inferior izquierdo) contrasta la tendencia de la distribución de los establecimientos agropecuarios por municipio, es decir, destaca a los municipios que poseen mayor cantidad de inmuebles y, por tanto, más presencia de pequeñas y medianas propiedades. Se verifica una tendencia de expansión de la soja inicialmente sobre las regiones con más latifundios pero que, en la última década, avanza también sobre aquellos municipios con la estructura agraria menos concentrada.

Las consecuencias ambientales de la expansión sojera son nefastas para las comunidades que resisten en sistemas de producción campesina. Las denuncias de contaminación de las fuentes de agua por agrotóxicos son abundantes en las cartografías sociales. Los documentos producidos por las organizaciones sociales, sea del movimiento *faxinalense* u otros movimientos sociales, señalan también a la cuestión de los monocultivos y los insumos químicos como un problema central. La Figura 31. Paisaje del agronegocio expone el paisaje contrastante entre el área perteneciente a una comunidad *faxinalense* (Barra Bonita) y la propiedad vecina dedicada al monocultivo de soja.

Figura 31. Paisaje del agronegocio



Barbecho de invierno (avena) en zona de monocultivo sojero colindante al *Faxinal* Barra Bonita (al fondo) - municipio de Prudentópolis/PR (agosto de 2018).

A los monocultivos forestales también se los han señalado como actividad económica nociva al territorio y al modo de vida *faxinalense*. Es importante mencionar el crecimiento vertiginoso de estos cultivos en diversas regiones del estado en las últimas décadas, actividad absolutamente impactante para el ambiente natural (fauna, flora, suelos, recursos hídricos, etc.) y para la economía de los campesinos que entran en la lógica de arrendamiento de sus tierras para la siembra de pino y eucalipto, resultando en dinámicas de endeudamiento y pérdida de autonomía. Los monocultivos forestales están asociados con áreas de declividad acentuada donde la posibilidad técnica para la mecanización agrícola es reducida. En este sentido, el crecimiento de este sector aflige directamente los territorios de uso común que se podrían considerar “zonas de refugio”, o zonas donde la revolución verde no había tenido posibilidad de territorializar los monocultivos

graneros. Así, se muestra una importante frente de expansión de la lógica de acumulación capitalista y subordinación de la tierra al capital (Figura 32 Figura 33).

Figura 32. Conflictos por monocultivos de eucalipto y pino en comunidad *faxinalense*



Comunidades de uso común están, usualmente, acorraladas por los monocultivos forestales, que avanzan sobre zonas de declividad acentuada en que, en alguna medida, se había logrado mantener vivos los ecosistemas locales. En la imagen vemos los monocultivos de eucalipto (izquierda al fondo) y pino (derecha al fondo) circundante al *Faxinal Água Amarela de Cima*, municipio de Antônio Olinto/PR (agosto de 2018).

Figura 33. Mosaico del paisaje de conflictos



En los territorios de uso común, la heterogeneidad de prácticas y las contradicciones del capitalismo se manifiestan en la fragmentación del paisaje. En la imagen, vemos la “tierra de planta” *faxinalense* (derecha), vegetación secundaria (izquierda) y monocultivo de pino (al fondo). Marmeleiro, Rebouças/PR (agosto de 2018).

Entre los agentes externos que inciden negativamente sobre los territorios de uso común mapeados también se destacan aquellos señalados como “*chacreiros*” (chacareros), personas externas, usualmente urbanas, que adquieren terrenos en el interior de las áreas destinadas al aprovechamiento colectivo, promoviendo el cercamiento y su consecuente disminución. En las comunidades más cercanas a los centros urbanos, sobre todo a la capital Curitiba, este conflicto es una realidad que dificulta o, a veces, inviabiliza el desarrollo de las prácticas productivas que requieren el uso común de la tierra.

La ofensiva sobre los territorios campesinos de los *faxinais* operada por los actores mencionados despliega distintas formas de violencia sobre los habitantes de las tierras codiciadas

como estrategia de despojo. En casi todas las comunidades *faxinalenses* (225) se han vivido situaciones de daño, matanza o robo de animales, hecho que, muchas veces, inhibe o impide la continuidad de las prácticas de creación de animales sueltos. En 110 comunidades se ha señalado la ocurrencia de episodios de violación de acceso a áreas tradicionales de aprovechamiento colectivo o destrucción de estructura que propicia el uso común, como cercas y guarda-ganado. Amenazas y ataques contra personas que defienden el uso comunitario también fueron verificados en algunas localidades.

De esta forma, las comunidades campesinas donde se territorializa lo común han sufrido frecuentes recortes espaciales y procesos de arrinconamiento, teniendo su área reducida drásticamente en el último siglo y, sobre todo, en las últimas décadas. La pérdida de población joven para los centros urbanos configura otro obstáculo para el mantenimiento de las prácticas territoriales, pues, muchas veces, las tierras campesinas ya no tienen quienes las trabajen, quedando a merced de los agentes del agronegocio y los grandes propietarios interesados en aumentar sus posesiones. Los “*fechos*”, como es llamado el cercamiento de áreas de territorio de uso común, son notados en todas las comunidades *faxinalenses*, incluso en aquellas que poseen dinámicas comunitarias más consolidadas. La deforestación y contaminación de manantiales también son fenómenos mencionados como efectos de la expansión de las dinámicas capitalistas, junto con el aumento de la dependencia de mercado, pérdida de la soberanía alimentaria y concentración de tierras.

La lucha por la comunidad y el territorio en la arena de la institucionalidad

El sistemático y continuo proceso de expansión de la lógica capitalista, que en las últimas décadas se ha acentuado amenaza la reproducción de los territorios en que se han mantenido las formas de lo común y el vínculo, aunque debilitado, entre los productores y los medios de existencia. Las resistencias contra la destrucción de los medios de existencia de las comunidades campesinas son, también, constantes, pero marcadas por diferencias en sus formas y dimensiones, asumiendo perspectivas distintas en distintos momentos históricos. El embate colectivo de los pueblos y comunidades campesinas de la región meridional del estado del Paraná asumirá, a partir del siglo XX, características referentes a un proceso de lucha marcado por la etnicidad, las

identidades territoriales, la búsqueda por visibilidad y reconocimiento ante el Estado. La contextualización histórica de este proceso, en escala más amplia, se describió en apartado anterior (3.3.1).

La identidad *faxinalense* se inscribe en el contexto de reconocimiento afirmativo de una identidad territorial en pleno siglo XXI, con matices étnicos y raíces históricas. El universo de las comunidades de uso común es diametralmente más amplio que lo que se expresa en la representatividad política de los movimientos sociales que hacen emerger la identidad territorial en el contexto de lucha social contemporánea, a partir de los años 2000. Las expresiones de la campesinidad cabocla, comunitaria, con relaciones ancestrales oriundas de procesos históricos intensos y activos, que adquiere rasgos culturales propios, determinados por eventos históricos como el Contestado y por prácticas socialmente construidas que producen, a su vez, el territorio, no se limitan en la categoría territorial “*faxinal*” o en la identidad *faxinalense*. No obstante, su existencia tiene sentido dentro de un contexto específico, que marcaría una dimensión importante de las luchas campesinas en las primeras décadas del siglo XXI.

En este contexto, la acción social adquiere algunas dinámicas específicas, en que la demanda de lo jurídico como herramienta de defensa del territorio se vuelve una alternativa y gana espacio en el campo de la lucha social. Se trata, no obstante, de una “inversión metodológica” a los esquemas preconcebidos del derecho. El derecho, en este caso, implica el reconocimiento de los derechos específicos de los grupos sociales, que presupone, a su vez, el (auto)reconocimiento de los grupos sociales en sus dimensiones específicas.

Es decir, en este contexto, no se trata de buscar el origen o la genealogía de las categorías jurídicas, a través de un intento de encuadrarlas a las situaciones empíricamente observadas. Según Shiraishi Neto (2009: 24), el empleo de lo jurídico parte de percibir que la consciencia de pertenencia a un determinado grupo social, o la “consciencia de sí”, es el elemento clave para la garantía de los derechos esenciales que involucran a estos grupos sociales. En otras palabras, no son los bienes patrimoniales (el territorio) que determinan las interpretaciones, sino las construcciones sociales desde los sujetos.

Esto es posible porque opera una construcción de una identidad territorial mediada por la etnicidad. En otras palabras, la existencia colectiva como “pueblo” se realiza a partir de la producción de una identidad étnica que no es autoevidente, vinculada a la ancestralidad y a la

tradicionalidad, pero de una tradición que no es determinada por el pasado, sino es construida en el presente y orientada hacia un futuro común (Souza, R. 2009: 31). Lo tradicional se produce en el contexto de la defensa del territorio como antítesis a la expansión territorial del capital, como expresión positiva de la negación del despojo capitalista que separa los seres humanos de sus medios de existencia. Es decir, lo tradicional se plantea como forma de existir colectivamente y plantear un proyecto de vida propio, orientado hacia el futuro.

En este contexto, la intensificación de los conflictos anteriormente descritos incurre en la movilización por el fortalecimiento de los derechos sociales sobre el territorio. La creciente amenaza sobre los territorios de uso común ha conllevado, en los últimos años, por un lado, a la organización de las familias en las comunidades por reivindicaciones relacionadas con dinámicas locales diversas, y, por otro, a la articulación entre los liderazgos de diferentes comunidades, promoviendo reuniones, encuentros y acciones públicas conjuntas (Shiraishi Neto, 2009: 19).

A lo largo de este proceso, se ha identificado la invisibilidad o el desconocimiento por parte del Estado y la sociedad, de las dinámicas propias de estas comunidades como condicionante o agravante del despojo sistemáticamente sufrido. En los últimos 15 años, la lucha por visibilización y reconocimiento ha constituido uno de los ejes centrales del proceso político que involucra una articulación intensa entre movimiento, comunidades y actores externos (Estado, asesores, ONGs, pastorales, universidad, etc.). Como efecto de una lucha social anclada en el paradigma territorial, el “rostro” del proceso, sin duda, son los mapas producidos en este contexto. Las “cartografías sociales” han sido las herramientas adoptadas por *comunidades tradicionais* en el estado paranaense desde 2005 hasta hoy, como instrumento estratégico de movilización, agitación, construcción de consciencia política y afirmación de una identidad territorial que se espeja en el campo de las luchas populares.

La cartografía social se produce como un instrumento creativo de automapeo colectivo apropiado por diversos grupos sociales, como herramienta de lucha por derechos territoriales, por el mantenimiento de los modos de vida contra-hegemónicos y para la denuncia de los conflictos enfrentados. Para las comunidades *faxinalenses*, caracterizadas por el arraigo al territorio, la práctica del automapeo busca el fortalecimiento de las relaciones sociales comunitarias que componen la heterogeneidad de su propio horizonte histórico. En este contexto, la acción de autodefinirse en el territorio y cartografiar el territorio habitado significa para los grupos que la

realizan, afirmar su vitalidad y existencia, y hacer visible los conflictos que enfrentan cotidianamente, contraponiéndose a la expansión hegemónica de procesos que transportan lógicas que no permiten la coexistencia de racionalidades diversificadas y despliegan procesos de expulsión, despojo y desterritorialización.

En teoría, las posibilidades generadas con el reconocimiento colectivo de la vinculación entre su construcción sociohistórica como pueblo y sus condiciones estructurales y todo lo que implica existir como comunidades en el mundo contemporáneo, podría resultar en el reconocimiento de la condición indisociable entre colonialismo y capitalismo. En las palabras de Bartra,

[...] no es que una parte de los rústicos sea explotada como campesina y otra oprimida como india, es que la subalternidad agraria resulta de la inextricable combinación de capitalismo y colonialismo, sin que a la hora de la verdad —es decir de las insurgencias históricas de gran calado— sea tan relevante la intensidad que cobre uno u otro rasgo en las diferentes regiones o sectores (Bartra, 2016b: 150).

La potencia de esta tomada de consciencia colectiva podría significar un gran avance para la construcción de un paradigma alternativo de fortalecimiento de tejidos sociales y formas de vida más dignas para esta población.

No obstante, la realidad ha demostrado que la apuesta por el reconocimiento de identidades y la búsqueda por visibilidad en estos paradigmas, no ha tenido capilaridad en los territorios y en la vida cotidiana de aquellas comunidades que no están directamente involucradas en los procesos organizativos y, aun en aquellas que hayan tenido participación, las conquistas obtenidas son relativamente exiguas a largo plazo. Los logros obtenidos son, en gran medida, relativos a la coyuntura gubernamental vigente y fácilmente derrocados si no existe una movilización social constante que los sostengan. El problema de una acción política orientada hacia una subjetividad específica, hacia el sujeto social definido por el autoreconocimiento identitario, es que se restringe la escala de sus resultados a esta misma subjetividad, no necesariamente implicando en mejoras reales de las condiciones objetivas de la vida del pueblo, de los cientos o miles de comunidades que lo construyen diariamente o provocando transformaciones estructurales acerca de la realidad vivida.

Por otro lado, la adscripción de las luchas sociales a la esfera jurídica y, por lo tanto, mediada por el Estado, limita las posibilidades de acción al paradigma autorizado por la institucionalidad vigente, sin que la potencialidad disruptiva de la cotidianidad comunitaria pueda rebasar las fronteras de lo permitido. No es que la lucha jurídica sea infructífera; al contrario, la experiencia ha posibilitado avanzar en diversos aspectos con respecto a garantías de derechos sociales básicos. No obstante, circunscripta por los límites de la jurisdicción vigente, la acción social de comunidades y articulaciones extracomunitarias ha logrado conquistar garantías frágiles sobre la defensa de sus territorios a través de la esfera del derecho ambiental.

A raíz de la comprensión sobre la relación directa entre existencia de comunidades de uso común en determinadas localidades y la conservación de zonas de vegetación primaria y secundaria asociada al ecosistema de bosques de araucaria, dentro de un paradigma de desarrollo sustentable oriundo del contexto de las luchas socioambientales, se creó un concepto territorial para legislar y proteger los territorios caracterizados como *faxinal*, la ARESUR. Esta figura se ha propuesto, desde las políticas ambientales del estado casi una década antes de la aparición del movimiento social *faxinalense*, con una finalidad de recaudación de recursos para los municipios bajo el mecanismo de pagos por servicios ambientales.

Las ARESUR (Área Especial de Uso Reglamentado) son unidades de conservación que integran el Departamento de Unidades de Conservación de Uso Sustentable¹⁵¹ (DCS) dispuestas por el Instituto Ambiental del Paraná (IAP), existentes desde 1997. Fueron creadas por el Decreto Estadual 3.446/1997, que tipificaba las comunidades de *faxinal* por elementos como la producción animal en espacios colectivos, la producción agrícola de subsistencia (policultivos) y el uso sustentable, de bajo impacto, de recursos forestales y especies nativas. El objetivo de este decreto vincula el desarrollo de la calidad de vida y el mantenimiento del patrimonio cultural y las actividades agrícolas, silvícolas y pastoriles con la conservación de los ecosistemas naturales y la protección de la *Araucaria angustifolia*.

Inicialmente, la política no consideraba el reconocimiento de identidades colectivas o territoriales como criterio para su aplicación. Apenas en 2007, tras la presión realizada por el

¹⁵¹ El DCS, departamento relacionado con la política de conservación ambiental del estado, actúa en áreas de conservación dirigidas hacia la sustentabilidad, contemplando la existencia de los “Povos e Comunidades Tradicionales”, integrando aspectos ambientales, socioeconómicos y culturales, orientado por un ideal de desarrollo sustentable.

movimiento social *faxinalense*, se ha logrado incorporar, a través de la ley de los *faxinais* (Ley n° 15673 de 2007), una política ambiental para los territorios de uso común *faxinalense* que considerara la producción social y cultural del territorio.

Así, el establecimiento de este tipo de unidades de conservación y las disposiciones sobre estas áreas se reglamentan, actualmente, a partir de conceptos generales amplios sobre las comunidades y fundamentos legales¹⁵² específicos. En este sentido, se restringe las actividades permitidas en el interior de los territorios demarcados como ARESUR en el sentido de contribuir a la conservación de los ecosistemas y las prácticas culturales y socioeconómicas que las caracterizan. A pesar de contradictoria en algunos aspectos –por la interferencia autoritaria del órgano ambiental– la política busca garantizar la condición de los integrantes de la comunidad de reglamentar el uso de su territorio a través del establecimiento de “acuerdos comunitarios”, que actúen en sintonía con los ideales de conservación ambiental.

El Estado, a través de los órganos de fiscalización ambiental, debería garantizar, a partir de las prerrogativas legales, el cumplimiento de los acuerdos comunitarios en lo que concierne a la temática medioambiental, como descaracterización, contaminación y afectaciones al paisaje o al modo de vida, como el cercamiento de áreas colectivas de actividad silvopastoril. No obstante, la incomprensión de los aspectos que fundamentan esta política y la predominancia de una visión “preservacionista” en los órganos ambientales terminan, muchas veces, determinando su actuación en contra de las mismas prácticas de uso sustentable y haciendo la vista gorda ante los casos de fragmentación de los espacios comunitarios.

La ARESUR, como unidad espacial que debería actuar en beneficio de la conservación ambiental, posibilita la recaudación por parte de los municipios donde se ubican estas áreas, del Impuesto sobre Circulación de Mercancías y Servicios (ICMS) a través de un mecanismo (ICMS Ecológico) de pago por servicios ambientales que busca “recompensar” económicamente a las entidades de la federación que contribuyan a la preservación del medio ambiente. La disposición de este mecanismo instituye normas de utilización de este recurso que debería garantizar el beneficio de las mismas comunidades. Sin embargo, en todos los casos se ha verificado

¹⁵² Los fundamentos legales se basan en la Convenção 169 OIT y el Decreto Federal 5051/2004, que la reglamenta, el Decreto Federal 6040/2007 sobre la Política Nacional de *Povos e Comunidades Tradicionais*, la Ley estatal 15673 de 2007, que reconoce los *faxinais* y su territorialidad, la Convención de Diversidad Biológica, entre otros.

incumplimiento por parte de las gestiones municipales en el repase de este recurso a las respectivas comunidades.

A partir de la creación de esta categoría en el sistema estadual de unidades de conservación en 1997, se instituyeron inmediatamente ARESUR solamente en 12 comunidades, en aquél año. Apenas en 2007, a raíz de la movilización promovida en torno al reconocimiento de la identidad *faxinalense*, bajo los fundamentos que conllevaban la noción de *Povos e Comunidades Tradicionais*, se ha introducido la identidad y la autoidentificación como criterio para determinar las comunidades que integran esta territorialidad específica, es decir, la manifestación consciente de los grupos sociales por su condición de existencia. Estos cambios fueron sancionados con la Ley Estadual N. 15673 de 2007. A raíz de esto, se ha dado un salto numérico en la cantidad de comunidades resguardadas legalmente bajo la categoría territorial de ARESUR, entre 2009 y 2013. Sin embargo, los cambios coyunturales en las condiciones políticas han frenado el reconocimiento de nuevos territorios.

Actualmente, son 30 las comunidades en que existe la definición legal de Áreas Especiales de Uso Reglamentado (Tabla 6. *Faxinais* con “*Área Especial de Uso Reglamentado*” (ARESUR)).

Tabla 6. *Faxinais* con “Área Especial de Uso Reglamentado” (ARESUR)

FAXINAL	MUNICIPIO	ÁREA (ha)	RESOLUCIÓN
Emboque	São Mateus do Sul	166	Nº 049/2009 - SEMA
Água Amarela de Cima	Antonio Olinto	567	Nº 048/2009 - SEMA
Barro Branco	Rebouças	1524	Nº 066/1997 - SEMA
Linha Ivaí Anta Gorda	Prudentópolis	1289	Nº 073/1997 - SEMA
Linha Paraná Anta Gorda	Prudentópolis	612	Nº 072/1997 - SEMA
Marmeleiro de Baixo	Rebouças	-	No encontrado
Marmeleiro de Cima	Rebouças	346	Nº 065/1997 - SEMA
Tijuco Preto	Prudentópolis	3388	Nº 082/1997 - SEMA
Taboãozinho	Prudentópolis	508	Nº 082/1997 - SEMA
Faxinal do Salto	Rebouças	640	Nº 067/1997 - SEMA
Marcondes	Prudentópolis	1180	Nº 80 /1997 - SEMA
Água Quente dos Meiras	Rio Azul	244	Nº 069/2010 - SEMA
Guanabara	Prudentópolis	243	Nº 081/1997 - SEMA
Bom Retiro	Pinhão	1390	Nº 019/2013 - SEMA
Faxinal dos Kruger	Boa Ventura de São Roque	501	Nº 038/2013 - SEMA
Lageado dos Mellos	Rio Azul	287	Nº 071/2010 - SEMA
Rio do Couro	Irati	960	Nº 072/2010 - SEMA
Faxinal dos Mellos	Irati	492	Nº 074/2010 - SEMA

Saudade Santa Anita	Turvo	***	Nº 020/2013 - SEMA
Faxinal dos Seixas	São João do Triunfo	38	Nº 075/2010 - SEMA
São Roquinho	Pinhão	1187	Nº 018/2013 - SEMA
Sete Saltos	Ponta Grossa	106	Nº 021/2013 - SEMA
Taquari	Rio Azul	312	Nº 070/2010 - SEMA
Papanduva	Prudentópolis	3130	Nº 71 /1997 - SEMA
Barra Bonita	Prudentópolis	3830	Nº 077/1997 - SEMA
Lageado de Baixo	Mallet	114	Nº 073/2010 - SEMA
<u>Cachoeira do Palmital*</u>	Prudentópolis	5566	Nº 066/1997 - SEMA
<u>Faxinal Salto*</u>	Rebouças	132	No encontrado
<u>Rio Azul dos Soares*</u>	Rio Azul	-	No encontrado
<u>Salso**</u>	Quitandinha	600	-

**Faxinais* con ARESUR no listados en la página web del IAP

** ARESUR en litigio

*** Información desconocida

Fuente: Instituto Ambiental do Paraná, Departamento de Unidades de Conservação de Uso Sustentável – DCS.¹⁵³

Con respecto a la protección de las prácticas comunitarias, el aspecto más interesante proporcionado por el hecho de normalizar a las comunidades desde una categoría de conservación y uso sustentable, es el establecimiento de los acuerdos comunitarios como herramienta legal de ordenamiento y restricción de uso del suelo de acuerdo con las definiciones establecidas por las mismas comunidades. Se genera, en el seno del derecho ambiental, la legitimación de las prácticas del derecho consuetudinario, de los usos y costumbres, consensuado por el grupo comunitario con el objetivo de garantizar el modo de apropiación y uso del territorio y de los recursos naturales. No obstante, como se había mencionado, estos recursos están constantemente en disputa, muy pocas veces realmente reconocidos por los operadores de derecho.

De tal forma que la política de protección del territorio de uso común en las comunidades definidas como *faxinal*, a partir del reconocimiento de su importancia biocultural, posee un carácter emancipatorio en el sentido de que proporciona herramientas para la densificación de lo político y valorización de la escala comunitaria en el ámbito reproductivo y la gestión territorial. Además, representa, al menos en el campo hipotético, un recurso económico extra para mejorar objetivamente las condiciones de vida de algunas comunidades. No obstante, no representa un elemento estructuralmente decisivo para revertir la dinámica expansiva del capital en los territorios

¹⁵³ Disponible en: <http://www.iap.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=1434> acceso en 11 de julio de 2018.

campesinos en que se producen relaciones sociales y de trabajo comunitario. Al contrario, las políticas de compensaciones por servicios ambientales tienen en su trasfondo el intento de perpetuar la dominación capitalista sobre la naturaleza justificando los costos ambientales de este proceso.

Acerca de las ARESUR, se valora su importancia coyuntural para las comunidades que se benefician y sobreviven a raíz de esta política. Sin embargo, por las razones descritas, las ARESUR pueden ser consideradas un arma de doble filo, eficiente en escala muy reducida. Son apenas 30 mil hectáreas, aproximadamente, el territorio resguardado bajo el precepto de estas unidades de conservación. Aunque valioso para las comunidades beneficiarias y estratégico en el sentido de la conservación de zonas prioritarias de bosque de araucaria, la política ambiental está condicionada a la voluntad gubernamental, quedando a merced de las direcciones del programa de gobierno implementado en ámbito estatal y relacionadas estrechamente con los cacicazgos municipales. En este sentido, no ha sido posible, a pesar de las intensas movilizaciones, ampliar masivamente la incidencia de esta política.

Territorios comunitarios: una construcción social permanente ante el despojo capitalista

A pesar de los esfuerzos de las diferentes articulaciones entre movimientos sociales y diversos sectores de la sociedad civil, las conquistas en el ámbito del campo jurídico, para las comunidades *faxinalenses*, han estado condicionadas por las posibilidades de diálogo con la política institucional en las esferas municipal, estatal y federal. De un lado, las exiguas garantías proporcionadas por políticas como la ARESUR en territorios de uso común constituyen un frágil soporte para la permanencia de la población en el campo y el fortalecimiento de los tejidos comunitarios ante amenazas externas. No obstante, este tipo de incentivo por sí solo no garantiza el resguardo integral de los derechos territoriales y, tampoco, la mejoría de las condiciones de vida. El respeto al derecho consuetudinario de los acuerdos comunitarios, a los usos y costumbres y las formas comunitarias y respetuosas del manejo de los recursos naturales, apenas es posible con la movilización permanente de las comunidades y la politización de lo cotidiano.

Para las organizaciones sociales que actúan en defensa del territorio de las comunidades campesinas e indígenas de la Sierra Norte de Puebla, los horizontes de acción aparecen más

fortalecidos. El histórico de organización desde la escala comunitaria y la densidad de la sociabilidad comunitaria presente en la región ha permitido un reaccionar impetuoso ante el contexto de los “proyectos de muerte”. Sin embargo, la experiencia ha demostrado que las garantías legales conquistadas, como los ordenamientos territoriales municipales, no son suficientes para frenar el avance de los distintos proyectos que amenazan la reproducción de la vida en el territorio. La correlación entre el actuar en el campo jurídico, la acción directa y el fortalecimiento de “proyectos de vida” constituye una tríada imprescindible para confrontar la cara más agresiva del despojo promovido por la expansión del capital.

Ante la seducción del mundo del capital y la agresión constante por las violentas dinámicas de acumulación originaria, para materializarse un horizonte de permanencia en el campo, en las relaciones sociales comunitarias, en la economía de subsistencia y en el trabajo no-extrañado, no basta con aprobar leyes y decretos de protección al territorio. Tampoco con la implementación de políticas públicas de acceso a crédito y otras medidas de desarrollo rural. En ambos casos, los cambios de gobierno en ámbitos municipal, estatal y federal han demostrado el carácter discontinuo de las políticas públicas y las disconformidades coyunturales en la aplicación de la ley. La persistencia de las relaciones comunitarias en los territorios campesinos es una opción colectiva consciente que trasciende los márgenes de permisibilidad, de aquello que puede ser consentido o autorizado por el capital.

Pero la confrontación no se da de un lado o de otro, se da en la frontera. La permanencia, o mejor, la construcción permanente de las relaciones sociales no capitalistas en los territorios de lo común es potencialmente trascendente, pues no se subordina completamente al sistema, pero tampoco lo ignora. Comprender objetivamente las entrañas de esta relación dialéctica entre la expansión permanente del capitalismo y la construcción permanente de relaciones sociales y de trabajo no capitalistas demanda un análisis cuyos elementos no son visibles en la realidad inmediata. Se necesitan elementos teóricos, un nivel de mediación abstracta que no se deslinda de lo real pero que sea capaz de desentrañarlo.

He trazado un panorama a partir de la exposición de dos casos, en dos países, en que las luchas por la defensa del territorio y diferentes expresiones de conflictos territoriales contemporáneos vividos por grupos sociales que construyen, de diferentes formas, territorios y territorialidades comunitarias. Estos procesos de conflicto, aunque se manifiestan bajo esquemas

particulares en cada caso, poseen un fondo común: están relacionados a la dinámica expansiva del modo de producción capitalista. ¿En qué medida este análisis exploratorio histórico y geográfico que he constituido hasta este momento, a partir de dos casos que se complementan en el análisis, permite comprender de forma compleja y sistemática esta dinámica conflictiva de la reproducción del capital? Estas experiencias locales, pese sus particularidades y factores endógenos, son reflejos de un proceso conflictivo entre la dinámica expansiva del capital y la persistencia y reconstrucción constante de horizontes alternativos. Es, por tanto, a partir de ellas que se propone una reflexión con ciertas mediaciones analíticas para comprender profundamente esta dinámica que se relaciona con la producción social de lo común y su permanente destrucción para la acumulación originaria de capital.

Las preguntas que orientan el análisis que sigue se relacionan con los elementos que, esencialmente, constituyen el fenómeno comunitario, o lo que llamaremos *lo común*. En este sentido, se ha rescatado y desarrollado la reflexión acerca de la producción de subjetividades comunitarias, y se apuesta por las formas y relaciones de trabajo constituidas desde el territorio como eje fundamental de la producción social de lo común.

En fin, tras haber construido una lectura amplia, desde un horizonte exploratorio, sobre dos procesos sociales heterogéneos y complejos, asociados al despojo de territorios comunitarios por la expansión geográfica del capital y los conflictos que engendra la resistencia popular/comunitaria a este proceso, pasaremos al siguiente momento de este trabajo. Se iniciará, partiendo de una base empírica objetivamente constituida desde el panorama histórico y geográfico sobre estos contextos de conflictos por la defensa del territorio, una reflexión que nos permita profundizar su comprensión. Se recuperarán los hilos de esta trama para proponer un debate teórico estrechamente vinculado con las realidades estudiadas, sobre la producción subjetiva de la comunidad y el ámbito comunitario a través del territorio y el trabajo. Ante este análisis, se realizará una radiografía sobre los conflictos territoriales como fenómenos multidimensionales y contradictorios, inherentes a la expansión del modo de producción capitalista.

IV

SUBJETIVIDAD COMUNITARIA Y TRABAJO EN LA EXTERIORIDAD DEL CAPITAL: ELEMENTOS PARA UNA GEOGRAFÍA DE LO COMÚN



Al reivindicar una “*geografía de lo común*” no me refiero simplemente a la “espacialidad” o “territorialidad” de este fenómeno, es decir, lo relativo a su dimensión espacial o territorial. La lectura que propongo requiere alejarse de la comprensión (moderna) del *espacio* como categoría opuesta a *tiempo*.

En la narrativa hegemónica del occidente, el tiempo asfixia el espacio. La comprensión de mundo y la historia de las sociedades construidas a partir de la modernidad occidental se han basado en la temporalidad unilineal que, además de aniquilar otras formas temporales, relega el espacio a la inmovilidad. Si el espacio representa la inmovilidad y el tiempo la transformación, la diferencia existente entre los lugares solo puede ser explicada por las distintas etapas en que se encuentran cada uno, en un único proceso de evolución, según esta comprensión. Por esto se supone que hay lugares más avanzados, modernos, desarrollados y otros más atrasados, arcaicos, subdesarrollados. Este raciocinio es falso, tiene su papel ideológico en la imposición del modelo civilizatorio del occidente capitalista para legitimar filosóficamente la diferencia cultural sobre bases temporales y, a su vez, una serie de jerarquías geográficas: la superioridad europea ante el “tercer mundo”, la superioridad de la ciudad en relación con el campo, etcétera.

Leer la geografía de un fenómeno es reconocer su espacialidad como “esfera de la posibilidad de la existencia de la multiplicidad”, es decir, “la esfera en la que coexisten distintas trayectorias, la que hace posible la existencia de más de una voz. Sin espacio, no hay multiplicidad; sin multiplicidad, no hay espacio (Massey, 2005: 105). Es un giro epistémico, pues descompone la dualidad antagónica entre espacio y tiempo y rehace la relación espacio-temporal en la

conformación del pensar. Así, este giro permite comprender las espacialidades y territorialidades de los fenómenos sociales como dimensiones esenciales de las diferencias. Si las diferencias (materiales y subjetivas) se inscriben en la lógica temporal de los cambios, no queda lugar para la simultaneidad de lo distinto y la existencia de la interacción. Según Massey (2005: 113), para que el tiempo exista, es necesaria la existencia de la interacción. A su vez, la interacción requiere la existencia de la multiplicidad, y para que esta exista, debe existir el espacio. Eso no quiere, absolutamente, decir que el espacio es anterior a las relaciones sociales, pues de este modo solo podría ser una estructura atemporal y, por lo tanto, estática. Al contrario, el espacio no es el sustrato material o escenario de la acción humana, es construido permanentemente por interrelaciones e interacciones sociales.

Lo que quiero señalar es que la lectura de un problema social a partir de conceptos como espacio o territorio, debe reconocer la relación esencial de su constitución a partir de la coexistencia temporal de las diferencias, es decir, la multiplicidad. Se debe reconocer el espacio como “esfera del encuentro –o desencuentro– de estas trayectorias, un lugar donde coexistan, se influyan mutuamente y entren en conflicto” (Massey, 2005: 119). Así, pensar en una “geografía de lo común” es más que describir o analizar la dimensión espacial o territorial de esta categoría –lo que ya sería de gran valía para la comprensión de las dinámicas de los “cercamientos” en distintos momentos de la historia del capitalismo y sus manifestaciones diferenciadas en las diferentes regiones del globo. Se trata de cambiar metodológicamente la forma de construcción mental del fenómeno, y comprenderlo como parte de la multiplicidad de historias y geografías coexistentes en el tiempo-espacio, inscrito en la heterogeneidad histórico-geográfico-estructural.

Entender lo *común* y todo lo relativo a los procesos que envuelven la multiplicidad y la coexistencia de las formas sociales comunitarias, como procesos/sujetos instituyentes, también nos lleva a la ruptura con la noción de “común” o “comunidad” como objeto estático, cosificado. Así, se establece un llamado a que nos apartemos de la línea del tiempo unidireccional que molda nuestras epistemes conscientes e inconscientes y pasemos a comprender lo común, en su multiplicidad de interacciones geográficas, como *praxis* o proceso social en permanente estado de reconstrucción, reinvención y, sobre todo, conflicto.

Este capítulo se dedicará a analizar las relaciones sociales, las territorialidades y las subjetividades que constituyen lo común como expresión antagónica al capital y la discusión

teórica que se ha construido sobre este tema; en seguida, se analizarán las relaciones de trabajo no capitalistas que constituyen el eje central de la reproducción de lo común y de la territorialización del fenómeno comunitario; por fin, se busca comprender la centralidad del proceso de destrucción de lo común para la reproducción del capitalismo a la luz del debate marxista sobre el carácter permanente de la acumulación originaria y las contradicciones externas del capital.

4.1 Territorio, subjetividad y trabajo: claves para una comprensión geográfica sobre lo común

29 de septiembre. En esta fecha se lleva a cabo la gran batalla entre el bien y el mal, en la comunidad de Tzinacapan. Empuñando espadas de palo y vistiendo casco y alas doradas, capa y pantalones rojos, y túnica de colores vivos, amarillo, rojo y verde, los Migueles, representantes del bien, destruyen el maligno diablo, de máscara negra con la lengua expuesta. Año tras año esta pelea se tiene que repetir, para recordar que el mal no es invencible y que, cuando unidos, se lo puede derrocar. La nave de la iglesia es donde acuden los varios grupos de jóvenes, niños y niñas para encarnar los largos actos de la Danza de los Migueles, observados por las familias vecinas de la comunidad y visitantes de pueblos aledaños. Sin embargo, también en los hogares de algunas familias en la pequeña comunidad, los grupos acuden, uno tras otro, para danzar bajo el sonido de violín y guitarra en frente de los altares que ahí fueron preparados y a los cuales reverencian, antes de recibir de la familia anfitriona su mole o caldo de pollo acompañado de tortillas hechas a mano. Afuera, los cuetes silban y explotan, resonando el cielo.

24 de junio. A unos siete mil kilómetros de distancia, en el salón de una pequeña casa de madera ubicada en Taquari, frente a un altar ornamentado con una gran tela roja, velas, flores, una vieja fotografía del monje João Maria e imágenes de São Gonçalo y Nossa Senhora Aparecida embellecidas con cintas coloridas, hombres y mujeres formados en dos filas, realizan las cinco “volteadas” de la Danza de São Gonçalo. Llegaron allí después de haber caminado desde la iglesia, en romería, cantando rezas y oraciones. Valsando y entonando la cantoría que acompaña a los dos

acordes de guitarras, los danzantes se acercan, de dos en dos, a reverenciar el santo. Saben que su devota tarea en aquella noche pagará la promesa cumplida que su vecino, el anfitrión, hizo al santo milagroso. Entre cada volteada –que puede tardar casi una hora si hay mucha gente– una pausa para la cena o un café, servidos por la familia anfitriona; entre los demás invitados (y colados), la *cuia de chimarrão* pasa de mano en mano. Afuera, los cuetes silban y explotan, resonando el cielo.

Recibir a los vecinos en su casa y ofertar a todos los presentes comida y bebida es un trabajo que empieza, en ambos casos, semanas antes. Recaudar fondos, cosechar el maíz y los piñones, matar las gallinas, preparar el mole y el caldo, comprar los cuetes, armar la fogata (o el castillo), decorar las calles, arreglar el altar, son algunas de las actividades que dependen de interrelaciones sociales diversas. Involucran no solo a las familias anfitrionas (sobre todo las mujeres), sino a toda la red comunitaria formada por comadres y compadres, asociaciones, iglesia, escuela, grupos culturales, jóvenes, ancianos, hombres y mujeres. Cada ente de esta red de responsabilidades contribuye con su aportación a una tarea que va más allá de las obligaciones individuales ante la colectividad, pues se trata, asimismo, de responsabilidades espirituales donde el bien estar común se enreda con las fuerzas espirituales que rigen la cotidianidad comunitaria. Cada año, el tempo cíclico se cumple con la repetición de estos consagrados eventos, ambos originarios de la permeabilidad y el abigarramiento sociocultural que congrega elementos de la religiosidad católica y del modo de vida campesino indígena/caboclo.

De los repetidos pasos de danza ejecutados en frente a los altares, observados por Migueles y Gonçalves, Guadalupe y Aparecidas, parece emerger un espíritu que flota en el aire y se disipa. Es el espíritu de *lo común* que trasciende de la sincronía de cada movimiento de la danza hacia la sincronización de todo un año de trabajo, de siembras y cosechas, de la reza semanal, del cuidado de si y del otro, de intensa voluntad comunitaria, año tras año. Lo común se descubre presente en este momento de fe y devoción, pero ha estado ahí en cada amanecer, pues es resultado de la acción humana y la interacción con la naturaleza en los procesos de trabajo. Pero... ¿qué significa hablar de lo común?

4.1.1 Tierras comunes, hábitos comunes

Habitualmente, la idea de *común* –o de *los comunes*– está asociada a regímenes de posesión territorial comunales en sociedades campesinas. De la *mir* o la comuna agraria rusa a los ejidos mexicanos, de los *kibutzim* israelíes a las diferentes modalidades de los territorios indígenas en América Latina o los *open fields* y *common lands*, los campos y bosques comunes en la Inglaterra precapitalista... por todo el mundo están presentes, en toda la historia humana, expresiones territoriales de colectividad de los medios de vida, la tierra y los recursos naturales. Estas territorialidades comunales, diversas y heterogéneas, están permeadas por un “*habitus* del bien común”, una forma de organizar la vida y la economía (productiva y reproductiva) cuya cohesión se basa en racionalidades de cooperación, reciprocidad y solidaridad.

A lo largo de la última centuria, científicos sociales y economistas se dedicaron a buscar comprensiones sobre estas formas de organización social y llegaron a conclusiones múltiples que, en su diversidad, tienen potencial para agradar a todas las predilecciones ideológicas. Tal vez la interpretación más célebre sea la más desatinada, pero que influenció desde entonces los estudios ubicados en las intersecciones de la economía, el derecho y el medio ambiente. Inspirado por la visión malthusiana, el biólogo Hardin escribió, en 1968, sobre lo que llamó “la tragedia de los comunes”:

Imagine un pastizal abierto para todos. Es de esperarse que cada pastor intentará mantener en los recursos comunes tantas cabezas de ganado como le sea posible. [...] Como un ser racional, cada pastor busca maximizar su ganancia. Al sumar todas las utilidades parciales, el pastor racional concluye que la única decisión sensata para él es añadir otro animal a su rebaño, y otro más... Pero esta es la conclusión a la que llegan cada uno y todos los pastores sensatos que comparten recursos comunes. Y ahí está la tragedia. Cada hombre está encerrado en un sistema que lo impulsa a incrementar su ganado ilimitadamente, en un mundo limitado. La ruina es el destino hacia el cual corren todos los hombres, cada uno buscando su mejor provecho en un mundo que cree en la libertad de los recursos comunes. La libertad de los recursos comunes resulta la ruina para todos (Hardin, 1995¹⁵⁴: 4)

¹⁵⁴ Original publicado originalmente en 1968 como "The Tragedy of Commons" en Science, v. 162.

Lo *racional*, para Hardin, es única y exclusivamente aquello que se puede circunscribir por la racionalidad del capitalismo, basada en la competencia y el individualismo. Una comprensión de racionalidad que aparta seres humanos y naturaleza y entiende a los primeros como consustanciales destructores de esta. Bajo estos preceptos de una situación específica, condicionada a determinadas circunstancias históricas y geográficas, produce una conclusión generalizada y la amplía a toda forma de organización societal. Sin embargo, no tiene Hardin, siquiera, la capacidad de comprender su grave equívoco científico pues no posee las condiciones para entender que su concepto de racionalidad es restringido y se define por una circunstancia histórico-geográfica delimitada, la modernidad occidental capitalista.

A partir de lo realmente existente en diversos ejemplos de lugares donde la gestión de los bienes se hace desde el derecho comunal, se pudo demostrar económicamente que los mejores resultados colectivos, tomando en cuenta el ejemplo de los pastores y el uso del territorio para la actividad ganadera, se puede obtener a partir de sistemas de cooperación entre los sujetos involucrados (Ostrom, 2000). Así, se demuestra que el derecho sobre las cosas no solo se puede realizar en el ámbito público o privado, sino que hay una esfera ajena a estas dos modalidades, que es el derecho común (que no corresponde al tiempo premoderno o preestatal, como fue decretado por los juristas) como posibilidad contemporánea de gestión de los bienes. Considerando el aspecto ecológico, la hipótesis de la tragedia es todavía más improcedente, toda vez que las áreas en la superficie global que se revelan bajo modalidades de uso común son aquellas con los más altos indicadores de biodiversidad (Boege, 2008). En un escenario de grave crisis ecológica, los costos económicos de la destrucción ambiental deben ser considerados para la valoración de lo común como práctica territorial.

En los territorios campesino-indígenas mexicanos, aún en aquellos en que la formalidad de la posesión territorial no se inscribe en formas de propiedad social, se expresan relaciones sociales y formas de uso y aprovechamiento del territorio y los recursos naturales, donde lo común es una característica fundamental. En el territorio *maseual* de la Sierra Nororiental de Puebla, lo común es fácilmente detectable en la cotidianidad del modo de vida de sus habitantes, en las prácticas sociales y los elementos culturales, en los espacios públicos y privados. Se manifiesta bajo muchas formas que se relacionan con el uso de los recursos naturales, las actividades productivas, las

relaciones sociales, la religiosidad y los elementos culturales, como los eventos festivos, entre una gran diversidad de momentos y espacios de la vida cotidiana y del ambiente público.

Asimismo, en los territorios *faxinalenses*, lo común materializado en el uso colectivo de la tierra es justamente la característica que los distingue de su entorno, el campo tecnificado e individualizado. Es la ausencia de cercas, o mejor, la disposición de ellas, que no dividen el territorio en unidades individuales, sino de acuerdo con el uso económico que se da a cada espacio: los espacios domésticos, las tierras de criar animales y las tierras de sembrar. No obstante, lo común ahí no se resume a la libre circulación de los animales en las tierras vecinales; también se expresa en las relaciones sociales consuetudinarias multidimensionales. El aspecto central de la comunalidad *faxinalense* no es el territorio como objeto, sino las relaciones de trabajo que producen el territorio.

Sin embargo, los procesos instituyentes de las relaciones sociales comunitarias y su despliegue en la institucionalidad territorial son bastante diferentes en estas dos realidades, debido al proceso histórico vivido en cada situación.

En México, el proceso instituyente de territorialización de lo común es nítidamente reconocible en la disposición de la propiedad social, en el artículo 27 de la constitución, y la vivaz presencia de ejidos y comunidades agrarias en la estructura agraria de este país: más de la mitad del territorio nacional comprende terrenos en regímenes de propiedad social. Es producto directo del proceso revolucionario (se abordó en el capítulo II), pero también de la recreación y perseverancia de la territorialidad ancestral sostenida por los campesinos en sus relaciones sociales y de trabajo. El uso común del territorio no es consecuencia de la disposición legal de la propiedad, sino la forma con la que se han mantenido por siglos millones de campesinos dispuestos a trabajar la tierra sin sujetarse a la explotación ajena de su fuerza de trabajo.

En términos legales, está establecido en la constitución que

La ley, considerando el respeto y fortalecimiento de la vida comunitaria de los ejidos y comunidades, protegerá la tierra para el asentamiento humano y regulará el aprovechamiento de tierras, bosques y aguas de uso común y la provisión de acciones de fomento necesarias para elevar el nivel de vida de sus pobladores. (Art. 27 - Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917)

Este tipo de asociación jurídica entre el fortalecimiento de la vida comunitaria, el aprovechamiento de bienes comunes y las condiciones de vida de la población no se plasma en la disposición constitucional brasileña, aunque el uso común de la tierra sea una práctica ampliamente reconocida en todo el territorio nacional. En Brasil, el proceso histórico de las disputas territoriales se dio de forma en que difícilmente se logrará superar la dualidad público/privado. Aunque lo comunitario como fenómeno social sea algo intensamente presente, este tipo de práctica se reduce directamente a los vínculos establecidos a partir del manejo comunitario de los recursos naturales por los grupos campesinos de los cuales, actualmente, muchos se identifican bajo la noción de *povos e comunidades tradicionais*. También, en la territorialización de las zonas urbanas constituyeron históricamente formas de apropiación y de uso común de la tierra:

Aunque las costumbres del uso común de la tierra están asociadas con las sociedades agrarias, también es posible detectar la presencia de poblaciones en ciudades que hacen uso comunitario de espacios no cercados o lotes baldíos en áreas urbanas, especialmente aquellas que carecen de espacios suficientes para obtener algunos recursos provenientes de la naturaleza (agua, leña, madera, frutas, etc.) o para la cría de algunos animales, ya sean ganado, caballos, cerdos, etc. Este hecho demuestra que estas costumbres provienen de una larga tradición desarrollada dentro de diferentes grupos o comunidades y que resisten su completa desaparición. (Alves, 2014: 129, traducción propia)¹⁵⁵

Es decir, son territorios constituidos, sobre todo, a partir de las prácticas consuetudinarias para el mejor aprovechamiento colectivo de los recursos del territorio, lo que implica, muchas veces, en la discontinuidad de los paisajes y aparentes “vacíos”, por los sistemas rotativos de cultivos (Barbosa, 2015: 47). Sin embargo, estos sistemas de usos del territorio, de raíces previas a la colonización y que se han desarrollado bajo formas complejas y heterogéneas a lo largo de los últimos siglos en todo el país, no posee bases legales o elementos jurídicos sólidamente constituidos, como en el caso mexicano.

¹⁵⁵ “Embora os costumes de uso comum da terra estejam associados às sociedades agrárias, é possível detectar também a presença de populações das cidades que fazem uso de maneira comunitária de espaços não cercados ou terrenos baldios nas áreas urbanas, especialmente aquelas desprovidas de espaços suficientes para a obtenção de alguns recursos advindos da natureza (água, lenha, madeira, frutos, etc.) ou para a criação de alguns poucos animais, sejam bovinos, equinos, suínos, etc. Esse fato demonstra que esses costumes advêm de uma longa tradição desenvolvida no interior de diferentes grupos ou comunidades e que resistem ao seu desaparecimento por completo.”

Siguiendo a Almeida A. (2008), Aline Barbosa afirma que la modalidad del uso común de la tierra es un aspecto frecuentemente ignorado en la comprensión de la estructura agraria brasileña, y el reflejo de esto se puede constatar en el aspecto restrictivo de las categorías de inscripción inmobiliaria y censal adoptadas. Son dos categorías de tipificación inmobiliaria existentes, como establecimiento o unidad de explotación, según el órgano de Geografía y Estadística, o inmueble rural y unidad de dominio, según el Instituto de Colonización y Reparto Agrario. Esta tipificación de las unidades inmobiliarias del rural brasileño invalida el régimen de los usos comunes de la tierra y privilegia las formas de apropiación individual y la propiedad privada (Barbosa, 2015: 47).

La individualización de la posesión de la tierra en Brasil tiene su origen con la colonización Portuguesa.¹⁵⁶ En este contexto, a raíz de las reconfiguraciones sociales provocadas por la conquista y la colonización en el escenario poblacional –además del genocidio, los intensos procesos migratorios internos de grupos indígenas resultantes de constantes expulsiones– se generó un proceso de ocupación/posesión “ilegal” de las áreas ociosas, tanto en tierras cedidas a particulares como *sesmarias* como en aquellas entendidas como *devolutas*, bajo dominio directo de la corona (Alves, 2014: 131).

De este modo, la comprensión sobre las prácticas de uso común de la tierra en Brasil se ha apartado de su sentido ontológico y su territorialidad fue relegada a la inexistencia jurídica, sobre todo a partir del establecimiento del mercado de tierras en los marcos liberales de la Ley de Tierras de 1850, que criminalizaba la posesión –en otras palabras, los medios de vida autónomos y comunitarios– en las “tierras sin dueño”. El artículo 2º de dicha ley orientaba que

Quienes tomen posesión de tierras desocupadas o ajenas y talen vegetación o la incendie, serán obligados a ser desalojados, sin pérdida de benefactores y, además,

¹⁵⁶ Con el intento de trasladar el sistema agrario de *sesmarias* que existía en Portugal a la colonia, hubo consecuencias diametralmente opuestas, pues favoreció a la creación y consolidación de propiedades terrenales individuales de dimensión sin precedentes en la historia humana. A partir del mismo marco jurídico que servía, en la metrópoli, como herramienta de reparto agrario, se promovió la concentración necesaria para poner en marcha el proyecto colonial basado en los monocultivos y esclavización. Así, la implementación del régimen de *sesmarias* desplegó tal grado de concentración que la inmensa mayoría de las tierras adueñadas se volvieron improductivas, pues no existía siquiera la capacidad de gestionarlas. Además, la dimensión continental de todo el territorio reivindicado y la escasa presencia de población portuguesa llevó a la adopción, de forma complementaria al régimen de *sesmarias*, la categoría de “tierras *devolutas*”, es decir, áreas pertenecientes a la corona por no presentar título de concesión u otorgamiento de uso y explotación (Marques, 2016: 348).

sufrirán la pena de dos a seis meses de prisión y multa de cien mil *réis*, además de la satisfacción del daño causado. (Brasil, 1850, traducción propia)¹⁵⁷

Apenas durante el último cuarto del siglo pasado, a partir de las luchas protagonizadas por los *seringueiros* en la Amazonía y la institución de las Resex, se producen elementos en el ámbito del derecho agrario que posibilitan comprensiones territoriales exteriores al dominio jurídico de la propiedad privada individual y la dicotomía público vs privado, con la constitucionalidad de las Tierras Indígenas (TIs) y quilombolas¹⁵⁸. No obstante, muchos de los movimientos sociales que, a lo largo de las últimas décadas, reivindican las territorialidades tradicionales de las prácticas de uso comunitario de la tierra y el manejo común de los bienes naturales, cultivan sus medios de vida en territorios fragmentados en unidades familiares con título de pequeñas propiedades privadas.

Las particularidades de los procesos históricos concretos que propiciaron la formación de territorialidades y subjetividades comunitarias en los territorios de los *faxinais* del Paraná meridional y de las comunidades *maseualmej* en la Sierra Nororiental de Puebla demuestran que la territorialidad de lo común no está suscrita a la formalidad de la posesión de la tierra, se produce y reproduce en procesos instituyentes desde la vida cotidiana y se reafirma en la lucha social. Sin embargo, el hecho de que sea predominante en estas comunidades la parcelación de la tierra en unidades privadas no implica que no esté sujeta a litigios y conflictos con agentes externos. Estos territorios, justamente por el cuidado ejercido desde la lógica del aprovechamiento comunitario de los recursos, son observados por empresarios e inversionistas como reservas para la expansión de sus posibilidades de ganancia, que se amplían con el desarrollo tecnológico. La destrucción de lo común es inherente a la expansión territorial del capitalismo, fenómeno cuyas características se abordarán más adelante.

El concepto de propiedad privada de la tierra como lo conocemos actualmente fue, según el británico E. P. Thompson, difundido por todo el planeta con el proceso de colonización e impulsado por los británicos, que, a pesar de que conocían la fuerza de las costumbres y sistemas agrarios extraeuropeos, los interpretaba según sus propias lógicas. Este movimiento descrito por

¹⁵⁷ “Art. 2º Os que se apossarem de terras devolutas ou de alheias, e nelas derrubarem matos ou lhes puserem fogo, serão obrigados a despejo, sem perda de benfeitores e, de mais, sofrerão a pena de dois a seis meses de prisão e multa de cem mil réis, além da satisfação do dano causado. Esta pena, porém, não terá lugar nos atos possessórios entre heréos confinantes”.

¹⁵⁸ Ver capítulo 3.3.

Thompson se enfoca en las relaciones desarrolladas por la Inglaterra capitalista con el mundo colonizado, y tiene su ascensión a partir del siglo XVIII y culmina en el proceso de privatización de las tierras que ocurre en todo el mundo bajo el prisma liberal de transformación de la tierra en mercancía. No obstante, la formación de la propiedad de la tierra en el capitalismo tiene dos momentos fundamentales, que en el continente americano se pueden identificar como la conquista y las independencias nacionales.

Según Jaime Martínez Luna, para los pueblos originarios de México –y de todo el continente– no existe la propiedad privada de la tierra. En sus territorios no existían los linderos, y el aprovechamiento de la tierra significaba, en primer lugar, entrar en relación con ella. “Las tierras se poseían en la medida que se trabajaban. El trabajarla era la única forma de tenerla, es por ello la profundidad en la relación con ella, el territorio que la implicaba y la territorialidad que producía en los afectos de los pobladores originales” (Martínez Luna, 2010: 24).

El razonamiento de los españoles, a la llegada de los primeros colonizadores, les llevó a interpretar las estructuras sociales en el interior de las culturas originarias a partir de su propia lógica de organización, en que toda la tierra pertenecía a los señores o a la nobleza. Aunque las sociedades originarias se organizaran jerárquicamente en estratos sociales que cumplían diferentes funciones, aquellos que, desde la razón eurocéntrica-cristiana-medieval, se podían identificar como nobles, aristócratas o gobernantes no tenían el derecho individual sobre la tierra; al contrario, la pertenencia de la tierra se definía por la capacidad de mantener con ella relaciones de trabajo, o sea, la tierra es, en primer lugar, de los campesinos/*maseualmej*. O mejor dicho, no es *de* ellos, es *ellos* mismos, una vez que la tierra, el territorio, los define en cuanto tales.

En todo el continente, las distintas culturas originarias constituían formas de ocupación y uso de la tierra a partir de referentes propios, configurando un gigantesco mosaico de territorialidades. Para los guaraníes que habitaban gran parte del cono sur sudamericano tampoco se practicaba la apropiación individual, aunque estas sociedades también se configuraban en estructuras jerárquicas y socialmente organizadas. Las actividades de cacería, recolección y agricultura se practicaban en regímenes de colectivización del territorio entre agrupamientos de diferentes comunidades. Al interior de estas, las tierras parceladas entre las familias tenían una dinámica cíclica entre el otorgamiento familiar y la devolución a la comunidad, en un sistema de

alternancia. La territorialidad rotativa caracterizaba la relación de estos pueblos con la tierra, mediada por el trabajo ejercido de forma comunitaria.

La primera propiedad agraria impuesta por la colonización fue la propiedad teológica, es decir, la autoapropiación de la tierra por incumbencia divina, y así se dio la primera etapa de la alienación entre los sentidos de territorio y capacidad de trabajo, la primera *separación*.

La propiedad no se refiere únicamente a la tierra o al territorio. La propiedad en la manifestación concreta de la individualidad, del dios hombre. “Esto es mío” se repite en toda dimensión no sólo para hablar de la casa, de la ropa, las alhajas, de los animales, de instrumentos incluso de personas. Lo mío, no es “lo Nuestro” que se practicaba en aquellas tierras recién conquistadas. Y, el yo, la primera persona no solo se expone en el lenguaje sino en la visión, “Yo soy” es la identidad. El yo y el mío, se convierten en los valores a reproducir en todas las dimensiones del conocimiento, de la apreciación y de la sensibilidad ante la vida. De aquí que la propiedad sea esencia de esta manera de comprender el mundo, el que se impone a una concepción distinta, La propiedad va de la mano de la mercancía, “como esto es mío, yo puedo regalártelo o vendértelo, a ti a otro yo.” (Martínez Luna, 2010: 20-21)

La segunda modernidad trajo el liberalismo, y con ello, se cambia el sentido filosófico sobre cómo se atribuye la propiedad sobre la superficie terrestre. Paradójicamente, la retórica del trabajo sustituye al derecho divino: el derecho de propiedad surge, según los planteamientos de los filósofos ilustrados europeos, de la transformación de la naturaleza promovida por el trabajo, ya que todo individuo tiene la propiedad sobre su cuerpo, sobre su capacidad de trabajo. Estaría incumbido el Estado de garantizar el derecho de propiedad de todas las personas que transforman la naturaleza con su trabajo. Sin embargo, este razonamiento se desarrolla en un sistema-mundo articulado por una economía global basada en la esclavitud, donde los Estados configuran entes absolutamente racistas y responsables por el mantenimiento de este sistema de extrema desposesión del derecho de los individuos sobre sus cuerpos. Así, la tierra pasa a pertenecer no a quien posee capacidad de trabajo, sino la fuerza de trabajo ajena.

El procedimiento adoptado para esto fue la inversión de los procesos en que la territorialidad determinaba las leyes. La liberalización de las tierras promovida por la empresa colonial en todo el mundo se dio de forma a subyugar la territorialidad bajo la ley, impuesta de arriba hacia abajo. En otras palabras,

Sin duda, las notaciones capitalistas de los derechos de propiedad surgieron de los largos procesos materiales de transformación agraria, cuando el uso de la tierra se desató de los imperativos de subsistencia y la tierra se volvió accesible al mercado. Sin embargo, estos conceptos y esta ley [...] eran transportados e impuestos a economías distantes en varias etapas de evolución. Entonces era la ley (o la superestructura) que se volvía el instrumento para reorganizar (o desorganizar) los modos de producción agrarios extranjeros y, a veces, para revolucionar la base material (Thompson, 1998: 134, traducción propia)¹⁵⁹

Las racionalidades se anteceden a las prácticas; por lo tanto, se acudirá a Thompson para comprender la producción, en el campo del saber, de la lógica que ha sustentado la invención de la privatización de la tierra. El autor nos cuenta que fue a partir de Locke, quien conformó el paradigma sobre la necesidad de individualizar la tierra, por entender que el indio americano era pobre por no desarrollar la tierra con su trabajo (Thompson, 1998: 134-135). Otra vez aparece el racismo como sostén ideológico del capitalismo.

Estas nuevas concepciones sobre la propiedad agraria orientan la formulación clásica de una teoría basada en los principios de la *mejora*. “Allí, la propiedad como derecho ‘natural’ se basa en lo que Locke considera el mandato divino de hacer que la tierra sea productiva y rentable, de *mejorarla*” (Wood, 2016: 208). El siguiente párrafo de Ellen Meiksins Wood es fundamental para comprender la cuestión del origen de la propiedad agraria en su forma capitalista:

La interpretación convencional de la teoría de la propiedad de Locke sugiere que el trabajo establece el derecho a la propiedad, pero una lectura atenta del capítulo que Locke dedica a la propiedad deja claro que de lo que realmente se trata no es del trabajo como tal, sino de la utilización productiva y rentable de la propiedad, de su mejora. Un terrateniente emprendedor, mejorador, establece su derecho a la propiedad no mediante su propio trabajo directo, sino mediante la explotación productiva de sus tierras y el trabajo de otras personas en ellas. Las tierras no mejoradas, las que no se convierten en productivas y rentables (como las de los pueblos indígenas de América), son ‘tierras baldías’, y los mejoradores tienen el derecho, incluso el deber, de apropiárselas. (Wood, 2016: 208-209)

Esto quiere decir que, al atribuir el derecho de propiedad a la capacidad de *mejora* de la tierra, no se está relacionando la propiedad a la noción de trabajo, como trabajo concreto, o trabajo

¹⁵⁹ “Sem dúvida, as notações capitalistas dos direitos de propriedade surgiram dos longos processos materiais de mudança agrária, quando o uso da terra se desprende dos imperativos de subsistência e a terra se tornou acessível ao mercado. Mas agora esses conceitos e essa lei [...] eram transportados e impostos a economias distantes em várias fases de evolução. Agora era a lei (ou a “superestrutura”) que se tornava o instrumento para reorganizar (ou desorganizar) os modos de produção agrários estrangeiros e, às vezes, para revolucionar a base material”.

conscientemente realizado por el ser humano en la relación directa con el medio de producción (la tierra). No, el derecho de propiedad se asienta sobre la capacidad de explotar a otras personas para hacer de esta tierra más productiva, según los parámetros de productividad y “lucratividad” capitalista. En este sentido, la idea de propiedad agraria en las colonias tendrá como norte la gran propiedad, el latifundio: propiedad agraria capitalista por excelencia, diferenciándose conceptual y radicalmente de la propiedad individual campesina, porque la tierra es trabajada por su poseedor.

Cabe señalar que los territorios configurados como mosaicos de pequeñas propiedades privadas individuales no se encuentran, necesariamente, más consumidos por las dinámicas del capitalismo en relación con los territorios caracterizados por la formalidad de la posesión colectiva o pública. Marx expuso este argumento al defender la continuidad de la comuna agraria rusa y rechazar la inevitabilidad histórica de la conversión de las tierras comunales en propiedad privada como parte del proceso del desarrollo del capitalismo. Considerando el dualismo de esta formación social, la comuna agraria, que combinaba la propiedad privada de la tierra (representadas por las casas y traspatios) y las tierras comunales (bosques, ríos, pastos, baldíos, etc.), el autor argumenta que “así como su elemento propiedad puede superar el elemento colectivo, el contrario puede suceder. Todo depende del contexto histórico en que ella [la comuna agraria] se sitúe” (Marx, 2017: 175, traducción propia)¹⁶⁰

La tenencia privada individual/familiar de los terrenos no implica la individualización de los medios de vida pues la comprensión de territorio que poseen los sujetos se construye a partir de escalas geográficas relacionales, es decir, que las diferentes escalas del territorio están profundamente vinculadas. No se puede entender el territorio del hogar o de la parcela sin todo lo que está en su alrededor y es necesario para su existencia y para el desarrollo de los medios de vida, y, por lo tanto, lo que ocurre en una unidad territorial privada se entrelaza a lo que ocurre en toda la comunidad. El territorio no es el espacio donde habito, sino todo aquello necesario para mi existencia.

Al ser cuestionado, un *faxinalense* describe su territorio: “esto es un *faxinal*, esto es un territorio de uso común, al que nosotros pertenecemos, nosotros vivimos y tenemos esta biodiversidad tanto humana como en el aspecto de la cría de animales. Es cierto que hay conflictos,

¹⁶⁰ “tanto seu elemento propriedade pode superar o elemento coletivo quanto o contrário pode acontecer. Tudo depende do contexto histórico em que ela se se situe”.

hay desacuerdos, pero también hay una riqueza, una visión bastante amplia de la cuestión del desarrollo” (entrevista, traducción propia)¹⁶¹. El tema de la intersección entre el uso común del territorio y la parcelación privada de la tierra lo describe una vecina del *faxinal* Pedra Preta: “no importa si la persona tiene bastante tierra, o tiene poca tierra, es lo mismo. Posee su cría, la cantidad que quiera, no importa. Como yo, tengo ahí todo mi ganado que no se queda solo en mi área, en mi terreno. Mi ganado anda en todos los terrenos de todos los dueños (Nova Cartografia Social, 2008c, traducción propia)¹⁶².

Al mencionar que cualquiera, en la comunidad, puede poseer la cantidad de ganado que se le ocurra, se está planteando desde la lógica de la sostenibilidad del territorio, desde el bien común como premisa básica. Luego, el límite de las posibilidades de acumulación está condicionado al mantenimiento de los medios de vida para el desarrollo comunitario, registrado en el acuerdo comunitario de cada *faxinal*. En su *faxinal*, ubicado en zona relativamente cercana a una gran ciudad, Curitiba, los principales conflictos están asociados a la compra de terrenos por personas ajenas, sobre todo aquellas oriundas de la urbe, y el cercamiento de las áreas abiertas que componen el territorio de uso común para el ganado suelto.

Estas relaciones escalares entre la cosa privada y la cosa común, o las prácticas familiares y comunitarias, se construyen bajo formas de comprensión opuestas a la modernidad occidental capitalista, donde se considera la propiedad privada individual un elemento homogéneo, monolítico, inherente a la garantía de libertad. Para los *faxinalenses*, la propiedad es algo relacional. Según Olesko, quien investigó estas relaciones en la comunidad mencionada, el título de propiedad inmobiliaria es un artefacto casi dispensable. El arraigo a la propiedad individual es secundario ante el afecto al todo, al territorio comunitario: “en narrativas colectadas, la unión es siempre un elemento muy destacado, señalado y llevado a cabo con firmeza considerable por los *faxinalenses*, que decían muchas veces de sus casas, pero nunca de ‘mi’ parcela, ‘mi’ tierra, esto es planteado

¹⁶¹ “Isso é um faxinal, isso é um território de uso comum, onde a gente pertence, a gente mora e tem essa biodiversidade tanto humana quanto no aspecto da criação. É claro que tem conflitos, tem desavenças, mas também há uma riqueza uma visão bastante ampla da questão do desenvolvimento”.

¹⁶² “Tanto faz se a pessoa tem bastante terra, tem pouca terra, é tudo igual. Tem sua criação, a quantia que quiser, não importa né. Como eu tenho ali também toda minha criação não fica só na minha área, no meu terreno. Minha criação anda em todos os terrenos de todos os donos”.

como nuestro *criadouro*, el criador comunitario, nuestro terruño, siempre en plural” (Olesko, 2013: 108, traducción propia)¹⁶³.

En este sentido, se hace necesario diferenciar la propiedad privada, fundada en el trabajo personal, de la propiedad privada capitalista, que reside en la explotación del trabajo ajeno, en el trabajo asalariado. Analizando el proceso histórico europeo, Marx sostiene que:

La propiedad privada, en cuanto antítesis de la propiedad social, colectiva, sólo existe allí donde los medios de trabajo y las condiciones exteriores del trabajo pertenecen a particulares. Pero según que estos particulares sean los trabajadores o los no trabajadores, la propiedad privada posee también otro carácter. Los infinitos matices que dicha propiedad presenta a primera vista, no hacen más que reflejar los estados intermedios existentes entre esos dos extremos. (Marx, 1998: 951)

Es decir, en el proceso de acumulación capitalista descrito por Marx como acumulación originaria, la propiedad privada fundada en la relación consustancial entre el individuo y sus condiciones de trabajo, es desplazada por la propiedad privada capitalista, caracterizada por la separación entre los trabajadores y los medios de producción. Sin embargo, este análisis se restringe, reconocidamente por el mismo autor, al caso de Europa occidental. No es posible tejer una teoría general sobre las formas de propiedad y posesión en los territorios de uso común, pues sus procesos de transformación, según Marx, dependen directamente del contexto histórico en que se sitúan¹⁶⁴.

En el caso de las comunidades indígenas y campesinas de la Sierra Nororiental de Puebla, la “propiedad raíz” condición histórica del origen del capitalismo agrario industrial, ejerce la expropiación de los productores directos a partir de dos formas combinadas: la grande plantación y la parcela familiar (Beaucage, 1974: 122). De un lado, la apropiación de las tierras comunales

¹⁶³ “Em narrativas coletadas, a união é sempre um elemento muito destacado, pontuada e levada a cabo com firmeza considerável pelos faxinalenses que diziam muitas vezes de suas casas, mas nunca de ‘meu’ lote, ‘minha’ terra, isto era tratado como nosso *criadouro*, o *criadouro* comunitário, a “*nossa*” *terrinha*, sempre no plural”.

¹⁶⁴ En el caso de la comuna agraria rusa, también analizado por Marx, el usufructo personal es combinado con la posesión colectiva, y la tierra cultivable, propiedad común e inalienable, es periódicamente dividida entre los miembros de la comunidad que trabajan en provecho propio. Este sería su carácter dualista que, según Marx, la ubica en un lugar sin precedentes en la historia, pues la posesión comunal de la tierra le ofrece la mejor condición para la apropiación colectiva, y su contemporaneidad al capitalismo le proporciona las condiciones materiales para adoptar el trabajo cooperativo (Marx, 2017: 175). Esta es una discusión que se acerca más a los procesos históricos en la periferia del capitalismo, pero no contempla integralmente a la heterogeneidad de formas de existencia de lo común en los territorios de este lado colonizado del sistema-mundo.

por parte de una élite externa, a finales del siglo XIX, y la consecuente desterritorialización de parte de los campesinos, y de otro, el confinamiento de las poblaciones que adquirieron títulos agrarios en zonas aisladas, en fracciones del territorio insuficientes para asegurar su subsistencia autónoma, provocaron, directa o indirectamente la adopción e intensificación de los cultivos permanentes, como caña y café. Este proceso ha forzado a la apropiación individual de las parcelas por parte de los sujetos comunitarios, resultando, por fin, en su reducción a la condición de trabajador asalariado, aunque este se dedica a los cultivos de subsistencia, en determinadas épocas del año, en su misma propiedad (Beaucage, 1974: 122). De esta forma, considerando la particularidad del proceso histórico de la región, la estructura social se determina por el grado de expropiación de los pequeños productores directos (Beaucage, 1974: 126).

Procesos similares, pero distintos, configuran la formación social de las comunidades de *faxinal* en la porción sur del estado de Paraná. La posesión de la tierra se consolida, en estas comunidades, en las manos de los campesinos a partir del abigarramiento de territorialidades *caboclas* y migrantes, como resultado de la lucha cotidiana por la defensa del territorio y la permanencia, y, por otro lado, por el aspecto contradictorio del capitalismo agrario. La posibilidad de parcelación de las tierras comunes en pequeñas propiedades en donde se ha practicado el cultivo de mate y la pequeña ganadería porcina ha propiciado un grado de autonomía económica y alimentaria, que les ha permitido superar, a lo largo del tiempo, las distintas crisis agroalimentarias y climáticas. No obstante, es una realidad que una cantidad considerable de las tierras históricamente ocupadas por estas comunidades, sobre todo las tierras de siembra fuera del área del criadero comunitario, no poseen escrituras o título de propiedad. Estas áreas clasificadas como tierras *devolutas* son, frecuentemente, objeto de litigios por la codicia de cacicazgos locales, empresas extractivistas –sobre todo la explotación maderera– y *grileiros*. En algunos casos, estas disputas se arrastran por décadas, como en los *faxinais* del municipio de Pinhão.

Considerando una generalización de la diversidad de contextos que comprenden la compleja realidad *faxinalense*, la parcelación individual/familiar de la propiedad privada no se ha configurado como elemento clave para el proceso de desintegración de la lógica comunitaria a lo largo del último siglo, sino más bien la lógica comunitaria, el aprovechamiento colectivo de la tierra como medio de producción, fue elemento clave y principal responsable por el mantenimiento de la propiedad en las manos de los campesinos.

En este sentido, las reflexiones sobre las tierras de uso común deben señalar la diferencia entre el sistema de recursos y el régimen jurídico de las formas de propiedad y de derechos territoriales. Siguiendo la discusión planteada por Elinor Ostrom, Olivos (2013: 120) afirma que el ejercicio de los derechos de propiedad en el ámbito de los recursos territoriales de uso común ocurre bajo distintas y graduadas formas de uso, identificando las categorías acceso, extracción, manejo, exclusión y alienación. Estos derechos, según los autores, “si están bien definidos, se pueden ejercer en su totalidad o de forma parcial. Es posible obtener algunos y renunciar a otros, lo que permite una modulación y combinación de ellos con el fin de garantizar algún objetivo colectivo” (Olivos, 2013: 120). En los territorios investigados se puede identificar, en diferentes grados, momentos históricos y articulaciones, todas las formas descritas por Ostrom.

No existe, según las mismas conclusiones de Ostrom (2000) una fórmula general de ordenación de los territorios de uso común capaz de solventar la complejidad de los problemas de la gestión colectiva. Sin embargo, es necesario romper con la visión dualista entre lo público y lo privado como exclusivos representantes de la totalidad de las formas sociales y de los procesos de transformación.

Efectivamente, considerando todo lo anterior, se puede esbozar dos proposiciones: 1) la estructura agraria de pequeñas propiedades parcelarias individuales/familiares, imbricada por formas capitalistas de producción y de trabajo heterogéneas y abigarradas, no implica en la expropiación integral de lo común o de las formas sociales no-capitalistas; 2) la existencia sustantiva de relaciones sociales de aprovechamiento comunitario del territorio y de los recursos naturales, así como las relaciones de trabajo basadas en la solidaridad y apoyo mutuo no se produce exclusivamente en un “afuera absoluto” del sistema de relaciones capitalistas.

Estas reflexiones se seguirán profundizando en el próximo apartado, dirigiendo el enfoque a los procesos instituyentes de las relaciones sociales desde los sujetos, sus prácticas y las racionalidades involucradas.

4.1.2 Ser de comunidad: la subjetividad de lo común en la exterioridad

“Para nosotros que somos de comunidad, tener un panel de energía solar es difícil, pues uno de estos cuesta... Como 25 o 30 mil pesos. Pero si nos juntamos, buscamos un apoyo, algún crédito que puede ofrecer la cooperativa, pues, sí puede ser posible”. Así dijo un joven cooperativista de Tosepan Kali, al explicar a unos visitantes foráneos sobre el interés de su organización en el tema de la energía solar. *Ser de comunidad*, en este contexto, tiene un significado mucho más profundo que lo de haber nacido en una comunidad rural. Es una potente identidad de clase, en sentido amplio, que aglutina siglos de opresión, exclusión, violencia, marginación. Ser de comunidad es más que vivir en un ambiente comunitario. Ser de comunidad es ser del campo, ser indígena, *maseual*, ser libre... Es asumir para sí la subjetividad de la lucha permanente para seguir siéndolo.

Lo profundo de la subjetividad que se amolda como pertenencia a algo propio, afirmativo, pero a la vez como exterioridad, pues se produce como negación del mundo del capital (negación de la negación), se concibe en la reafirmación de sí mismo como la “fuente viva del valor” (Marx, 2007: 235). Es decir, una subjetividad que se asume como el trabajo puesto como **no capital**, “trabajo vivo”, que es concebido al mismo tiempo de forma negativa y positiva. Negativa, como la “miseria absoluta” –no como carencia, sino como “exclusión plena de la riqueza objetiva”– y positiva, como fuente viva de valor, “posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad” (Marx, 2007: 236).

Ser de comunidad, subjetividad-acción: enfatiza el lugar de enunciación como verbo, alteridad activa desde el trabajo no-objetivado, en las palabras de Dussel, “el trabajo como actividad de la subjetividad humano-viviente, corporalidad, rostro y manos sensibles” (Dussel, 1991: 142). Ser de comunidad es apartarse del mundo de la acumulación capitalista, rechazar la riqueza de los bienes producidos por la expropiación del trabajo hecho objeto, y recrear la esencia ontológica del trabajo, como existencia antitética al capital.

Según Mario Sáenz (2014: 4), “Esta tensión entre lo negativo y lo positivo, entre, es decir, el antagonismo expresado en la negación del trabajo vivo como ‘pobreza absoluta’ y su afirmación como poder y ‘terreno cero’ de creatividad, fundamenta la creación de una subjetividad revolucionaria”. Para el autor, la subjetividad revolucionaria configura el sujeto que emerge desde

la afirmación de aquello negado por el capital, es decir, “como la afirmación de la vida humana en comunidad”. En otras palabras,

La subjetividad es ambos producto y fuente, fuerza de trabajo y exterioridad. Como producto y como fuerza de trabajo, se le niega y se afirma simultáneamente al capital. Como fuente y como exterioridad, es auto-afirmación y por tanto negación de la negación (negación del capital). En esta segunda posibilidad el trabajo vivo se asume a sí mismo en lo que ha creado, producto de su propia capacidad creativa y la subsume en la proyección de una posibilidad futura: El ‘común’ reapropiado por los pobres (el término que Hardt y Negri usan en *Multitude* y que Dussel ha estado usando desde los orígenes de la filosofía y la ética de la liberación) o por ‘la comunidad de víctimas’ [...]. (Sáenz, 2014: 4)

De la “tensión creativa” entre los aspectos positivo y negativo del proceso instituyente de la subjetividad-acción de lo común, se da la creación de una subjetividad que reconstruye un sentido de clase, de *lucha de clase*, antagónico al capital. Lo común, en cuanto actividad realizada por el sujeto es la posibilidad universal de la riqueza como producto del trabajo humano. Se trata de una potencia inicialmente externa al capital, visto por este como “pobreza absoluta”, como *pobre* (el indio, el campesino) (Dussel, 1991: 143). El sujeto comunitario se construye como exterioridad a la totalidad capitalista, reafirmando la pobreza, o mejor, reconociendo el proceso social de empobrecimiento (Alier, 2015: 9), para resurgir como sujeto del proceso de liberación y plantear horizontes alternativos.

Ser de comunidad es *no-ser* del mundo del capital. “El ser del capital es el valor, el no-ser es real. Como afirmación de la exterioridad [...] la metafísica trasciende la ontología.” (Dussel, 1988: 62). Esto se puede entender de variadas formas, y por eso considero la importancia de comprender las categorías exterioridad y alteridad. La exterioridad tiene un referente espacial, “lo externo a”, pero el sentido de esto se puede analizar de distintas maneras. La Filosofía de la Liberación planteada por Dussel nos ayuda a reflexionar sobre la subjetividad de lo común, el sujeto comunitario, al desglosar la noción de exterioridad en tres diferentes tipos de contenidos: “exterioridad” por anterioridad histórica, “exterioridad” abstracta esencial, y “exterioridad” *post festum: pauper*.

Exterioridad por anterioridad histórica: forma de exterioridad previa a la constitución de la totalidad del sistema. “La ‘propiedad comunitaria’ permitía una convivencia humana donde la socialidad no se fundaba en la ley del valor, del poner las mercancías a la venta en el ‘mundo’

de la circulación, sino en vínculos humanos históricos en el nivel de la misma producción” (Dussel, 1991: 339). Es decir, configura la exterioridad por anterioridad a la disolución de la relación del sujeto y la tierra.

Exterioridad abstracta esencial: la forma de exterioridad más allá de lo ontológico, es decir, metafísica, que configura el conflicto entre la totalidad del capital y el trabajo no-objetivado (trabajo vivo). Se trata de la exterioridad producida en la lucha antisistémica, en el proceso instituyente de la alteridad: “el trabajador mismo como otro que el capital, que el capitalismo; la clase trabajadora como otra que la clase capitalista; la nación periférica (África, Asia, América Latina) como otra que la nación capitalista (Inglaterra, Francia)” (Dussel, 1991: 339), y agregaría: la mujer como otra que el hombre, el indígena como otro que el mestizo, el campesino como otro que el ciudadano, el sin-tierra como otro que el latifundista, etc. O sea, la exterioridad como construcción de alteridad, será otra cosa que no la totalidad establecida y dominante.

Exterioridad *post festum* (pauper): Según Dussel (1991: 340), “el trabajador es “el otro” del capital –ante rem. Pero una vez alienado, vendido, no deja por ello de ser potencial o actualmente de nuevo el otro que el capital”. La producción del pobre como resultado del mismo movimiento contradictorio capitalista, realiza dialécticamente la producción del “otro”, no como anterioridad histórica tampoco como enfrentamiento desde su exterior, sino como expulsión, desecho de capacidad de trabajo, pero con la capacidad de rebeldía y subversión.

Identificar las diferentes formas de manifestación de la exterioridad nos permite ampliar el nivel de análisis sobre la subjetividad de lo común en los contextos de luchas territoriales. La acción colectiva por la defensa del territorio está asociada con la identificación colectiva a este territorio, y esta identificación es también autoidentificación, autoconstrucción de una subjetividad de lucha que rescata procesos históricos de opresión e explotación. Por ello, la etnicidad es un factor clave en las luchas territoriales de América Latina, pues es el elemento que articula el sujeto al conflicto desde la escala del cuerpo. Según Alanís de la Vega (2017: 21):

Pensar la exterioridad desde América latina, permite corporalizar al sujeto de la acción, partiendo de un sujeto histórico, material y concreto, posibilitando enunciar al derecho desde las víctimas del sistema, desde el inequívocamente Otro, es decir, desde los indígenas, negros, mujeres, obreros, campesinos, ancianos, etc., desde todo aquel que gracias a las condiciones materiales de nuestros pueblos le son negados su producción, reproducción y desarrollo de vida en comunidad.

La exterioridad como una praxis transformadora de estructuras sociales está asociada a la lucha por la vida en comunidad, por lo común. Una lectura de este conflicto no se puede limitar al interior del sistema, o sea, desde la totalidad que compone la modernidad occidental capitalista. Según Alicia Hopkins Moreno (2016: 13), la exterioridad

permite pensar desde el lugar del fracaso del sistema, de la debilidad; ahí donde no pudo totalizarse, desde ahí donde es aún más violenta su intención de cerrarse; en el rostro del otro, del 'pobre como exterioridad', del pueblo que aparece en ese rostro, ya está el futuro inscrito como utopía presente, es el 'aún no' mesiánico, el otro mundo en potencia, que vive dentro de cualquier sistema y que apunta siempre a un futuro orden con la posibilidad de ser más justo. (Hopkins, 2016: 13)

Ser de comunidad pues, es ser, para sí, la exterioridad en su esencia, más allá de la totalidad del sistema y en oposición dialéctica a ella, como praxis transformadora y, por lo tanto, histórica. Cuando un *faxinalense* de Mandirituba dijo que la amenaza a su territorio y a las prácticas tradicionales de producción viene de personas *de fuera*, no es simplemente una referencia geográfica sobre su origen, es epistémica y metafísica. No necesariamente son personas oriundas de otra región, sino sujetos cuya capacidad de trabajo se encuentra integralmente subsumidas por el capital y, por ende, funcionan como agentes de su expansión.

Al autorreferenciarse como alguien que *es* de comunidad tradicional (*ser de comunidad tradicional*), el campesino *faxinalense* construye su alteridad como el Otro que no sujeto de la modernidad. No como exterioridad anterior, sino como exterioridad abstracta esencial de que nos habla Dussel, como positividad construida desde la consciencia de que su capacidad de trabajo no quiere ser subsumida por el proceso del capital. El sujeto autorreferenciado como alguien que *es* de comunidad tradicional, comprende que su trabajo es trabajo vivo, y que la pretensa producción de valor por parte del capital “proviene del hecho de haber subsumido la exterioridad de la fuente creadora de valor: el trabajo vivo” (Hopkins, 2016: 10).

Por lo profundo que implica poner en perspectiva la exterioridad como elemento afirmativo y como acción, proceso instituyente de subjetividades transformadoras, materiales e históricas, se puede afirmar la riqueza del contenido de qué significa reconocerse como pueblo y comunidad tradicional (*povo e comunidade tradicional*). Ser *de* comunidad y ser *de* pueblo. No de *un* pueblo o de *una* comunidad. Ser *pueblo y comunidad tradicional* significa atribuirse a sí mismo el sentido metafísico de pertenecer al pueblo, a “lo popular”, y a la comunidad, a “lo comunitario”, ambos

como exterioridad/alteridad antitética y crítica al capital. Esto no puede ser otra cosa que una identidad de clase.¹⁶⁵

De un lado, constituirse en cuanto *pueblo* es afirmarse dialécticamente (como negación de la negación) otra cosa que no la burguesía, por lo tanto, forma parte del proceso de liberación. Una subjetividad que enfrenta “cara-a-cara” (Dussel) la totalidad del capital y su proceso de dominación, y de la exterioridad crítica, construye antagonismo de clase en su sentido más evidente. Ser pueblo es ser pobre, no como algo estricto a la realidad socioeconómica, sino como categoría política positiva, “la condición última de la libertad que es imposible de ser subsumida y negada en su totalidad” (Hopkins, 2016: 7).

No obstante, es importante señalar que el análisis cuya perspectiva parte desde la “totalidad”, por su propia lógica filosófica, tiende a leer el proceso de formación de la identidad del oprimido como oprimido, o sea, como clase explotada, determinada por el capital, debilitando el contenido de la categoría en cuestión. Si leemos el contenido del proceso de *ser pueblo*, volverse pueblo, desde su condición de trabajo vivo no-objetivado, se puede ser, a la vez “pobre (singularmente) y pueblo (comunitariamente)”. Es decir, “la ‘clase’ es la condición social del oprimido como subsumido en el capital (en la totalidad); el ‘pueblo’ es la condición comunitaria del oprimido como exterioridad” (Hopkins, 2016: 10), es el *pueblo para-sí*.¹⁶⁶

De esta forma, la idea de pueblo, en cuanto categoría política, gana nuevos sentidos que contribuyen a pensar los procesos históricos de transformación:

Por ejemplo, si se habla de ‘clase en-sí’ y clase ‘para-sí’, o “*conciencia* de la clase obrera”, habrá que vislumbrar lo que pueda significar un ‘pueblo en-sí’ y un ‘pueblo para-sí’, lo mismo que una ‘conciencia de ser pueblo’ desde la memoria histórico-popular que trasciende el sistema capitalista (ya que la memoria de la conciencia de clase obrera no puede trascender el siglo XVI o algo antes, porque anteriormente no existía el capitalismo ni la clase obrera) (Dussel, 2015: 230)

¹⁶⁵ El sentido de “clase” que atribuye Dussel al término en su lectura está conectado a su carácter económico, la “categoría económica de clase” (228). El autor defiende que la confusión de los campos político y económico “es una de las falencias de una cierta extrema izquierda economicista” (229). Según Dussel “las *categorías* de un *campo* no deben atribuirse ni usarse ligera ni superficialmente en el otro, aunque siempre determinan (a su manera, *material* económicamente o *formal* políticamente) a las del otro campo. La ‘clase obrera’ es una categoría *económica* esencial del capital, que cuando entra en el campo *político* puede o no jugar una función con mayor o menor importancia (...)”. Nuestra lectura sobre el concepto de clase se aleja de lo planteado por Dussel, y se acerca a la formulación thompsoniana en el sentido de que la lucha de clases precede a las clases, moldeando la experiencia social en formas de clase, que puede ser, incluso, la forma *pueblo*.

¹⁶⁶ Ver nota anterior.

La consciencia de sí del sujeto como “*povo/pueblo* tradicional” abre una brecha antiteleológica en la temporalidad lineal moderna, pues reubica, a través de la recreación de lo tradicional, su sentido de existencia de la exterioridad por anterioridad a una exterioridad en esencia como horizonte histórico. Finalmente,

Lo que encontramos en esta singular lectura que hace el Dr. Dussel sobre Marx es que, finalmente, si hemos venido pensando la ‘exterioridad’ como la posibilidad de la enunciación de la crítica pero, también, de la ‘buena nueva’ de un orden distinto, entonces toda ‘clase’ tendría una ‘trascendentalidad interior’ que sería un ‘pueblo’ y todo obrero asalariado un ‘pobre’, una ‘persona’, transcendentalidad interior que es condición irrenunciable para su libertad, para su rebeldía y para la praxis que busca destruir el sistema que lo aliena. (Hopkins, 2016: 10)

No obstante, la forma como Dussel y Hopkins manejan las nociones de clase y pueblo como categorías relacionadas, respectivamente, a la totalidad y a la exterioridad, puede provocar confusiones si no entendemos los marcos de su construcción filosófica. Tanto una como otra categoría representan fenómenos que cruzan las fronteras del capital y pueden concebir desde la heterogeneidad a partir de otras perspectivas.

La noción política de *pueblo*, o de *lo popular*, se ha vinculado, a lo largo del último siglo, con el contenido de movimientos políticos de escalas nacionales en diversos países de América Latina. Se han configurado bajo la estampa de lo nacional-popular, una variedad de actores sociales y colectivos que, a la par que críticos a las relaciones de dominación a nivel global y a la economía capitalista, se instituyen desde el interior de la totalidad del capital. En este contexto, lo popular surge desde el desborde de la relación estatal, o sea, a partir de la ambición de reconstruir el Estado nacional y alterar la relación entre la clase trabajadora –entendida en cuanto categoría económica– y el gobierno, esto es, “de modificar la relación de mando que organiza el vínculo estatal” (Gutiérrez, 2017: 35).

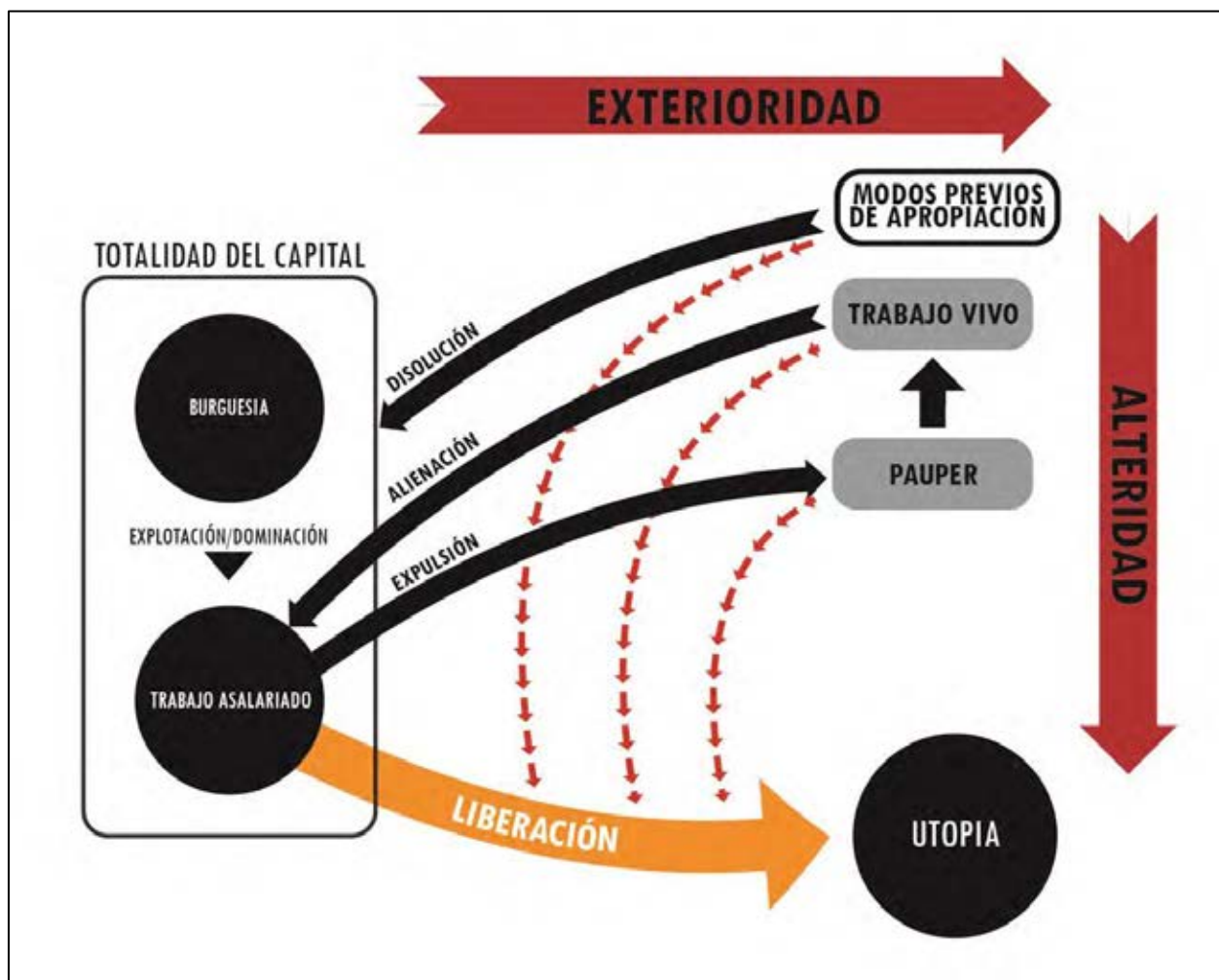
En esto se enmarca una doble semántica de la construcción histórica de la categoría *pueblo*, desde el interior de la totalidad capitalista y desde su exterioridad. A esta doble condición se ha identificado como lo *nacional-popular* y lo *comunitario-popular*. Si la primera está vinculada a actores colectivos que buscan la transformación social por el Estado y desde la totalidad, anclada

en paradigmas modernos, la segunda, constituida a partir de la exterioridad, relacionada con las formas de trabajo no-objetivados, al trabajo vivo, tiene lo común como su punto de partida.

El análisis desde la praxis sobre el “horizonte comunitario-popular” lo define a partir de las luchas sociales en diversos territorios de América Latina protagonizadas por los pueblos y movimientos indígenas y campesinos, como “conjunto de esperanzas y prácticas de transformación y subversión de las relaciones de dominación y explotación” (Gutiérrez, 2017: 67). Comunitario-popular porque se distingue de lo nacional-popular, de aquellas luchas cuyo horizonte de transformación se configura a partir del Estado. Lo comunitario, por lo tanto, se refiere a esta exterioridad, a procesos de transformación social contruidos desde relaciones no subsumidas por el capital, desde la esfera de la reproducción, el trabajo vivo y los valores de uso. Desde las personas que *son de comunidad* y *son de pueblo*, en su sentido más radical.

Si la exterioridad puede ser una metáfora geográfica para comprender la radicalidad y la heterogeneidad histórica (las tensiones de simultaneidades) de las relaciones no-capitalistas basadas en el trabajo no-objetivado como fuente viva de valor, ¿cómo se produce *lo común*? Entiendo que lo común está relacionado con esta exterioridad sobre la cual venimos reflexionando; sin embargo, es importante caracterizar qué es lo que se está entendiendo por *lo común*.

Figura 34. Esquema sobre las relaciones históricas entre la totalidad, exterioridad y alteridad al capital



Las flechas negras representan los movimientos de disolución de los modos previos de apropiación, alienación del trabajo vivo y expulsión del trabajador innecesario (que, a su vez, se transforma nuevamente en trabajo vivo disponible). La flecha amarilla representa el movimiento de liberación del trabajo asalariado y construcción de la utopía de lo común (realidad no subsumida en la totalidad del capital). Las flechas rojas indican el movimiento de autoafirmación de la exterioridad para la liberación. Esquema adaptado de Dussel (1991: 349).

4.1.3 Del bien común al hacer-común: deshaciendo equívocos y confusiones

La producción social de territorios de uso común en diversas regiones de América Latina y del mundo demuestra una variedad de procesos históricos que permite las comprensiones sobre

este fenómeno a partir de perspectivas distintas. Sin embargo, estas interpretaciones ocupan posiciones marginales en los estudios sociales y, sobre todo, en la formulación de políticas. En los procesos de luchas territoriales, donde las disputas se representan, de un lado, en la reappropriación colectiva de la riqueza material expropiada o amenazada y, de otro, en la regeneración de formas políticas no-liberales que no se limitan a las esferas dominantes de la política (Gutiérrez, 2016: 32), lo común pasa a ser reivindicado como aspecto central de la reproducción de la vida, pues es la tónica de la relación que se está defendiendo desde estas luchas entre las personas y el territorio.

Así, lo común en estos territorios no es algo instituido, sino el proceso instituyente¹⁶⁷, es decir, el uso compartido y solidario del territorio no es anterior a las prácticas sociales de “comunalización”, de la “puesta en común”, o mejor, del **hacer-común**.

Ubicar la centralidad de la cuestión en el hacer-común, como verbo, nos ayuda a comprender el fenómeno de la producción territorial de lo común más allá de la cosa instituida, entender el proceso instituyente a partir de las prácticas y las racionalidades que lo componen. Este raciocinio ayuda a desmitificar y desconstruir el esencialismo que se ha producido sobre esta palabra en las ciencias sociales en las últimas décadas.

La primera condición que confunde la comprensión sobre el fenómeno de lo común en las disputas territoriales reside en el binomio *público/privado* en las disputas entre clases o grupos sociales y el lugar de lo común en relación con otros ámbitos de la vida social. Los falsos antagonismos son vulgarizados en las más diversas perspectivas teóricas.

Por una parte, la idea de que el Estado –representante por antonomasia del ámbito público– configura la mejor oposición ante las fuerzas del capital y la clase que lo representa, la burguesía, y, a raíz de eso, se constituye como actor protagónico en los procesos de transformación social, se basa en la falsa oposición dualista entre público y privado, y reduce la complejidad de los procesos sociales. Según Laval y Dardot, la separación entre funcionarios y usuarios en el seno del Estado promueve el alejamiento del ciudadano de la política, transformándolo de ciudadano en consumidor (Laval y Dardot, 2016: 5).

¹⁶⁷ Lo común es instituido a través de una praxis específica, una praxis instituyente, que no se refiere a un modelo general o un método de institución del fenómeno en sí. Laval y Dardot señalan que la noción de *institución*, desde toda una tradición sociológica se ha reducido a lo que es instituido sin tomar en cuenta la dimensión de la *actividad instituyente*, además de limitar su sentido a la noción vacía de institución como aparato de poder.

A raíz de la incomprensión del ámbito comunal más allá de la dualidad público/privado, diversas experiencias sociales de comunalización de la tierra o de los medios de producción, externas a la lógica del Estado, han sido menospreciadas y calificadas equivocadamente como reaccionarias o protoburguesas. La exclusividad de las instituciones modernas (Estado/sindicato/partido) en la composición de la subjetividad liberadora impide el reconocimiento y la valoración de las experiencias concretas de cambios sociales, construidas desde la comunidad, del trabajo no-objetivado y de la reproducción social.

Ante la incomprensión de los actores de la política convencional sobre las formas de organización generadas a partir de la experiencia comunitaria, la desconfianza hacia la vía estatal y los partidos políticos se configura como una forma de preservar la fortaleza de estos movimientos. En una Asamblea de Defensa del Territorio de la Sierra Nororiental de Puebla, llevada a cabo en la comunidad de Atoluca (municipio de Teziutlán) en abril de 2016, un representante comunitario de la región intervino con las siguientes palabras:

Muchos nos han tachado de políticos. Hoy nos dimos cuenta que había un partido político por ahí arriba diciendo que nosotros habíamos reunido a esta gente para hacerle campaña a este partido político, gente que viene por una causa noble que es la defensa del territorio. Y todavía nuestras autoridades se dan el lujo de decir que somos políticos, que somos de Morena. No, no señores. Aquí les damos la cara y les estamos diciendo que no pertenecemos a ningún partido político. Porque nos importa la vida de nuestros hijos. Nos importa el futuro de nuestra familia. Nos importa nuestro pueblo, la tierra, lo que tenemos en nuestra comunidad. Y tenemos que defender el pueblo en este momento. ¿Para qué vamos a invitar un partido político si nos van a dar la espalda y no van a estar presente cuando se les necesita? (13ª Asamblea de Defensa del Territorio, Atoluca, Teziutlán, abril de 2016).

La lucha por la defensa del territorio, de la vida comunitaria y de la gestión compartida de los recursos comunes no se encuadra en la racionalidad Estatal y la superposición de estas lógicas es, muchas veces, inconciliable. Lo más recurrente es que esta aproximación se convierta en cooptación y anulación de las pautas que trascienden el paradigma público/privado. Raúl Zibechi, estudioso de la diversidad de experiencias de luchas territoriales en todo el subcontinente, al reflexionar sobre si puede el Estado ser el sujeto de lo común, rechaza la posibilidad. Para él, “la comunidad, verdadera expresión de lo común, es la organización humana más adecuada para proteger los bienes comunes. No es casual que allí donde esos bienes han sido preservados es donde predominan los modos comunitarios en sus más diversas formas” (Zibechi, 2013).

Figura 35. “En esta asamblea no se acepta ningún partido político”



La 13ª Asamblea del Pueblo *Maseual*, Totonaco y Mestizo en Defensa de la Vida y el Territorio explicitó su posición por no someterse a la influencia y determinaciones de los partidos políticos. Abril de 2016, Atoluca, Teziutlán.

La desconfianza hacia las formas de la política convencional manifestada por muchos movimientos sociales contemporáneos es producto de la misma dificultad de los actores del campo político institucional, incluso en el campo progresista, en valorar y reconocer experiencias que desbordan el vocabulario de lo instituido. Esto se ve, por ejemplo, en el respaldo de gobiernos de izquierda –muchos de ellos contruidos a partir de complejos procesos de interacción con movimientos– al extractivismo minero operado por empresas transnacionales, bajo el constructo ideológico de que la minería promueve la generación de empleos y el desarrollo social de regiones económicamente endeblas. Es decir, su horizonte de progreso se inscribe únicamente en el proceso de objetivación del trabajo, de separación primaria del trabajador y el medio de producción, por lo tanto, de destrucción de lo común.

La forma política estatal impide, por su propia naturaleza, el fortalecimiento de la comunidad y de lo común como praxis no-capitalista y alejada conceptualmente del ámbito público. El ideario liberal engendra la oposición forjada entre sociedad y comunidad, e inculca la idea de que esta debe ser destruida para que aquella sea paulatinamente fortalecida en el progreso humano.

Laval y Dardot han nombrado la “segunda tragedia de los comunes” el intento fracasado de establecer un régimen económico de control estatal sobre los territorios y recursos comunes, a nombre de un “bien común” universal, en los gobiernos socialistas del siglo XX, proceso que los autores clasifican como la captura burocrática de lo común. “La actividad democrática se ve rápidamente corrompida por dos formas de burocratización: desde arriba, consistente en que el partido coloniza los órganos populares hasta entonces autónomos; y desde abajo, que se traduce en el desarrollo de un aparato que suple a las asambleas generales”. La supresión de lo común por el Estado está, por lo tanto, íntimamente relacionada con la colonización de la práctica política.

De esta forma ocurre la supresión de “lo político” por “la política”. Lo político como calidad que emerge de la diversidad de la interrelación humana, es decir, “dimensión de antagonismo constitutiva de las sociedades humanas”, parece ante la política “como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden” (Mouffe, 2007: 16). Hacer énfasis en “lo político” como dimensión concreta de la acción, despeja la comprensión de lo común como proceso político que no se resigna a una comprensión limitada de los conflictos sociales como antagonismo binomial público vs privado.

No obstante, frecuentemente las reflexiones centradas en lo común o la comunidad como eje central de la historia caminan sobre contenidos y conceptos “esencializados” y apartados de la realidad social concreta. El campo de debate que emplea los conceptos de común, comunidad, bienes comunes o términos semejantes para comprender la realidad de los conflictos sociales y disputas territoriales es amplio y, muchas veces, conceptualmente impreciso, dejando espacio para interpretaciones romantizadas y despegadas de la praxis. Esta imprecisión se configura bajo dos principales esquemas: 1) las comprensiones modernas oriundas de la racionalidad eurocéntrica (de matriz filosófica, jurídica o económica); 2) las interpretaciones posmodernas o esencialistas, que buscan deslindarse del pensamiento eurocéntrico pero se les escapa la dimensión práctica.

Las definiciones de lo común a partir del pensamiento eurocéntrico poseen variantes cuyos orígenes restringen el concepto y ahorcan su potencialidad disruptiva. Desde el lenguaje filosófico, la idea de “común” se constituye integrada a la noción de vulgaridad, es decir, la calidad de lo que no posee distinción y, por lo tanto, no tiene valor. La filosofía kantiana comprime lo común en la facultad de juzgar a partir de la subjetividad universal, lo contrario al raciocinio lógico, retirando del término su sentido social concreto. La palabra del idioma alemán “*gemein*” (común) se ocupaba en el contexto de la defensa de los territorios comunitarios en los siglos XV y XVI, por los autodenominados comuneros, o “los hombres de lo común” (*Der gemeine Mann*). Tras los cercamientos –y las adecuaciones a las bases filosóficas que sostienen el modelo de sociedad de la propiedad privada– la palabra *gemein* pasó a contener un significado peyorativo asociado a lo “vulgar” o “infame” (Dietschy, 2019: 3). El *sensus communis* kantiano representa la desvalorización epistémica de lo común, reducido a la abstracción de lo universal; el saber común está más cerca de lo emocional que de lo racional, es aquél que está en todo, pero no produce nada.

En el ámbito del derecho westfaliano, el equívoco más trivial sobre la caracterización conceptual de lo común se da por el uso inadvertido del concepto de *res nullius*, referente a las cosas sin dueño.¹⁶⁸ Los bienes considerados sin dueño son susceptibles a la apropiación de cualquier grupo o individuo, pasibles de ser inscritos en el sistema jurídico de la propiedad privada. El desatinado planteamiento de Hardin de “la tragedia de los comunes” es un ejemplo de inadvertencia conceptual basado en la *res nullius* como forma de entender las estructuras territoriales comunitarias y la economía del uso común. En contrapartida, la idea de *res communis*, también presente en el derecho romano, busca rellenar el vacío entre las cosas sin dueño y los bienes apropiados privadamente, es decir, las cosas de que todos pueden aprovechar, pero nadie se puede apropiar (*omnia sunt communia*). Sin embargo, su contenido es impreciso, y sus interpretaciones desde el derecho internacional se dirigen hacia la idea de los bienes universales como el aire y los océanos, configurando una concepción abstracta y difusa sobre el sujeto de derechos de este “bien común” universal. Esta idea es insuficiente para comprender mínimamente

¹⁶⁸ “[...] la *res nullius* llegó a ser una regla consuetudinaria según la cual un territorio sin dueño es susceptible de ocupación mediante una toma de posesión efectiva de un Estado que viene a ejercer su soberanía sobre esta *res nullius* que entra entonces en el sistema de propiedad. (Monckeberg, 2012: 690).

las prácticas de la gestión comunal de los territorios presente en las formas de vida campesinas en todo el mundo.

Esta última concepción de *res communis*, originada del derecho romano, genera un tipo de reificación del término, por considerar lo común como un bien o algo exterior a la humanidad, que precede a cualquier actividad humana (Laval y Dardot, 2015: 40). La concepción de la idea de *bienes comunes* a raíz de este elemento jurídico está, por lo tanto, limitada a un número muy reducido de bienes de carácter global, pero abstracta en la medida que no posee sujeto de derecho sólidamente establecido. La idea de “patrimonio común de la humanidad” formulada en el ámbito de las Naciones Unidas representa la aplicación práctica de la reificación conceptual, donde el sujeto de lo común se constituye por “la humanidad entera”, que es al mismo tiempo todo y nada (Laval y Dardot, 2015: 49).

La tradición económica que se ha dedicado a investigar los modelos de gestión de las tierras y recursos comunes tiene a Elinor Ostrom como su principal referente. La autora es responsable por dar visibilidad académica sobre el tema en las últimas décadas y por la fundación de una corriente de investigación, los estudios de lo común¹⁶⁹. Su aportación se construye a partir de la crítica a la hipótesis de Hardin, desde un análisis económico heterogéneo que combina la nueva economía institucional, la teoría de la elección pública y social, la economía de los costos de transacción y la teoría de los juegos, para demostrar la viabilidad y ventaja de la gestión colectiva de los recursos de uso común (Ostrom, 2000).¹⁷⁰

La contribución de Ostrom inserta un elemento positivo para superar la exclusividad del Estado y del mercado como sistemas de producción y gestión de recursos, demostrando que “hay formas institucionales muy diversas a través del mundo que pueden aportar a sus miembros recursos durables y en cantidades satisfactorias, mediante la creación y la renovación instituida de

¹⁶⁹ La corriente teórica de los Estudios de lo Común se centra en el intercambio y producción de conocimiento interdisciplinar sobre temáticas relacionadas a la gestión de bienes comunes, organizada en torno a la *International Association for the Study of the Commons* (IASC).

¹⁷⁰ La crítica de Ostrom a la “tragedia de los comunes” de Hardin se constituye una crítica a la parcialidad de los modelos científicos y la tendencia a la centralización y al autoritarismo. Los problemas identificados por Ostrom en los modelos pesimistas de la gestión de los comunes son: 1) los individuos que usan los recursos no son considerados capaces de reflexionar y desarrollar estrategias de largo plazo para mejorar resultados de la gestión conjunta; 2) se contempla a estos individuos como si estuvieran en una trampa de la que no pudieran salir sin alguna autoridad externa que se imponga una solución; 3) sus instituciones propias son ignoradas o calificadas *a priori* como ineficientes; 4) las soluciones impuestas por el gobierno se basan en modelos de mercado y estado idealizados. (Ostrom, 2000: 338)

reglas de gestión de lo común” (Peña, 2016: 417). No obstante, su análisis económico carece de un reto político-estratégico que comprenda la producción de los comunes como horizonte de futuro y alternativa al capital. Los territorios de uso común que utiliza Ostrom en la formulación de su esquema económico sobre la gestión colectiva de recursos comunes son, sin excepción, productos de luchas sociales y sus *comuneros*, más que individuos gestores de recursos colectivos, son sujetos que, en la lucha por sus territorios, se conforman en cuanto clase social y sujetos históricos.

De esta forma, el análisis económico que origina los “estudios de lo común” queda atrapado a la escala de las articulaciones locales, perdiendo de vista el sistema social en su conjunto y las relaciones de poder jerárquicamente establecidas, como el racismo, el patriarcado y la estructura económica global interior a los sistemas nacionales. Las condiciones para la viabilidad de la gestión colectiva dependerían solamente de los bienes y recursos y las relaciones económicas de producción, circulación y consumo. Es decir,

Permanece prisionera del postulado según el cual la forma y el marco de la producción de los bienes deben depender de las cualidades intrínsecas de los propios bienes. Desde este punto de vista, la respuesta que la teoría económica de los comunes ha dado a la tesis de Hardin, sigue siendo problemática. (Laval y Dardot, 2015: 179)

En esta encrucijada reside, como ejemplo práctico, el problema de los análisis de las comunidades *faxinalenses* como “sistema *faxinal*” (Chang, 1988), tanto los análisis pesimistas como los optimistas, por concentrar sus esfuerzos de comprensión en modelos de viabilidad productiva. Los pesimistas, por ignorar las capacidades autónomas de los *faxinalenses* de definir proyectos de largo plazo, sus instituciones y organizaciones propias, y los optimistas, por ignorar las jerarquías de poder que los atraviesa y les conforma en cuanto sujetos sociales, enfatizando únicamente el sistema productivo. Asimismo, la implementación de políticas en el ámbito legal se configurará por una narrativa centrada en los aspectos productivos y económicos de la gestión de recursos de uso común incapaz de superar el eurocentrismo que lo proyecta.

Si por un lado las reflexiones enmarcadas en el paradigma eurocéntrico tienen dificultad en avanzar hacia una perspectiva que reconozca las subjetividades de lo común como horizonte concreto de liberación de las sociedades humanas, en muchos casos, los intentos de romper esta pared terminan por provocar el mismo efecto de alejar a los sujetos sociales de la producción de lo común. En toda América Latina han proliferado debates sobre lo común en los últimos años, a raíz

de las luchas territoriales emergentes en este continente. A pesar de la pertinencia del enfoque bajo este prisma, el distanciamiento de algunos intelectuales de los procesos concretos de construcción de lo común, o de los sujetos de lo común, induce a divagaciones conceptuales que pierden sus puntos de anclaje con la realidad concreta.

Lo que se produce a partir del abuso de la teoría es una panacea de lo común, como si decir que el agua o los minerales ya no se tratan de recursos naturales sino de bienes comunes, sería suficiente para construir una nueva utopía. El engaño se da, muchas veces, por la reducción de toda la carga que contiene lo común como práctica social a la idea de bien común o bienes comunes. Sobre estos, es importante señalar que “los bienes comunes no nacen desde una teoría, la que sí podría ser homogénea. No son productos de escritorio. Tampoco son una cosa, aunque la palabra “bien” nos induce fácilmente a creerlo” (Dietschy, 2019: 5). No puede haber, por lo tanto, bien común sin que haya comunidad pues el “bien” sea como “cosa” o como “condición”, no constituye en sí una práctica social y, tampoco, es lo que garantiza la subsistencia de la vida comunitaria, o sea, lo común no es sujeto ni objeto.

Las características de lo que es común dependen del tipo de actividad de los protagonistas que lo instituyen y los mantiene vivos. Es decir, un río común no es el río, sino la conexión existente entre este río y el colectivo que le cuida –y es cuidado por él (Laval y Dardot, 2016). En este sentido, el concepto de común solo se puede comprender desde la ruptura de la polaridad sujeto/objeto, así como la de sociedad/naturaleza. Según Linebaugh (2013: 283)

Hablar de los comunes como si fueran recursos naturales es como mínimo engañoso y puede llegar a ser peligroso: los comunes son una actividad y, en cualquier caso, expresan relaciones sociales inseparables de las relaciones con la naturaleza. Sería mejor conservar la palabra como verbo, como actividad, antes que, como un nombre, un sustantivo.

Por otro lado, los intentos de hacer del vocabulario de lo común/comunal una propuesta universal para la lucha antisistémica, producidos en los centros hegemónicos del saber, aunque reconozcan la condición colonial del sistema-mundo, no son capaces de reconocer su lugar de enunciación y, por tanto, crean otras metanarrativas eurocéntricas.

De esta forma, escritos consagrados como los de Hardt y Negri (2011) contienen una fragilidad fundamental, por tomar como punto de partida la teoría –en su caso, los conceptos

foucaultianos de dispositivo y biopolítica¹⁷¹— para definir lo que entienden por “común”. Lo conciben a partir de la separación entre lo que llaman “material” y “artificial”, es decir, los bienes materiales del territorio y elementos inmateriales como lenguas, imágenes, conocimientos, códigos y prácticas (Hardt y Negri, 2011: 250) y ubicando ambos “dispositivos” como resultado final de una acción anterior, la cual no pueden explicar. Asimismo, lo común quedaría inmovilizado en la forma de lo *instituido*, o el producto final de una acción abstracta sin cualquier relación con la historicidad de los hechos concretos, los sujetos sociales y la producción de los territorios comunitarios.

Por otro lado, intentan forzar su concepción de “común” como algo que surge naturalmente de una secuencia lógica de los conceptos de “imperio” y “multitud”, emblemas de sus obras anteriores. Por ventura, estos conceptos se construían desde bases teóricas que van en sentido contrario a lo que defienden en *Commonwealth* como su secuencia natural (Driskoll, 2011: 331). De esta forma, todo su esfuerzo intelectual por hacer de lo común *el* horizonte de la lucha anticapitalista global es vano, pues sigue siendo un común universal abstracto, sin cualquier sujeto definido: el común de la multitud es eurocéntrico en forma y contenido. La tentativa de abarcar, en un único concepto, todas las luchas de la humanidad, lo vuelve inerte y pueril. Hardt y Negri reconocen que lo común es heterogéneo y diverso, pero no pueden describir esta diversidad porque no la conocen, sino a través de los libros (que eventualmente no referencian)¹⁷².

El hecho de que no conozcan los espacios en donde se construye concretamente el fenómeno sobre el cual especulan teóricamente les impide de comprenderlo como un proceso activo y territorialmente arraigado. Los franceses Laval y Dardot, otros destacados autores del pensamiento social crítico contemporáneo que ubican a la idea de lo común como horizonte de transformación social, dan un paso más, sin embargo, la cortina intelectual que les separa de la

¹⁷¹ Además, el accionamiento del concepto de biopolítica en Foucault se da de forma inadvertida y superficial, como sinónimo de “biopoder”, ignorando todo la profundización que hace el filósofo en los cursos “Seguridad, Territorio, Población” (2006), donde la discusión sobre lo que llama “biopolítica” gira en torno al concepto central de “gubermanemtalidad”.

¹⁷² Como denuncia atentamente Driskoll (2011) en el texto “El saqueo de los bienes comunes teóricos: Commonwealth de Hardt y Negri”, el consagrado libro de Michael Hardt y Antonio Negri se apropia de debates y conceptos como la “colonialidad del poder” y toda la profunda discusión construida en las últimas décadas por el pensamiento social latinoamericano desde la crítica a las epistemes eurocéntricas, sin hacer cualquier mención a los autores involucrados en este contexto.

realidad concreta, igualmente les hace proyectar propuestas político-estratégicas sobre universalidades abstractas, sin cualquier geográficidad.

La aportación más relevante de los autores se refiere a la comprensión de la prioridad de lo *instituyente* sobre lo *instituido* (Laval y Dardot, 2015: 477) y reivindican la praxis instituyente como praxis emancipadora que no parte de lo abstracto o de un no-lugar, sino que “siempre tiene que cumplirse *in situ*, ‘en’ y ‘a partir de’ condiciones dadas que no ha producido” (499), para plantear la necesidad de una política de lo común, es decir, una política que haga de lo común el principio de transformación social (517). Los autores afirman que su teoría de lo común no pretende ser universal, ahistórica e independiente de las condiciones temporales y geográficas. No obstante, la inevitable pérdida del referente geográfico al pasar de una reflexión teórica sin arraigo a una propuesta política universal contradice los matices antisistémicos que ambicionan.

Su segundo tropiezo en el pilar eurocéntrico del cual no se pueden desprender está relacionado con el contenido de las luchas sociales que analizan e identifican como luchas de lo común o del “paradigma de lo común”. Para ubicar su teoría en la contemporaneidad, los autores argumentan diferenciándola del contexto analizado por Marx cuando explicó la acumulación originaria, en que la supresión de los comunes permitía que la fuerza de trabajo liberada se convirtiera en ingrediente del capital. “Ya no estamos en este momento” (2015: 153), dicen los autores, al señalar que lo común residiría, pues, en la autonomía relativa conquistada por los trabajadores asalariados ya separados de sus medios de producción, en su “propiedad social” o conjunto de derechos o dispositivos destinados a satisfacer necesidades colectivas, como educación, salud, recreación, vivienda, etc. Desconocen los autores que vivimos en un mundo de heterogeneidades histórico-estructurales, marcado a fierro y fuego por el colonialismo y que, si los asalariados urbanos europeos lograron, a lo largo de los últimos siglos, conquistar el decoro de vivir cómodamente en el capitalismo fue, únicamente, a raíz de la superexplotación, la esclavitud, el saqueo y la política de muerte promovida permanentemente en las periferias del sistema-mundo, que viabilizan la acumulación originaria para el funcionamiento del engranaje del sistema.

El guía revolucionario de lo común de Laval y Dardot, a la vez que, explícitamente, no aspira a ser una metanarrativa universal, tampoco asume sus límites geográficos. Sin al menos

dialogar con la producción intelectual del “resto del mundo”¹⁷³, se presenta como propuesta política para superar el capitalismo global, que, realmente, no alcanza a ser ni global ni revolucionaria. Quieren creer, los autores, que esto que llaman lo común es una construcción permanente que no está enganchada en el pasado, sin embargo se olvidan de que el tiempo no corre igual en lugares distintos, el tiempo no es ajeno al espacio y el capitalismo es un sistema global. Su “común” europeo y urbanocéntrico no puede, pues, ser anticapitalista.

Una discusión que se aferra en la potencialidad revolucionaria de las relaciones sociales comunitarias, no puede darse el lujo de no tomar en cuenta la heterogeneidad estructural del modo de producción capitalista y la coexistencia articulada de distintas formas de explotación y sumisión promovidas al interior del sistema. Tampoco puede ignorar la territorialidad de estos procesos. La tendencia actual de los debates acerca de los “comunes digitales” y los “comunes intelectuales” usualmente ignoran las condiciones materiales necesarias para la simple posibilidad de existir prácticas de solidaridad y comunitarismo en estos ambientes. Los “comunes digitales”, por ejemplo: además de ser el internet un espacio esencialmente privado dominado por corporaciones privadas, la misma producción material de la tecnología computacional implica el despojo territorial e intenso proceso de explotación. Según Federici (2017), diversos conflictos bélicos en territorio africano tienen alguna conexión con la presencia de minerales como la casiterita o el tungsteno, necesarios para producir computadoras o teléfonos celulares, y la destrucción de los medios de vida comunitarios en estos lugares es necesaria para generar la fuerza de trabajo requerida para su extracción.

Construir prácticas de autogestión y solidaridad en la red puede ser la mejor opción práctica para la viabilidad estratégica de articulación y comunicación de inúmeros y variados procesos de lucha, pero no configura, en sí, un proceso integral de construcción de lo común mientras no contemple la reflexión sobre las circunstancias territoriales y materiales para su subsistencia. Para dar forma a la idea de común como un principio político capaz de superar las relaciones capitalistas, se debe considerar aquello que se construye desde la primera escala de mediación entre el trabajo

¹⁷³ De la extensa lista de autores citados en las casi 700 páginas del libro del dúo francés, “Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI”, a excepción de Vandana Shiva, no hay cualquier mención a pensadores latinoamericanos, africanos o asiáticos.

humano y la tierra (el territorio, el agua, los ecosistemas...), medio de vida elemental para cualquier sociedad y el único capaz de hacer frente a la dependencia generada por la totalidad capitalista.

Lo común, sea como forma política o como práctica de vida, es indisociable del territorio de vida en el que se construye. Es la construcción permanente de la integralidad de la vida y del trabajo, el trabajo no-objetivado, proceso en el cual *ser de comunidad* y *ser de pueblo* son, al mismo tiempo, las condiciones primarias de pertenencia y subjetividad. Es decir, lo común como praxis, el *hacer-común*, está relacionado con el trabajo concreto y a la subjetividad comunitaria como identidad de clase. Analizaremos, en el siguiente apartado, las formas de trabajo no-objetivado que producen lo común en los territorios *maseualmej* de la Sierra Nororiental de Puebla y en los *faxinais* del Paraná meridional.

4.2 Faenas y faxinas: trabajo comunitario y la territorialización de lo común

Ser de comunidad, es decir, ser sujeto de lo común, es algo que se da a raíz de la colectivización del proceso del trabajo no-objetivado. En todo el mundo, la producción de la economía campesina se encuentra arraigada a la vida en comunidad y a formas de trabajo colectivo, o destinados al bien-estar colectivo. Las expresiones de estas formas de trabajo son tan diversas como sus nombres y están presentes en todas las culturas de la humanidad. Ser de comunidad es, por lo tanto, también una manifestación de clase.

En “La formación de la clase operaria inglesa”, E.: Thompson (2004: 9) describió la idea de clase como un fenómeno histórico, que unifica una serie de eventos heterogéneos y aparentemente desconectados, tanto en la materia-prima de la experiencia como en la consciencia. Para el autor, la “formación” de una clase es más bien el proceso de autohacerse clase que ocurre en la realidad concreta de las relaciones humanas, que la abstracción de una categoría sociológica o una estructura inmanente a un modo de producción económica.

El autor afirma que la consciencia de clase es la forma como esas experiencias son tratadas en parámetros culturales: expresadas en tradiciones, sistemas de valores e ideas. Es decir, si la experiencia aparece como determinada, lo mismo no ocurre con la consciencia de clase (Thompson, 2004: 10). Ser de comunidad, ser *maseual* o ser *faxinalense* son expresiones de una consciencia que combinan, cada cual, diferentes elementos y experiencias traducidas en términos culturales, que emergen de tal forma como proceso de diferenciación social en contextos de conflicto. En las palabras de Zibechi (2015: 75), “la comunidad no es, se hace. Cada día, a través del hacer colectivo de varones y mujeres, niñas, niños y ancianos, quienes al trabajar reunidos hacen comunidad, hacen lo común”.

El entendimiento de los trabajos colectivos como sustrato de lo común se vincula a la raíz etimológica del término, en el vocábulo latino *munus*, originario de lenguas indoeuropeas, que designa específicamente el fenómeno social relacionado con las prestaciones de servicio, oficios, tareas, funciones, asociados al reconocimiento de ventajas y honores vinculado a los cargos. Lo distintivo del término reside en el “carácter colectivo y político del cargo re-*munerado*” (Laval y Dardot, 2015: 29). En su esencia, la raíz etimológica de lo común contiene la inseparabilidad entre el trabajo dedicado a lo colectivo y el ejercicio de la autoridad, es decir, el reconocimiento social de la autoridad radica en el destacado cumplimiento de la obligación ciudadana ante el colectivo. Implica “cierta obligación de reciprocidad ligada al ejercicio de responsabilidades públicas” (Laval y Dardot, 2015: 30).

El prefijo *co*, a su vez, designa reciprocidad. Con base en la obra de Laval y Dardot, Peña y Lillo (2016: 416) señalan que “*communes, commune, communia* o *communio*, son palabras todas ellas cargadas de la misma articulación, de *Cum* y de *Munus*, que significan no sólo lo que es puesto en común, sino también, la obligación de reciprocidad ligada al ejercicio de las responsabilidades públicas”. La idea de común está arraigada, pues, en la coobligación y la coactividad ejercida en un determinado contexto social. Los sujetos que construyen comunidad lo hacen a partir de relaciones de este tipo, en que el *trabajo* y lo *político* son elementos indisociables e interdependientes.

La lectura que propongo sobre las prácticas de trabajo comunitario se vinculan a lo político a partir de la idea de que “la participación va más allá de la movilización o la presencia física del individuo y exige una implicación e intervención de los sujetos en el proceso; es por tanto una

participación activa que requiere del compromiso de los participantes” (Canals, 2003: 3). De este modo, se parte del razonamiento que “el trabajo comunitario, no es sólo un trabajo para la comunidad, ni en la comunidad, ni siquiera con la comunidad, es un **proceso de transformación desde la comunidad**, soñado, planificado, conducido, ejecutado y evaluado por la propia comunidad” (González¹⁷⁴ citado en Canals, 2003: 1, destaque nuestro).

Para el antropólogo brasileño Carlos Rodrigues Brandão son los nombres de los trabajos que las personas hacen, los que las hacen en cuanto personas. “Cómo las personas llaman a las acciones que realizan, cómo las nombran, describen y ejecutan determinadas tareas, no son apenas acciones, son nomenclaturas que sugieren qué son en la vida de estas personas” (Martinello, 2012: 1). Esto puesto, ¿cuáles son los nombres que designan las formas del trabajo no-objetivado en el universo campesino y cuáles son sus significados?

Minga, *mutirão* y tequio son algunas de las más conocidas nomenclaturas que enuncian actividades de coobligación en contextos comunitarios en diferentes territorios campesinos e indígenas de América Latina. Las tres palabras poseen etimología indígena (quechua, tupi y náhuatl, respectivamente) pero su uso y apropiaciones históricamente no se han restringido a los pueblos hablantes de dichos idiomas e, incluso, han generado capilaridad en los contextos coloniales y la formación de sociedades mestizas.

En toda la zona andina, de Chile a Colombia, diferentes pueblos originarios reconocen en la palabra minga la base de su organización social comunitaria, pero su sentido práctico sobrepasa los territorios indígenas y la barrera idiomática, constituyéndose como eje central de las relaciones sociales del campesinado andino e, incluso, en los sectores populares urbanos en estos países. Descrita como “trabajo comunitario en beneficio colectivo practicado por las comunidades rurales con el propósito de construir obras de infraestructura” o como “una antigua tradición de trabajo compartido y comunitario en procura de la utilidad social y el bien común” (López Cortés, 2018: 3), la minga se constituye en la actualidad también como parte de los procesos de recuperación de la identidad indígena e integra el vocabulario de los movimientos sociales en la región.

Este ejemplo de la reapropiación de la práctica del trabajo no-capitalista como componente fundamental de los sustanciales movimientos de lucha indígena y campesina en la región andina,

¹⁷⁴ González, N. (1998) Memorias del Primer Encuentro de Experiencias Comunitarias. Selección de Lecturas sobre Trabajo Comunitario, pp. 5.

revela un importante aspecto para la comprensión del fenómeno comunitario contemporáneo. La apuesta política por lo común debe constituirse en profundo arraigo con las relaciones de trabajo construidas desde la exterioridad, consciente y concretamente, y las relaciones sociales que emanan de este proceso. Lo común, como lo estoy proponiendo, es, fundamentalmente, el trabajo concreto no-objetivado realizado en los territorios comunitarios y las relaciones sociales que emanan de este proceso. Se analizará, desde un ejercicio que no se prende de las dimensiones económica o cultural, sino que parte de las experiencias de las luchas sociales y lo político, los procesos concretos vinculados con las relaciones de trabajo no-capitalista en los territorios comunitarios que comprenden los estudios de caso.

4.2.1 El *puxirão* y la territorialidad comunitaria del campesinado paranaense

De origen tupi, la palabra *mutirão* se utiliza en todo Brasil, en contextos rurales y urbanos, en cualquier tipo de actividad colectiva, no asalariada, para la realización de alguna tarea, sea en favor de la misma colectividad, o de algún integrante del colectivo en cuestión o de personas ajenas. En estos casos, el *mutirão* se puede dar en solidaridad por alguna situación específica o en reciprocidad directa, por esquemas de rotación del beneficiario del trabajo realizado. Aunque la palabra *mutirão* sea conocida y utilizada en casi todo el país, en la inmensa geografía brasileña se puede encontrar, en la vida social, una diversidad de palabras relacionadas al término: *muxirão*, *muquirão*, *putirão*, *putirum*, *pixurum*, *puxirão*, etc. Los regionalismos lingüísticos son responsables por transformar las palabras, de tal forma que ellas adquieren particularidad y significados propios, específicos de cada contexto geográfico, a partir de las personas que les dan significado práctico.

El *mutirão* es una práctica originaria de la cultura de los pueblos indígenas de Brasil, heredada por todos los sectores populares de la población actual del país, en el campo y en las ciudades. En las sociedades guaraníes, por ejemplo, la base económica está constituida fundamentalmente por estas relaciones de trabajo colectivo, así como la distribución de bienes y la

posesión sobre los productos del trabajo. De esta forma, el comercio en el interior de los agrupamientos comunitarios es prácticamente inexistente, pues la producción –sea a raíz de manufactura, cultivo, extracción o cacería– pertenece a la colectividad que la produjo.

La formación de las clases campesinas en Brasil, a raíz del despojo cultural de los pueblos indígenas, la esclavitud y la colonización, fenómeno que se abordó en el capítulo III, fue un proceso que erigió sus bases sobre la colectivización de la actividad económica. Según Queiroz (1963: 84), en las sociedades campesinas de Brasil “cuando, para determinada tarea, se requiere cantidad de mano de obra, los habitantes de la comunidad atienden a la convocatoria, sabedores de que podrán contar con el auxilio de los otros, en condiciones idénticas”. Según la autora, mientras más próspera sea una comunidad que se reproduce económicamente marginada de la economía de mercado, mayor será la cantidad de actividades laborales comunitarias. La decadencia económica de una comunidad, por razones diversas, despliega, a la vez, el ocaso de la colectivización de los medios de vida.

En 1964, Antonio Candido propuso la idea del trabajo colectivo como elemento definidor de la espacialidad barrial: un barrio podría definirse como el agrupamiento territorial, más o menos denso, cuyos límites son trazados por la participación de los habitantes en trabajos de ayuda mutua (Candido, 1964: 374). Para el autor, el *mutirão*:

Consiste, esencialmente en la reunión de vecinos convocados por uno de ellos, a fin de ayudarlo a efectuar determinado trabajo: derrumbada, sembradío, limpia, cosecha, construcción de casas, electrificación, etc. En general, los vecinos son convocados y el beneficiario les ofrece alimento y una fiesta, que encierra el trabajo. Pero no hay remuneración directa de especie alguna, que no sea la obligación moral en que queda el beneficiario de corresponder a los llamados eventuales de los que lo auxiliaron. (Candido, 1964: 375, traducción propia)¹⁷⁵

En las sociedades fundadas en circuitos económicos locales/regionales, muchas de las actividades agrícolas y la industria doméstica se realizan mediante el *mutirão*, reduciendo las limitaciones de la mano de obra individual o familiar. En resumen, la esencia del *mutirão* reside en la solidaridad y en el apoyo mutuo, diferenciándose de las relaciones capitalistas de compra y venta

¹⁷⁵ “Consiste essencialmente na reunião de vizinhos, convocados por um deles, a fim de ajudá-lo a efetuar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, limpa, colheita, malhação, construção de casa, fiação, etc. Geralmente os vizinhos são convocados e o beneficiário lhes oferece alimento e uma festa, que encerra o trabalho”.

de fuerza de trabajo, y designa un proceso de trabajo fundamentado en la cooperación entre las personas.

Según Candido (1964: 375), el aspecto festivo constituye uno de los puntos más importantes del cotidiano en las comunidades erigidas sobre el trabajo basado en el apoyo mutuo. El esfuerzo implicado en la obligación mutua se considera inseparable de la alegría de los convivios, fiestas y momentos de esparcimiento colectivo, usualmente cargados de signos y sentidos religiosos. La obligación de participar en el *mutirão* no se establece entre individuos, se establece entre el individuo y Dios, como representante espiritual de la colectividad. Estar en deuda con lo común es estar en deuda con su misma espiritualidad.

El carácter indisociable entre la religiosidad campesina y la solidaridad se evidencia en la intrínseca relación de la práctica del *mutirão* con la participación en los ritos espirituales realizados en el ámbito del hogar, en las *casas de reza* y en las fiestas promovidas en el espacio familiar destinadas al cumplimiento de promesas y la devoción a los santos (Victal y Cordova, 2016: 91), como es el caso de las danzas de São Gonçalo que ocurren en comunidades campesinas de los estados de Paraná, São Paulo y Santa Catarina.

Se mencionó que Candido (1964) sugiere que el *mutirão* es el componente definidor de la espacialidad de la entidad geográfica de los “barrios”. Para él, los límites del barrio se establecerían a partir de las relaciones construidas entre los vecinos por el *mutirão*. Es decir, el área del barrio comprende a todos los vecinos inscritos en el grupo que se reconoce en la ayuda mutua, de las actividades desempeñadas cotidianamente para su subsistencia. Su planteamiento es sugestivo, pues enfoca la centralidad del trabajo en su forma comunitaria como constructo geográfico, definidor de límites espaciales y áreas de pertenencia. La comprensión de qué es y cómo se define la *comunidad*, como expresión geográfica de lo común, pasa por entender las relaciones de trabajo asociativo entre los sujetos que la integran. Mantengamos apartada esta idea y la retomaremos adelante.

En las comunidades de *faxinal*, las palabras *mutirão* y *puxirão* son utilizadas casi sin distinción, como sinónimos. Ambas se refieren a las prácticas de trabajo comunitario, en su diversidad de formas y contextos. Se puede encontrar menciones al *puxirão* como expresión local del *mutirão* en contextos rurales en toda la región Sur de Brasil, no es exclusivo de las comunidades autorreconocidas como *faxinal* en el estado paranaense. Sin embargo, el término se ha vuelto un

elemento de construcción de identidad para los *faxinalenses* —y también para otros grupos campesinos de la región— por ser una palabra más relacionada al modo de vida campesino y a las prácticas relacionadas con la producción cotidiana de su forma de vida tradicional.

Para los *faxinalenses*, el *puxirão* representa un elemento de primera importancia para la caracterización de su expresión cultural propia y de lo que significa “ser *faxinalense*”. Pero más que una expresión cultural, el trabajo comunitario constituye la esencia de la producción del territorio de uso común, es decir, no hay *faxinal* si no hay *puxirão*. O mejor, el *faxinal* es lo que es porque existe una praxis específica de trabajo no-capitalista que lo constituye territorialmente.

En los *faxinais* existen varios tipos diferentes de *puxirão*, que se pueden clasificar de dos formas: a) los trabajos colectivos realizados periódicamente por las familias de una comunidad en beneficio de una familia; b) los trabajos colectivos realizados en el ámbito comunitario cuyo sujeto favorecido es la misma comunidad.

a) En el primer caso, el *puxirão* dedicado a un particular (individuo o familia), el apoyo de la comunidad a uno de sus miembros en determinada tarea es considerado una obligación, un compromiso establecido en normas implícitas a la costumbre que rige el modo de vida comunitario. Se caracteriza como proceso de trabajo inter o intrafamiliar, a depender de la calidad y el objetivo de la actividad, y establece —o perturba— la interrelación orgánica entre las escalas familiar y comunitaria, es decir, del mismo modo que el *puxirão* cohesiona el tejido social, su ausencia o deficiencia puede generar conflictos intracomunitarios. Está asociado, por lo general, a dos contextos: la construcción civil y algunos procesos específicos de la actividad agrícola, ambas actividades que requieren la confluencia numérica de mano de obra para su mejor desempeño. En el caso de la actividad agrícola, tiene como local de realización las “tierras de planta”, los espacios parcelados cuyo uso está asociado a la economía familiar.

Estos espacios conocidos como “*terras de planta*” son caracterizados, usualmente, como locales en que el “uso común” no está presente, pues responden directamente a la normatividad de la propiedad privada y el uso familiar/individual, y económicamente se correlacionan a las dinámicas del mercado externo. En oposición al espacio del “*criadero* comunitario”, la *terra de planta* en los *faxinais* es “diagnosticada” por algunos estudiosos como terreno de la individualidad, la inserción productiva y la dependencia económica que caracteriza el aspecto contradictorio de la “autonomía relativa” *faxinalense*. Sin embargo, estos análisis se agarran a los aspectos físicos de

la estructura territorial o a las relaciones económicas, pero no consideran las relaciones de trabajo que lo constituyen. Sí, debemos considerar que, en muchos *faxinais*, el *puxirão* para el preparo de la tierra, para la siembra y las cosechas, es una práctica cada vez menos frecuente, dando lugar a relaciones de producción basadas en la compra y venta de fuerza de trabajo. No obstante, aunque haya perdido el protagonismo en las últimas décadas, el trabajo rotativo y no-asalariado en estos contextos no ha dejado de existir e, incluso, ha resurgido en contextos de organización ante los conflictos agrarios.

Según Grzebieluka (2012: 132), las actividades en *puxirão* “son prácticas comunes entre los *faxinalenses*, organizados de acuerdo con las necesidades individuales de los habitantes de las comunidades”. El autor afirma que esta práctica beneficia a todos los involucrados y garantizan el mantenimiento del principio de reciprocidad entre los *faxinalenses*. De esta forma, las necesidades individuales/familiares no rebasan ni mucho menos impiden el cumplimiento de las necesidades colectivas, al contrario, son integrantes de ellas. El trabajo colectivo basado en el apoyo mutuo, realizado en las parcelas familiares para la actividad agrícola, sea para el autoconsumo o para comercialización, se ejerce rotativamente entre los vecinos, familiares, compadres, o cualquier persona que pertenezca a la comunidad. En determinadas actividades cuya participación es exclusivamente masculina, se da, paralelamente, el *puxirão* de las mujeres para la preparación de los alimentos, actividad que complementa la integralidad de la jornada colectiva del día.

El *puxirão* no se constituye como práctica antagónica al ocio o a la celebración, al contrario, representa la sustancia entre el trabajo y la festividad. Esta no es una dualidad de oposición, como se constituye el concepto de trabajo en la modernidad occidental. Cuentan los *faxinalenses* que hace algunas décadas o más, no se hacía jamás un *puxirão* sin música, sin la canturía colectiva para celebrar el día de trabajo. Además, la gratitud hacia la solidaridad comunitaria se expresa en el ofrecimiento de una fiesta o una cena por parte de la familia que recibió el apoyo de los demás en la ocasión.

Las relaciones de reciprocidad y mutualismo entre vecinos en los territorios *faxinalenses* abarcan otras esferas de la vida además de las prácticas productivas. La práctica de autoconstrucción con apoyo solidario del trabajo de otras personas es común en sus tradiciones, siendo también un proceso definidor de su territorialidad de uso común. De esta forma, la construcción de hogares, a raíz de la constitución de nuevas familias, con apoyo de vecinos,

familiares y entre compadres, da al territorio comunitario una característica particular que es la indistinción de los límites de la propiedad privada al interior del territorio comunitario, en el perímetro del “criadero comunitario”.

b) La segunda forma en la que se presentan las prácticas de *puxirão* se caracteriza por la actuación colectiva en pro de la comunidad o de alguna entidad comunitaria. En las comunidades de *faxinal*, la expresión más distintiva de su territorialidad de uso común para la actividad de pequeña ganadería suelta es el *puxirão* para la compostura de cercas y guarda-ganados, estructuras fundamentales para el funcionamiento de esta dinámica. Es la forma más habitual en que se presenta el trabajo comunitario en estas comunidades, pues se refiere al cuidado colectivo de los artefactos que posibilitan su funcionamiento y, así, el desarrollo del modo de vida.

Aunque la actividad de cría de animales para el autoconsumo responda a la economía familiar, y su cuidado es responsabilidad particular de cada familia, las estructuras físicas que posibilitan el desarrollo de esta actividad son compartidas, así como el espacio en el que ocurre. De esta forma, la construcción y el mantenimiento de estas estructuras son actividades ejercidas en colectividad, en el trabajo asociativo que incluye a las familias del *faxinal*. Para esta costumbre no hay una regla implícita o una práctica específica que determine quién o cuantas personas deben participar en el *puxirão*. Según los mismos *faxinalenses*, cuando se requiere la construcción de una valla o la compostura de un guarda-ganado, las personas se reúnen, orgánicamente, conscientes de la necesidad de la ejecución del trabajo, van a una casa y luego a otra, buscando a personas solícitas a la causa, las que estén listas. Después de reunir una satisfactoria cantidad de brazos, al trabajo. Al fin de la jornada, música, comida y bebida para celebrar la comunión del trabajo y la solidaridad comunitaria.

Según relatos de vecinos del *faxinal* Meleiro, en el municipio de Mandirituba, actividades que actualmente son de responsabilidad casi o totalmente exclusiva del Estado, como la apertura, mantenimiento y limpieza de carreteras, hace cuatro décadas se realizaban mediante *puxirão*. En escasas situaciones estas acciones se siguen realizando en *puxirão*. La recolección, acopio, transformación y comercialización de la yerba mate (*Ilex paraguariensis*) también es, en muchos *faxinais*, una actividad que se realiza desde la colectivización del trabajo. Este cultivo, que por muchas décadas ha sido la principal fuente de ingreso económico para estas comunidades y representa un importante elemento para la cultura *faxinalense*, ha permitido históricamente la

asociación de familias para la producción y comercialización e incluso, en algunos *faxinais*, la organización de cooperativas en los últimos años.

El consumo de la infusión de las hojas trituradas de yerba mate, bebida llamada de *chimarrão* en el sur de Brasil, remonta a las sociedades originarias guaraníes y Jê que habitaban la región antes de la invasión portuguesa. La sociedad *cabocla* que se ha formado a raíz de los procesos de colonización en la región heredó la costumbre del consumo y ha desarrollado su procesamiento para la comercialización, una vez que se ha consolidado como un producto de apreciación internacional.

La yerba mate, recordamos, es una cultura silvícola/agroforestal, tradicionalmente integrada a los bosques de araucaria que componen el paisaje ecológico de estas comunidades ubicadas en el altiplano sur paranaense. Esta composición biocultural se mantiene en las comunidades *faxinalenses* y es resultado directo de la colectivización del proceso de trabajo que produce, a su vez, la colectivización del territorio. Tradicionalmente, la extracción de las hojas de esta planta en los *faxinais*, realizada en los meses de otoño e invierno, ha sido una actividad realizada de forma colectiva por las familias que integran cada comunidad, aunque en la actualidad este proceso se ha individualizado. Pero no solo la cosecha corresponde a prácticas de trabajo colectivo; los procesos de acopio o almacenaje, la trituración y preparación de la yerba mate para el consumo son momentos que tradicionalmente se han realizado de forma conjunta. El secado inmediato de las hojas (*sapeco*) para garantizar la calidad del producto es una de las etapas que requieren mayor cantidad de mano de obra. Posteriormente el procesamiento artesanal de las hojas en el *barbaquá*, mecanismo utilizado para el secado definitivo y luego la trituración, procesos que también demandan la presencia de muchas manos trabajando en conjunto.¹⁷⁶

Las actividades comunitarias relacionadas con la esfera religiosa también son expresiones del apoyo mutuo que producen lo común en los territorios *faxinalenses*. La espiritualidad constituye un espacio de encuentro que da cohesión al tejido social comunitario y a las relaciones sociales existentes. La producción de lo común en el modo de vida *faxinalense* atraviesa la organización social religiosa en torno al catolicismo popular, y sus espacios también son productos de relaciones de trabajo construidas colectivamente. Además, la religiosidad en muchos casos es un elemento

¹⁷⁶ Actualmente, el uso de tecnologías tradicionales como el *barbaquá* es una práctica casi extinta en la región.

imbricado a otras dimensiones del territorio, como se percibe en los procesos de cuidado y defensa de los manantiales asociados al espíritu del monje João Maria, a quien la población cabocla de los *faxinais* debe devoción. El cuidado colectivo del territorio se muestra, pues, mucho más que un proceso utilitarista que comprende la importancia vital de los recursos, sino algo que se constituye desde una relación espiritual, de pertenencia y respeto.

Considerando lo expuesto, el acto de “hacer *puxirão*” se refiere a una amplia diversidad de prácticas de colectivización del proceso de trabajo, con base en la solidaridad, la reciprocidad y el apoyo mutuo, fundamentales para la producción concreta del territorio de uso común *faxinalense*. Es el trabajo comunitario realizado desde la praxis cotidiana de los sujetos comunitarios el factor clave para la comprensión de estos territorios y las expresiones de lo común que los caracterizan. Asimismo, es la destrucción de estas prácticas –o la conversión del trabajo comunitario no-objetivado en trabajo asalariado– el elemento central que se debe considerar en la comprensión del proceso de descomposición de las comunidades campesinas *faxinalenses*.

Poner en evidencia el *puxirão* como elemento central de la territorialidad *faxinalense* genera un cambio en la forma como se ha explicado la esencia del territorio de estas comunidades. La búsqueda por un origen idealizado de las territorialidades de uso común del “sistema *faxinal*” ha resultado en el alejamiento de la comprensión sobre lo común como construcción social. El *puxirão faxinalense* más allá de los elementos locales culturales y ecológicos que lo ornamentan, es el *mutirão* camponês, la minga andina, el tamakepalis *maseual*... Es la expresión de una forma de vida cuyo destino se niega a curvarse ante el despojo de la dignidad promovido por el sistema capitalista. El *faxinal* es nada más que el espacio producido y reproducido desde la praxis del trabajo no-objetivado, que se da sobre la base de la solidaridad, reciprocidad y apoyo mutuo, el *puxirão*.

En los últimos años –a raíz de los procesos de lucha por la tierra en el contexto de reconocimiento de identidades territoriales– el *puxirão* se ha convertido en consigna de lucha y movilización social. Más que una práctica tradicional y cotidiana, el significado del *puxirão* fue rescatado en el proceso de concientización y formulación de un vocabulario que comprendiera una identidad de lucha para su proceso organizativo. De esta forma, fue el *puxirão* la palabra elegida por los *faxinalenses* en el bautismo del movimiento social que les representa en el marco de las

luchas territoriales de los *povos e comunidades tradicionais*¹⁷⁷, la “*Articulação Puxirão dos Povos Faxinalenses*” (APF).

Para otros sujetos colectivos campesinos que incorporan identidades de lucha diversas, en el mismo contexto, el *puxirão* también ha encarnado un elemento fundamental en la organización social. La “Rede *Puxirão* de Povos e Comunidades Tradicionais” –movimiento social en red que articula, en el estado del Paraná, diversos movimientos que comparten la idea de constituirse colectivamente a partir de identidades específicas, como los quilombolas, los pescadores artesanales y los *ilhéus*, etc., revela que la práctica del *puxirão* no es exclusiva de las comunidades *faxinalenses*, sino es parte constituyente del modo de vida campesino en diversas regiones del Estado.

En un territorio histórica y sistemáticamente arrasado por el latifundio y la expulsión, se verifica que en donde existe la permanencia del pueblo en el campo (la comunidad), la praxis de apoyo mutuo y del trabajo concreto no-capitalista se ha mantenido, como parte integrante del arraigo cultural y territorial. Es decir, estas prácticas “persisten en la comunidad como trabajo fundamental en el mantenimiento de su población y en las estrategias de permanencia y resistencia comunitaria”. Asimismo, el *puxirão* “establece horizontalidades que impulsan fuerzas de resistencia del lugar y, por tanto, de sus territorialidades que absorben y repulsan a su modo las verticalidades de los poderes hegemónicos (Carneiro, Itaborahy y Gabriel, 2013: 99).

En el proceso reciente de las luchas territoriales enmarcadas en el paradigma de las identidades colectivas, el trabajo comunitario basado en la solidaridad, reciprocidad y el apoyo mutuo ha trascendido la praxis cotidiana y ganado un significado adicional, teórico y práctico, relacionado con los procesos de organización y producción de consciencias de lucha. El trabajo de Sousa (2013) realizado con comunidades campesinas tradicionales del estado de Maranhão, identifica el proceso de renovación de las prácticas del *mutirão*, aun en contexto de transformaciones socioeconómicas, a raíz de la organización social en torno a la lucha por el territorio. De esta forma, el autor propone la comprensión del *mutirão* en estas comunidades a partir de dos perspectivas distintas: como práctica de trabajo comunitario en el sentido tradicional del

¹⁷⁷ Para una mejor comprensión de este proceso, ver el apartado 3.3.1 de este trabajo.

término, y como proceso de enfrentamiento a los terratenientes y la disputa por la tierra, es decir, como sinónimo de movimiento, lucha, embate o resistencia (Sousa, 2013: 14).

Es decir, en un contexto de conflicto, el *puxirão/mutirão*, que tradicionalmente se asociaba a las prácticas agrícolas y otras acciones cotidianas, asume un significado político, expandiéndose a las prácticas y estrategias de enfrentamiento al opresor. Para el autor, donde se comprende el mundo como resultado de las acciones concretas de los hombres viviendo en sociedad, estas acciones se encuentran incrustadas en un proceso dialéctico de la historia en el enfrentamiento de la lucha de clases (Sousa, 2013: 19). Reafirmar estas prácticas en los movimientos de enfrentamientos y antagonismos, sea en la actitud cotidiana o en el discurso estratégico, pone en evidencia la centralidad de lo común en estas luchas, es decir, del ámbito de las relaciones sociales comunitarias construidas en los territorios, y la apuesta por la comunidad como horizonte de transformación societaria.

De forma análoga y recíprocamente complementaria, se analizará la territorialización de lo común a partir de las prácticas cotidianas de trabajo comunitario en México y, concretamente, en los territorios de vida del pueblo *maseual* de la Sierra Nororiental de Puebla, considerando los significados, las racionalidades construidas desde la cosmovisión nahua y sus prácticas cotidianas.

4.2.2 Tekit, faena, tamakepalis: expresiones *maseualmej* del trabajo no-objetivado

De la misma forma, diversos pueblos indígenas de México poseen en su vocabulario cotidiano la palabra tequio como significante de las relaciones de apoyo mutuo desempeñadas en el interior de las comunidades. Originario del idioma náhuatl (*tekitl*, o *tekit*, en la variante nahuat de la Sierra Nororiental de Puebla), el tequio está relacionado con la obligación de los integrantes de la comunidad con el colectivo que la conforma. No obstante, en contextos de ausencia de –o rechazo al– aparato público del Estado, para muchas comunidades indígenas en México el tequio sigue encabezando las relaciones públicas y políticas al interior de estos grupos. Es decir, el trabajo comunitario comprende, además de lo relacionado con los elementos de la producción económica,

a la construcción y mantenimiento de obras de carácter público como calles, edificios públicos administrativos, de educación y salud, infraestructura de captación y distribución de agua potable, drenaje, electrificación, etcétera.

La característica del tequio que vincula lo comunitario y lo público es lo que articula la cohesión política al interior de las comunidades. En este sentido, el desempeño del oficio público no se encuentra apartado del consumo de los servicios públicos, pues la elección de los cargos políticos se vincula al reconocimiento de los trabajos realizados cotidianamente por los individuos. Según Regino Montes (1999), “es a partir de esta institución como se ha logrado construir en las comunidades la infraestructura hasta hoy existente. Los servicios comunitarios de agua, luz, caminos y otras necesidades, han logrado ponerse en marcha de manera oportuna gracias a la colaboración colectiva”.

En el estado de Oaxaca, por ejemplo, el tequio se establece legalmente, de acuerdo con los usos y costumbres instituidos en los municipios, obligando a las autoridades municipales a reconocer el servicio hacia la comunidad como expresión de solidaridad y pueden ser considerados por la ley como pago de contribuciones municipales (Const. Oaxaca art. 12).

Los pueblos indígenas de México, en su mayoría, son constituidos por un “comunitarismo”, o una forma de organización comunal, que se caracteriza en tres valores fundamentales: “1) autoridad rotativa como base de la organización comunal, 2) la solidaridad y 3) la ayuda mutua.” (Ottalengo, 2000: 747). Considerándola desde una óptica macro, esta forma de organización comunal de los pueblos indígenas de México atravesó el período colonial bajo la denominación “República de Indios” a partir de la consolidación de un modelo de política colonial que buscaba estabilizar estos territorios y promover el catolicismo entre los pueblos originarios. En el siglo XVIII, muchos territorios indígenas, a pesar del etnocidio colonial sistemático y permanente, preservaron en su cotidianidad de resistencia, saberes y prácticas culturales, como el sistema de cargos, las instituciones propias, las manifestaciones culturales, que se abigarraron al catolicismo, y la práctica del trabajo colectivo y las obligaciones comunitarias (Ottalengo, 2000: 749).

El trabajo comunitario para los pueblos indígenas de México se puede comprender, pues, en la intersección entre estos tres elementos: la *organización*, la *solidaridad* y la *ayuda mutua*, como observa Ottalengo (2000). Sin embargo, hay un cuarto elemento que se puede tomar por separado dada su importancia en la permanencia y la actualidad del trabajo comunitario y de la

organización comunal viva en los territorios indígenas de México hoy, que es la fiesta. Más que momento de celebración, las festividades comunitarias son componente territorial indispensable para la construcción permanente e intergeneracional de las prácticas del trabajo comunitario.

En la producción cotidiana del territorio de las comunidades *maseualmej* de la Sierra Nororiental de Puebla el trabajo comunitario es un ente fundamental, pero la diversidad de formas en que se expresa no permite que se establezca una caracterización uniforme. Al contrario, para comprender el sentido ontológico del trabajo que produce el ser social/comunitario *maseual* y su territorialidad comunitaria inmanente, es necesario identificar la diversidad de formas existentes y los sentidos a ellas relacionados.

Desde una traducción apresurada, se identifica *tekit* como la palabra del nahuatl para la generalización de lo que entendemos en los dialectos latinos como *trabajo/trabalho*. No obstante, el sentido práctico construido desde la visión de mundo *maseual* denota a la palabra *tekit* un significado diametralmente opuesto a la noción moderna de trabajo. Si el sentido latino del trabajo adviene de la tortura (*tripalium*) y está asociado al sufrimiento generado por la necesidad del esfuerzo, el *tekit*, al contrario, indica liberación. El término aglutina, en un concepto, amplio la realización humana a través de la praxis transformadora de sí y del territorio, agrupando las múltiples funciones vitales que necesitan desempeñar los seres humanos para la construcción permanente de un horizonte de vida buena en comunidad.

El sentido de *tekit* está relacionado directamente con la tierra y la relación inseparable de esta con la actividad humana fundamental para el pueblo *maseual*, la agricultura. Remite, directamente, al trabajo campesino por excelencia: el cultivo de maíz. La milpa conforma, por lo tanto, el espacio primordial del *tekit*; sin trabajo, no existe maíz, y si no hay maíz, no hay comunidad. Pero el significado de *tekit* no se restringe a la labor de la tierra propiamente dicha, así como ser campesino no es sinónimo de ser agricultor.

Según Polanyi (2000: 215, traducción propia)¹⁷⁸,

[...] tradicionalmente, **la tierra y el trabajo no son separados**: el trabajo es parte de la vida, la tierra continua siendo parte de la naturaleza, la vida y la naturaleza forman

¹⁷⁸ “Tradicionalmente, a terra e o trabalho não são separados: o trabalho é parte da vida, a terra continua sendo parte da natureza, a vida e a natureza formam um todo articulado. A terra se liga, assim, às organizações de parentesco, vizinhança, profissão e credo - como a tribo e o templo, a aldeia, a guilda e a igreja”.

un todo articulado. La tierra se une, así, a las organizaciones de parentesco, vecindad, profesión y credo –como la tribu y el templo, la aldea, la *guilda* y la iglesia.

El *tekit* se refiere a las actividades que permean la vida comunitaria en su sentido amplio y son apreciadas y reconocidas como actividades generadoras de valor. El artesano, el músico, el danzante, el padre, el señor que hace la panela, la señora que cose los bordados, todos son protagonistas de actividades cuyo objetivo más central es aportar recursos a la vida comunitaria y al bien estar colectivo.

El significado de *tekit* se opone al sentido moderno de trabajo porque no genera valor de cambio, pero sí genera valor de uso. Una muestra clara de esta diferencia reside en la comprensión del *tekit* sobre el trabajo doméstico y las labores del cuidado de sí y del otro, de las actividades domésticas y de traspasio, el huerto familiar, la recolección de leña y plantas de uso alimentario y medicinal, el cuidado de los niños y los ancianos. Es decir, al contrario de la construcción moderna del concepto de trabajo asociado a la producción de valores de cambio, desde la cosmovisión *maseual* el trabajo femenino sí es considerado trabajo. Se trata de una ontología del trabajo que lo concibe como actividad que realiza la esencialidad humana y no promueve la separación entre ser humano y el territorio, sino su integración.

El *tekit*, o el trabajo campesino, es multiforme y multiescalar, se erige a partir de relaciones que pueden ser de órdenes individual, familiares o comunitarias, cuyo sentido reside en el horizonte de construcción de la vida y el bien estar colectivo. Es un concepto más amplio que el tequio – como este se concibe, principalmente, en las comunidades del estado de Oaxaca como el servicio colectivo que los individuos prestan hacia la comunidad–, que corresponde a la actividad que sostiene el arraigo al territorio y la no-enajenación de los medios de vida, o mejor, su reapropiación permanente como proceso de liberación.

En las comunidades masuealmej de la Sierra Nororiental de Puebla, el término faena es más utilizado en este sentido, similar a lo que se identifica como el tequio, el *mutirão* y la *minga*, o lo que entendemos como el trabajo colectivo. La palabra faena tiene la misma raíz etimológica latina y remonta al vocablo *facienda*, que significa “aquello que hay que hacer”, o el “quehacer”. A la vez, tiene una relación simbólica con la tierra y el territorio, pues su origen está asociada a los quehaceres cotidianos de mantenimiento del espacio de la vida comunitaria. Hacer faena es trabajar en grupo por algún objetivo colectivo, usualmente, cuyo beneficiario directo es el mismo colectivo

o la comunidad en su totalidad. Aunque se puede considerar el sentido de “hacer faena” para un beneficiario particular, en general tiene un carácter público y de prestación de servicio a lo colectivo.

En Cuetzalan, el servicio de captación y distribución de agua a los domicilios no es encargo de un ente privado o del dominio público municipal o estatal. Son los Comités de Agua, entidades ciudadanas conformadas por representantes comunitarios elegidos para tal fin, los encargados de gestionar los servicios de captación y distribución de los recursos hídricos. Este servicio se organiza en la articulación de 16 comités ubicados en distintas regiones del municipio y que atienden cada cual a su región, y un Comité Central de Agua, encargado de articular las acciones de todos ellos.

Los comités de agua son encabezados por ciudadanos cuyo trabajo dedicado a este fin es “donado”, es decir, no-asalariado –aunque, en algunos casos, su no cumplimiento implica el pago de una sanción monetaria a la instancia comunitaria correspondiente. Sin embargo, no se trata de un servicio relacionado con la satisfacción de las insuficiencias éticas/morales o de algún tipo de redención por parte de aquellos que participan en ello, como estamos acostumbrados a entender el voluntariado en la racionalidad urbana. Se trata de un servicio prestado a la comunidad por la obligación¹⁷⁹ del individuo ante el colectivo que sostiene la vida y el territorio, de la cual el individuo no puede prescindir.

En el campo mexicano no es improbable encontrar localidades donde la gestión del agua sea llevada a cabo a partir de la iniciativa comunitaria, sobre todo en aquellos lugares donde la formalidad de la posesión territorial se basa en la propiedad social de los núcleos ejidales. En estos territorios, la cultura de la organización ciudadana de gestión de los recursos naturales y de los recursos hídricos, y el trabajo comunitario destinado a este fin, son intrínsecos a la organización ejidal existente que permea la participación política en diversas dimensiones y responde a una estructura consolidada e institucionalizada que es la organización ejidal. En el caso de Cuetzalan, municipio cuya formalidad territorial es enteramente de pequeñas propiedades privadas, los comités de agua de representación ciudadana ejercen una función esencial para el funcionamiento integral de la gestión comunitaria del territorio.

¹⁷⁹ Para el escritor Jaime Martínez Luna, más que obligación, es *ombligación*, por el vínculo umbilical implicado en esta relación.

El trabajo de los comités de agua tiene una escala temporal cotidiana, ejecutada por los “fontaneros”, de acompañamiento y atención sobre el uso racional de los recursos hídricos, abrir y cerrar llaves en horarios determinados, detección de fugas y la garantía del pleno funcionamiento del sistema, y otra escala temporal intermitente, realizado en faenas de cuidado de los manantiales, limpieza de las estaciones de captación, limpieza de reservorios, etc. Si estos trabajos no se cumplen, el sistema se ve afectado.

La gestión comunitaria de los recursos hídricos constituye un obstáculo a los intereses privados. La esfera pública estatal, a su vez, no representa al interés público, sino a los intereses privados de élites políticas y económicas, en distintas escalas. Veamos dos ejemplos de conflictos experimentados por los comités de agua recientemente. En un día común del año de 2018, miembros del comité de agua de algunas comunidades de Cuetzalan, que realizaban su rutina de apertura de las llaves de una cisterna del sistema de distribución de agua, fueron impedidos de adentrar al terreno donde se ubica la estructura, que abastece a aproximadamente 25 mil habitantes y tiene 20 años de haber sido construida en este local, autorizada por el propietario de entonces. Su hijo, el nuevo dueño del predio decidió que quería construir en el local un restaurant y hotel, en sociedad con el entonces presidente municipal, y, haciendo valer el cumplimiento de su derecho de propiedad, demandó penalmente a los integrantes del comité por su “invasión” al terreno privado.¹⁸⁰ El interés de un individuo, amparado en el derecho de propiedad, y respaldado por el abuso del poder público, se interpuso al derecho fundamental de 25 mil personas a tener acceso al agua potable. ¿Dónde queda lo público? El derecho de propiedad fue determinante para favorecer a la construcción del establecimiento en el año siguiente.

En 2017, se aprobó en el congreso del estado de Puebla una reforma al artículo 12 de la constitución del estado, a raíz de iniciativa del gobierno ejecutivo estatal de entonces (PAN). Dicha reforma, cuya defensa argumentaba por la protección del derecho de la población al agua, estableció que “el Estado conforme a las leyes regulará las bases y modalidades para el acceso y uso equitativo y sustentable de este recurso natural”, retirando de la instancia municipal el poder de decisión sobre la gestión local de los recursos hídricos. Así, quedaría el ejecutivo estatal libre

¹⁸⁰ https://intoleranciadiario.com/detalle_noticia/170013/politica/conflicto-legal-deja-sin-agua-a-siete-comunidades-de-cuetzalan

para impetrar concesiones –como la otorgada a la empresa “Agua de Puebla para Todos”– para que agentes privados puedan hacer negocio y lucrar con la venta del recurso a los usuarios.¹⁸¹

Otro ejemplo en que la esfera comunitaria colisiona con el Estado se ha visto en Cuetzalan recientemente en el tema de la gestión de residuos. La activación de un basurero que atendía a intereses privados en zona impropia, que debería dedicarse a la conservación ecológica según las determinaciones del ordenamiento territorial, afectando a comunidades cercanas por foco de infección y contaminando fuentes de agua y el manto freático, generó inconformidad y movilización de organizaciones sociales del municipio. La presión social oriunda de las reivindicaciones de las comunidades logró, en 2018, el cierre definitivo del basurero irregular. Sin embargo, la municipalidad no fue capaz, desde los recursos públicos (humanos, financieros, intelectuales...) de solucionar la problemática del destino o tratamiento de los residuos sólidos. En este sentido, organizaciones sociales como MIOCUP-CNPA, Tosepan, el Consejo de Jóvenes Tajpiani, Tochan Nuestra Casa A.C., entre otras iniciativas, respaldados por el COTIC, iniciaron un proceso de articulación para la formación de un Programa de Manejo Integral de Residuos Sólidos, que se ha puesto en operación desde un modelo de cogestión público-comunitaria.

Figura 36. Alianza Cuetzalan Limpio



El Programa de Manejo Integral de Residuos Sólidos de Cuetzalan (Alianza Cuetzalan Limpio) integrado por organizaciones sociales e iniciativas ecológicas del municipio, ha buscado, a partir del 2018, y operado, a partir del 2019, un modelo de gestión alternativo para el problema del destino de los residuos.

¹⁸¹ <https://desinformemonos.org/agrupacion-privatizacion-del-agua-puebla-anuncia-marcha/>

Lo público/estatal no ha ofrecido resistencia efectiva a los procesos de privatización, al contrario, se ha convertido en instrumento de legitimación (ilegítima) para las complacencias de los intereses privados y la ampliación de sus posibilidades de ganancia. En contrapartida, los actores de la gestión comunitaria de los recursos, los representantes de la esfera de lo común, han manifestado su postura por la defensa del agua y los recursos naturales como derecho humano universal y accesible y el rechazo ante los procesos privatizadores. Se trata de un movimiento construido a raíz del trabajo comunitario cotidiano, a base de faenas y del otorgamiento de tiempo y esfuerzo de sujetos que tienen plena consciencia de la importancia del agua como bien común, como recurso colectivo que debe ser protegido por y para lo colectivo.

En las comunidades *maseualmej* de Cuetzalan y de los municipios cercanos, la práctica habitual de hacer faena se puede comprender en cuatro diferentes tipificaciones:

a) **Las faenas relacionadas con la prestación de servicios destinados a la comunidad y realización de obras públicas**, como las mencionadas faenas de agua, construcción y mantenimiento de calles y caminos, construcción de edificios públicos, cuidado del medio ambiente, guardia comunitaria, etc. En muchos casos –cada vez más frecuentes– la agencia de las faenas por la esfera municipal o por la estructura partidista ha resultado en la pérdida del sentido comunitario al alentar el interés individual fomentando el pago monetario o el favorecimiento político e intercambio de intereses privados.

Tradicionalmente, las faenas dedicadas a lo público –entendido en sentido amplio, apartado de los marcos del Estado–, están directamente asociadas a las formas políticas de lo común, o a lo político, como dimensión de antagonismo constitutiva de las sociedades humanas, y a la autogestión. Es la entrega deliberada y consciente del sujeto comunitario a los trabajos colectivos enfocados en el bien común el elemento central de la composición ética y filosófica de la estructura de cargos políticos tradicionales, la elección de los jueces de paz y los topiles¹⁸². No se trata, pues, de un servicio cuyo objetivo de su realización es la adquisición de poder ante el colectivo. Al contrario, la construcción de la democracia tradicional *maseual* se contrapone a la política representativa estadocéntrica, los elegidos a ocupar un cargo político no se ofrecen desde su

¹⁸² Modalidad de autoridad comunitaria tradicional de la región *maseual*.

voluntad, sino que son escogidos por la colectividad a partir del reconocimiento de los servicios prestados al bien común. De esta forma, los trabajos colectivos dedicados a lo público son uno de los ejes centrales del ámbito político de lo común.

La práctica del trabajo comunitario que se ocupa de actividades las cuales estamos acostumbrados a visualizar como tareas exclusivas del Estado es, por un lado, su negación y, por otro, su complementariedad. Sí, es cierto que, en el mundo contemporáneo, donde el Estado posee la hegemonía sobre el control de lo público, la ausencia de Estado en determinados contextos es lo que posibilita el control comunitario sobre los servicios que este se supone debería suplir. Pero esta no es una relación de causa y efecto. La apología de lo común en este sentido no aboga por la retirada de las obligaciones del Estado en la garantía de los derechos básicos de los ciudadanos, como creen algunos autores estadocéntricos. Si la construcción de la institucionalidad de la política fuera parte del mismo proceso que constituye lo político, es decir, desde abajo y a partir de las voluntades populares, esta discusión no sería necesaria. Es justamente la disociación entre la política y lo político (Mouffe, 2007) realizada por el Estado moderno lo que promueve la conversión de ciudadanos en usuarios, y aniquila la democracia real convirtiéndola en el teatro de la política representativa.

b) Los trabajos colectivos dedicados a la iglesia o a la esfera religiosa, como la construcción y reparación de iglesias y otros edificios eclesiásticos, la realización de eventos religiosos, mantenimiento de los panteones, santuarios y otros espacios sagrados, etc. Estas actividades representan mucho más que una prestación de servicio a una entidad superior externa al sujeto o una relación binomial entre individuos y la institución eclesiástica. La religión es un elemento fundamental para el tejido social comunitario del pueblo *maseual* y la comprensión del espíritu de lo común no puede desconocer el papel de la iglesia en su constitución. En este sentido, la iglesia no actúa para la cohesión comunitaria como ente instituido, de arriba hacia abajo, sino como proceso instituyente, a partir de los trabajos colectivos que se realizan y la producen cotidianamente.

La dedicación espiritual de cada ente comunitario es, a la vez, el encuentro con las tradiciones y la cultura originaria, las danzas, la música, la gastronomía, las fiestas. Es, además, intergeneracional, posibilitando la producción de sentidos comunales y colectivistas desde los más

jóvenes, cuando ingresan a los grupos de danza, hasta los ancianos que, con la experiencia y el reconocimiento de la vida dedicada al bien común, recibe y saluda a su comunidad espiritual cuando le toca la mayordomía. En muchos casos, la iglesia —entendida como espacio heterogéneo y participativo— es, más que el Estado, un elemento de definición de la territorialidad comunitaria, estableciendo límites de pertenencia territorial por la devoción. Una comunidad termina donde se empieza a adorar al santo patrono de la siguiente comunidad —o a trabajar colectivamente por él.

c) Las faenas cooperativistas o asociativistas, relacionadas con la esfera productiva en ámbito colectivo. Se tratan de actividades específicas realizadas por grupos de personas organizadas a través de colectivos, asociaciones o cooperativas cuyo beneficiario es el mismo grupo organizado en torno al desarrollo de algún tipo de actividad productiva, sean relacionadas con los procesos agrícolas, manufactura, artesanía, turismo, etc. Desde el florecimiento de los movimientos cooperativistas en la región se han popularizado las prácticas de la colectivización de los procesos productivos y la reapropiación de estos procesos en su integralidad, hecho que se manifiesta en la cantidad de grupos organizados para el ofrecimiento de servicios turísticos, la venta de productos finalizados y las marcas locales, el desarrollo de la artesanía y la prosperidad de los pequeños negocios familiares.

Estas organizaciones se erigen en la participación colectiva que requiere, para la realización de determinados procesos, la unificación de esfuerzos en un acto unificado y colectivo. Para los cooperativistas de la Unión de Cooperativas Tosepan, por ejemplo, atender al llamado de la colectividad para la realización de alguna tarea o actividad colectiva en beneficio de la organización, es una cuestión de cumplir con la obligación o compromiso personal ante su sentido de pertenencia, y al reconocimiento de la importancia de la organización para la vida comunitaria.

En muchas localidades de la Sierra Nororiental de Puebla, el cooperativismo se ha fundido con el cotidiano general de la vida comunitaria, sobreponiéndose a las actividades relacionadas con el ámbito público y religioso. El histórico de esta cooperativa está profundamente unido a estos contextos, siendo la organización responsable de haber ampliado y mejorado la estructura vial de la región en décadas pasadas. De la misma forma, la atribución de cargos de importancia al interior de la organización está relacionado con el reconocimiento del trabajo realizado por los cooperativistas, destinado a la organización y a la comunidad. En este sentido, muchas veces es

difícil distinguir exactamente a quién o a qué corresponden las prácticas de trabajo colectivo pues los intereses entre lo público, lo religioso y las organizaciones son difusos en el tejido social comunitario.

d) **Las faenas de reciprocidad**, actividades rotativas realizadas entre vecinos, conocidos, parientes, individuos, integrantes de la comunidad, en beneficio de un particular. Expresión de la solidaridad y el espíritu del apoyo mutuo, estas actividades son, en general, rotativas y responden a necesidades inmediatas específicas, como la construcción de hogares y las actividades agrícolas. Habitualmente, estas actividades no son remuneradas y ocurren en momentos específicos donde la actuación colectiva es absolutamente requerida, como en el caso de la construcción, el colado de losas y azoteas, en la agricultura, los momentos de arado, siembra y cosecha, el secado de café, o el cuidado del *kuojtakiloyan*. Los participantes son retribuidos por la oferta de una comida o una cena, por parte de la familia beneficiada, además de la garantía de contar con el esfuerzo colectivo cuando se lo necesite.

El trabajo colectivo en pro de particulares también es llamado mano-vuelta o, en nahuat, *tamakepalis*, que significa, literalmente, dar la mano. Se explica que el sentido del *tamakepalis* se basa en la solidaridad existente entre las personas que pertenecen a una misma comunidad y el sentimiento de nunca estar solo ante cualquier necesidad vital que se presente, no necesariamente como reciprocidad efectiva. En casos de tragedia o algún tipo de desgracia que llegue a tener una familia, como una enfermedad o la pérdida de bienes materiales por un incendio o tormenta, por ejemplo, el sentido del *tamakepalis* se muestra más amplio que la rotación por acuerdos preestablecidos entre los sujetos, abarcando la actuación colectiva de emergencia.

No obstante, se trata de un concepto que trasciende la escala intracomunitaria, comprendiendo también la ayuda otorgada por una comunidad hacia otra, cuando esta requiere algún tipo de ayuda. Esto se vio cuando, a raíz del sismo de 19 de septiembre de 2017, los cooperativistas de Tosepan, se movilizaron intensamente para apoyar a comunidades distantes en el altiplano que habían sufrido severamente los efectos del temblor. El sentido de solidaridad presente en el concepto de *tamakepalis* y en la cosmología nahua promueve un sentimiento y prácticas comunitarias que extrapolan la misma escala de la comunidad, planteando una comprensión sobre lo común como horizonte concreto y posible de sociedad.

En el contexto actual, en que las amenazas sobre el territorio perpetradas por los intereses empresariales sobre los recursos naturales promueven la intensificación del despojo para la acumulación capitalista, emerge otra forma de realización del trabajo comunitario, por eso, se agrega como una tipología extra:

e) **Las faenas para la defensa del territorio**, cuya práctica está relacionada a las acciones colectivas desempeñadas en el marco de la lucha organizada por el hecho de defender el territorio de las empresas que buscan apropiarse de los recursos naturales. Es el caso, por ejemplo, de la actividad minera, representadas en la región por la Compañía Minera Autlán y las concesiones otorgadas que abarcan zonas altas de la Sierra Nororiental de Puebla que amenazan con la destrucción de inmensas zonas de importancia ecológica e hídrica. También es el caso del proyecto energético pretendido por la Comisión Federal de Electricidad para la instalación de una subestación eléctrica en el municipio de Cuetzalan, en contubernio con los intereses empresariales de instalación de cuatro plantas hidroeléctricas en el tercio medio del río Apulco.

Estos proyectos han generado intensa respuesta social por parte de los actores locales, las cooperativas, las comunidades, las entidades comunitarias de gestión y cuidado de los recursos naturales, requiriendo y fomentando nuevas formas y sentidos de asociación para el trabajo colectivo. Así que este proceso ha resuelto en la activación de nuevas prácticas de construir lo común y la renovación de la energía comunitaria a través de un entendimiento de territorio más amplio, que no se restringe a los límites de la comunidad o de las relaciones inmediatas, e implica la unión entre los sujetos en escalas más integradoras.

Finalmente, el trabajo en sus diferentes formas como se manifiestan en el mundo nahua de la Sierra Nororiental de Puebla constituye en la praxis cotidiana el ingrediente principal de la producción del modo de vida comunitario de los *maseualmej*. La destrucción de lo común es, por lo tanto, equivalente a la enajenación u objetivación de los sujetos de su proceso integral de trabajo concreto, proceso que aniquila el sentido de pertenencia comunitaria, la solidaridad y las formas autónomas de lo político, paralelamente a la apropiación de la tierra y de los recursos naturales por el capital. En el apartado que sigue, se buscará comprender a fondo este proceso, llamado de acumulación originaria, desde la óptica de la centralidad del trabajo no-objetivado y el antagonismo exterioridad-totalidad en el proceso de trabajo.

4.3 Contradicción externa, acumulación originaria y la multidimensionalidad del despojo

Un campesino de unos 60 años, vecino del *faxinal* Mato Branco dos Andrade, municipio de Quitandinha/PR, dijo que en su comunidad ya no se hace *puxirão* como se hacía antaño.

Es que ha cambiado mucho, vea usted, antiguamente nosotros salíamos por ahí, éramos chamacos pues, salíamos para avisar allá que íbamos a componer una valla. Salíamos a dar la vuelta, una vuelta pequeña, uno ya informaba al otro, y pronto teníamos 15, 20 personas para trabajar... Después de un tiempo para acá se viene perdiendo, pues, el *puxirão*. Hasta para limpiar una parcela nosotros hacíamos eso. Iban las cocineras allá por la hora de la comida, del desayuno. La hora del almuerzo, pues... Era una cosa bonita, y después cantaban, hacían de todo. (*Faxinalense*, Mato Branco dos Andrade)

El deterioro contemporáneo de la práctica del *puxirão* en muchas comunidades *faxinalenses* se percibe en primer lugar por los cambios en el paisaje: el espacio del criadero comunitario se va reduciendo hasta la inexistencia; donde había guarda-ganados, instalan portones; los sembradíos de maíz son sustituidos por los monocultivos de soya y tabaco; los bosques de araucaria y los yerbatales son reemplazados por líneas paralelas de pinos y eucalipto. Además, en la base de los cambios físicos en el paisaje, las transformaciones de las relaciones sociales en el proceso de descomposición comunitaria se expresan en un prisma de múltiples facetas. Estas transformaciones de diversos matices se producen como resultado del proceso de objetivación del trabajo y la incorporación de las relaciones de trabajo a la totalidad del capitalismo.

La conflictividad social analizada en las comunidades *faxinalenses* en Brasil y las comunidades *maseualmej* en México presentan características bastante dispares, además de procesos históricos muy particulares, aunque con algunos puntos de conexión. Sin embargo, poseen un panorama compartido, relacionado con la calidad de las luchas sociales y los conflictos territoriales, que auxilian a visualizar con gran amplitud la complejidad relacionada a las “contradicciones externas” del capitalismo, noción empleada por James O’Connor (2001) desde la crítica de la ecología política, y recuperada por Armando Bartra (2014a). En este apartado, se construirá un análisis, a partir del proceso de investigación, con la finalidad de comprender los

conflictos por el territorio –y por lo común– en las fronteras del capitalismo en la contemporaneidad. Con esa intención, lo dividiré en tres secciones; la primera enfocada en las discusiones teóricas referentes al carácter permanente del fenómeno que ha sido llamado “cercamientos de lo común”, y la “llamada acumulación originaria” y sus aspectos históricos, geográficos y subjetivos; en seguida, se orientará la discusión para la comprensión de la tríada tierra-capital-trabajo en el conflicto de la totalidad capitalista y la “exterioridad”; por fin, se enfocará la comprensión de las transformaciones territoriales contemporáneas a raíz de la expansión del capitalismo en los territorios estudiados y analizar las reconfiguraciones de los procesos de trabajo y de las relaciones sociales comunitarias.

4.3.1 Los márgenes y la permanencia de la acumulación originaria

En el libro I del Capital, Marx (2009a: 612-613) afirma que “la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre”. En el libro III, argumenta que “la propiedad privada sobre el suelo, y, por tanto, la expropiación de la tierra de manos del productor directo –es decir, la propiedad privada de unos, que implica la no propiedad de otros sobre la tierra– constituye la base del modo capitalista de producción” (Marx, 2009b: 1032). En los debates provenientes del exhaustivo análisis de Marx sobre el modo de producción capitalista, algunas de sus reflexiones han surtido más influencia sobre la práctica política y los hechos históricos, y otras han permanecido, a lo largo del último siglo y medio, restringidas a determinados espacios de discusión y campos de acción política relativamente delimitados. Los fragmentos anteriormente presentados, encarnan algunas expresiones del planteamiento que atraviesa su obra, fundamental para comprender las bases de su pensamiento en la fórmula trinitaria tierra-capital-trabajo.

Se trata, sencillamente, de la mirada de Marx a los procesos de transformación territorial en el campo y a los campesinos. La producción campesina del espacio rural y su historicidad han sido olvidadas por muchos de los más prestigiosos eruditos del pensamiento marxista, incluso en los

países donde el campesinado representa una fracción importante de su demografía. La comprensión marxista sobre la reproducción del modo de producción capitalista se ha centrado mayoritariamente en el espacio urbano y en la expectativa sobre los procesos sociales que podrían llevar a la superación del capitalismo ha sido depositada sobre la clase obrera industrial. La teleología lineal de lecturas enmarcadas en el positivismo y el eurocentrismo confió al desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo y a la inevitabilidad histórica de la proletarización, la calidad de procesos ineludibles para la superación del capital, en una pueril efigie subsecuencial de modos de producción. Así, cualquier forma social “precapitalista” estaría condenada a ser transformada en objeto del capital pues la historia camina, inevitablemente, hacia el progreso y el desarrollo, una vez que la fórmula de la reproducción ampliada explicaría la totalidad del proceso real de acumulación de capital.

Sin embargo, análisis periféricos en el campo marxista, en diversos momentos produjeron interpretaciones sobre los procesos sociales y económicos en el capitalismo que contrarían la teleología lineal y levantan la discusión sobre la cuestión de la periferia y las contradicciones materializadas en las orillas del sistema. Los populistas rusos, contemporáneos de Marx, interpusieron el debate sobre el papel del campesinado ruso para el devenir revolucionario, llevando al autor de *El Capital* a concentrar las reflexiones en la última etapa de su obra al tema en cuestión. Para los representantes del populismo, tradición política rusa emergente a finales del siglo XIX, la comuna campesina configuraba la forma colectivista que haría posible la revolución social, desafiando la propaganda liberal del capitalismo europeo occidental como el futuro ideal para Rusia (Shanin, 2017: 34). Según Lorena Paz Paredes (2013: 12):

El pensamiento populista, por lo general buen intérprete de las aspiraciones y demandas del campesinado ruso, desmontó el mito de la fatalidad histórica al renunciar al fardo político implícito en la tesis de que el pleno desarrollo del capitalismo es condición necesaria y antesala forzosa de la auténtica revolución social.

El contacto de Marx con los escritos populistas¹⁸³ y sus estudios sobre la comuna agraria le cambian algunos matices en su perspectiva sobre el curso histórico de las transformaciones sociales, asumiendo que la inevitabilidad de la expropiación de las tierras comunales y la

¹⁸³ Sobre todo a raíz de la lectura de Tchernichevski, y su obra *“Ensayos sobre la propiedad comunal de la tierra”* (Wada, 2017: 86).

separación radical de los productores y su medio de producción es un proceso solo aplicable a Inglaterra y a los países cuyo desarrollo del capitalismo ya había avanzado en este sentido¹⁸⁴ (Wada, 2017: 88). Las ideas de Marx que se abren a la posibilidad de la heterogeneidad histórica caracterizan el último período de sus manuscritos, sin embargo, se tratan de reflexiones ya presentes, de forma secundaria, en diversas etapas de su obra, asuntos que fueron posteriormente marginalizados por sus seguidores más destacados (Sayer y Corrigan, 2017: 128).

El debate mencionado incluye dos temas que generarán polémicas en el pensamiento crítico a lo largo del siglo XX, y que están profundamente relacionados, sin embargo, para fines aclaratorios, pueden ser identificados separadamente. De un lado, la cuestión del carácter contradictorio del desarrollo del capitalismo en los países periféricos, la coexistencia múltiple de variadas formas de explotación social como el colonialismo y la esclavitud, y su rol imprescindible en la dinámica de la economía capitalista global. Del otro lado, el horizonte del campesinado entre la presagiada fatalidad histórica de la incorporación a la modernidad capitalista y la praxis revolucionaria realmente existente. En el último siglo, algunos autores en el ámbito del marxismo crítico han contribuido a la profundización de este campo de estudios y suministrado la praxis política.

En la segunda década del siglo XX, Rosa Luxemburgo se opuso a la hegemonía del pensamiento económico europeo (marxista y liberal) al plantear la insuficiencia de la teoría económica de la reproducción ampliada del capital. Desde un análisis minucioso sobre los procesos de reproducción en el capitalismo, es decir, la repetición cíclica del proceso productivo, Luxemburgo sugiere que la particularidad de la reproducción ampliada bajo la racionalidad capitalista no constituye un proceso autosuficiente y cerrado, como había propuesto Karl Marx.

Para Luxemburgo, la reproducción ampliada en el capitalismo se caracteriza por su carácter acumulativo que sería “forma específica y, al mismo tiempo, condición previa de su existencia”, es decir, que “el destino de una parte de la plusvalía, y de una parte creciente, a fines productivos y no al consumo personal de la clase capitalista, es la base de la reproducción ampliada”

¹⁸⁴ Este raciocinio Marx lo expone en los rascuños de la carta enviada a Vera Zasulich, en 1881: “Así, yo expresamente restringí la ‘inevitabilidad histórica’ de ese proceso a los países de Europa Occidental. [...] gracias a una combinación excepcional de circunstancias, en Rusia, la comuna rural, que existe en una escala nacional, se puede librar gradualmente de sus características primitivistas y desarrollarse directamente como un elemento de producción colectiva en escala nacional” (Marx, 2017: 155-156, traducción propia).

(Luxemburgo, 1912: 43). El gran diferencial del examen sobre las formas de acumulación en el capitalismo emprendido por Luxemburgo es que no se ha restringido o privilegiado una realidad social geográficamente delimitada, constituyendo una “provocadora propuesta sobre el papel de los márgenes no capitalistas en la reproducción del capitalismo” (Bartra, 2014b: 188). La autora, en este sentido, rompe la barrera geográfica de la economía política y traslada el foco del engranaje del metabolismo del capital a la periferia del sistema y en relación permanente con formas sociales no-capitalistas, es decir, que “no ha habido ni hay una sociedad capitalista que se baste a sí misma, en la que domine exclusivamente la producción capitalista” (Luxemburgo, 1912: 168).

Si el esquema de Marx sobre la reproducción ampliada del capital no es suficiente para explicar por sí mismo la totalidad del proceso de acumulación, es porque presume que capitalistas y trabajadores son los únicos consumidores de la producción de mercancías. Rosa Luxemburgo amplía el esquema, y demuestra que “la producción capitalista suministra medios de consumo que exceden a las necesidades propias (de los trabajadores y capitalistas) y cuyos compradores son capas sociales y países no capitalistas” (Luxemburgo, 1912: 170). La base de la revolución industrial se asentó sobre la producción, pero, principalmente, sobre el consumo de las capas sociales no capitalistas en las colonias, creando, así, por la propia acumulación, una demanda creciente de productos y suministrando la realización de la reproducción ampliada.¹⁸⁵

De esta forma, la economía capitalista en su proceso de reproducción ampliada emprende un conflicto constante contra su “entorno”, que implica un proceso de permanente expropiación de los medios de vida y procesos de trabajo, recreando y destruyendo, constante y paradójicamente, formas de explotación y dominación no propiamente capitalistas.

Las comunidades campesinas, como los señoríos feudales, etc., basan su organización económica en el encadenamiento del medio de producción más importante (la tierra) así como de los trabajadores, por el derecho y la tradición. De este modo, la economía natural ofrece rígidas barreras, en todos sentidos, a las necesidades del capital. **De aquí que el capital haya de emprender, ante todo y dondequiera, una lucha a muerte contra la economía natural en la forma histórica en que se presente, contra la esclavitud, contra el feudalismo, contra el comunismo primitivo, contra la economía agraria patriarcal.** En esta lucha, los métodos principalmente

¹⁸⁵ El ejemplo señalado por la autora relaciona los hechos de la revolución industrial en Inglaterra con la imposición del consumo de algodón en la India por el imperialismo británico a raíz de la prohibición de los telares y la autoproducción textil en este país. No fue solamente la producción esclavista de materia prima en las colonias lo que proporcionó el desarrollo industrial europeo, sino la misma esfera del consumo en las colonias bajo la generación impuesta de necesidades y demandas de consumo.

empleados son: la violencia política (revolución, guerra), la presión tributaria del Estado y la baratura de las mercancías. Estos métodos marchan unas veces paralelos, otras se suceden y apoyan mutuamente. (Luxemburgo, 1912: 179, destaque nuestro)

Así, el conflicto del capital contra las formas de vida no capitalistas produce sistemas heterogéneos de explotación cuyos fines se caracterizan por la expropiación directa de las fuentes de fuerzas productivas (la tierra, los bosques, los minerales, los recursos naturales, etcétera), la separación de los trabajadores de sus medios de producción y la producción de mano de obra asalariada, la introducción de la economía de mercancías y la separación de la agricultura y la manufactura/artesanía (Luxemburgo, 1912: 179). La autora es la primera en subrayar que este conflicto no es meramente “primitivo”¹⁸⁶, temporalmente restringido a una etapa inicial del capitalismo europeo, sino constante y actualmente vigente.

[...] como las organizaciones sociales primitivas de los indígenas son el muro más fuerte de la sociedad y la base de su existencia material, **el método inicial del capital es la destrucción y aniquilamiento sistemáticos de las organizaciones sociales no capitalistas con que tropieza en su expansión**. Aquí no se trata ya de la acumulación primitiva, sino de una continuación del proceso hasta el día de hoy. Toda nueva expansión colonial va acompañada, naturalmente, de esta guerra tenaz del capital contra las formas sociales y económicas de los naturales, así como de la apropiación violenta de sus medios de producción y de sus trabajadores. La esperanza de reducir el capitalismo exclusivamente a la “competencia pacífica”, es decir, al comercio regular de mercancías, que se da como la única base de su acumulación, descansa en creer ilusoriamente que la acumulación del capital puede realizarse sin las fuerzas productivas, y la demanda, de las más primitivas formaciones, que puede confiar en el lento proceso interno de descomposición de la economía natural. (Luxemburgo, 1912: 180, destaque nuestro)

De esta forma, su argumento confronta el marco interpretativo leninista, que abordó el problema de la acumulación primitiva a partir del punto de vista que lo concibe como premisa histórica del modo de producción capitalista única y exclusivamente durante el período de

¹⁸⁶ “En la acumulación primitiva, esto es, en los primeros comienzos históricos del capitalismo de Europa a fines de la Edad Media y hasta entrado el siglo XIX, la liberación de los campesinos constituye, en Inglaterra y en el continente, el medio más importante para transformar en capital la masa de medios de producción y obreros. Pero en la política colonial moderna el capital realiza, actualmente, la misma tarea en una escala mucho mayor. Es una ilusión esperar que el capitalismo llegue a contentarse alguna vez con los medios de producción que puede obtener por el camino del comercio de mercancías. (...) Confiarse aquí al proceso secular lento de la descomposición interior de estas formaciones de economía natural y en sus resultados, equivaldría para el capital a renunciar a las fuerzas productivas de aquellos territorios. De aquí que el capitalismo considere, como una cuestión vital, la apropiación violenta de los medios de producción más importantes de los países coloniales”

transición entre modos de producción, es decir, del feudalismo al capitalismo (De Angelis, 2012: 10). La crítica a la idea de acumulación primitiva como proceso restringido a la etapa inaugural del capitalismo en Europa occidental, emprendida por Rosa Luxemburgo y desarrollada posteriormente, resultó en distintas categorías y claves de lectura cuyas características pueden ser resumidas en tres vertientes o ejes de análisis: (1) histórico, (2) geográfico y (3) subjetivo.

Acumulación originaria y lo histórico

La comprensión de la transición al capitalismo como proceso evolutivo y sucesivo, en cierta medida presente en la obra de Marx y subrayada por muchos de sus intérpretes, resulta infértil bajo la acepción del carácter permanente de la expropiación violenta de los productores de sus medios de producción, propiciando nuevos elementos para concebir el mismo origen del capitalismo. De acuerdo con Silvia Federici, (2010: 87) “la economía feudal no podía reproducirse: la sociedad capitalista tampoco podría haber ‘evolucionado’ a partir de la misma, ya que la autosuficiencia y el nuevo régimen de salarios elevados permitían la ‘riqueza popular’, pero ‘excluían la riqueza capitalista’”. Es decir, la crisis del modo de producción feudal no lleva al desarrollo autónomo e congénito de la burguesía y la economía mercantilizada, sino que, las bases del sistema capitalista mundial se establecen como respuesta radical a la crisis del feudalismo en la ofensiva global emprendida por la clase dominante europea (Federici, 2010: 87).

El carácter ahistórico de la acumulación primitiva en la economía política clásica contribuye a conjeturar el capitalismo como etapa subsecuente e inherente a la decadencia de su anterioridad. Es decir, tiende a naturalizar el capitalismo y ocultar su particularidad como “forma social históricamente concreta” (Wood, 2016: 195). De esta forma, se genera confusión en la misma interpretación sobre la particularidad del sistema capitalista en relación con otras formas sociales históricas, relacionando las diferencias entre ellas con la predominancia de modelos económicos agrario o urbano-industrial. La diferencia fundamental entre las sociedades no capitalistas y el capitalismo está relacionada con “las relaciones particulares de propiedad entre productores y apropiadores, sea en la industria o en la agricultura” (Wood, 2016: 197).

La composición teórica que clasifica la dualidad “capitalismo/precapitalismo” desconoce la heterogeneidad histórico-estructural, es decir, la coexistencia articulada o la copresencia de

diferentes tiempos históricos y de formas de existencia social. Es decir, “reciprocidad, esclavitud, servidumbre y producción mercantil independiente, son todas percibidas como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza de trabajo. Son pre-capital. Y son consideradas no sólo como diferentes sino como radicalmente incompatibles con el capital” (Quijano, 2000: 219). Formas de vida no capitalistas son sojuzgadas como formas precapitalistas, pronosticadas a transformarse siempre en capital.

El mismo Marx había subrayado la heterogeneidad histórica al apuntar la coexistencia e interdependencia entre distintas formas de explotación, la esclavitud colonial y la industria: “sin la esclavitud, no habría algodón, y sin algodón, no habría industria moderna. Es la esclavitud lo que ha dado valor a las colonias, son las colonias lo que ha creado el comercio mundial, y el comercio mundial es la condición necesaria de la gran industria mecanizada” (Marx, 2001).

La perspectiva crítica sobre el aspecto ahistórico de la acumulación primitiva entiende la destrucción y reconstrucción constante de formas de explotación y dominación consideradas arcaicas o premodernas como parte intrínseca del metabolismo del capital, indispensable para la reproducción ampliada. O sea, no existe reproducción ampliada bajo explotación del trabajo asalariado sin que exista, al mismo tiempo, la esclavitud, ni ayer ni hoy. Tampoco las formas de reproducción de la vida consideradas “precapitalistas” son, efectivamente, manifestaciones de anterioridad histórica:

“[...] los campesinos, los artesanos, los que se desempeñan en la pequeña economía informal, los desempleados, los trabajos domésticos, no viven un más allá sub, semi o pre capitalista; son tan hijos del sistema como los obreros pero su articulación al capital no es la del trabajo asalariado. Formas de sobrevivir en las que la separación trabajo-medios de producción, sujeto-objeto, hacer-tener, siendo férrea no es absoluta ni previa, como sí lo es en el caso del expropiado radical que vende su fuerza de trabajo. (Bartra, 2014a: 38)

Esta reflexión, aunque tácita en las mediaciones teóricas que comprenden el carácter permanente y necesario de la acumulación originaria para la reproducción capitalista, no florece, explícitamente, en los escritos de Rosa Luxemburgo. Al contrario, la autora califica las relaciones sociales y económicas que imperan en la periferia del capitalismo como “*precapitalistas*”, lo que equivaldría a decir “*aún no capitalistas*” (Bartra, 2014b: 190), dejándose llevar por la inevitabilidad del determinismo histórico hegeliano y también marxiano. Imaginar el futuro desde el *no*

capitalismo realmente existente es, todavía, un ejercicio inconcluso e un hecho raro para las izquierdas, y aún más para el marxismo.

No obstante, la advertencia desde el marxismo crítico sobre la linealidad histórica del pensamiento económico clásico liberal y progresista, abre perspectivas no solo para comprender las transformaciones promovidas por el capital en el pasado y en el presente, sino también para proyectar horizontes políticos hacia el futuro. Thompson redacta una crítica mordaz al pensamiento marxista estructuralista y su enfoque “ahistórico” y estático. Según el autor, el rechazo al estudio de la historia y de la experiencia concreta conlleva a la incapacidad de tratar cuestiones referentes a los valores, a la cultura y a lo político y, por tanto, se recae en una forma de idealismo inepto e incapaz de contribuir a –o incluso de comprender– las transformaciones sociales concretas (Thompson, 1981: 10).

La hegemonía de la temporalidad lineal, o del pensamiento “ahistórico”, en las palabras de Thompson, ha fundamentado ética y filosóficamente el desgarró promovido por las clases capitalistas en asociación entre la actividad industrial y la agricultura, entre la explotación del trabajo obrero asalariado y la separación permanente de productores y medios de producción, de la persona y la naturaleza. La asociación entre la burguesía urbana e industrial con la aristocracia latifundista fue y es una característica inmanente de la acumulación capitalista. Polanyi (2000: 219) retrata la circunstancia inglesa de la “acumulación primitiva”, o la etapa de los cercamientos, a partir de la “conquista” de las clases obreras por la retórica del libre comercio con el aparente abaratamiento de los precios de los alimentos y la estigmatización del campesinado en todo el mundo. No obstante, el autor revela que la retórica *antirural* fue, más que liberal, también un credo progresista, financiada por los sindicatos profesionales. Liberalismo, conservadorismo y progresismo han actuado simbióticamente para la destrucción constante del campesinado, y en las historias agrarias de México y de Brasil esta simbiosis es más que evidente.

Acumulación originaria y lo geográfico

El planteamiento de Rosa Luxemburgo sobre el carácter continuo de la separación original como condición inherente a la reproducción ampliada ha establecido, en el ámbito del marxismo,

algunos de los más importantes fundamentos económicos para la crítica al eurocentrismo en la economía política. El desplazamiento del centro de análisis sobre las condiciones concretas para la acumulación capitalista, de la reproducción ampliada como sistema cerrado hacia la acumulación originaria corriente en los bordes del sistema, o el señalamiento de la relación ineludible del capital con el mundo que le es exterior, desmonta las bases del determinismo geográfico de la economía política. Si el engranaje de la acumulación de capital se basa en la separación del proceso concreto de trabajo en las sociedades campesinas, se cae el mito de que el desarrollo económico es unidireccional y camina, de forma irremediable, de un territorio más capitalista hacia otro, menos capitalista.

Su aporte favorece a la comprensión del fenómeno colonial como aspecto esencial del capitalismo: “desde el inicio, el capitalismo necesitó ganar mercados externos para tener la razón de ser de su propia expansión” (Loureiro, 2015). La “razón de ser” de la expansión capitalista no se encuentra solo en la simple apropiación territorial promovida por el imperialismo en todo el planeta, sino en la generación de necesidades, a raíz de la violenta separación de las personas de sus medios de vida, para la ampliación del consumo de las mercancías producidas por el capital y la valorización capitalista del trabajo humano. Este elemento es fundamental para comprender mejor el paradigma de la acumulación originaria más allá de la simple expansión territorial del capital productivo. No obstante, la simple inserción de un análisis geográfico no eurocéntrico sobre la economía mundial es suficiente para reconsiderar el rol que juegan los países periféricos en el capitalismo, argumento que fue retomado décadas después por el marxismo heterodoxo latinoamericano.

Contemporáneo de Rosa, el peruano José Carlos Mariátegui alcanza, desde otra experiencia empírica, posiciones semejantes¹⁸⁷. A partir del análisis histórico de la realidad peruana, el autor construye una interpretación sobre la problemática social latinoamericana, crítica a las perspectivas unidimensionales y homogéneas. El autor, entusiasta de la praxis revolucionaria y el sentido práctico del marxismo, constituye bases para un pensamiento social crítico antideterminista que no se curva a la teorización europea y reubica, geográficamente, el sentido y la subjetividad de la lucha

¹⁸⁷ Aunque ambos nunca se conocieron (Mariátegui estuvo en el continente europeo posteriormente al asesinato de Rosa Luxemburgo) y que son pocas las menciones en los escritos del peruano sobre todo en relación a temas de economía política, este nutría profunda admiración por Luxemburgo; les aproximaba la perspectiva política revolucionaria de un marxismo “herege” y antidogmático.

de clases hacia los bordes del sistema (Mariátegui, 2010). A la subversión epistémica emprendida por Mariátegui en la década de 1920 y la ruptura radical de su pensamiento con las propensiones positivistas y evolucionistas, se pueden atribuir la fuente conceptual (o una de ellas) de las categorías que amparan el paradigma de la colonialidad/descolonialidad (Quijano, 2007: 128).

El destaque sobre el papel fundamental de los márgenes no capitalistas para la reproducción interna del sistema y el “férreo nexo que existe entre el capitalismo nuclear y el orillero” (Bartra, 2014b: 190), llevan a la proposición de una nueva geograficidad de las relaciones sociales en diversas escalas. El análisis de sistema-mundo de Wallerstein y la Teoría de la Dependencia constituyen paradigmas teóricos que cambian, en diferentes medidas, la jerarquía de las relaciones espaciales entre centro y periferia a nivel global. Las obras de Gunder Frank y Samir Amin se esfuerzan en subrayar —a partir de la ruptura geográfica que la idea de la permanencia de la acumulación originaria promueve— las diferencias entre las formas de acumulación primitiva en el centro y en la periferia, ya no como fenómeno ageográfico (Dussel, 1991: 381). En resumen, “el capital central no sólo acumula más dinero (ya que lo extrae de su periferia colonial), sino que además acumula dinero desde la disolución de sus propios modos anteriores de apropiación. Hay entonces *sobreacumulación* en el centro y *minusacumulación* del capital periférico” (Dussel, 1991: 392).

No obstante, la dualidad geográfica centro-periferia puede ser al mismo tiempo una alegoría reveladora de articulaciones espaciales relacionales, y simplificación de realidades más complejas que no se deberían expresar en términos dicotómicos. Al referirse a centro y periferia, el centro siempre ocupará el lugar central. Lo que la historia ha enseñado acerca de la acumulación originaria, es que la periferia es, en realidad, el “centro estratégico”. Como afirma Federici (2013: 168, destaque nuestro), “el centro estratégico de la acumulación primitiva lo ha conformado el mundo colonial, mundo de plantaciones y esclavismo, **históricamente el corazón del sistema capitalista**. Lo llamo ‘centro estratégico’ porque su reestructuración ha proporcionado los cimientos y las condiciones necesarias para la reorganización global del mercado de trabajo”. Entender que es en la periferia donde se constituye, día tras día, el corazón del capitalismo —y también las condiciones para su superación— es lo importante en este debate. O como dijo Armando Bartra, que “la clave está en los bordes”.

De esta forma, la comprensión del capitalismo como sistema macro-espacial, interrelacionado y dependiente proyecta lecturas alternativas sobre la economía global y los fenómenos del subdesarrollo y la modernización. Conceptos como el de “desarrollo geográfico desigual” (Harvey, 2004) se relacionan a este debate, poniendo en foco la espacialidad de los procesos macro-económicos y la relación interdependiente de la producción de espacios periféricos de miseria para el desarrollo del centro. La producción de diferencias geográficas, como aspecto esencial para la acumulación capitalista, proyectada a múltiples escalas, revela substanciales pormenores de la lógica de la destrucción del campesinado y la noción de “separación” debe ser ubicada en el centro del análisis para su mejor comprensión.

El geógrafo inglés David Harvey es uno de los responsables de haber popularizado, en las últimas décadas, la discusión acerca de la persistencia y, sobre todo, la relevancia actual del proceso conocido como acumulación primitiva permanente o acumulación originaria. Recuperando un análisis sobre la centralidad del fenómeno imperialista en el mundo contemporáneo –es decir, la durabilidad de la fase imperialista no como una etapa más del capitalismo, sino como su misma esencia, asociando la ideología civilizatoria de progreso a la resolución de las contradicciones internas del capitalismo para la absorción del problema de la sobreacumulación– el autor recupera la crítica de Luxemburgo a la teoría general de la acumulación para proponer el concepto de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2005 111-115). El autor justifica el nuevo concepto a raíz del argumento de que “denominar ‘primitivo’ u ‘originario’ a un proceso en curso parece desacertado”.

Harvey rescata la idea de acumulación originaria al atribuir a este concepto las características de un proceso de acumulación cuya particularidad reside en “la depredación, el fraude y la violencia” (2005: 112). De esta forma, el geógrafo caracteriza el concepto a partir de las manifestaciones territoriales asociadas al fenómeno: mercantilización y privatización de la tierra, expulsión de las poblaciones campesinas, suspensión de los comunes territoriales y productivos, mercantilización de la fuerza de trabajo, los procesos coloniales e imperiales de apropiación de los recursos naturales, monetización de la renta de la tierra, la usura, la deuda pública, el sistema de crédito, etcétera. A esto, el autor agrega otras manifestaciones de este proceso en el mundo contemporáneo que considera pertinentes, para ampliar la descripción y proponer el concepto de “acumulación por desposesión” en directa asociación con la idea de “nuevos

cercamientos de los bienes comunes”: los derechos de propiedad intelectual, patentes y licencias de recursos genéticos, la biopiratería, la reciente depredación de los bienes ambientales globales y la degradación ambiental, la mercantilización de formas culturales, privatización de activos públicos, etcétera (Harvey, 2005: 114-115).

Con eso, la reconstrucción conceptual que el autor emprende concentra su abordaje en aspectos meramente descriptivos o fenoménicos, relacionados con las consecuencias territoriales del proceso y no a la esencia del proceso en sí, que es la necesidad permanente por la separación del productor y los medios de vida para satisfacer la reproducción ampliada del capital. Retomando el argumento que se introdujo anteriormente, la “razón de ser” de la expansión geográfica del capital no reside únicamente en la apropiación territorial promovida por el imperialismo, sino en la producción constante de necesidades de consumo a raíz de la separación brutal de las personas de sus medios de vida y, sumado a ello, la generación de recursos humanos para la exploración de mano de obra. La lógica de la acumulación originaria no es solo el robo, el despojo, la desposesión, sino la relación entre el despojo y la valorización del capital mediante el trabajo. La virtud del concepto como lo planteó Luxemburgo es justamente la atención que pone sobre las *personas* y no sobre los recursos o, en las palabras de Bartra (2014a: 196), sobre el nexo entre el despojo y la explotación asalariada. Es decir,

[...] el despojo opera sobre el valor excedente creado por el trabajo, sobre una plusvalía que adopta la forma de capital. En el reino del gran dinero, el despojo es acumulación de capital, acumulación ampliada de capital. [...] solo en tanto que premisa de la forma superior de valorización es que un despojo que en sí mismo no es más que eso, despojo, puede ser calificado teleológicamente de acumulación. (Bartra, 2014a: 196)

Es decir, el planteamiento de Harvey sobre la acumulación por desposesión centra su análisis en la relación existente entre capitalistas y naturaleza, excluyendo de la fórmula a la clase trabajadora y toda la gama de subjetividades existentes en la exterioridad del capital: campesinos, artesanos, comuneros, etcétera. Harvey critica a Luxemburgo por haber “relegado” la acumulación originaria “como algo ‘exterior’ al sistema capitalista” (2005: 112), pero ignora que el aspecto más relevante de su aporte para resolver el problema de la insuficiencia de la fórmula marxiana de la acumulación es justamente la atención sobre las formas de vida existentes en el mundo exterior a las relaciones de trabajo e intercambio del capital. Es el reconocimiento del mundo que existe en

los bordes, en los arrabales del sistema, lo que permite comprender la necesidad del capital por la permanente y continua separación de las personas de sus medios de vida. La descripción que hace Harvey sobre el fenómeno revela que su punto de vista se ubica en el espacio del capital, “de dentro hacia fuera”, y, por tanto, no es capaz de ver que más allá de la desposesión, hay una persona que fue desposeída de sus medios de existencia.¹⁸⁸

En este sentido, la propuesta de Harvey sobre la acumulación por desposesión, aunque reconozca el desarrollo geográfico desigual, el imperialismo y el colonialismo como factores de diferenciación espacial, recae en otro tipo de determinismo geográfico cuando asume el universalismo abstracto. Al afirmar que, entre otras cosas, “el lado positivo de la revolución capitalista fue que desposeyó las instituciones feudales arbitrarias [...], liberó energías creativas, abrió nuevos espacios y acercó las regiones del mundo por medio de las relaciones de cambio”, además de superar “un mundo basado en la superstición e ignorancia y sustituirlos con una ciencia esclarecida con la potencialidad de liberar toda la humanidad de las necesidades materiales”, y, según el autor, “nada de esto podría haber ocurrido sin que alguien en algún lugar fuera desposeído” (Harvey, 2011: 200-201). “Sin querer queriendo”, justifica los siglos de esclavitud, el genocidio de los pueblos indígenas, la destrucción de los saberes no-occidentales, las políticas coloniales de exterminio y la explotación para la acumulación capitalista como una “etapa necesaria, aunque fea” (Harvey, 2011: 201).

En este sentido, para enriquecer la reflexión es fundamental entrever la lógica de la acumulación originaria desde los espacios orilleros, desde los bordes, en múltiples escalas. La opción metodológica entorpece la comprensión de las prácticas y experiencias concretas. En este sentido, para una ruptura radical con los determinismos espaciales, es necesario construir una lectura histórica y geográfica multiescalar capaz de abarcar la complejidad de los procesos sociales (Cruz, 2017: 31).

¹⁸⁸ La incomprensión sobre las contradicciones externas del capital lo lleva a afirmar, por ejemplo, que se trata de un ejemplo de “acumulación por desposesión” el caso de la extrema-derecha supremacista que se siente “desposeída” del “país que ama” ante la ascensión del poder de las minorías, lo que ha llevado a tensión social y, consecuentemente, a la posibilidad para la exploración capitalista (Harvey, 2011: 200). En este sentido, el autor afirma, de forma confusa y ambigua, que los movimientos insurgentes contra la desposesión han seguido, en general, un camino anticomunista (Harvey, 2011: 202), incluyendo en un mismo adjetivo a organizaciones indígenas y campesinas que rechazan la vía reformista y movimientos neofascistas antiglobalización.

Acumulación originaria y lo subjetivo

Las reflexiones recientes en torno a la idea de acumulación originaria revelan tres silencios en los escritos de Marx sobre la lógica de funcionamiento del sistema capitalista. El primer silencio se refiere a la falta de énfasis en la esclavitud y el papel contradictorio que desempeña la práctica del trabajo forzado para el desarrollo del capitalismo en la modernidad¹⁸⁹. Segundo, el silencio acerca del carácter productivo del trabajo doméstico y la ceguera en relación con el trabajo femenino del cuidado como actividad meramente reproductiva. Finalmente, la ocultación del *racismo* como eje medular del capitalismo y el nexo intrínseco entre la dominación étnica y la explotación de clase (Bartra, 2016b: 148).

A lo largo del siglo XX, estas cuestiones fueron tratadas de forma secundaria por el marxismo hegemónico y las corrientes centrales en las ciencias sociales. Este ocultamiento es funcional a la perpetuación de las relaciones de explotación capitalista, pues impide el reconocimiento de las lógicas de dominación que operan subjetivamente para legitimarlas. Quijano (2008: 108) sitúa “el eurocentrismo como el nuevo modo de producción y de control de subjetividad –imaginario, conocimiento, memoria– y ante todo del conocimiento. Expresa la nueva subjetividad, las relaciones intersubjetivas, que se procesan en el nuevo patrón de poder”. Se trata de un eurocentrismo racista, pero también patriarcal, pues es a partir de la jerarquización social mediante patrones de raza y género lo que confiere, en la esfera subjetiva, la posibilidad moral para la reproducción ampliada de capital. La acumulación originaria, fundamento primario para la reproducción capitalista, opera fundamentalmente sobre el saqueo de los medios de vida de grupos sociales inferiorizados por una lógica de dominación que actúa sobre su subjetividad.

El mecanismo de la acumulación originaria no consiste en una relación de despojo meramente material. Posee un componente intersubjetivo fundamental, pues actúa directamente sobre las personas; su idiosincrasia son las personas y su capacidad de trabajo, de producción de valor. En este mismo sentido, realizando una lectura sobre los cercamientos de los bosques y las

¹⁸⁹ La cuestión de la esclavitud aparece en Marx, en algunos documentos, donde el autor subraya su relevancia como categoría económica. En carta de 1846, Marx afirma que “la esclavitud es una categoría económica y por eso se observa en cada nación desde que el mundo es mundo. Los pueblos modernos sólo han sabido disfrazar la esclavitud en sus propios países e importarla al nuevo mundo” (Marx, 1846). Sin embargo, en la mayor parte de su análisis sobre el capital y las relaciones capitalistas, se trata de un tema marginal.

tierras comunales en Inglaterra en los siglos que precedieron la industrialización y la consolidación de las relaciones de trabajo capitalistas, Linebaugh ofrece interesante contribución para la comprensión del fenómeno:

Los cercamientos no fueron la única fuerza en la creación del mercado de la tierra, pero sirvieron para destruir el derecho espiritual sobre el terruño y prepararon la proletarianización de la gente común, al someterla a una disciplina de trabajo multifacética: la eliminación de los pasteles y la cerveza, la supresión de los deportes, la demonización de la danza, la abolición de los festivales y la estricta disciplina sobre los cuerpos masculinos y femeninos. La tierra y los cuerpos perdieron su magia. La clase trabajadora fue criminalizada y los poderes femeninos fueron denunciados. (Linebaugh, 2013 : 70)

La aniquilación de lo común no es simplemente el cercamiento y la privatización de las tierras, sino la imposición de un conjunto de principios e instituciones normativas que actúan de diversas formas para separar a las personas de aquello que produce arraigo a la vida, al territorio y al trabajo concreto. Y eso tiene que ver con la explotación continua y permanente de la explotación por el capital del trabajo no capitalista, es decir, el hecho de que en la base del sistema no solo está el incesante saqueo de los recursos y los territorios, sino también la sobreexplotación no pagada o mal pagada del trabajo realizado por sectores sociales como el campesinado y el trabajo doméstico realizado por las mujeres en todo el mundo (Bartra, 2016b: 141).

En el caso de la sobreexplotación del trabajo femenino, eso se da a partir de la depreciación de la esfera reproductiva o el “trabajo del cuidado” como actividades improductivas, que no son capaces de crear valor y, por tanto, excluidas de la comprensión sobre el funcionamiento sistémico del capitalismo.¹⁹⁰ Desde las primicias de la acumulación capitalista, “la devaluación del trabajo de la mujer y la degradación de su cuerpo tienen que ver directamente con los cercamientos de los campos abiertos, la pérdida de los comunes y la despoblación de las aldeas (Linebaugh, 2013: 82). La lucha contra las mujeres fue, y sigue siendo, una de las patentes del impulso para la acumulación de capital.

¹⁹⁰ El silencio acerca del carácter expropiatorio del trabajo doméstico sobre la vida de las mujeres ha sido objeto de crítica y reflexión teórica desde corrientes del feminismo asociadas a la “economía del cuidado”. Este debate ha contribuido a la comprensión de la multiplicidad de formas por las cuales se realiza la acumulación capitalista, insistiendo en señalar que el trabajo no remunerado realizado en el ámbito doméstico produce valor y denunciar la “creciente mercantilización de las tareas de cuidado y sus consecuencias en la producción y reproducción de nuevas y viejas desigualdades en las economías nacionales y globales” (Aguinaga *et al.*, 2010: 71-72).

La obra de Silvia Federici *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* presenta elementos historiográficos e iconográficos valiosos para un análisis substancial sobre la expropiación del trabajo femenino. Federici argumenta que la fundación del capitalismo se ha basado en la designación del cuerpo de las mujeres como productor de mano de obra, obligándolas, mediante prácticas de terror, la tortura y el asesinato, a ejercer los servicios domésticos necesarios para sustentar la reproducción de la fuerza de trabajo. Según la autora, la expansión geográfica colonial e imperial del capital no fue el único medio para la formación del proletariado, sino que este proceso requirió “la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo” (Federici, 2010: 90). O sea,

La acumulación primitiva no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de ‘raza’ y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno.

Se trata, pues, de reconocer que la acumulación capitalista requiere la explotación de formas de trabajo no capitalistas, es decir, no asalariadas, y estas se encuentran en el corazón de la reproducción del sistema. El reconocimiento de la explotación del trabajo doméstico no remunerado realizado en la reproducción de la fuerza de trabajo podría haber llevado a los críticos de la economía política a sentirse menos inclinados a adherir la fábula de la inevitabilidad histórica del capitalismo (Federici, 2013: 154). Este aspecto –la necesidad del capitalismo de dominar las subjetividades y explotar el trabajo reproductivo para reproducirse de forma ampliada– es fundamental para analizar el problema de los “nuevos cercamientos” de lo común y los conflictos territoriales contemporáneos.

La sobreexplotación del trabajo reproductivo fue aún más aguda en relación con el sometimiento de las mujeres esclavizadas en las colonias para el enriquecimiento de las clases dominantes europeas y, posteriormente, la élite criolla de los países colonizados. El cruce de jerarquías constituidas al interior de la lógica de la acumulación originaria revela de una forma más explícita el engranaje de la dominación sobre el cuerpo y las subjetividades para la sobreexplotación de la fuerza de trabajo. Del mismo modo, la contemporánea explotación por el capital del trabajo no capitalista (trabajo doméstico, trabajo campesino, economía de

subsistencia...) se hace más evidente en la intersección de múltiples formas de dominación. No es casual que, en tiempos de crisis, la clase dominante que se autodesigna liberal se vuelva más conservadora en temas de identidad, pues, la marginación de sujetos precariamente integrados a la explotación de plusvalía para la reproducción ampliada, permite, con más facilidad, la sobreexplotación del trabajo no capitalista y, así, la intensificación de la acumulación originaria.

La dinámica de acumulación capitalista posee una relación insoslayable con el sistema de dominación racial creado en el capitalismo para gestionar la explotación colonial y que perdura hasta hoy como componente fundamental para su reproducción. La racionalidad racista opera tanto en el ámbito de la reproducción ampliada, al permitir y normalizar las diferencias salariales entre blancos y no blancos en un mismo contexto y lugar, pero fundamentalmente, en el ámbito de la acumulación originaria, en el violento enfrentamiento que el capital perpetra en los bordes del sistema para posibilitar las condiciones de su ampliación. El racismo como lógica de acumulación, se ejerce también en múltiples escalas, desde el sometimiento de naciones, pueblos y comunidades al adoctrinamiento del cuerpo, la mente y las subjetividades individuales y colectivas, que crean un patrón de poder estructural y profundamente arraigado a la economía capitalista. Dedicaré el quinto capítulo de esta tesis a analizar en profundidad el nexo entre la racionalidad racista en la modernidad, considerando sus condiciones de producción, y la acumulación de capital asociada a las contradicciones externas del sistema capitalista.

4.3.2 Separación, contradicciones externas y exterioridad

Recapitulando: la acumulación originaria es un proceso continuo e inherente a la reproducción ampliada del capital, que consiste en la separación permanente de las personas de sus medios de vida, cuyo planteamiento teórico proporciona claves para una lectura compleja y antideterminista de los conflictos territoriales y la multiplicidad de las formas de despojo en el mundo contemporáneo. Discusiones recientes en torno al concepto apuntan a esta dirección, abriendo nuevas posibilidades para el análisis crítico sobre las luchas sociales y las disputas por lo común, aunque muchas de ellas sigan reproduciendo, parcialmente, esquemas deterministas que anublan su comprensión sobre qué es lo que realmente está en disputa. Entre estos equívocos

vulgarmente reproducidos, señalamos: la noción que juzga la acumulación originaria como un proceso que actúa sobre formas precapitalistas, siempre en un sentido del pasado hacia el futuro; las percepciones incapaces de reconocer las diferencias geográficas de las formas de acumulación, su multiescalaridad y articulaciones entre escalas y territorios; las nociones que ocultan las diferencias y jerarquías sociales e intersubjetivas en los procesos de acumulación; y aquellas que ignoran la centralidad de las personas y los procesos de trabajo.

El concepto de acumulación originaria está íntimamente relacionado con la destrucción de lo común. Se ha venido construyendo la idea de común asociada a relaciones de trabajo no objetivadas, es decir, a la construcción permanente de la integralidad de la vida y del trabajo. En los territorios campesinos, indígenas o comunitarios, ubicados en las topologías marginales del capitalismo, la acumulación originaria puede ser vista en la forma de despojo, saqueo, violencia estructural, desterritorialización... Propongo un énfasis en un aspecto común a todas las múltiples dimensiones de la acumulación originaria, que es la separación, la disociación. Todo “cercamiento de lo común” existe en la única medida que promueve la separación de las personas de las condiciones materiales o subjetivas que les permiten vivir: su tierra y su trabajo.

La *separación* es una categoría central para la comprensión de la crítica marxiana a la economía política. La separación de productores y medios de producción es una característica tanto de la acumulación (propiamente dicha) como de la acumulación originaria. Mientras el proceso de acumulación como reproducción ampliada de capital “reproduce la separación y la existencia autónoma de la riqueza material en contra del trabajo en una escala constantemente ampliada” (Marx citado en De Angelis, 2012: 6), la acumulación originaria es responsable por la producción inicial de dicho proceso (De Angelis, 2012: 8).

Según Polanyi (2000: 198), separar el trabajo de las otras actividades de la vida y someterlo a las leyes de mercado fue lo mismo que aniquilar todas las formas orgánicas de la existencia y sustituirlas por un tipo diferente de organización, atomista e individualista. Se trata de un proceso que posee dimensiones múltiples pues se refiere a fragmentaciones en todas las esferas de la vida social. No obstante, la idea de *separación* se presenta, de forma general, como fractura de la integralidad del proceso de trabajo o la disociación entre el productor directo de las condiciones materiales objetivas para su reproducción social que suscita la transformación del sujeto en objeto –la objetivación del trabajo. Hablamos, casi siempre, de *productores* y *medios de producción*. Sin

embargo, la realidad social no se explica solo en términos económicos y este asunto posee otras dimensiones a ser exploradas, formas otras en el proceso de fractura de las formas de vida no capitalistas.

Una de estas dimensiones es la quiebra provocada por el capital de la unidad conformada por las personas y la naturaleza, que convierte a toda naturaleza exterior a los seres humanos en su antagonismo primario. Esta separación práctica y filosófica entre lo humano y el ambiente natural que le es externo, por un lado, se expresa por la explotación instrumental de la naturaleza por el capital, o la relación contradictoria capital-naturaleza (Galafassi, 2012a: 10). Por otro lado, se manifiesta en la mediación por el capital de la relación trabajo-naturaleza, es decir, la separación indirecta promovida por la expansión capitalista sobre el mundo no capitalista. En este sentido, “al dejar la naturaleza de ser algo diferente, temido y reverenciado, se convierte en el medio de la propia realización del hombre, que usa a la naturaleza para su propia autoafirmación bajo la premisa de un progreso material sostenido hacia el infinito” (Galafassi, 2012b: 21).

No obstante, este proceso se origina de una ruptura más profunda, metafísica, promovida por la racionalidad instrumental de la cosmología moderna occidental, que se instala desde la semiótica y la lingüística colonial. No existe, entre todas las culturas originarias del continente americano, un único idioma que posea alguna forma de expresar el concepto de naturaleza tal cual lo enuncian las lenguas europeas. La naturaleza externa a las personas no puede ser separada de su misma comprensión como individuo y sociedad. Esta separación cognitiva es funcional a la guerra permanente del capital contra los pueblos del mundo en su proceso de acumulación originaria, es decir, configura una faceta de la separación múltiple provocada por el capitalismo.

El trabajo concreto configura la articulación que reúne y sintetiza la unidad persona-naturaleza, tal como se constata desde las formas de trabajo comunitario y actividades directas de subsistencia en las comunidades estudiadas. El proceso de ruptura, aunque parcial, de la integralidad de los procesos de trabajo en estos contextos, presume la separación, gradual o abrupta, de la unidad conformada por las personas y su medio de vida, la naturaleza. Proceso en que “los hombres comienzan a ser ajenos en su propia tierra; los recursos, la naturaleza y el territorio que todavía funcionaban de alguna manera como un bien común, dejan también de serlo para convertirse, ya sea de hecho o de facto, en nuevos bienes expropiados para pasar a ser propiedad privada del capital” (Galafassi, 2009: 11).

De esta forma,

[...] mientras la naturaleza continúa constituyendo la fuente fundamental para la obtención de las materias primas, los territorios libres (liberados) para el capital (es decir, “cercados” para aquellos intereses y sectores no ligados al capital) constituyen el soporte físico-espacial indispensable para localizar la extracción de naturaleza (transformándose así la ecosistémica y biodiversa naturaleza en nada más que “recursos naturales”). Sin estos insumos indispensables, la explotación del trabajo para la obtención de la plusvalía (poniendo en marcha así el proceso de producción y reproducción de la vida moderna) sería imposible. (Galafasi, 2009: 2)

La separación de las personas de la naturaleza que les es exterior constituye, por tanto, proceso primario fundamental para la acumulación capitalista en todos sus niveles. Sin embargo, esta “integralidad de lo social-natural” —o algo que no podemos definir exactamente en idiomas latinos— no puede ser finiquitada. El metabolismo social-natural puede ser intervenido, desequilibrado, distorsionado, pero nunca completamente reducido a un proceso de producción: “las personas y la naturaleza no somos mercancías y para incorporarnos al mercado hay que forzarnos, violentarnos” (Bartra, 2014b: 202). Esto quiere decir que la separación metafísica entre sociedad y naturaleza, igual que el proceso de la acumulación originaria en sí, es un movimiento permanente, en constante reactualización.

Así, la idea de “separación” en el contexto de la acumulación capitalista abarca una realidad social más compleja que la disociación económica de trabajadores y medios de producción. Bartra (2014a: 122) lo expresa —el “traumático divorcio” de la acumulación originaria— con el siguiente enunciado: “la ruptura de la unidad originaria del hombre con su “cuerpo inorgánico”. Expandiendo los sentidos de la idea de separación, el autor puntúa que se trata de “una escisión que va más allá de la expropiación de tierras a comunidades y campesinos”, es decir, la separación radical del ente humano y todo aquello de que necesita para vivir: la tierra, las plantas, los animales, herramientas de trabajo, condiciones materiales y los saberes necesarios para el desarrollo autónomo de la vida.

Sugiere Marx (2017: 167) que para expropiar a los campesinos no es necesario expulsarlos de la tierra, tampoco abolir la propiedad comunal por la vía jurídica. Si les quitan a los campesinos más que cierta medida del producto de su trabajo, entonces, ni el ejército lograría aferrarlos a sus campos. Escenarios como la Sierra Nororiental de Puebla a mediados del siglo XX, donde la división racial del trabajo y el acaparamiento de la producción por la élite local habían malogrado

por décadas las condiciones de vida y, así, estimulado la liberación de fuerza de trabajo para la explotación capitalista, demuestran que conceptos como despojo o desterritorialización sí ayudan a comprender las dimensiones económica y geográfica del proceso de la acumulación originaria, pero no contemplan la complejidad del proceso de separación y sus múltiples dimensiones.

La acumulación de capital, en sus diferentes etapas, requiere la destrucción del vínculo de las personas con los elementos que permiten a ellas vivir digna y autónomamente. La disociación elemental promovida por el capitalismo es la creación de una relación de dependencia. Esta dependencia se puede dar a raíz del impedimento forzado del acceso a los bienes materiales y saberes que permiten el desarrollo autónomo de la vida en la exterioridad del capitalismo, pero también a través de la dominación mental y emocional, haciendo que las personas quieran por su misma voluntad vivir en dependencia del modo de producción capitalista vendiendo su fuerza de trabajo. ¿Cómo se logra eso? Generando un sistema de producción de racionalidades que deprecia lo comunitario, lo campesino, la naturaleza y glorifica lo privado, lo urbano y los valores liberales europeos. Decía Foucault que las prácticas anteceden a las cosas, pero las racionalidades anteceden a las prácticas. Comprender un proceso —en este caso, la acumulación originaria permanente— demanda entender la producción de racionalidades que lo generaron, en cuanto posibilidad de volverse realidad.

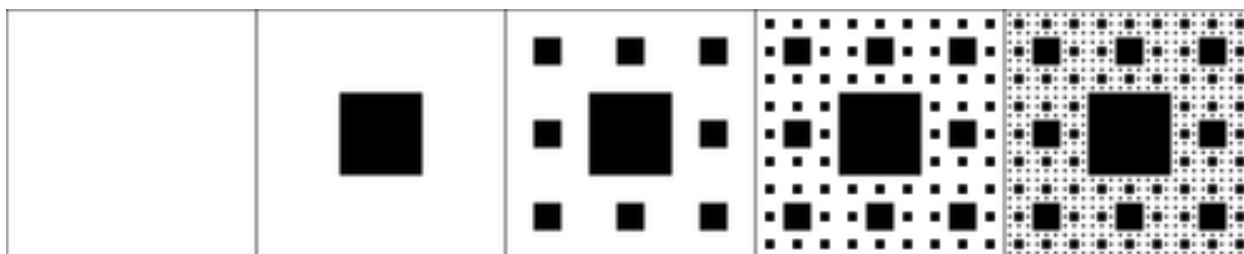
Geografías de la exterioridad

Otro tema que se abordó y requiere profundización es la noción de exterioridad. Al reflexionar sobre la subjetividad de lo común, se menciona la idea de exterioridad planteada por el filósofo Enrique Dussel como ruptura a la dialéctica de totalidad capitalista, o la dialéctica de un conjunto cerrado que abarca todos los aspectos de su existencia como sistema social. Como categoría filosófica constituye un sostén fundamental para la reflexión que se está tejiendo: la incapacidad del sistema capitalista en “totalizarse”, su necesidad de relacionarse violentamente con su “exterior” para producir las condiciones de su reproducción y ampliación. No obstante, constituye, además, una categoría geográfica que solicita una reflexión específica sobre este aspecto.

Las investigaciones sobre el fenómeno de la acumulación originaria transmiten, en general, la metáfora espacial del avance permanente del capital sobre su exterior, un capitalismo nuclear que se expande sobre otras formas de vida. Al referirse a lo no capitalista como exterior o periférico, se recalca la posición del capital como el centro de las relaciones. Pero si “la clave está en los bordes” ¿no serían los bordes el centro? Si la exterioridad es el compendio central para comprender la reproducción del capital y más que eso, para leer el conflicto desde una perspectiva compleja, la dualidad “dentro” y “fuera” puede resultar en una interpretación simplista e infructífera. La idea de que las relaciones sociales no capitalistas se expresan geográficamente en un supuesto espacio exterior, en las afueras del sistema, se puede traducir equivocadamente como exclusión o marginación, en sentido negativo. Pero si se adopta la perspectiva de las experiencias sociales de horizonte anticapitalista, los procesos de exclusión y marginación representan las características de lo más visceral que puede existir en el capital. La exclusión social es, por tanto, nada más que el ápice del proceso de inclusión. Los “dentro” y “fuera” son absolutamente relativos.

La metáfora geográfica que ubica el capital como núcleo en expansión sobre un área exterior no capitalista no vislumbra la reproducción permanente de las relaciones sociales no capitalistas, es decir el proceso de expansión constante de su “exterioridad”. En otro sentido, podríamos imaginar espacialmente el proceso de la expansión capitalista como una alfombra de Sierpinski, u otras superficies topológicas fractales que expresen la dimensión espacial de algo que se expande al mismo tiempo en que su dimensión opuesta también se expande. Es decir, la ampliación del capitalismo es, al mismo tiempo, la ampliación de su antagonismo en la expresión de todo aquello que resiste y se reconstruye como formas de lo común.

Figura 37. Metáfora de la expansión del capital como alfombra de Sierpinski



Aunque la expansión del capitalismo tienda a la totalidad (áreas negras), la exterioridad (área blanca) nunca se reducirá a cero, y más numerosas serán las formas de resistencia que se le oponen (aristas de contacto). “Los pujidos de un mecanismo globalifágico y totalitario que por fuerza recrea la exterioridad” (Bartra, 2014a: 40).

La geometría del polígono de Sierpinski ilustra la relación entre la irrealizable totalidad capitalista y la permanente exterioridad que se le opone, como describe Armando Bartra:

Resumiendo: desde hace rato el gran dinero se lo tragó todo, pero su sueño de uniformidad es irrealizable y la tendencia emparejadora se impone a través de mediaciones donde la fractura y la inversión (sujeto-objeto, trabajo-capital, sociedad-economía, etcétera) es el modo general pero no la única forma particular. Y a esta heterogeneidad técnica, socioeconómica y cultural es el límite del capitalismo en dos sentidos: como contradicción estructural terminal y no resoluble, y como germen de una socialidad y una economía otras: prácticas, valores y normas intersticiales que se reproducen dentro del sistema, pero a contracorriente, que son funcionales y resistentes a la vez. (Bartra, 2014a: 38-39)

En este sentido, “no hay alteridad –en el sentido de antes o afuera–; lo que hay es desdoblamiento, exteriorización permanente. Formas contradictorias de reproducción económica, social y política que generan el veneno y el antídoto” (Bartra, 2014a: 37). O sea, siguiendo a Bartra (2014: 39), el despliegue permanente de la exterioridad “restaura la separación del hombre y las cosas, pero también su unidad, la subordinación al capital junto con la resistencia, la alienación y su antagónico: el pensamiento crítico”.

Esta es la paradoja del capitalismo a la que han llamado “segunda contradicción del capital” (O’Connor, 2001) o “contradicción externa” (Bartra, 2014a). Se trata de que el capitalismo es un sistema de producción “lógicamente inconsistente y ontológicamente incompleto” (Bartra, 2016b: 146), de forma que su reproducción se vincula a factores externos indispensables, cuyas determinaciones sociales y naturales no provienen de sus principios internos:

Fijación sociocultural y conflictiva de la tasa de explotación, violenta apropiación recurrente de recursos natural-sociales y crónica valorización rentista de esos recursos privatizados, son procesos que no sólo remiten a la sociedad y la naturaleza como premisas externas de todo capitalismo posible, sino que configuran contradicciones antagónicas del sistema. Tensiones adicionales a la caída de la tasa de ganancia y a la desproporcionalidad –que son estrictamente económicas– y a las que [...] yo llamo ‘límites sociales y naturales del capital’”. (Bartra, 2016b: 146)

La exterioridad, por lo tanto, más que un “afuera absoluto”, inerte y preexistente, representa los espacios de reproducción social de los cuales el capital se nutre constantemente, la naturaleza humana (trabajo vivo) y la naturaleza no humana (territorio vivo), o las condiciones de producción,

en el lenguaje marxista. En otras palabras, “ni la fuerza de trabajo humana ni la naturaleza externa ni las infraestructuras, incluyendo sus dimensiones espaciotemporales, se producen de manera capitalista, aunque el capital trata estas condiciones de producción como si fuesen mercancías o capital mercantil” (O’Connor, 2001: 7).

En este sentido, estas “barreras externas” a la acumulación, según O’Connor, aunque asuman la forma de crisis económica, son esencialmente cuestiones políticas e ideológicas. La reproducción social de formas de vida no capitalistas como exterioridad no resulta directamente de la dinámica puramente económica de la acumulación capitalista y sus contradicciones internas o externas. Las condiciones de producción son politizadas por definición y, por consiguiente, “el acceso a la naturaleza está mediado por luchas, ya que la naturaleza externa no tiene identidad política y subjetividad propias. La fuerza de trabajo –y la comunidad– son las únicas que luchan en torno a las condiciones de su propio bienestar y ambiente social en su definición amplia” (O’Connor, 2001: 8). La exterioridad solo se puede concebir como positividad, a partir de la conciencia política de los sujetos sobre la integralidad de sus condiciones de producción, es decir, del aspecto vivo de su naturaleza interior y exterior –trabajo y tierra.

Así, la exterioridad no capitalista, por tanto, se puede traducir como expresión de la vitalidad del metabolismo social. No es casual que a los planes de la industria extractiva en la Sierra Norte de Puebla se hayan denominado, desde los movimientos de resistencia, de *proyectos de muerte*; representan el fallecimiento de las condiciones que permiten el desarrollo de la vida como exterioridad política y permanentemente construida. La exterioridad es, en esencia, la *vida*.

La contradicción externa del sistema capitalista no se trata solo de una relación económica entre el capital y su exterior; se trata, fundamentalmente, de una relación entre vida y muerte. Siguiendo ese mismo raciocinio, Javier Hernández (2019: 50) afirma que la reproducción del capital establece ciertas relaciones metabólicas de manera que pueda tener a su disponibilidad la fuerza de trabajo humana y la “materia-energía” de la naturaleza no humana para la producción de mercancías. “De esta manera, se crean las condiciones para la existencia de las relaciones sociales, de propiedad, de clase, metabólicas y de producción que requiere el capital” (Hernández, J. 2019: 51). En este proceso,

[...] **la vida en su conjunto**, la naturaleza humana y no humana, son separados entre sí y del **proceso de reproducción de la vida misma** (en sí y para sí), para ser sometidas al proceso de producción de mercancías. La naturaleza-tierra y el trabajo (trabajador como **trabajo vivo** y sujeto en sí y para sí), **fuentes de toda riqueza, materia y fundamento de toda forma de vida**, quedan de esta manera **desvinculados de los ciclos vitales** en sí mismos, para ser subsumidos a los ciclos de producción de mercancías y plusvalor. [...] El capital, para reproducirse, **requiere de la vida**, de la **fuerza vital** de los trabajadores [...]. (Hernández, J. 2019: 52, destacados nuestros)

La escisión de la fuente original de toda riqueza (la integridad naturaleza humana y no-humana) para la objetivación del trabajo humano y de la naturaleza no humana, es decir la transformación de ambos en objetos susceptibles de ser mercantilizados, caracteriza un proceso que produce, en primer lugar, la supresión de la vida. Las subjetividades existentes en la exterioridad, es decir, en la positividad consciente antagónica al capital, son expresiones sociales de la afirmación de la vitalidad humana en su esencia. Al afirmar “ser de comunidad” y “ser de pueblo”, o “ser de pueblo y comunidad”, los “sujetos de lo común”, indígenas o campesinos, se sitúan ontológicamente en oposición diametral al capital, pues su horizonte de sentido siembra la unidad de la vida. En las palabras de Porto-Gonçalves (2015), “varios de estos movimientos indican que la vida no puede ser pensada fuera de la naturaleza, como en la tradición científica hegemónica eurocéntrica”. La unidad del metabolismo social entendido como unidad/vitalidad de trabajo y naturaleza configura la vida en comunidad. La ruptura del metabolismo social es, por tanto, la destrucción de lo común, de la vida comunitaria.

4.3.3 Actualidad de la fractura del metabolismo social: violencia, pérdida de valores y degradación del trabajo campesino y comunitario

La minería industrial, los proyectos hidroeléctricos, las subestaciones, líneas de transmisión, gasoductos y pozos de fracking son denunciados por la población indígena y campesina como proyectos de muerte que amenazan el territorio de la Sierra Norte de Puebla. Los monocultivos forestales, la industria maderera, los monocultivos de soya y el exceso de

agrotóxicos, la presión urbana y la usura son conflictos territoriales que amenazan el modo de vida comunitario de los campesinos *faxinalenses* en el centro-sur y sur paranaense. Diferentes contextos que representan, para cada caso, la materialización contemporánea de la expansión del capital sobre los territorios comunitarios.

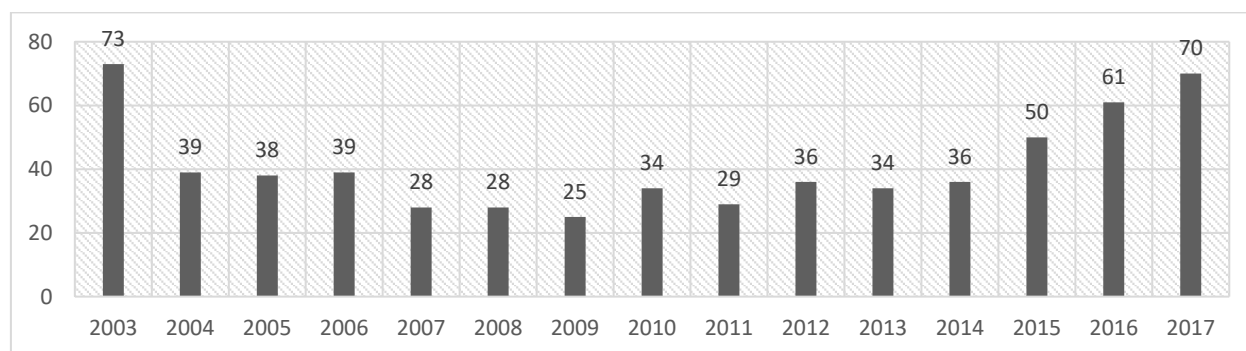
Ambos escenarios constituyen, según las particularidades históricas y geográficas que los conforman, manifestaciones propias de la etapa actual del proceso permanente de fractura del metabolismo social, es decir, de la destrucción de las condiciones objetivas de vida para la mercantilización de las fuerzas creadoras de valor, trabajo y naturaleza, es decir, la “liberación” de la fuerza de trabajo y “rentización” de la tierra. Se realizó, en los capítulos II y III, un análisis descriptivo sobre ambos contextos, destacando los elementos que conflictúan con los modos de vida y organización social de los pueblos que habitan los territorios investigados. Tras haber examinado, desde la crítica teórica, los mecanismos que operan en los territorios periféricos para la acumulación capitalista y acercarnos conceptualmente a la comprensión sobre las relaciones imprescindibles e incesantes entre la reproducción del capital y la exterioridad o los espacios de lo común, se indagará ahora acerca de la forma concreta en que estas relaciones se manifiestan, es decir, sobre cómo se materializa el proceso de fractura sociometabólica de lo común en contextos de intensificación de los conflictos territoriales. En este sentido, se puede observar la ocurrencia común de algunos elementos:

La violencia como política económica para la acumulación

En los últimos años, tanto en México como en Brasil, se han publicado resultados de investigaciones que constatan la correlación directa entre la imposición de proyectos de desarrollo en el campo, sobre todo en territorios indígenas, y el uso indiscriminado de la violencia bajo una diversidad de formas y asociaciones de actores. En México, se ha denunciado que la acumulación capitalista en los espacios fronterizos está atravesada por aspectos indisolubles como el contubernio entre el Estado y el narcotráfico y la gestión de la necropolítica como constante social (Valencia, 2010). En este país, la violencia en contextos de conflictos territoriales se manifiesta en el creciente indicador de asesinatos de activistas y defensores de los derechos humanos que actúan en la defensa de los territorios amenazados por megaproyectos. En Brasil, los datos publicados anualmente por

la Comissão Pastoral da Terra (CPT) sobre los conflictos en el campo demuestran la correspondencia entre la actuación del agronegocio y la expansión de la frontera agrícola con los homicidios y amenazas en contra de la vida de campesinos e indígenas.

Gráfico 5. Asesinatos en contextos de conflicto en el campo en Brasil



Entre 2003 y 2017, 620 personas fueron asesinadas en Brasil en contextos de conflictos territoriales. Se observa el aumento progresivo del número de asesinatos en los últimos tres años registrados por la serie, periodo en que se ha intensificado la crisis económica y las políticas económicas de corte neoliberal que debilitaron la legislación, las instituciones y los presupuestos de órganos públicos mediadores como INCRA y FUNAI, a partir del golpe de Estado y el gobierno de Michel Temer. Fuente: Cadernos de Conflitos no Campo (Comissão Pastoral da Terra-CPT, 2018)

De acuerdo con los datos de Global Witness (2018), en el año de 2017, 57 personas fueron asesinadas en Brasil por defender la tierra y el medio ambiente¹⁹¹, ubicando al país en la primera posición mundial en asesinatos de defensores del territorio. El agronegocio y sus instituciones representan el sector más letal para líderes y activistas de los movimientos campesinos y pueblos indígenas, seguido de los intereses de la minería y la industria extractiva.

El reporte de Global Witness también menciona a México como el cuarto país con mayor número de asesinatos relacionados con conflictos territoriales en el año de 2017. En este país, “el crimen organizado se fortalece en un contexto de impunidad, lo que genera mayor violencia contra las personas defensoras, particularmente en aquellas áreas donde tienen presencia las pandillas vinculadas al narcotráfico” (Global Witness, 2018: 18). La asociación de empresas favorecidas por concesiones públicas para la implementación de proyectos extractivos (minería, energía, infraestructuras, etc) con organizaciones criminales, sobre todo ligadas al narcotráfico, ha sido la

¹⁹¹ Número menor que el registrado por la CPT debido a los criterios utilizados, menos exhaustivo.

tónica de la estrategia para fragilizar los movimientos de resistencia, promoviendo amenazas constantes y, en muchos casos, el atentado a la vida de líderes y activistas.

En toda la Sierra Norte de Puebla, a partir de las reformas neoliberales que en el inicio de la década de 2010 promovieron la entrega de tierras al capital privado para la explotación de los recursos minerales, a raíz de concesiones mineras y asignaciones petroleras, se ha vuelto constante, en los últimos años, la ocurrencia de amenazas, intimidaciones y coacciones de diversos tipos en contra de integrantes de las organizaciones sociales de la región.

Los hechos de violencia directamente relacionados a conflictos agrarios o asociados al interés de empresas extractivas sobre los territorios a contrapelo de la voluntad de la población local han producido un sentimiento de inseguridad y temor entre los activistas y defensores del territorio en toda la Sierra (y en todo México). Los atentados, amenazas y hostigamientos en contra de líderes comunitarios y activistas cuya labor social ha denunciado y enfrentado los intereses empresariales tienen como fin el debilitamiento de los movimientos de resistencia que han constituido obstáculos para el desarrollo pleno de estos proyectos. No obstante, hay otro fenómeno, más generalizado, relacionado con el desarrollo del proceso de quiebra del metabolismo social, asociado a la violencia que implica la actuación generalizada del crimen organizado y el consecuente incremento sistemático de los indicadores de inseguridad y la delincuencia en general.

La violencia en este sentido no se presenta solo como síntoma o consecuencia de la actuación de las empresas extractivas y el despojo territorial, sino como estrategia o causa previa asociada a la ruptura sociometabólica para la descomposición de lo común. La violencia es, por tanto, más que un mecanismo de imposición de proyectos que promueven el despojo para la acumulación, es un fenómeno que constituye en su esencia un camino para la acumulación originaria.

En la región de la Sierra Nororiental de Puebla se observa, al menos, en los últimos tres años, el crecimiento de los indicadores de ocurrencias delitivas y la sensación general de inseguridad. La delincuencia entre los jóvenes y la inseguridad es identificada como uno de los problemas actuales que más ha causado preocupación para la población de la región. En 2018, vecinos de las diversas comunidades del municipio de Cuetzalan del Progreso han denunciado la acción cada vez más frecuente de grupos delictivos organizados y la omisión de las autoridades, permitiendo la instalación y el incremento del crimen. Según los denunciantes, este contexto está

relacionado con las amenazas de los megaproyectos sobre el territorio (Municipios Puebla, 2018). Factores concretos como la facilidad al acceso al consumo de drogas, la presencia cada vez más fuerte de grupos criminales y el aumento cuantitativo de delitos registrados¹⁹², sobre todo en las comunidades de las áreas rurales, ha puesto a la población en estado de alerta.

Los efectos de la instalación de grupos delictivos organizados impactan sobre todo en la juventud, una vez que los cambios en las dinámicas de socialización entre los jóvenes descomponen las estructuras comunitarias que cohesionan el tejido social y el arraigo al territorio. Se ha diagnosticado que los anhelos generados por el comportamiento asociado a la delincuencia, junto con el acceso indiscriminado a la tecnología de información, ha hecho que muchos jóvenes dejen de participar de la vida comunitaria, produciendo incluso un sentimiento de rechazo y desprecio a las actividades de reproducción de los valores y el trabajo campesinos.

La violencia también es señalada como uno de los aspectos determinantes en el proceso de fragilización de comunidades *faxinalenses* en el sur paranaense. Las amenazas sistemáticas hacia líderes y representantes comunitarios por parte de actores del agronegocio, *grileiros*, usureros de tierras e, incluso, pequeños productores individualistas que no aceptan el modelo productivo *faxinalense* basado en el uso común del territorio, es uno de los factores que erosionan las resistencias y la persistencia por mantener el espíritu comunitario. En *faxinais* de los cinco núcleos de regionalización de la *Articulação Puxirão* se ha denunciado la ocurrencia de amenazas e intimidaciones en contra de *faxinalenses* por defender su territorio.

En 2007 el *faxinalense* Antonio Novakoski fue asesinado en su comunidad, Emboque, en el municipio de São Mateus do Sul, tras haber denunciado ante el órgano ambiental la deforestación provocada por un terrateniente local para la siembra de monocultivos en el interior del área de uso común del *faxinal*. En este y en otros *faxinais* las acciones violentas como estrategia de expropiación de las tierras para la implementación de sistemas productivos incompatibles con su modo de vida y manejo tradicional han sido constantes en la última década. Además de las amenazas, agresiones y atentados en contra de los *faxinalenses*, se ha denunciado la destrucción

¹⁹² Asaltos a comercios y vehículos de transporte público, asesinatos de turistas y habitantes locales, violaciones, agresiones, tráfico de drogas y *huachicol*, son algunas de las prácticas delictivas que han sido reportadas en Cuetzalan en los últimos tres años.

delictiva de portones, cercos y guarda-ganados y la matanza y robo de animales, y una violencia institucional constante basada en la omisión, el desprecio y el racismo epistémico.

Sin embargo, la violencia contra una forma de organización del territorio, en el caso de las comunidades tradicionales que practican el uso común, no proviene exclusivamente de actores privados interesados en el lucro o la apropiación del territorio. La interface entre el despojo y la violencia tiene soporte fundamental en el aparato estatal. Un ejemplo de la colusión existente entre fuerzas estatales y privadas para el objetivo común de destrucción de las formas comunitarias de organización del territorio se verificó en comunidad *faxinalense* del municipio de Lapa/PR, donde un agente de la municipalidad ordenó y ejecutó la destrucción de los guarda-ganados, estructura esencial para el desarrollo productivo en los criaderos comunitarios, con la justificación de “abrir camino para el progreso”. Por supuesto no se había consultado a la comunidad.

Se mencionó anteriormente, que en 2017 familias campesinas fueron expulsadas de su comunidad en el municipio de Pinhão/PR, en acción autorizada por el Supremo Tribunal de Justicia (STJ), dejándolas temporalmente sin casa, destruyendo estructuras y edificios comunitarios, para favorecer a una empresa (Zattar) dedicada a explotación maderera. Esta empresa ha sido denunciada por expropiar tierras a través de engaños durante más de seis décadas¹⁹³ y por la presencia de grupos de choque. La actuación violenta del Estado en contubernio con actores privados hacia los derechos territoriales de los pueblos demuestra la necesidad de la fuerza estatal para “abrir camino” para la acumulación de capital en diferentes frentes de despojo.

Pérdida de valores culturales, conocimientos autogestivos e identidad comunitaria

La descomposición cultural de los pueblos indígenas, campesinos y comunidades tradicionales no es resultado de un inevitable fenómeno cultural de la modernización. Este proceso no puede ser analizado de forma desvinculada de las dinámicas que promueven la destrucción de los medios de vida y de la integralidad entre la vida y la naturaleza para la acumulación capitalista. Tampoco se lo puede desconsiderar, como si sus elementos y características fueran de segunda

¹⁹³ La empresa llevaba propuestas de compras de árboles para los vecinos de las comunidades y les hacía firmar contratos de venta de sus terrenos. Posteriormente, la acción fue suspendida por la justicia, y las familias regresadas a sus tierras, pero el conflicto sigue vigente y las amenazas son constantes.

importancia para comprender el fenómeno económico, caracterizado por la separación de las personas de sus medios de vida para la reproducción de capital. Se hace necesario comprender el fenómeno de la desagregación cultural como componente intrínseco del proceso de fracturación del metabolismo social y objetivación del trabajo, que no responde a una relación de causa o de consecuencia, sino que es parte indisociable del proceso mismo.

El nahuatl,¹⁹⁴ o *maseualtajtol* (lengua *maseual*), es actualmente considerada por el *Endangered Languages Project*¹⁹⁵ como una lengua en peligro de extinción, aunque su estatus, comparado con otros idiomas indígenas en México y en todo el mundo, la ubique con un porcentaje de riesgo relativamente bajo. A pesar del formidable esfuerzo realizado en las últimas décadas por el Taller de Tradicción Oral del CEPEC y otras entidades dedicadas al cuidado y revitalización del idioma, el número de hablantes en toda la región disminuye constantemente. La extinción lingüística es un fenómeno global que ha generado poca preocupación en la sociedad, la academia o las políticas de Estado en todo el mundo, para el problema inconmensurable e irreparable que este proceso implica.

La degradación de un idioma es un proceso que ocurre de forma taxativamente inseparable de la destrucción de las formas autónomas de trabajo y acceso a los medios de producción y de vida necesarios a la vida comunitaria. La destrucción de las condiciones de trabajo no-objetivado para la liberación de fuerza de trabajo para el capital es un proceso que ocurre, en sociedades originarias, directamente relacionado y sincrónicamente a la pérdida de elementos culturales de los cuales, el más impactante e inmediato, es el idioma. La desvaloración de los idiomas originarios ha constituido y constituye un proyecto político de escala supraestatal y temporalidad permanente, aunque sus formas han cambiado a lo largo de los siglos. La recreación constante de formas de vida comunitarias y el mantenimiento del territorio en manos de las comunidades son factores que permitieron la preservación del idioma nahuatl en la Sierra Nororiental de Puebla. La sobrevivencia lingüística depende del sostenimiento de la integralidad del proceso de trabajo y las condiciones materiales necesarias para el caminar autónomo de un pueblo. Tratar un idioma, con fines de su

¹⁹⁴ Idioma catalogado por el *Summer Institute of Linguistic* como “Náhuatl de la Sierra de Puebla”, con el código de autoridad ISO 639-3 “azz”.

¹⁹⁵ Proyecto que mapea en todo el mundo idiomas amenazados de extinción, puede ser accesado en la página: <http://www.endangeredlanguages.com>

conservación, como patrimonio cultural inmaterial, desconociendo las condiciones materiales en que se reproduce su existencia, constituye un artificio ineficaz, ingenuo o embustero.

Lo mismo se puede decir sobre todas las prácticas, costumbres, tradiciones, ritos, o cualesquiera formaciones intangibles que constituyen la cultura de un pueblo. La intensa vitalidad de las danzas en la comunidad de San Miguel Tzinacapan, por ejemplo, refleja la capacidad organizativa de sus habitantes en constituir, en amplia escala, procesos de trabajo no intermediado por relaciones capitalistas. Su capacidad de producir cultura desde sus mismos referentes es directamente proporcional a su posibilidad de producir, autónomamente, procesos de trabajo.

La desagregación cultural no es simplemente un efecto que se despliega del proceso económico de la fracturación del metabolismo social, son fenómenos que trabajan de forma coordinada y articulada. Es decir, la producción epistémica del desprecio hacia la cultura originaria y el culto hacia la modernidad y el modo de vida urbano, suscita procesos de autofragmentación, que genera el abandono y el sentimiento negativo en relación con el trabajo campesino y al horizonte comunitario. La negatividad de la subjetividad comunitaria producida por una especie de “racismo epistémico”, actúa como uno de los elementos que materializan, en muchos casos, el proceso económico de la acumulación originaria.

La materialidad territorial de lo común posee un componente cultural indiscutible, que contiene todas las representaciones propias que se construyen a la escala comunitaria, a partir de las formaciones sociales, económicas y políticas particulares. La fiesta es el ápice del encuentro de la territorialidad comunitaria con las representaciones culturales de que está constituida y le da sentido, conectando las dimensiones materiales/productivas/económicas y espirituales/religiosas. El abandono de las festividades, sea por simple desinterés o por la contingencia de alguna crisis o dificultad económica, rompe el pacto de colectividad que se construye a partir del trabajo comunitario.

En muchas comunidades *faxinalenses* que han dejado de practicar el uso común de la tierra, se observa igualmente el abandono de las festividades comunitarias o, es entonces, que su gestión se haya restringido a actores individuales o a esferas del Estado. Las fiestas del Divino, de São Gonçalo y las romerías, que no se restringen a la región geográfica en que predominan los *faxinais*, pero que en estas localidades representan prácticas culturales que se construyen desde lo común,

han sido reemplazadas por festividades de huella comercial, grandes eventos asociados a ciclos de producción, organizados y financiados por empresas del agronegocio.

Otros ejemplos de procesos culturales que dan forma a la relación unívoca entre los aspectos comunales de la producción material del territorio y las representaciones culturales asociadas a la espiritualidad están relacionados con los saberes y prácticas de cura tradicional. En diversas comunidades campesinas de la región Sudeste del estado de Paraná que practican el uso común del territorio, se verifican prácticas de cura asociadas a los saberes ancestrales de transmisión oral e intergeneracional. El trabajo de las *benzedeiras* y *benzedores* –como se reconocen a las personas que manejan los conocimientos y el ejercicio de la medicina tradicional– se relaciona a diversos elementos que componen la comunalidad en estos territorios. En esta región, estas personas que detentan los saberes populares se han organizado colectivamente ante la inminente posibilidad de desaparición de estas prácticas que se encuentran bajo amenazas de diversos matices.

La represión por parte de algunas órdenes religiosas que consideran su actividad como “brujería”, la persecución e intento de prohibición de su actividad desde la medicina convencional, el prejuicio y la desvalorización, la privatización de los territorios fuente de recolección de plantas medicinales, la contaminación de manantiales y la deforestación, la prohibición y criminalización por parte del Estado, además de la falta de interés de la juventud, son factores que han puesto en situación de riesgo la sobrevivencia de estos saberes (Andrade, 2019: 71). Este proceso configura una manifestación concreta de la destrucción de lo común y la separación ontológica de las personas de sus medios de producción y de vida, pues destruye la fuente de autonomía de los sujetos comunitarios en relación a los trabajos de salud creando una nueva dependencia que satisface la reproducción de capital en dimensiones sensibles.

Los saberes comunes generan identidad, arraigo y autonomía. El aniquilamiento de una expresión cultural que es, a la vez, actividad económica (aunque la benzedeira no cobre en dinero por su trabajo, este genera valor), produce una brecha en el tejido social en un tema esencial para el mantenimiento de la vida comunitaria. Se tratan de elementos culturales entretejidos a la trama comunitaria que, en el proceso de disolución promovido por los mecanismos de la acumulación originaria, se deshila constantemente. Si no hay tierras y bosques comunes, el trabajo de las *benzedeiras* se ve comprometido, pero si ya no hay *benzedeiras*, ya no habrá quien defienda los territorios comunes del acaparamiento. En este sentido, aquello que se tiende a considerar como

patrimonio cultural intangible de los pueblos tradicionales, solo posee significado en cuanto algo radicado en un territorio concreto, geográficamente definido por relaciones sociales y de trabajo comunitarias.

Es decir, cualquier acto de abogar por la defensa de la cultura tradicional solo tiene sentido práctico si se enmarca en la defensa del territorio concreto, donde se establecen y se reproducen las relaciones de trabajo no-objetivado de las cuales emanan las representaciones inmateriales y las formaciones culturales particulares, sean las lenguas, las danzas, los ritos, las fiestas o los saberes y prácticas de culturas ancestrales.

Desintegración del trabajo campesino y comunitario

Uno de los grandes problemas diagnosticados por las organizaciones sociales en la Sierra Nororiental de Puebla es el desinterés de los jóvenes por el trabajo campesino y el envejecimiento de los productores. La agricultura ha conformado la base de la economía regional y constituye el principal sostén para el mantenimiento del elevado índice de distribución de tierras. También ha mantenido la relativa sostenibilidad económica y el nivel de subsistencia que posibilita la permanencia de la población en el territorio. No obstante, el paso generacional del trabajo agrícola demuestra, en los últimos años, un proceso deficiente que tiene algunas décadas y alcanza, actualmente, una situación preocupante.

A pesar de la innovación agroecológica y el incentivo cooperativista por la producción orgánica, las parcelas productivas son espacios en envejecimiento y muchas tierras se han dejado de cultivar. El desprecio por el trabajo campesino se produce material e ideológicamente, con el control de precios, trabajos mal pagados y frágil seguridad social, pero también implantado en las subjetividades a partir de diversas fuentes de propagación, entre las cuales se destaca las instituciones educativas. La escuela pública ha jugado el rol de crear una carga de contenido negativa en relación con el trabajo agrícola, asociándolo con el atraso, la carestía y la miseria. Es cierto que en muchos contextos, el trabajo campesino expresa la angustia del productor por el exceso de trabajo físico, la extenuante jornada laboral, los bajos ingresos y la sumisión ante acaparadores y, en consecuencia, condiciones de vida inadecuadas; no obstante, se desconsidera que las malas condiciones de trabajo en que se encuentra parte importante del campesinado tienen

como origen la carencia de la asistencia en los derechos básicos como habitación digna, salud, transporte y saneamiento, sin hablar de la falta de incentivos para incrementar la producción a partir de prácticas sanas y sustentables, que permitan al productor adquirir grados de autonomía productiva y no depender de la variación de precios externos y la vulnerabilidad ante las condiciones climáticas.

Oportunamente, la ideología de la depreciación del trabajo campesino asocia el mismo a todas las características negativas derivadas de una diversidad de factores, ignorando la complejidad que le caracteriza. Así, niños y jóvenes reciben sistemáticamente información que descalifica el trabajo campesino y la vida en el campo de modo general, promoviendo, a su vez, el desinterés y el abandono. En el estado del Paraná, el cierre constante de escuelas del campo, es decir, escuelas ubicadas en las zonas rurales que atienden a la población campesina, por parte de la secretaría estatal de educación (SEED) bajo el argumento de que su costo es insostenible, forzando a los niños y jóvenes a trasladarse a las cabeceras municipales. Además, en las instituciones educativas urbanas no se abordará su proceso formativo orientado hacia la vida en el campo, como debería ser la propuesta de las escuelas rurales.

Importante fracción de los jóvenes *faxinalenses*, sobre todo los habitantes de las comunidades que se encuentran organizadas en torno a la identidad territorial y la lucha por la tierra, posee la permanencia como horizonte y proyecto de vida. Sin embargo, varios de estos jóvenes entienden como proyecto de vida la posibilidad de terminar sus estudios y son pocos aquellos que lo pueden hacer en sus propias comunidades, una vez que el trabajo en la tierra les exige tiempo, lo que niega la posibilidad de trasladarse diariamente al establecimiento educativo ubicado en otras comunidades o en el centro urbano del municipio (Simões, 2015: 70-81). Así, su horizonte de vida que consiste en trabajar la tierra y estudiar se ve comprometido por la inoperatividad del Estado o, mejor dicho, por un conflicto de intereses con los actores que controlan el Estado.

A los jóvenes les queda la opción de emigrar para estudiar en otras localidades, urbanas, y la posibilidad del regreso en un futuro indefinido. Sin embargo, el éxodo de la juventud es un tema que genera preocupación de los campesinos *faxinalenses* que han vivido y trabajado toda su vida en su tierra ancestral. Los jóvenes que migran o pretenden migrar, en general, justifican el hecho por la idea de encontrar “un buen trabajo”, o estudiar para encontrar “un buen trabajo” (Simões,

2015: 103). Es decir, un trabajo asalariado, cualquiera diferente de trabajar la tierra. La memoria de un pasado familiar que vincula el trabajo campesino a las penurias y dificultades diversas enfrentadas en aquellos tiempos, sumada a una intensa propaganda mediática que glorifica el estilo de vida y la estética citadinos, dirige la voluntad de los jóvenes hacia el autoexilio urbano, y el afán por una vida mejor.

Esta condición intersticial entre la permanencia/arraigo y el éxodo, tan común para la juventud campesina en diversos contextos y territorios, no debe ser encarada como algo negativo. Lo que sí es importante señalar es que las condiciones de permanencia, en la inmensa mayoría de los casos, no satisfacen las necesidades individuales y colectivas para el desarrollo pleno de la vida que implica el esfuerzo y la dedicación necesaria para ser dueño de su propio medio de vida. De esta forma, el desequilibrio de condiciones referentes a políticas públicas e incentivos del Estado, pende la balanza para el lado de la inevitabilidad del éxodo y la separación de la unidad persona-medio de producción.

Otro aspecto relacionado con la descampesinización del trabajo de la juventud en contextos comunitarios resulta de la aplicación de programas gubernamentales de transferencia monetaria condicionada bajo la lógica neoliberal. En México, este tipo de programa tiene sus orígenes en el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) y se despliega posteriormente, consolidando la constante política de transferencia monetaria condicionada con el “Progreso” (1994-2000), el “Oportunidades” (2000-2012) y el “Prospera” (2012-2018), todos ellos programas patrocinados, en diferentes momentos, por créditos otorgados por el Banco Interamericano de Desarrollo, Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional.

Estos programas comparten las características de ser “inventados” en contextos de crisis monetaria y ajustes estructurales, y los objetivos de “romper el ciclo reproductivo de la pobreza” (Dapuez, 2016: 45). Dapuez afirma que, por el funcionamiento sistemático de los programas de transferencia de renta impulsados por las agencias multilaterales de desarrollo, estos serían mejor descritos como “monetarismo”, es decir, tendiendo a “reducir todos los fenómenos económicos a sus aspectos monetarios y financieros”. Amparado por los mismos documentos base de los programas analizados, el autor afirma que “el caso mexicano muestra que los programas de desarrollo rural monetaristas no fueron diseñados para promover la producción o abrir nuevos mercados a los productores”, sino que buscaban financierizar el precio del maíz a través de la

“*securitización* de futuros en el mercado financiero”, “empujar a los productores de maíz hacia actividades más rentables económicamente” y “estabilizar **políticamente** a los excampesinos a través de las transferencias de efectivos”.

En este contexto, se resaltan dos características principales de los objetivos de la monetización de las políticas públicas de combate a la pobreza, que actúan de forma articulada: 1) la disociación gradual de los productores de sus medios de producción; 2) la contrainsurgencia. El “acondicionamiento” asociado a la transferencia monetaria aparece explícitamente en las políticas antipobreza con el objetivo dirigido, por un lado, a la desaparición del campesinado y la liberación de su fuerza de trabajo para la reproducción ampliada del capital y de las tierras para la especulación financiera, y por otro, a la desaparición de las resistencias políticas y organizaciones en el campo inconvenientes a la libre expansión del capital.

Según Tolentino (2013: 199) existe una contradicción intrínseca en la relación entre el paradigma estatal y el *habitus* campesino. La expropiación campesina a través de una “financiarización inclusiva” implica una especie de “deshumanización” en el intento de que su existencia entre en el ámbito del intercambio económico, destruyendo así el “habitar” que constituye la subjetividad campesina, sustituyéndolo por una “profesión” o incluso la racionalidad de “pequeña empresa” (Tolentino, 2013: 229). Es decir, la alienación del trabajo y la monetización de la vida. El Estado juega ordinariamente el rol de aniquilar la vida, y las escasas situaciones en que la resguarda son en condiciones excepcionales de intensa presión desde las luchas populares.

Karl Polanyi (2000: 97) afirma que la organización del trabajo cambia simultáneamente a la organización del sistema de mercado. No obstante, ésta idea de “organización del trabajo” configura nada más que las formas de vida comunitaria. En este sentido, el desarrollo del sistema de mercado, en estos casos, impulsados por políticas de monetización de la actividad laboral campesina, viene acompañado de un cambio en la organización de la misma comunidad, es decir, “la sociedad humana se vuelve un accesorio del sistema económico”.

La transformación del trabajo (o la relación tiempo/producción) en unidad monetaria descompone los sentidos del trabajo comunitario. En otras palabras, una vez que el tiempo de trabajo necesario para un determinado fin se mide únicamente por la cantidad de dinero intercambiable (su valor de cambio), se pierde la fuente del sentido de colectivización del trabajo que conforma la comunidad. De esta forma, sobreviene la degradación de las distintas modalidades

prácticas del trabajo comunitario, eje central y articulador de los elementos que constituyen la subjetividad y la territorialidad de lo común.

Así, la práctica del *puxirão* que antaño se realizaba por los campesinos en las comunidades de uso común del municipio de Mandirituba, según la descripción contenida en el relato proporcionado por algunos de sus habitantes –del tiempo en que la cosecha en las parcelas individuales de cada familia se efectuaba con aportación de todos los vecinos, y así se turnaban día tras día– se va gradualmente volviéndose solo un recuerdo. La individualización es característica central de la monetización del trabajo y, de esta forma, incluso la permanencia y el arraigo pueden acompañar la desintegración de la comunidad, proceso visible en muchas de estas comunidades que han dejado de practicar el uso colectivo de la tierra para determinadas actividades productivas.

Se pudo ver con el presente capítulo que la comprensión sobre la noción de lo *común* como expresión de las relaciones sociales opuestas a las relaciones capitalistas de producción pasa por entender las formas de trabajo no capitalistas en el mundo contemporáneo. A partir del análisis sobre diferentes expresiones de trabajo no subsumido al capital en los territorios estudiados, y las expresiones territoriales generadas por las relaciones de trabajo existentes, se pudo comprender cómo se produce cotidianamente la subjetividad comunitaria y una consciente alteridad crítica al capitalismo. También se revisó la tendencia contradictoria del modo de producción capitalista en la relación que este sistema conserva con su exterioridad y la separación permanente entre las personas y sus modos de existencia, o el divorcio continuo entre productores y modos de producción. Por fin, se pudo verificar cómo este proceso se revela actualmente, en el caso de los territorios abordados.

Cuando Marx describió la acumulación originaria del capital y la heterogeneidad de las formas capitalistas de explotación del trabajo y sus dinámicas e interdependencias asociativas, alegando que el desarrollo capitalista fortalece y crea formas sociales arcaicas, opresivas e improductivas en las periferias (en diversas escalas), la asociación con sistemas de dominación social, como el racismo, era y sigue siendo evidente. Afirma el autor: “la esclavitud directa es el pivote de la burguesía industrial tanto cuanto la maquinaria, los créditos, etc. Sin la esclavitud, no

tienes algodón, sin algodón, no tienes la industria moderna. Es la esclavitud lo que ha dado valor a las colonias, son las colonias las que han creado el comercio mundial, y el comercio mundial es la condición necesaria de la gran industria mecanizada.” (Marx, 2001).

No es necesario otro escrutinio de la historia para encontrar la fabricación del racismo en la base ideológica que sostuvo la esclavitud colonial. No obstante, a pesar de la conclusión de las esclavitudes coloniales, la reproducción ampliada del modo de producción capitalista se siguió –y se sigue– apoyando en el conflicto sistémico y contradictorio que el capital desarrolla con las formas no capitalistas de explotación del trabajo y el robo directo, el expolio, la desposesión del trabajo vivo. Este carácter perpetuo de la destrucción de las estructuras sociales no capitalistas con la pretensión de extraer de ellas el elemento del trabajo (Polanyi, 2000: 198) sigue sosteniéndose en un aparato de dominación mental, que posee un hilo de continuidad esencial con el racismo colonial. En otras palabras, si es la acumulación originaria la dinámica económica fundamental de la inauguración del sistema-mundo moderno y del capitalismo como lo conocemos, existe un “racismo originario permanente” que la soporta ideológicamente; su carácter permanente, implica, pues, la permanencia y la continuidad del racismo como elemento esencial de la reproducción capitalista.

Sin embargo, sería metodológicamente insatisfactorio promover un análisis del sistema de dominación racista a partir de los mismos elementos teórico-metodológicos que se ha ocupado en el escrutinio del modo de producción capitalista y sus dinámicas de acumulación. Por otra parte, es ineficaz abordar el tema de forma desvinculada de la estructura económica en la cual (y para la cual) este fenómeno se ha engendrado y reafirmado. A continuación, se debatirá sobre la producción, reproducción, continuidades y discontinuidades del sistema de dominación que acompaña la racionalidad liberal en los márgenes del sistema capitalista. Es decir, no se trata de una discusión que argumenta que es lo mismo la explotación de clase y la dominación racial, tampoco que esta sea anterior a aquella. Se buscará en el siguiente capítulo producir una comprensión de la reproducción de la explotación capitalista y las dinámicas de acumulación originaria a partir de la formación del ideario que le da sostenimiento moral y contemporiza la destrucción permanente de la vida en la exterioridad del capital.

V

**EL *ETHOS* CAPITALISTA EN LOS MÁRGENES
Y LA ESTRUCTURA RACISTA DE LA
ACUMULACIÓN DE CAPITAL**



En estas longitudes, cuando se platica sobre la existencia del racismo en los tiempos contemporáneos, es habitual que se reconozca su existencia y su perversidad; no obstante, en general, se lo interpreta como herencia de un pasado lejano, como la prolongación de algo que se creó en aquél tiempo en que la discriminación racial era ley y orden, y que la sociedad lo sigue reproduciendo inconscientemente, por pura idiosincrasia. Refuto esta perspectiva. Argumentaré que el racismo no solo refleja pasado, sino que se produce, se crea y se recrea en el presente como elemento primordial para la acumulación capitalista, a partir de nuevos (y viejos) discursos e ideologías. En otras palabras, sigue siendo la razón racista, junto con el patriarcado, una de las bases ideológicas centrales para la perpetuación de la acumulación originaria de capital.

5.1 Etnia, raza y racismo estructural: bases conceptuales para una comprensión materialista del racismo

Se iniciará el capítulo con una pequeña revisión introductoria sobre algunos conceptos base para las reflexiones que siguen, con el objetivo de definir sus alcances y límites conceptuales elementales y no utilizarlos indiscriminadamente. Asimismo, se exteriorizarán las perspectivas epistemológicas de las cuales partimos, para suscitar un entendimiento no reduccionista sobre el

fenómeno abordado. No obstante, la profundización teórico-conceptual acerca del tema y su caracterización será desarrollada a lo largo de todo el presente capítulo.

Palabras como etnia, raza, etnicidad y racismo pueden tener diversas connotaciones de acuerdo con el contexto en que se las emplea. Nuestra intención es dotarlas de sentido conceptual a partir de una concepción materialista, apegada a los hechos concretos, a la construcción histórica y estructural del poder en la sociedad contemporánea y a los procesos de transformación social. Aún entendiendo que la comprensión de que el marco inicial del racismo como fenómeno histórico del capitalismo se da en 1492, a partir del “encubrimiento” (Dussel, 1994), y su afirmación en el período caracterizado como “primera modernidad”, centrémonos en seguir la pista de la consolidación del racismo moderno en el siglo XX, en el interior de los Estados nacionales, en profunda armonía con los valores liberales y republicanos que constituyen las estructuras de poder contemporáneas.

Aníbal Quijano propone la idea sobre la estructura de poder del capitalismo, constituida a partir de la articulación entre un sistema de dominación social e un sistema de explotación social: por una parte, la fabricación de identidades sociales, como “indio”, “negro”, “blanco” y “mestizo”, que fueron impuestas como categorías elementales de las relaciones de dominación y como fundamento de un orden social de dominación racista y, por otra parte, la articulación de distintas relaciones de explotación del trabajo (esclavitud, servidumbre, reciprocidad, asalariado, pequeña producción mercantil) en torno del capital y la mundialización del mercado (Quijano, 2014). Es decir, la consolidación de las estructuras globales de poder en la fundación del capitalismo responde al establecimiento de nuevas relaciones sociales *materiales e intersubjetivas*, profundamente entrelazadas e interdependientes.

El dispositivo inaugural de este “nuevo sistema de dominación social”, como lo denomina Quijano, es la invención de la idea de “raza”, una nueva categoría mental que fue, para el autor, “la primera categoría social de la modernidad” (Quijano, 2006: 7).

Puesto que no existía con anticipación —no hay rastros eficientes de esa existencia—, no tenía entonces, como tampoco tiene ahora, nada en común con la materialidad del universo conocido. Fue un producto mental y social específico de aquel proceso de destrucción de un mundo histórico y de establecimiento de un nuevo orden, de un nuevo patrón de poder, y emergió como un modo de naturalización de las nuevas relaciones de poder impuestas a los sobrevivientes de ese mundo en destrucción: la idea de que los dominados son lo que son, no como víctimas de un conflicto de poder,

sino en cuanto inferiores en su naturaleza material y, por eso, en su capacidad de producción histórico-cultural. (Quijano, 2006: 7)

De esta forma, la idea de racismo producida en América, cuyas primeras víctimas fueron las sociedades originarias de este continente, fue reproducida en otros procesos posteriores de colonización y, desde entonces, no ha dejado de configurar los componentes básicos de las relaciones de poder en todo el mundo, especialmente entre europeos y no-europeos (Quijano, 2014: 757). Este constructo mental de clasificación social con base en la idea de “raza” que inaugura el colonialismo moderno, se diferencia de las relaciones étnicas que han sido componentes frecuentes del fenómeno colonial en otras épocas. La diferencia elemental es que el racismo moderno asocia las diferencias culturales a desigualdades biológicas, que no son producto histórico de las relaciones sociales, conformando una compleja estructura de poder basada en ideas, imágenes, valores, actitudes y prácticas sociales (Quijano, 2014: 759), cuya función principal es sustentar ideológicamente las relaciones de explotación del trabajo con el fin último de la acumulación de riquezas.

La idea de “raza” ha sido consolidada y retocada por los procesos instituyentes de la modernidad. La ciencia moderna, desde sus primeros pasos, se encarga de promover interpretaciones y explicaciones sobre las características y peculiaridades biológicas y geográficas entre los grupos humanos, y se crean jerarquías impermeables sobre las capacidades y potencialidades humanas que, por una parte, justifican la empresa colonial y, por otra, instituyen las bases de un proyecto civilizador universalista. Afirma Quijano (2006: 7) que, a partir de esta categoría mental, se ha impuesto de forma enraizada y continua sobre la totalidad de la humanidad de forma que, para muchos –desgraciadamente demasiados– su idea “ha quedado asociada tanto a la materialidad de las relaciones sociales, como a la materialidad de las personas mismas”.

La invención de la idea de “raza” posee tiempo y espacio definidos; su gestación se refiere al contexto de la expansión comercial ibérica en el siglo XVI y el arranque del proceso de colonización europea sobre territorios ultramarinos. El concepto de “pureza de sangre” fue el eje a partir del cual se constituía la subjetividad de los grupos sociales y un imaginario social de *blancura* en la España de los siglos XV y XVI. Se trataba de una ideología creada con el fin de promover la hegemonía del catolicismo sobre la península ibérica y la expropiación y expulsión de la población de orígenes árabe y judía de estos territorios (Castro-Gómez, 2005).

Este discurso operó en el siglo XVI como el primer esquema de clasificación de la población mundial. Aunque no surgió en el siglo XVI sino que se gestó, lentamente, durante la Edad Media Cristiana, el discurso de la pureza de sangre se tornó hegemónico gracias a la expansión comercial de España hacia el Atlántico y el comienzo de la colonización europea. Una matriz clasificatoria perteneciente a una historia local (la cultura cristiana medieval europea) se convirtió, en virtud de la hegemonía mundial adquirida por España durante los siglos XVI y XVII, en un diseño global que sirvió para clasificar a las poblaciones de acuerdo a su posición en la división internacional del trabajo. (Castro-Gómez, 2005: 54)

El imaginario creado en España, que articula aspectos biológicos y culturales en torno a la jerarquización de clasificaciones sociales, será trasladado a las relaciones establecidas a raíz del colonialismo, proceso en el cual la idea de raza se consolida como matriz de dominación de los pueblos oriundos de este lado del Atlántico. La acumulación material propiciada por la expansión colonial reanuda los procesos internos de racialización de las relaciones sociales y fortalece los elementos mentales que van, futuramente, a promover la identidad de la “blancura” y la “blanquitud” como patrones de universalidad y “normalidad”. “Raza” y “racismo” nacen juntas en este proceso, son categorías interdependientes. De esta forma, la clasificación social y producción racializada de nuevas identidades fue el aspecto central de las relaciones de explotación impuestas al mundo colonial, primeramente en el continente americano y, posteriormente, reproducida en todo el mundo (Quijano, 2000: 210).

Para el jurista brasileño Silvio Almeida, el racismo constituye una forma sistemática de diferenciación social que tiene en la idea de raza su fundamento, y se manifiesta socialmente a través de prácticas conscientes o inconscientes que reflejan desventajas o privilegios de acuerdo a los grupos raciales (Almeida, S., 2018: 25). Sin embargo, se ha abordado el fenómeno del racismo desde diferentes perspectivas, muchas de ellas imaginadas a partir de reduccionismos o simplificaciones que, más que denunciarlo y buscar la comprensión de sus raíces y ejes fundamentales, sirvió y todavía sirve como factor de ocultación de su razón de ser. La persistencia del racismo como sistema de dominación, mismo que después del fin del colonialismo, se debe, entre otras cosas, a la superficialidad y al carácter contingencial de la forma como fue históricamente problematizado.

Almeida, S. distingue, a rasgos generales, tres concepciones sobre el racismo que proponen distintas formas de abordarlo y problematizarlo: *individual*, *institucional* y *estructural*. La

perspectiva individual concibe el racismo como patología, derivado de los prejuicios internalizados en cada individuo o colectivo. Se atribuye el racismo al tipo de comportamiento, que se manifiesta a nivel personal y se lo percibe desde la contingencia y lo fenoménico, proponiendo soluciones de carácter atomizado. Esta perspectiva está asociada a las visiones liberales, pero ha fabricado, a lo largo del tiempo, distintas versiones de comprensión del racismo de acuerdo con los paradigmas sociales de cada época. En vista de sus análisis carentes de historicidad y reflexiones sobre los efectos concretos del racismo en la sociedad, se considera una concepción frágil y limitada.

La perspectiva institucional considera la concesión y normalización de privilegios y desventajas a los grupos sociales creados a partir de la noción racial, a través de agencias de dominación. Es una visión que se ampara en el aspecto institucional y formal de las relaciones de poder y que, si por una parte amplía la concepción sobre el racismo con relación a la perspectiva individual, por otra, no es capaz de concebir la multidimensionalidad del racismo y sus interrelaciones. Según Almeida, S., este análisis considera que las instituciones establecen y gestionan las normas y los patrones encargados de conducir las prácticas sociales, conformando los comportamientos y las formas de pensar y actuar. Es decir, las instituciones son la materialización de las determinaciones formales de la vida social y los conflictos sociales son, por ende, espejos del mundo institucional (Almeida, S., 2018: 30). En este sentido, el hecho de que las instituciones y los espacios de poder son monopolizados por hombres blancos, hace que sus normas sociales y culturales sean transformadas en vías civilizatorias unidireccionales. El combate al racismo se da, por tanto, en el interior de las instituciones, desde donde se disipa el poder, buscando desde, la legalidad y la normatividad, revertir el cuadro social de desigualdades raciales.

Por último, la perspectiva estructural considera que el racismo es un componente fundamental de las relaciones sociales, culturales, políticas y económicas de nuestra sociedad, y la responsabilización individual o institucional por las prácticas racistas no son suficientes para comprender la complejidad y profundidad de su lógica de existencia. La comprensión del racismo en su sesgo estructural lo entiende intrínsecamente vinculado, pero no restringido al racismo institucional. Se busca entender, a partir de la historicidad concreta y los procesos instituyentes (no solo lo instituido) la estructura social que se produce y reproduce en la articulación de sistemas de dominación y de explotación. El racismo consiste, pues, en una estructura social necesaria para la

producción y reproducción de las relaciones desiguales de explotación que determina a la concentración de la riqueza en múltiples escalas.

A partir de esta visión estructural, Almeida, S. argumenta que, en el caso brasileño, el racismo contemporáneo no es resquicio del modo de producción esclavista o de prácticas coloniales precapitalistas, sino un instrumento que se constituye en la modernidad y en profunda articulación con el capitalismo, en reactualización constante. Su producción actual es dinámica e imbricada a la constitución de las clases sociales y, por tanto, no la debemos comprender como un asunto lateral o complementario. La contraposición de las categorías “raza” y “clase” es, por tanto, un dilema artificial pues el racismo es el conductor imperativo de la clasificación social en la sociedad de clases, es decir, el sistema de dominación social con base en el constructo mental de “raza” atraviesa estructuralmente las distintas relaciones de trabajo que configuran el sistema capitalista. La perspectiva estructural solo puede partir de una concepción materialista, que vincula dominación y explotación como dimensiones inseparables de un mismo proceso, inherente al capitalismo.

No obstante, el racismo estructural no se encierra en las relaciones económicas y tampoco se manifiesta sólo en ellas. Con base en la argumentación de Almeida, S., se puede afirmar que el racismo es construido a partir de la normalización de un “imaginario social de inferioridad, sea intelectual o moral” a partir de lo cual la “raza” dominante no aparecerá como una “raza”, sino como “seres humanos” o sólo personas “normales”. Se trata, pues, de

[...] un proceso social de *sujetamiento* en el cual las prácticas, el discurso y la consciencia de los racistas y de las víctimas del racismo son producidos y reproducidos socialmente. Este proceso, que implica la violencia sistemática y la superexplotación de individuos que pertenecen a determinados grupos radicalmente identificados, solo se reproduce cuando es sustentado por el poder estatal, sea por las acciones institucionales directas [...], sea por la omisión sistemática frente a la desigualdad material y a la inseguridad existencial que se abaten sobre las minorías. (Almeida, S., 2015: 757, traducción propia)¹⁹⁶

¹⁹⁶ “[...] processo social de *assujeitamento*, em que as práticas, o discurso e a consciência dos racistas e das vítimas do racismo são produzidos e reproduzidos socialmente. Esse processo, que implica na violência sistemática e na superexploração de indivíduos que pertençam a determinados grupos racialmente identificados, só se reproduz quando é sustentado pelo poder estatal, seja por ações institucionais diretas (apartheid, por exemplo), seja pela omissão sistemática diante da desigualdade material e à insegurança existencial que se abatem sobre as minorias”.

Como sistema de dominación, el racismo normaliza la explotación diferenciada y la división social del trabajo, que se impone a distintos grupos humanos, en distintas espacialidades y escalas. La subjetividad que sostiene la existencia de explotadores y explotados –y también la existencia de “poco explotados” y “muy explotados”– no podría afirmarse sin la base moral que le adjudica un sentido de naturalidad. Esta base moral de la desigualdad, intrínseca al capitalismo, unifica las pretensiones basadas, por una parte, en un vínculo con el pasado, que puede ser biológico o cultural y, por otra, en una gran flexibilidad en la definición contemporánea de las fronteras entre las “razas” (Wallerstein, 1991: 57).

Esta “flexibilidad” que, según Wallerstein, permite la revisión continua de las fronteras del racismo en el presente y la recreación constante de los vínculos con los orígenes pasados de la inferioridad racial inventada, produce distintos efectos sociales funcionales a la acumulación capitalista. En primer lugar, permite ampliar o contraer, de acuerdo con las necesidades de cada contexto histórico, la cantidad de individuos disponibles para los “cometidos económicos peor pagados y menos gratificantes en un ámbito espacio-temporal concreto”. Promueve la hereditarietà permanente de las condiciones materiales y “funciones” que corresponden a determinados grupos en la división social del trabajo. Finalmente, genera una base no-meritocrática capaz de normalizar hasta la más extrema desigualdad (Wallerstein, 1991: 57).

Un sistema capitalista en expansión (circunstancia que concurre la mitad de las veces) necesita toda la fuerza de trabajo disponible, ya que es ese trabajo el que produce los bienes de los cuales se extrae y acumula el capital. La expulsión del sistema no tiene sentido. Pero si se quiere obtener el máximo de acumulación de capital es preciso reducir al mínimo simultáneamente los costes de producción (y por ende costeo que genera la fuerza de trabajo) y los derivados de los problemas políticos, y por tanto reducir al mínimo simultáneamente —y no eliminar, ya que es imposible— las reivindicaciones de la fuerza de trabajo. El racismo es la fórmula mágica que favorece la consecución de ambos objetivos. (Wallerstein, 1991: 55-56)

La ideología racista gestiona las emociones y respuestas psicosociales en relación con las disconformidades intrínsecas a la lógica de acumulación de capital. Constructo ideológico que se perfecciona a lo largo del tiempo y adapta sus formas de acuerdo con los paradigmas presentes, a fin de naturalizar la superexplotación del trabajo, sobre todo en la periferia del sistema-mundo y, aún más, en las “exterioridades internas” de la periferia global. No obstante, el racismo se presenta, en lo que concierne a la explotación diferenciada del trabajo (división racial del trabajo), a partir

de formas distintas adecuadas a la mejor eficacia, en cada caso, para suscitar los niveles de aceptabilidad necesarios, reduciendo mínimamente los costos productivos y aumentar las posibilidades de acumulación.

La reproducción ampliada del capital obedece a una lógica racista que demuestra un repertorio vasto de prácticas, discursos y estrategias, muchas veces contradictorias entre sí, que, sin embargo, articulan el funcionamiento general e intercalado de los sistemas de dominación y explotación social. Las distintas expresiones de la subordinación capitalista del trabajo –de la forma más rudimental y espontánea de explotación servil a la sofisticación correspondiente a la etapa en que la producción está completamente bajo el control del capital– son atravesadas, de alguna forma, por el aparato de dominación racista, sobre todo en relación con el abismo racial existente entre estos diferentes procesos. La subsunción real del trabajo, proceso correspondiente a la abstracción y separación completa entre el trabajador y el proceso productivo, en el cual las habilidades individuales de los trabajadores se vuelven indiferentes a la producción, la relación estructural entre el racismo y el capitalismo revelan una increíble sutileza y sofisticación (Almeida, S., 2015: 762-763).

En otras palabras, la normalización de las diferencias raciales busca garantizar la subordinación real del trabajo al capital, una vez que este proceso substrahe del trabajador su relevancia como persona. Así, el sujeto no-blanco –respectivo a cada contexto: negro, indígena, mestizo, latino, árabe, migrante– no posee las mismas condiciones de exigir que se respeten los valores democráticos, liberales y republicanos en relación con su existencia individual y colectiva (Almeida, S., 2015: 764).

Si la explotación del trabajo diferenciada en la esfera del trabajo completamente subsumida por el capital es normalizada por la racialización de los grupos sociales, lo mismo podemos afirmar en relación con los procesos de subsunción formal y las formas de captura del trabajo que originan el proceso de acumulación. En este proceso, caracterizado por la acumulación originaria, es decir, la separación original de las personas y los medios de producción y de vida, el racismo aparece aún más evidente. El capitalismo ha logrado, a través de sus brazos intelectuales, establecer una relación axiomática entre la racialización de los grupos sociales y la transformación de la economía, es decir, se ha creado un vínculo indisoluble entre la inferioridad innata de las sociedades o economías no capitalistas y la necesidad de expandir el capitalismo sobre ellas.

La relación entre el racismo y la acumulación originaria existe desde la invención del capitalismo y ha acumulado, a lo largo de los últimos siglos, diversos arreglos y composiciones adecuadas a cada contexto geográfico y momento histórico. Particularmente en América Latina, este proceso se dio, básicamente, a partir de la inferiorización de lo indígena (ante el conquistador, el europeo, el criollo, el ladino, el ciudadano urbanizado...), proceso cuyas diferentes y repetidas actualizaciones se han amoldado a las necesidades morales, éticas y legales de cada periodo histórico. De acuerdo con el modelo de colonización impuesto en distintos países se han desarrollado estos mecanismos mentales para la introyección y normalización de las disconformidades producidas invariablemente por el proceso de acumulación. Este es el “racismo primitivo permanente” o “racismo originario”, como se propone nombrarlo.

El término “racismo originario” fue empleado por Dussel para referirse a las expresiones supremacistas y explícitas de la práctica racista, es decir, la manifestación del embate racial en su expresión más cercana a la lógica con la que había sido creada, es decir el “racismo originario de la Modernidad como superioridad de la raza blanca europea sobre los indios, africanos y asiáticos; racismo hoy renaciente en el Mercado Común Europeo), en la refinada y sistemática manera de ‘matar’” (Dussel, 1994: 153) La conceptualización que se propone es más delimitada: se refiere a la estructura racista asociada a la imposición del proceso económico de la acumulación originaria, a fin de demostrar, por una parte, su carácter intrínseco y necesario a la separación original persona-trabajo y, por otra parte, su carácter permanente, continuo, para posibilitar la reproducción ampliada del capital.

El “racismo originario” es, por tanto, la dimensión del racismo estructural que consiste en la racionalidad intrínseca a la acumulación originaria, es decir, la mentalidad o razón que le confiere legitimidad. Es siempre eurocéntrico, pues, como recuerda Dussel (1994: 72), fue la construcción de la razón moderna, y su mito “emancipador” con respecto a las civilizaciones menos desarrolladas, el elemento fundador de la necesidad civilizatoria de “liberarlas” del atraso para insertarlas en la economía capitalista como fuerza de trabajo a ser explotada. El “espíritu del capitalismo”, es decir, la requisición ética demandada de la práctica de la vida moderna y un modo de comportamiento humano alrededor de la organización capitalista de la producción de la riqueza social, se concibe a partir del imaginario de la “blanquitud”, que se encarga de autonomizar el proceso de

desintegración de toda forma de vida social basada en el trabajo vivo, incluso en contextos en que las relaciones de poder y los conflictos de clase no ocurren entre “europeos” y “no-europeos”.

Argumenta Echeverría que la razón del Estado-nación moderno y el sentido de nacionalidad están relacionados con este *ethos* capitalista generado por los esquemas de clasificación racial y, por ello, su lógica sigue determinando los patrones de acumulación en los contextos poscoloniales de las naciones independientes. Es decir,

Se trata de un hecho que hizo que la apariencia “blanca” de esas poblaciones se asimilara a esa visibilidad indispensable, que mencionábamos, de la “santidad” capitalista del ser humano moderno que se confundiera con ella. La productividad del trabajo como síntoma de la santidad moderna y como “manifestación” del “destino” profundo de la afirmación nacional pasó a incluir, como acompañante indispensable, a la blancura racial y “cultural” de las masas trabajadoras. (Echeverría, 2007: 3)

La vigencia actual de la subordinación de la vida humana a la lógica de acumulación de capital se debe al “autosacrificio” llevado a cabo por cada ser humano, mediado por una ética encarnada en el racismo originario de la blanquitud, es decir “el abandono de los patrones culturales de las sociedades originarias por la adaptación de los valores de las sociedades fundadas a partir de la colonización europea” (Ortega y Pacheco, 2013: 128).

Sin embargo, para una mejor comprensión de la teorización propuesta, conviene elucidar la diferencia de lo que se entiende como el *racismo de la blanquitud* y el *racismo de la blancura* (Echeverría, 2007).

La existencia del racismo se ha vuelto, desde el inicio del siglo XX, tema de preocupación en todo el mundo, y su lógica de funcionamiento, objeto de escrutinio y denuncia a partir de diversas perspectivas. En Brasil, la construcción de una preocupación antiracista del racismo se ha vinculado, mayoritariamente, a las luchas de la población negra, en sus diferentes momentos. La esfera académica e intelectual ha consolidado, desde mediados del siglo XX, corrientes y tradiciones de conocimiento en este sentido, que han acompañado continuamente las luchas populares de los movimientos negros. Se trata, sobre todo, de luchas urbanas, cuyas demandas tienen su esencia y se han impulsado por los derechos civiles, la igualdad racial y la valorización de la historia y cultura afrobrasileña, aunque la lucha *quilombola* ha repercutido enormemente en los movimientos antirracistas a partir del final de la década de 1980. El racismo y la cuestión racial

han sido temas frecuentes de los enfoques macro-sociológicos sobre la formación social del país (incluso de aquellos interesados en negarlo).

En México, poco se escucha hablar del racismo y la cuestión racial. En la academia mexicana, es relativamente escasa la producción de investigación empírica y desarrollo teórico sobre el tema del racismo (Figueroa, 2016: 92). Sin embargo, se ha debatido mucho sobre la *etnicidad* y la *cuestión étnica*. De algún modo, esta ha sido la base conceptual que sostiene la lectura y la investigación crítica acerca del racismo en México, como veremos adelante. La diferencia se debe únicamente al proceso histórico atravesado por cada país, que molda y codifica la producción de conocimiento de acuerdo con sus necesidades y contextos particulares.

En suma, el debate acerca de la etnicidad y lo étnico se ha vinculado a los pueblos indígenas y al conflicto inmanente del capitalismo que se materializa a través de la expansión del Estado-nación sobre las formaciones socioeconómicas específicas de estos pueblos. Debido a eso, la cuestión étnica se produce como preocupación política relacionada a aspectos socioculturales que diferencian los pueblos indígenas de la sociedad nacional, más que a la diferenciación producida por los atributos genéticos, biológicos o fenotípicos entre personas de diferentes orígenes étnicos. La inquietud, por tanto, de aquellos que critican y denuncian las políticas etnicistas del Estado y los demás agentes del capital se enfocan en defender los atributos que los definen como pueblo indígena (aspectos culturales, lingüísticos, territoriales, etc.).

Héctor Díaz-Polanco, cuya trayectoria intelectual se ha dedicado a defender los derechos de los pueblos indígenas en México, afirma que es consensual definir lo étnico o la etnicidad como “un complejo particular que involucra, siguiendo formas específicas de interrelación, ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica, etcétera” (Díaz-Polanco, 1998: 18). El sujeto antagónico del conflicto étnico es, por lo tanto, el Estado-nación, cuya representación étnica dominante (en el imaginario social) es la del “mestizo”. El mestizo, en México, es una formación subjetiva artificial, arraigada a la producción del nacionalismo y del sentido de unidad y uniformidad, que puede ser encarnada por personas de cualquier característica fenotípica, independiente del origen étnico. Su única condición es diferenciarse del sujeto no-mestizo, que puede ser dos: el extranjero o el indígena. “En México, todos somos mestizos”, excepto los que no somos.

El hecho de que el asunto de los conflictos étnicos en México se haya enlazado a los elementos socioculturales que caracterizan a los pueblos indígenas en oposición a la sociedad nacional (mestiza), es determinante para la producción del arquetipo teórico de un *racismo de la blanquitud*. La afirmación nacional mexicana, a pesar de estar montada sobre una población no-europea, no puede dejar de incluir la “blanquitud” como rasgo esencial y distintivo del destino societario que tiene en su utopía moderna, el imaginario imprescindible de la blancura racial y cultural (Echeverría, 2007: 3-4).

En Brasil, la comprensión sobre el racismo, históricamente vinculada a la lucha antiracista de los movimientos negros –y respectiva, obviamente, a sus procesos históricos particulares– consolida una lectura sobre el fenómeno desde lo que Echeverría entiende como “*racismo de la blancura*”, es decir, la dimensión del racismo más relacionada con los factores de orden fenotípico o biológico, sea en su forma individual/intersubjetiva, institucional o estructural.

De manera muy desatenta, se podría concluir que el tipo de racismo que predomina en Brasil es un “racismo de la raza”, relacionado con lo fenotípico, y en México, un “racismo de la etnia”, sociocultural. Esto sería un gran equívoco. La misma idea, tal cual la propone Bolívar Echeverría, de que pudiera existir dos tipos de racismo, uno más biológico y otro más cultural, es un gran equívoco. Las dos dimensiones son componentes inseparables de un mismo proceso ideológico de normalización de la disconformidad intrínseca a la acumulación de capital, en sus distintas etapas. En ambos países –así como en toda América Latina– el racismo es el aparato central de la razón del capitalismo, de la *colonialidad del poder* que le atraviesa, siendo que, en diferentes contextos y por distintas razones, se visualiza más o menos uno u otro aspecto.¹⁹⁷

Otra equivocación que se cometería sería afirmar que, en lo que concierne a las relaciones de la razón racista con la materialidad del capital, en México la existencia del racismo se limita a los procesos de la acumulación originaria, mientras que, en Brasil, se relaciona al contexto de la reproducción ampliada. El hecho de que los análisis se hayan enfocado en diferentes procesos (por ejemplo, en el caso de Brasil, en a la desigualdad salarial entre negros y blancos en contextos urbanos, y en México, en la desintegración de la vida comunal de los pueblos indígenas) no implica decir que la realidad obedezca a la misma lógica.

¹⁹⁷ Hemos afirmado, en el inicio del capítulo, que el patriarcado constituye el otro eje fundacional de la acumulación capitalista, de forma paralela y combinada con el racismo. Para esta discusión en profundidad, ver Federici (2010).

Se propone, en este capítulo, rastrear las raíces modernas de esto que se identifica como “racismo originario”, es decir, los elementos del racismo estructural que constituyen el *ethos* de la acumulación de capital fundada en la separación originaria entre las personas y los medios de producción y de vida. La dinámica del racismo originario es conceptualmente más perceptible en contextos que involucran pueblos indígenas, pues el conflicto se manifiesta en una dualidad evidente, sea en casos del despojo territorial, expulsión o desplazamiento forzado, como en situaciones de explotación del trabajo no-capitalista, subordinación de procesos productivos, acaparamiento etcétera.

No obstante, se buscará construir el argumento de que es **la razón racista del capitalismo la que viabiliza la existencia y continuidad de la acumulación originaria en cualquier contexto** y, por lo tanto, **se trata de una racionalidad que requiere su actualización y recreación permanente**.

Por ende, se tiene en cuenta la necesidad de producir un análisis materialista, que considera una mirada atenta a las circunstancias específicas de la formación social de cada Estado y las luchas de clase. En otras palabras, sería imprudente afirmar que todos los nacionalismos sean iguales y que el racismo se manifiesta exactamente de la misma forma en todas partes (Almeida, S., 2015: 765). Por otra parte, también se considera que no existe racismo sin teoría o, mejor dicho, el racismo es “racionalizado” por los intelectuales y, por tanto, es sumamente importante cuestionarse sobre la función que desempeña la intelectualidad en la producción permanente del racismo (Balibar, 1991: 33).

5.2 Producción y reproducción del racismo en la colonialidad brasileña

En Brasil, los debates e investigaciones acerca de las relaciones raciales y el racismo en el ámbito de las ciencias sociales han configurado un amplio espectro de perspectivas y tradiciones teóricas, metodológicas, político-ideológicas y disciplinares. Se trata de un tema muy sensible y

absolutamente complejo, que posibilita múltiples entradas y formas de abordaje. De esto resulta la dificultad en contestar objetivamente preguntas como: ¿qué es el racismo? ¿Cuáles son sus características distintivas? ¿Cuáles son sus mecanismos de funcionamiento?

Proyectando un acercamiento a estas respuestas, se partirá de una base establecida desde la comprensión del racismo como elemento estructurante de la economía capitalista en la condición periférica de México y Brasil, y se buscará analizar a través de una lectura enfocada en los procesos históricos de estos países y en la producción intelectual que moldea la subjetividad nacional para la contemporización del racismo en el interior de las relaciones sociales y de los conflictos de clase.

5.2.1 La invención de la subjetividad nacional, Gilberto Freyre y la contemporización del racismo

Gilberto Freyre, considerado por muchos, de la izquierda y la derecha, como uno de los grandes intelectuales de la historia del país, debería ser recordado como lo que fue de hecho: un revisionista de la esclavitud y del genocidio negro e indígena en Brasil. Nació en Recife, estado de Pernambuco, hijo de padre magistrado y académico, de familia de colonizadores portugueses desde hacía mucho tiempo territorializada en el país. Estudió en la Universidad de Columbia, Estados Unidos, bajo la tutela intelectual de Franz Boas, su mentor. Su locus de enunciación epistemológica es el de criollo próspero, nieto de esclavistas, hijo de la antropología moderna clásica. Escribió sus obras más conocidas durante la década de 1930, *“Casa-grande & senzala”* y *“Sobrados e mucambos”*. En aquel momento crítico para los rumbos de la política nacional, después de la revolución de 1930,¹⁹⁸ y arremetido por una secuencia de eventos políticos conflictivos, diversos fueron los intentos de diseñar una identidad nacional homogénea, debido a la ausencia de un proceso que fuera capaz de catalizar los cambios sociales y dar un rostro a la modernización del Estado (Moura, 2000). En este contexto, la obra de Freyre gana notoriedad por traer a la escena

¹⁹⁸ Movimiento político que promovió la llegada de Getúlio Vargas a la presidencia y dio fin a la llamada “República Vieja”, en que imperaba la política del “café-con-leche”, es decir, la alternancia de los representantes de los estados de São Paulo y Minas Gerais en el gobierno federal

nacional la influencia de la antropología cultural de Franz Boas (EUA) y presentar soluciones ideológicas recibidas por la intelectualidad como anillo al dedo para responder a los problemas sociales crecientes cuya raíz se ubicaba en la herida abierta por la esclavitud.

La relativización del legado de su obra fue y es cruciales para la ineficiencia del pensamiento crítico brasileño en dar la debida importancia a los casi cuatro siglos de régimen esclavista y cinco siglos de políticas genocidas en contra de la población negra e indígena. Pero la pantalla de humo levantada por su exaltación como un “intelectual ambiguo y contradictorio” (Souza, J., 2017: 27), da sostenimiento a los intereses de aquellos que desean que el pensamiento racista de Freyre siga asintiendo las bases del entendimiento del brasileño sobre su historia y sobre él mismo.¹⁹⁹

Dicho eso, pasamos a la explicación de la importancia de poner en escena esta discusión para el debate que nos interesa. Cuestionar la vigencia del pensamiento de Gilberto Freyre es esencial para entender la colonialidad brasileña, para comprender las continuidades fundamentales de los sistemas de dominación y de explotación –y de la articulación entre ellos, como señala Aníbal Quijano– que se asientan sobre los territorios campesinos y operan los procesos de despojo para la acumulación, pues estos sistemas funcionan a partir de racionalidades, de construcciones discursivas/ideológicas que los legitiman.

Para eso, la crítica del sociólogo Jessé Souza nos puede ayudar. Su lectura sobre el culturalismo racista brasileño y la crítica al pensamiento de autores como Gilberto Freyre y Sérgio Buarque de Holanda, a pesar de limitada en algunos aspectos, ofrece elementos relevantes. El autor describe la travesía en Brasil, durante la primera década del siglo XX, desde el desarrollo de las ciencias sociales, del racismo clásico o científico²⁰⁰, o mejor dicho *pseudocientífico*²⁰¹, impregnado

¹⁹⁹ El pensamiento de Gilberto Freyre, sobre todo en lo tocante a la formulación intelectual de la teoría sobre la “democracia racial”, fue objeto de profundas e importantes críticas, como las lecturas marxistas de Florestan Fernandes y de la llamada “Escuela Paulista”, en la Facultad de Sociología de la USP, y la respetable obra de Clóvis Moura, además de las teorías amparadas en la *praxis* del movimiento negro, con las cuales entraremos en diálogo. Sin embargo, la falacia de Freyre sigue viva y profundamente capilarizada, hecho que nos instiga a profundizar los esfuerzos por su destrucción.

²⁰⁰ La abolición del régimen esclavista en Brasil coincide temporalmente con la inauguración del régimen republicano. En este contexto se da la consolidación de la ideología racista que permitió que las desigualdades raciales fueran reafirmadas en un nuevo ambiente político y jurídico, ya no determinada por el derecho, sino por diferencias naturales (Jacoub, 2008: 48).

²⁰¹ En la literatura de las ciencias sociales, la práctica de la separación ontológica entre seres humanos de primera clase y de segunda clase de acuerdo con las características fenotípicas o biológicas, o la supuesta superioridad innata de unos y la supuesta inferioridad innata de otros, como explica J. Souza (2017) ha sido descrita como “racismo científico”,

por las teorías eugenistas y la “biologización” de la explicación sobre la diferencia evolutiva entre los pueblos, hacia el *culturalismo*. Este movimiento no representaría una ruptura, como se hace creer, sino un ocultamiento que promueve la continuación del racismo implícito en la separación ontológica entre seres humanos de primera clase y seres humanos de segunda clase, capaz de legitimar la supuesta superioridad innata de unos y la supuesta inferioridad innata de otros (Souza, J. 2017: 18).

El culturalismo, falso científicamente como lo es, cumple así exactamente las mismas funciones del racismo [pseudo]científico del color de piel. Se presta a garantizar una sensación de superioridad y de distinción para los pueblos y países que están en situación de dominio y, de este modo, legitimar y volver merecida la misma dominación. (Souza, J. 2017: 18, traducción propia)²⁰²

La utilidad práctica del culturalismo racista se verifica en el ejercicio de convencimiento de un pueblo de que él es “inferior no solo intelectualmente, sino [...] también inferior moralmente. Que es mejor entregar nuestras riquezas a quien sabe mejor utilizarlas, una vez que otros son honestos desde la cuna mientras nosotros seríamos corruptos desde la cuna” (Souza, J. 2017: 24, traducción propia)²⁰³. La crítica de Jessé Souza sobre la usurpación de los recursos y del trabajo humano y la pérdida de la soberanía nacional, en el contexto geopolítico global acentuado por la crisis política y las embestidas del capital internacional sobre el ambiente político brasileño en la actualidad. El autor afirma que la aceptación y corroboración de la clase media brasileña sobre este ataque reside en las raíces del culturalismo, que convalida la naturaleza corrupta del brasileño atrasado frente a la aptitud a la honestidad del liberal europeo y norte-americano.

No obstante, el raciocinio puede extenderse a la comprensión de la cuestión agraria brasileña, y proporcionar elementos para reflexionar acerca de los conflictos territoriales, la

como en Souza y Castellanos (2000). Sin embargo, refutamos el uso de dicho término, una vez que el conjunto de prácticas y saberes que caracteriza el fenómeno, de científico posee absolutamente nada. Al contrario, se trata de discursos cargados de ignorancia, tosquedad y prejuicio, completamente desprovistos de sensatez metodológica. Si creemos en la circunspección de la ciencia y su posibilidad como campo de disputa, no podemos aceptar que cualquier forma de racismo pueda ser considerada científica. En este sentido, ocuparemos el término “racismo pseudocientífico” para referirnos a este contexto.

²⁰² “O culturalismo, falso científicamente como ele é, cumpre assim exatamente as mesmas funções do racismo científico da cor da pele. Presta-se a garantir uma sensação de superioridade e de distinção para os povos e países que estão em situação de domínio e, desse modo, legitimar e tornar merecida a própria dominação.”

²⁰³ “inferior não só intelectualmente, mas [...] também inferior moralmente. Que é melhor entregar nossas riquezas a quem sabe melhor utilizá-las, já que outros são honestos de berço, enquanto nós seríamos corruptos de berço”

actualidad de las luchas sociales en el campo y las identidades de clase generadas en estos procesos. En este sentido, una mirada para los efectos ideológicos provocados por la obra de Gilberto Freyre se vuelve relevante, por ser el responsable de formular el paradigma culturalista brasileño que todavía impregna el sentido de la subjetividad nacional.

La visión construida por Freyre sobre las personas negras e indígenas y la hibridación racial promovida, desde su perspectiva, de forma pacífica por los portugueses, opera en defensa de los intereses económicos de las élites oligarcas locales y del capital internacional actuante en el país, que a través de la territorialización de la acumulación originaria sigue despojando el pueblo de sus vidas, sus cuerpos y los territorios comunes, estos entendidos como capacidad positiva de realización de trabajo no-capitalista. Arrancar una comunidad campesina, indígena, quilombola, de su territorio ancestral para la imposición de actividades extractivas o mera especulación financiera sobre la renta de la tierra, se hace factible y aceptable mediante la idea-base perpetrada por el culturalismo racista de Freyre.

Cuando se toma como principio la creencia en la superioridad innata de algunos pueblos sobre otros, se delinea la primera víctima del culturalismo racista de Freyre, poco recordada incluso por sus críticos: los pueblos indígenas, cuyo papel en la historia narrada en su obra máster “Casa-grande & senzala”, se resume a ser “vegetales ansiosos a la espera del civilizado”; una población cuyo destino civilizatorio fue, según este autor, entregar sus vientres para saciar el deseo del portugués de poblar el nuevo territorio:

La reacción del dominio europeo, en el área de la cultura amerindia invadida por los portugueses, fue casi la de pura sensibilidad o contractilidad vegetal, el indio retrayéndose o arrugándose al contacto civilizador del europeo por incapacidad de acomodarse a la nueva técnica económica y al nuevo régimen moral y social. Aun cuando se exacerbó en enemigo, el indígena fue vegetal en la agresión: casi que mero auxiliar de la selva. No hubo de su parte capacidad técnica o política de reacción que excitara en el blanco la política del exterminio seguida por los españoles en México y en Perú. (Freyre, 2005: 118, traducción propia)²⁰⁴

²⁰⁴ “A reação do domínio europeu, na área de cultura ameríndia invadida pelos portugueses, foi quase a de pura sensibilidade ou contratilidade vegetal, o índio retraindo-se ou amarfanhando-se ao contato civilizador do europeu por incapacidade de acomodar-se à nova técnica econômica e ao novo regime moral e social. Mesmo quando acirrou-se em inimigo, o indígena ainda foi vegetal na agressão: quase que mero auxiliar da floresta. Não houve da parte dele capacidade técnica ou política de reação que excitasse no branco a política do extermínio seguida pelos espanhóis no México e no Peru.”

Con el debido cuidado para no exceder en demasía el odio racial en su texto, Gilberto no oculta su intencionalidad político-ideológica cuando aborda el proceso evangelizador de desagregación de la cultura indígena en los primeros siglos del Brasil posconquista. Freyre opta por construir una narración basada en el ideario armónico de la convivencia, a través de fuentes historiográficas producidas por europeos, hombres, en su mayoría padres o sacerdotes católicos, en la cual el sujeto indígena se concientiza de su inferioridad y acepta de buena voluntad el toque civilizador del europeo, siendo él mismo el culpado por la destrucción de sus sistemas socioculturales.

Bajo el punto de vista de la Iglesia repetimos que es forzoso reconocer que los padres actuaron con heroísmo; con admirable firmeza en su ortodoxia; con lealtad a sus ideales, toda crítica que se haga a la interferencia de ellos en la vida y en la cultura indígena de América –que fueron los primeros en degradar sutil y sistemáticamente– hay que tomar en consideración su motivo superior de actividad moral y religiosa (Freyre, 2005: 135, traducción propia)²⁰⁵

Cuando toca el asunto de cómo se postergó la esclavización del trabajo indígena por el africano, el autor asume que ambos tuvieron la oportunidad en el Brasil colonial de concurrir en igualdad por los “puestos de trabajo”, y que el rechazo de los primeros se dio por la incapacidad cultural de estos en tener su fuerza de trabajo al servicio de la productividad agrícola. Según el autor, debido a los “rasgos de cultura material y moral, se revelaron los esclavos negros, los de inventario más adelantados, en condiciones de competir mejor que los indios a la formación económica de Brasil” (Freyre, 2005: 303, traducción propia)²⁰⁶. En otro fragmento el autor explicita su aferro:

Dejemos a un lado el lirismo en relación con el indio. De oponerlo al portugués como igual contra igual. Su sustitución por el negro –una vez más acentuemos– no se dio por los motivos de orden moral que los indiófilos tanto se deleitan en alegar: su altivez delante del colonizador lusitano en contraste con la pasividad del negro. El indio, precisamente por su inferioridad de condiciones de cultura –la nómada, apenas tocada por las primeras e imprecisas tendencias para la estabilización agrícola– falló en el

²⁰⁵ “De baixo do ponto de vista da Igreja repetimos que é forçoso reconhecer terem os padres agido com heroísmo; com admirável firmeza na sua ortodoxia; com lealdade aos seus ideais; toda crítica que se faça à interferência deles na vida e na cultura indígena da América – que foram os primeiros a degradarem sutil e sistematicamente – precisa de tomar em consideração aquele seu superior motivo de atividade moral e religiosa. ”

²⁰⁶ “traços de cultura material e moral revelaram-se os escravos negros, dos estoques mais adiantados, em condições de concorrer melhor que os índios à formação econômica do Brasil”

trabajo sedentario. El africano lo ejecutó con decidida ventaja sobre el indio principalmente por venir de condiciones de cultura superiores. Cultura ya francamente agrícola. No fue cuestión de altivez ni de pasividad moral. (Freyre, 2005: 261, traducción propia)²⁰⁷

La depreciación promovida por Gilberto Freyre hacia los pueblos indígenas trasborda su capacidad literaria de intentar posicionarse moralmente como promotor de una cultura genuinamente brasileña híbrida y mestiza. La particularidad del tipo de ideología que configura su propuesta es la justificación de las diferencias racializadas en aspectos culturales, adoptando un evolucionismo social de tipo neolamarckista.

A pesar de las críticas, el autor sigue ejerciendo un papel influyente en la producción académica, intelectual y artística de aquellos que buscan vanagloriarse de una supuesta habilidad brasileña de actuar positivamente ante la realidad de miseria y desigualdad. ¿Por qué razones la obra de Gilberto Freyre, tan cargada de conservadorismo y racismo, ha sido aclamada, incluso por sus críticos, y sus ideales perpetuados? A pesar de los intentos –cada vez más presentes– de construir un debate profundamente crítico a las consecuencias sociales de su obra, sigue siendo común que en el “campo crítico” del pensamiento social se contemporice su legado.

La tendencia de los “intérpretes” del país que siguieron las huellas de Freyre con más o menos ahínco ha sido identificar y caracterizar su pensamiento como ruptura con el orden instituido, el racismo pseudocientífico del siglo XIX. Así, se ha puesto a un conservador como pivote del liberalismo que fundaría la nueva sociedad y el nuevo ideal de nación. Un liberalismo analgésico, necesario al sostenimiento de la vieja estructura condicionada a la parsimonia exigida por la nueva ética de la modernidad.

Así, se promueve la idea de “democracia racial”²⁰⁸, instaurada sobre los fundamentos que construye la narrativa freyriana, sobre todo en la forma como describe antropológicamente el

²⁰⁷ “Deixemo-nos de lirismo em relação ao índio. De opô-lo ao português como igual contra igual. Sua substituição pelo negro – mais uma vez acentuemos – não se deu pelos motivos de ordem moral que os indianófilos tanto se deliciam em alegar; sua altivez diante do colonizador luso em contraste com a passividade do negro. O índio, precisamente pela sua inferioridade de condições de cultura – a nômade, apenas tocada pelas primeiras e vagas tendências para a estabilização agrícola – é que falhou no trabalho sedentário. O africano executou-o com decidida vantagem sobre o índio principalmente por vir de condições de cultura superiores. Cultura já francamente agrícola. Não foi questão de altivez nem de passividade moral. ”

²⁰⁸ El concepto de “democracia racial”, utilizado para describir una supuesta condición de ausencia de racismo en las relaciones raciales, fue ocupado inicialmente por Arthur Ramos, sin embargo, su afirmación y propagación se dio principalmente a partir de los escritos publicados por Gilberto Freyre.

fenómeno de más de tres siglos de esclavitud desde dos personajes ficticios: el esclavo dócil y el señor benevolente. Esta idea se ha confrontado con más o menos intensidad desde la sociología crítica y, sobre todo, desde los movimientos negros y sus expresiones académicas. Sin embargo, las grandes narrativas del pensamiento social brasileño no han podido disociarse de un hilo conductor producido por el racismo culturalista inaugurado por Gilberto Freyre, que es la marca fundamental de la colonialidad brasileña.

En este sentido, el embuste freyriano es todavía más eficaz cuando trata de relativizar la esclavitud a fin de crear lo que se ha denominado la teoría de la “democracia racial”. En Brasil, los primeros registros de la llegada de esclavos trasladados a fuerza de África fechan de 1539 a 1542, aunque sea conocido que las primeras personas esclavizadas fueron transportadas a tierras brasileñas en el principio de la década de 1530. De ahí, hasta la suspensión formal del régimen esclavista el 13 de mayo de 1888 –siempre es importante recordar que Brasil fue el último país del continente en abolir la esclavitud– fueron más de tres siglos y medio de superexplotación de la mano de obra, menoscabo, desagregación de sistemas culturales y extorsión absoluta de todas las dimensiones de la vida, a partir de la invención de una diferencia infranqueable, basada en factores fenotípicos. Abdias do Nascimento señala las características del período:

Por casi dos centurias, el cultivo de caña-de-açúcar y su procesamiento requieren la concentración de esclavos en la región nordestina de Brasil, aunque los africanos estuvieran esparcidos por todo el territorio nacional. Los descubrimientos de oro y diamantes en el siglo XVIII en el estado de Minas Gerais desplazan el punto focal de los esclavos africanos más hacia el sur. El mismo fenómeno se repetiría cuando, en la primera mitad del siglo XIX, la caída de la productividad de las minas y el inicio del llamado ciclo del café, cuyos principales sembradíos se ubicaban principalmente en los estados de Rio de Janeiro y São Paulo, otra vez dirigió la migración esclava más al sur (Nascimento, 1978: 48 traducción propia)²⁰⁹.

El desenlace institucional del modo de producción esclavista en Brasil coincide, en términos cronológicos, con la inauguración de la República como régimen político, en 1889, y la consolidación de la entrada de los vientos liberales que soplaban del norte, exactamente un siglo

²⁰⁹ “Por quase duas centúrias, a plantação de cana-de-açúcar e seu processamento requerem a concentração de escravos na região nordestina do Brasil, embora os africanos estivessem espalhados por todo o território nacional. As descobertas de ouro e diamantes no século XVIII no estado de Minas Gerais deslocam o ponto focal dos escravos africanos mais para o sul. O mesmo fenômeno se repetiria quando, na primeira metade do século XIX, a queda da produtividade das minas e o início do chamado ciclo do café, cujas plantações se localizavam principalmente nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, outra vez dirigiu a migração escrava mais para o sul”

después de la revolución burguesa en Francia. A diferencia a los demás países latinoamericanos, en Brasil nunca hubo una independencia: el cierre del período colonial es representado por la huida de la nobleza portuguesa de Lisboa a Rio de Janeiro, en 1808, siendo esta ciudad elevada a la categoría de capital de la monarquía portuguesa.

Así, en Brasil, la economía fuertemente sostenida por la explotación del trabajo esclavo avanzó mucho más allá del fin del período colonial, configurando al país como el principal cliente del lucrativo comercio esclavista conducido por Inglaterra desde el siglo XVII. Según Porto-Gonçalves, la influencia del liberalismo, es decir, de la naciente burguesía industrial, en la formación de los Estados nacionales culmina en la prohibición del tráfico de esclavos, fenómeno engendrado por las élites capitalistas inglesas. Así, se desata una contradicción que inviabiliza, a través de la economía, la continuidad del régimen esclavista, pues, en la medida en que el trabajo esclavo escaseaba, surgían una serie de obstáculos a la reproducción de la sociedad esclavista mercantil

Inicialmente, como todo préstamo era obtenido por los hacendados a través de la hipoteca de sus esclavos, con la prohibición del tráfico [en 1850] ocurre una elevación de los precios de los esclavos y, consecuentemente, una mayor disponibilidad financiera para los hacendados. La fiebre de expansión cafetalera en el periodo inmediatamente posterior a la prohibición del tráfico era mortal, pues representaba una contradicción insustentable para los hacendados. Esto porque, en las coyunturas favorables a la ampliación de la producción, el aumento extensivo de las tierras cultivadas se hacía a través de la compra de más esclavos, y estos, estaban más caros. (Porto-Gonçalves, 1984: 109, traducción propia)²¹⁰

No obstante, fue a raíz de la lucha y resistencia de los pueblos esclavizados, aliados a cierta presión internacional y la influencia de intelectuales abolicionistas que, en el umbral del siglo XIX, instituyendo el acto final de la quijotesca monarquía brasileña, se decreta la interrupción del régimen de explotación del trabajo esclavo y la liberación formal de los negros en el país. No obstante, como ya se describió en el capítulo III (3.1.1), la liberación formal no ha significado una liberación real.

²¹⁰ “Inicialmente, como todo empréstimo era obtido pelos fazendeiros através da hipoteca dos seus escravos, com a proibição do tráfico ocorre uma elevação dos preços dos escravos, e, consequentemente, uma maior disponibilidade financeira para os fazendeiros. A febre de expansão cafeeira no período imediatamente após a proibição do tráfico era mortal, pois que representava uma contradição insustentável para os fazendeiros. Isto porque, nas conjunturas favoráveis à ampliação da produção, o aumento extensivo das terras cultivadas se fazia através da compra de mais escravos, e estes, estavam mais caros”

El exesclavo fue arrojado dentro de un orden social competitivo, como dice Florestan [Fernandes], que él no conocía y para el cual no había sido preparado. Para los grandes señores de la tierra, la liberación fue una dádiva: no solo se vieron libres de cualquier obligación con los exesclavos que antes explotaban, sino que pudieron “escoger” entre absorber a los exesclavos, el uso de mano de obra extranjera que llegaba de modo abundante al país –cuya importación los señores habían logrado transformar en ‘política de Estado’– y la utilización de los nacionales no esclavos. Estos últimos habían evitado los trabajos manuales como símbolo de degradación cuando fue monopolizado por los esclavos. (Souza, J. 2017: 74, traducción propia)²¹¹

Florestan Fernandes, realiza un análisis de este período histórico con vistas a las condiciones de integración del exesclavo en una sociedad de clases vinculada al modo de producción capitalista. Según el autor, los intereses económicos de la élite dominante se superpusieron al debate político relacionado con el sentido y contenido humanitario del abolicionismo. En el contexto de producción agrícola, Fernandes señala dos panoramas: 1) aquél en que la productividad se encontraba en niveles bajos, el orden esclavista se preservaba prácticamente intacta, teniendo el exesclavo que optar entre la reabsorción en el sistema de producción en condiciones sustancialmente análogas a las anteriores, o el deterioro de su condición económica; 2) donde la producción presentaba cifras más altas, escenario en el cual el exesclavo tenía que competir con los llamados “trabajadores nacionales” y, sobre todo, con la mano de obra importada de Europa, “constituída por trabajadores ‘más afectos’ al nuevo régimen de trabajo y a sus implicaciones económicas y sociales” (Fernandes, 2008: 31, traducción propia²¹²).

La supuesta “afección” de la exploración asalariada de los trabajadores europeos, señalada por parte importante de la bibliografía, es absolutamente relativa. Gran parte de los inmigrantes provenían de regiones rurales, sobre todo de Italia, y poco sabían sobre los oficios urbanos. Tampoco conocían las extensiones de las grandes propiedades de los cultivos de café y el orden

²¹¹ “O ex-escravo é jogado dentro de uma ordem social competitiva, como diz Florestan [Fernandes], que ele não conhecia e para qual ele não havia sido preparado. Para os grandes senhores de terra, a liberação foi uma dádiva: não apenas se viram livres de qualquer obrigação com os ex-escravos que antes exploravam, mas puderam “escolher” entre a absorção dos ex-escravos, o uso da mão de obra estrangeira que chegava de modo abundante ao país – cuja importação os senhores haviam conseguido transformar em “política de Estado” – e a utilização dos nacionais não escravos. Estes últimos haviam evitado os trabalhos manuais como símbolo de degradação quando monopolizados pelos escravos.”

²¹² “constituída por trabalhadores ‘mais afeitos’ ao novo regime de trabalho e às suas implicações econômicas e sociais”.

latifundista vigente, siendo que en sus lugares de origen muchas veces aún estaban inmersos en una economía de subsistencia o mercantil. La preferencia por los trabajadores europeos se dio más por el racismo contra el negro, construido con la sangre de las víctimas de los 350 años de esclavitud plena, que por una hipotética mejor calidad técnica y moral de los europeos.

En este sentido, la tesis de Florestan Fernandes sobre la inadecuación de los negros al trabajo libre recae en la corroboración, en el plano ideológico, del discurso de las elites coloniales, intelectuales y económicas, de la Primera República. Es decir, a pesar de señalar el paradigma racial en la conformación de la sociedad de clases brasileña, el autor no se disocia del ideario racista y eurocéntrico que sostiene la superioridad técnica y moral de los inmigrantes europeos para justificar su supuesto mejor desempeño y predilección al trabajo asalariado (Silva y Carvalho, 2010: 20).

Mientras Florestan afirma que, “en suma, la sociedad brasileña abandonó el negro a su propio destino, depositando sobre sus hombros la responsabilidad de reeducarse y de transformarse para corresponder a los nuevos patrones e ideales del ser humano, creados por la llegada del trabajo libre, del régimen republicano y del capitalismo” (Fernandes, 2008: 35, traducción propia²¹³), Abdias do Nascimento, articula una crítica desde otro enfoque, al analizar las condiciones materiales y subjetivas en el contexto histórico de integración del exesclavo a su condición de “libertad”:

Después de siete años de trabajo, el viejo, el enfermo, el lisiado y el mutilado – aquellos que sobrevivieron a los horrores de la esclavitud y no podían continuar manteniendo satisfactoria capacidad productiva– eran tirados a la calle, a su propio azar, cual basura humana indeseable; estos eran llamados de ‘africanos libres’. No pasaba, la libertad bajo dichas condiciones, de pura y simple forma de legalización del asesinato colectivo. Las clases dirigentes y autoridades públicas practicaban la liberación de los esclavos ancianos, de los inválidos y de los enfermos incurables, sin concederles cualquier recurso o medio de subsistencia. (Nascimento, 1978: 65, traducción propia²¹⁴)

²¹³ “Em suma, a sociedade brasileira largou o negro ao seu próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de se reeducar e de se transformar para corresponder aos novos padrões e ideais de ser humano, criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e do capitalismo. ”

²¹⁴ “Depois de sete anos de trabalho, o velho, o doente, o aleijado e o mutilado - aqueles que sobreviveram aos horrores da escravidão e não podiam continuar mantendo satisfatória capacidade produtiva - eram atirados à rua, à própria sorte, qual lixo humano indesejável; estes eram chamados de ‘africanos livres’. Não passava, a liberdade sob tais condições, de pura e simples forma de legalizado assassinio coletivo. As classes dirigentes e autoridades públicas praticavam a libertação dos escravos idosos, dos inválidos e dos enfermos incuráveis, sem lhes conceder qualquer recurso, apoio, ou meio de subsistência. ”

La inestabilidad social en el período inmediatamente posterior a la abolición y al golpe militar que instituye el régimen republicano, junto con la irresoluta cuestión racial, hizo que el país se tornara una bomba de tiempo, a punto de explotar. En este sentido, para garantizar el mantenimiento del orden social por la élite latifundista y protoburguesa de la naciente industria manufacturera, se necesitaba la formulación de ideas que promovieran una integración racial a partir de una nueva visión pacificadora, que amortizara los conflictos. Se trataba de un Estado recién creado que apenas había salido de un régimen de *apartheid* y absoluta división racial del trabajo, que no poseía siquiera una identidad nacional establecida.

El esfuerzo de intelectuales y artistas en modelar el perfil del brasileño y atribuir una identidad nacional que ofreciera un sentido de unidad y cohesión social en la primera mitad del siglo XX, se alineaba a los intereses de la élite económica de plantar en el país una racionalidad liberal conveniente para la expansión, contradictoria y desigual, de la economía capitalista. De esta forma, el alejamiento en relación con el racismo pseudocientífico y la introducción de un discurso en favor del mestizaje y la “conciliación de razas” se apoderó no solamente del ambiente intelectual y académico, sino de la expresión artística, que conformaría las principales insignias de la “brasilidad mestiza” (Bosco, 2012).²¹⁵

La narración orquestada por Freyre se encargaba, al mismo tiempo, de ideologizar la pacificación necesaria para contener los latentes conflictos sociales fundados en el abismo abierto por la esclavitud, y construir un “romance de la identidad nacional” que convalidaba el “liberalismo conservador” en la racionalidad de la interpretación dominante de los brasileños sobre nosotros

²¹⁵ En la música, por ejemplo, la samba y, posteriormente, la *Música Popular Brasileira*, constituirían los elementos que simbolizan justamente una ideología de conciliación entre clases y razas, declaradamente influenciadas por la obra de Gilberto Freyre: “La canción popular brasileña se consolida en los años 1930, con la generación de Noel Rosa, Dorival Caymmi, Ary Barroso, entre otros. Es el momento en que la samba pasa de actividad de vagabundos a símbolo de la cultura nacional. Es el momento en que Gilberto Freyre publica el clásico *Casa-grande & senzala*, que cambió completamente la interpretación de la formación del país. La samba es, tanto desde la perspectiva formal cuanto de la social, el resultado de mestizajes (...). Socialmente, se fue formando y consolidando por medios de encuentros entre sujetos de la clase media y de las *favelas*; blancos, *mulatos* y negros; intelectuales e iletrados. (...) Décadas más tarde, lo que se llamaría de MPB es una radicalización de estos mestizajes. La *bosa nova* tomaría la tradición de la samba como base para la modernización de la canción brasileña. La generación de los años 1960 fue hecha de universitarios, en la mayoría blancos (o blancos simbólicos), que profundizaban relaciones a un tiempo con el Brasil popular y con lo que había de más contemporáneo en el mundo. Lo que se llama de MPB es, por tanto, esa música que se tornó símbolo de la cultura brasileña y que simboliza justamente una idea o ideología de conciliación entre las clases y las razas.” (Bosco 2012: s/p, traducción propia)

mismos. Si la esclavitud no está ya prevista en el texto de la ley, es la ideología liberal junto al culturalismo racista la encargada de regir el nuevo modelo de organización social a través de un código valorativo impersonal y abstracto, y garantizar la legitimidad de un sistema en que pocos tienen mucho y muchos tienen poco. Según Jessé Souza, (2017: 60, traducción propia²¹⁶) “la opresión tiende a ser ejercida ahora cada vez menos por señores contra esclavos, y cada vez más por portadores de valores europeos, sean ellos de cualquier color –efectivamente asimilados o simplemente imitados– contra los pobres, africanos e indios”.

La ideología de la ausencia de conflictos raciales se ha propagado desde las ciencias sociales y las artes hacia el sentido común y la necesaria producción de un significado cultural e intersubjetivo que proporcionara cohesión a la frágil idea de unidad nacional. El imaginario de la “democracia racial” ha impregnado los medios de comunicación (la red de comunicaciones Globo, principal medio masivo en el país, es explícitamente adepta de esta perspectiva), las artes y la música, popularizando la idea de que en Brasil las relaciones raciales no son marcadas por una desigualdad intrínseca, estructural. El mito se ha difundido hacia el interior y exterior, moldeando igualmente la imagen del país como un laboratorio único para la integración armónica entre las razas. Influenciado por los ideales freyrianos, el ensayo publicado en 1952 por la UNESCO, coordinado por Charles Wagley y titulado “Razas y Clases en el Brasil Rural” inicia su explicación:

Brasil es un país reconocido en el mundo por su democracia racial. A pesar de su enorme área, de dimensión continental, el prejuicio en relación con la raza y la discriminación son moderados, cuando comparados con la misma situación en muchos otros países. En Brasil, las tres razas –indio americano, negro y europeo caucásico– fueron mezcladas para formar una sociedad en que las tensiones raciales y los conflictos son especialmente blandos, a pesar de la gran variabilidad racial de la población. (Wagley, 1952: 20, traducción propia²¹⁷)

No es necesario un desmedido esfuerzo para demostrar que este imaginario sigue vigente y profundamente arraigado a la percepción construida por los brasileños sobre sí mismos y

²¹⁶ “a opressão tende a ser exercida agora cada vez menos por senhores contra escravos, e cada vez mais por portadores de valores europeus, sejam eles de qualquer cor – efetivamente assimilados ou simplesmente imitados – contra os pobres, africanos e índios”.

²¹⁷ “O Brasil é um país reconhecido no mundo por sua democracia racial. Apesar de sua enorme área, de dimensão continental, o preconceito em relação à raça e a discriminação são moderados, quando comparados com a mesma situação em muitos outros países. No Brasil, as três raças - índio americano, negro e europeu caucásico - foram misturadas para formar uma sociedade em que as tensões raciais e os conflitos são especialmente leves, apesar da grande variabilidade racial da população”.

constituye el núcleo duro de la relación entre etnicidad y nacionalidad que compone la subjetividad nacional.²¹⁸ Sin embargo, lo que nos parece urgente es la comprensión de los desenlaces, derivaciones y determinaciones generadas por el mito de la democracia racial, la desconstrucción de *todas* sus premisas y su definitiva destrucción. Seguiremos las pistas dejadas por las críticas formuladas bajo diferentes contextos y perspectivas, buscando identificar sus límites y contradicciones.

5.2.2 Críticas al mito de la democracia racial, sus límites y la perpetuación del desarrollo intocable

La formulación de una identidad nacional planteada por un –simulado– armonioso proceso de mestizaje, desplazó el punto focal de legitimación de las jerarquías sociales de segregación explícitamente racial con base en factores biológicos para una nueva forma de segregación epistémica, implícitamente racista, emparentada con los valores modernos, al comportamiento europeo y a la racionalidad económica liberal. Este proceso ocurrió diacrónicamente al desplazamiento geográfico de los centros de poder de la hacienda esclavista para la ciudad protoburguesa, de las zonas cañeras del *Nordeste* para las ciudades del *Sudeste*, enriquecidas por el apogeo de los ciclos cafetalero y minero. Transición que, no obstante, sucede sin separarse del modelo patriarcal, centrado en la familia y en las relaciones de compadreo, que se había constituido como patrón de organización social del Brasil colonial cañero.

La interpretación realizada por Freyre y alimentada por Sérgio Buarque de Holanda (2006), todavía en la década de 1930, proponía, como característica esencial de la formación sociocultural brasileña, la “cordialidad”, fruto de una cultura genuinamente portuguesa de centralización de la familia en la figura patriarcal y de la interferencia del esclavo –o la esclava– en la vida íntima y privada de la familia patriarcal (elementos heredados de la influencia islámica).²¹⁹

²¹⁸ El trabajo sociológico de Jessé Souza profundiza estas relaciones desde una perspectiva parcialmente crítica.

²¹⁹ Freyre (2005, traducción propia) combina su aptitud racista con trazos notables de misoginia, al afirmar, por ejemplo, que “Se dice generalmente que la negra corrompió la vida sexual de la sociedad brasileña, iniciando

Su relato antropológico se basa en una conducta ideológica disfrazada bajo la apología del mestizaje. Construye una subjetividad brasileña desde una posición ambigua, que reúne las características del poder autoritario colonial y la ilustrada razón liberal en un mismo lugar de enunciación, la cual va embutida en el ideario de democracia racial.

Sobre esto, Florestan Fernandes (1989: 89, traducción propia)²²⁰ afirma que:

Gilberto Freyre pinta un bello cuadro idílico: al desagregar la familia patriarcal desde adentro, el negro derrotó las costumbres. La mujer esclava, seduciendo al señor o a su hijo; el hombre esclavo, seduciendo a las mujeres blancas o a sus hijas. Se crean, así, grandes dilemas en el plan de las relaciones raciales y el mestizaje fue visto, en sí mismo, como la matriz de un nuevo orden racial

El logro más notable de la obra de Freyre fue que diluyó los conflictos socio-raciales en un idílico paraíso donde esclavos y señores coexistían en armonía y cordialidad, posibilitada por el “sadomasoquismo” de la relación íntima de la mujer indígena y la africana con el noble y benevolente patriarca portugués, ya corrompido por la cosmovisión mahometana de la que fuera influenciado. Coincidió con Layla de Carvalho que:

Desde el punto de vista de los hombres que detentaban el poder, que controlaban de alguna forma la moralidad permisiva a los hombres y restrictiva a las mujeres, fue construida la narrativa freyriana de la formación de la sociedad brasileña. Esta elección ya demuestra la parcialidad de la descripción que será elaborada, sobre todo porque las referencias son tomadas como relatos verídicos de la época, no siendo, por tanto, objetos de crítica del autor, el hombre que en las primeras décadas del siglo XX, demuestra conocer las luchas y la presencia de feministas y también de mujeres que se dispusieron a cuestionar un orden que impone patrones que rebasan aptitudes naturales y se inscriben en un proceso deliberado de exclusión de las mujeres de las instancias de poder –como la ciencia y la política– pero que no se convence de las banderas de las feministas y elabora una narrativa agresiva hacia las mujeres (Carvalho, 2006: 53, traducción propia)²²¹

precozmente en el amor físico los hijos-familia. Pero esa corrupción no fue por la negra que se realizó, fue por la esclava. Donde no se realizó a través de la africana, se realizó a través de la esclava india”. [“Diz-se geralmente que a negra corrompeu a vida sexual da sociedade brasileira, iniciando precocemente no amor físico os filhos-família. Mas essa corrupção não foi pela negra que se realizou, foi pela escrava. Onde não se realizou através da africana, realizou-se através da escrava índia”]

²²⁰ “Gilberto Freyre pinta um belo quadro idílico: ao desagregar a família patriarcal por dentro, o negro derrotou os costumes. A mulher escrava, seduzindo o senhor ou seu filho; o homem escravo, seduzindo as mulheres brancas ou suas filhas. Criaram-se, assim, grandes dilemas no plano das relações raciais e a miscigenação foi vista, em si mesma, como a matriz de uma nova ordem racial”.

²²¹ “Do ponto de vista de homens que detinham o poder, que controlavam de alguma forma a moralidade permissiva aos homens e restritiva às mulheres, é que é construída a narrativa freyriana da formação da sociedade brasileira. Essa escolha já demonstra a parcialidade da descrição que será elaborada, sobretudo porque as referências são tomadas

De esta forma, su relato confunde intencionalmente el componente primordial del régimen esclavista: la explotación impiedosa de la fuerza de trabajo y la dominación justificada por una ideología que presupone la naturalización de una jerarquía socialmente producida. Ocupándose de la ambigüedad como recurso retórico, su texto presenta una tónica “liberalizadora”, que aboga por la placentera armonía que solamente el sujeto nacional fruto del mestizaje es capaz de reproducir, sin embargo, cargado de los más profundos sentimientos racistas y misóginos constituye el imaginario sobre la subjetividad nacional que será reapropiado por la política, las artes, las ciencias sociales, etc. Se trata de una subjetividad duplamente perversa: hacia el interior, agresiva, en la subyugación y el desprecio de cualquier expresión social que no corresponda a las aspiraciones modernizadoras del Estado nacional burgués, y hacia el exterior, con la autosubyugación y el autodesprecio ante la inferioridad innata que le separa de su ideal inalcanzable, la blanquitud europea. Así se afirma y se consolida el “colonialismo interno” en la posesclavitud y la modernización del Estado-nación.

La producción del concepto de “cordialidad” como característica particular de las relaciones sociales en Brasil (Holanda, 2006), amparada en construcciones mentales profundamente racistas y sexistas como las de Gilberto Freyre, se apoya en las relaciones familiares del “patriarcalismo” para interpretar la relación del brasileño con la institucionalidad estatal. Afirma Holanda:

La familia patriarcal ofrece, así, el gran modelo por donde se han de copiar, en la vida política, las relaciones entre gobernantes y gobernados, entre monarcas y súbditos. Una ley moral inflexible, superior a todos los cálculos y voluntades de los hombres, puede regular la buena armonía del cuerpo social y, por tanto, debe ser rigurosamente respetada y cumplida. (Holanda, 2006: 84, traducción propia)²²²

En este sentido, la narrativa argumenta que, en Brasil, la institucionalidad y el formalismo tienden a ser incumplidos debido a la naturaleza social del “hombre cordial”, comprendido dentro

como relatos fiéis da época, não sendo portanto alvos de crítica do autor, homem que nas primeiras décadas do século XX, demonstra conhecer a lutas e a presença das feministas e também de mulheres que se dispuseram a questionar uma ordem que impõe padrões que ultrapassam aptidões naturais e se inscrevem num processo deliberado de exclusão de mulheres das instâncias de poder – como a ciência e a política – mas que não se convence da bandeira das feministas e elabora uma narrativa agressiva às mulheres”.

²²² “A família patriarcal fornece, assim, o grande modelo por onde se hão de calcar, na vida política, as relações entre governantes e governados, entre monarcas e súditos. Uma lei moral inflexível, superior a todos os cálculos e vontades dos homens, pode regular a boa harmonia do corpo social, e portanto deve ser rigorosamente respeitada e cumprida.”

de una homogeneidad fantasiosa. Es, sobre todo, en este axioma de inhabilidad del brasileño para la gestión del bien común que se amparan los discursos (neo)liberales que deterioran lo público y lo comunitario en beneficio de lo privado.²²³

La comprensión inaugurada por Freyre y rematada por Holanda, a pesar de haber impregnado la imaginación social y el sentido común a través del arduo trabajo de la industria cultural, también fue objeto de duras críticas, como la construida por Clóvis Moura, distinguido investigador del fenómeno de la esclavitud en el país. Según Moura, el desatino elemental de la interpretación creada acerca de la “cordialidad” choca con el hecho de que las relaciones analizadas por Freyre, que componen el orden familiar privado, “no explicaban el contenido de la familia esclavista porque él absolutizó un tipo de familia, la del señor, sin el análisis de los otros tipos de familia de la época: la familia de exesclavos libertos, hombres pobres libres, la familia esclava y la familia *quilombola*” (Moura, 2000: 6, traducción propia)²²⁴. Es decir,

Esto proporcionaría una visión de totalidad que no se encuentra en Casa-grande & senzala, pero el destaque del detalle y la proyección de este detalle como determinante de conjunto. Esta falta de visión de totalidad es que confiere a Casa-grande & senzala un valor relativo, mutilado, incompleto de la familia, incluso la patriarcal, por hacer un análisis basado en detalles y dar a estos detalles funciones sociales mayores. El uso del detalle para explicar un hecho general es común en Casa-grande & senzala. Pero ¿por qué Gilberto Freyre actúa de esta forma? Él quería diluir las contradicciones fundamentales del modo de producción esclavista y circunscribirlas a las contradicciones menores en el seno de la familia. (Moura, 2000: 6, traducción propia²²⁵)

De esta forma, ignorando las contradicciones concretas de la realidad, se promueve ideológicamente la exclusión de las capas populares del devenir histórico, en una especie de “vía

²²³ Jessé Souza, crítico de Sérgio Buarque de Holanda, atribuye al carácter hegemónico de sus teorías sociológicas, el embuste relacionado con el golpe de Estado jurídico-mediático de 2016, que posee como característica principal la destrucción de la máquina pública y la apropiación de los recursos nacionales por el capital extranjero (Souza, J. 2017).

²²⁴ “não explicavam o conteúdo da família escravista porque ele absolutizou um tipo de família, a do senhor, sem a análise dos outros tipos de família da época: a família de forros, homens pobres livres, a família escrava e a família quilombola”.

²²⁵ “Isto proporcionaria uma visão de totalidade que não se encontra em Casa-grande & Senzala, mas o destaque do detalhe e a projeção desse detalhe como determinante do conjunto. Esta falta de visão da totalidade é que confere a Casa-grande & Senzala um valor relativo, mutilado, incompleto da família, mesmo a patriarcal, por fazer uma análise baseada em detalhes e dar a esses detalhes funções sociais maiores. O uso do detalhe para explicar um fato geral é comum em Casa-grande & Senzala. Mas porque Gilberto Freyre age dessa forma? É que ele queria diluir as contradições fundamentais do modo de produção escravista e circunscrevê-los às contradições menores no seio da família”.

prusiana intelectual” o conciliación de clases agenciada por la producción de conocimiento (Coutinho, 2005). Al adoptar elementos empíricos que generalizan contenidos sociales a partir de muestras “microescalares”, geográficamente restrictas, sesgadas por sus fuentes históricas, sus intereses de clase y por su propio locus de enunciación, tanto Freyre como Holanda –y sus demás seguidores ilustres– construyeron nada más que una narración lírica, pegadiza, que de manera muy oportuna fue aclamada y reproducida infatigablemente rumbo a su naturalización.

Además, en su abordaje predomina el enfoque en las relaciones intrafamiliares como elementos-clave para la producción de su constructo ideológico que particulariza la subjetividad nacional. Así, el autor desconsidera otras dimensiones de las relaciones sociales mucho más relevantes para la comprensión histórica de la formación social del país y sus conflictos. Se exime de analizar, por una parte, los factores macrosociológicos como la economía, la geopolítica, los movimientos migratorios, etcétera, y, por otra parte, los factores de orden intersubjetivo que pudieran revelar los conflictos a partir de la perspectiva de los pueblos explotados.

De las críticas perpetradas contra el marco teórico-ideológico del culturalismo racista y de las “interpretaciones del Brasil” realizadas en la década de 1930, probablemente la más leída y reconocida haya sido la de Florestan Fernandes (1920-1995) y de la “Escuela Paulista de Sociología”, a partir de 1950, compuesta por sociólogos radicados en la *Universidade de São Paulo* (USP), como Maria Sylvia de Carvalho Franco, Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso.²²⁶

Florestan, a través de su obra *“A integração do negro na sociedade de classes: No limiar de uma nova era”* (1964) combatió, provisto de una lectura marxista, el “mito de la democracia racial” y la visión idílica y romántica sobre las relaciones entre señores y esclavos, señalando su

²²⁶ “Los análisis sobre la herencia de la esclavitud se insertan, de esta manera, en la búsqueda por comprender como los fundamentos de la sociedad brasileña produjeron bloqueos a la plena consecución de principios civilizadores, verdaderos cortafuegos a la pura modernidad capitalista. El proyecto de investigar el papel de las relaciones esclavistas en Brasil en la constitución de la sociedad nacional se desplegó en los trabajos escritos por sus asistentes, (...) entre otros colaboradores. La articulación de los temas de investigación dio frutos y produjo afinidades intelectuales al grupo reunido por Florestan, justificando la identificación posteriormente construida y sintetizada en la expresión Escuela Paulista de Sociología, a pesar de que la convivencia no fue siempre apacible y comportar diferencias internas entre los participantes” (Arruda, 2010: 19, traducción propia). [As análises sobre a herança da escravidão inseriam-se, dessa maneira, na busca de compreender como os fundamentos da sociedade brasileira produziam bloqueios à plena consecução de princípios civilizados, verdadeiros anteparos à pura modernidade capitalista. O projeto de investigar o papel das relações escravistas no Brasil na constituição da sociedade nacional desdobrou-se nos trabalhos escritos por seus assistentes, [...] entre outros colaboradores. A articulação dos temas de pesquisa deu frutos e produziu afinidades intelectuais ao grupo reunido por Florestan, justificando a identificação posteriormente construída e sintetizada na expressão Escola Paulista de Sociologia, apesar de a convivência não ter sido sempre apaziguada e comportar diferenças internas entre os participantes.]

carácter absolutamente desigual y perverso, germen de las estructuras de la desigualdad social en Brasil. De tal modo, su obra se volvió un importante legado, no solamente para los estudios raciales, sino para las bases teóricas de la sociología crítica brasileña, y serviría de influencia para las luchas democráticas por el fin de la dictadura militar, que marcarían las décadas siguientes.

El análisis de Florestan Fernandes sobre la estructura de las relaciones raciales en Brasil centra su mirada empírica en el desarrollo de la ciudad de São Paulo, mayor centro urbano e industrial del país, desde el inicio del siglo XX, cuya industrialización se dio a partir de la acumulación de capital propiciado por la cultura cafetalera. A pesar de la fructífera contribución para una comprensión más profunda de las estructuras de dominación presentes en la composición de las clases sociales, posibilitada por un nítido análisis geohistórico de la realidad concreta, el autor, al aferrarse al desarrollo urbano-industrial como camino inequívoco, inevitable y necesario para la emancipación social y la democratización, desprecia la existencia heterogénea y abigarrada de epistemes diversas y niega la posibilidad de que negros e indígenas desarrollen sistemas socioculturales autónomamente, sin la tutela del saber/poder europeo.

Recaería, así, en el afecto a la creencia liberal “de que el mercado competitivo poderoso por sí mismo pueda ser inclusivo y emancipador. Él [Florestan] llega a decir, incluso, que esos mecanismos de exclusión tienden a desaparecer con el avance del ‘orden competitivo’ entre nosotros” (Souza, J. 2017: 79, traducción propia)²²⁷. El pensamiento de Florestan, según la interpretación de Jessé Souza, se presenta subordinado a la teoría de la modernización, cuyos presupuestos se plantean en la teleológica transición de etapas de desarrollo, ignorando el orden moral que legitima las nuevas formas de producción de privilegios (Souza, J. 2017: 80-81).

El análisis de Silva y Carvalho (2010) es, desde nuestra perspectiva, más eficaz, pues señala el intento de adecuar el proceso histórico brasileño en las fórmulas teórico-conceptuales elaboradas bajo el prisma de la génesis del capitalismo en Europa. Al afirmar eso, no se niega, en absoluto, la importancia fundamental –tanto en términos de contenido histórico cuanto teórico-metodológico– del marxismo para la comprensión crítica del proceso histórico brasileño. Sin embargo, como alegan los autores, la interpretación influenciada por lecturas limitadas permitió, por ejemplo, la equiparación del régimen esclavista en Brasil con el modo de producción feudal europeo, como si

²²⁷ “de que o mercado competitivo poderoso por si só possa ser inclusivo e emancipador. Ele [Florestan] chega a dizer, inclusive, que esses mecanismos de exclusão tendem a desaparecer com o avanço da ‘ordem competitiva’ entre nós”

el primero representase una etapa precapitalista, llevado a la creencia de la existencia de sociedades atrasadas y adelantadas, y que su diferencia se expresa por un orden cronológico del precapitalismo al capitalismo y que no queda otra alternativa que romper con “ideologías tradicionalistas” para alcanzar el pleno desarrollo (Silva e Carvalho, 2010: 16).

Es comprometedora la ausencia de un análisis que considere la heterogeneidad histórico-estructural de la relación directa entre el desarrollo de las fuerzas productivas en Europa occidental y el capitalismo periférico, característico de la división mundial del trabajo, que atribuyó a Brasil su papel de nación agroexportadora fundada en la mano de obra esclava (Silva e Carvalho, 2010: 16) para el desarrollo de la economía capitalista global.

De este modo, la teleología peculiar del pensamiento eurocéntrico influenció la visión de Florestán sobre la ausencia de una “ética capitalista” como obstáculo al desarrollo pleno y autónomo del negro (y del indígena) en la sociedad de clases. Según Florestán no había en el Brasil esclavista los principios fundamentales para la superación de la dominación de clases, ya que la persistencia de patrones tradicionalistas de dominación dificultaba el pleno desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción capitalistas (Silva e Carvalho, 2010: 17).

Asimismo, y aún más crucial, es la ceguera en relación con el potencial de transformación social del negro esclavizado, pero también del indígena, del *caboclo*, de los campesinos *posseiros*, retirando su capacidad de construirse como sujeto histórico/revolucionario.

[...] así, este pensamiento acaba por reforzar la visión de pasividad e incapacidad del negro de organizar un protesto capaz de perturbar el orden señorial, así como también minimiza las fugas de los esclavos, los asesinatos de caciques y señores y la formación de quilombos por casi todos los estados de Brasil (Silva e Carvalho, 2010: 17, traducción propia)²²⁸

Al desconsiderar la lucha de resistencia de los negros en plena esclavitud, constituida, sobre todo, a través de incontables y masivas fugas y de la formación de *quilombos*, se niega su capacidad de transformación social y su condición de sujetos activos en el proceso de lucha de clases contra la opresión esclavista. Se suprime de la historia nacional la trayectoria de las luchas pulverizadas

²²⁸ “[...] com isso este pensamento acaba por reforçar a visão de passividade e incapacidade do negro de organizar um protesto capaz de abalar a ordem senhorial, assim como também minimiza as fugas dos escravos, o assassinato de feitores e senhores e a formação de quilombos por quase todos os estados do Brasil”.

por los rincones del extenso territorio, que acompaña el proceso de formación de un campesinado peculiar, de sangre africana e indígena. La negación del campesinado y su componente étnico-racial, en el pasado y en el futuro del país, es una constante en los metarrelatos adiestrados por el eurocentrismo que imputa a la proletarianización el proceso inevitable de las clases oprimidas.

El antropólogo Darcy Ribeiro fue quien propuso una narrativa que buscaba descubrir las raíces de los problemas sociales del país, desde una perspectiva *sui generis*, apartándose de corrientes consolidadas en las ciencias sociales y del pensamiento hegemónico vigente en Brasil, influenciado por su trayectoria intelectual de diálogo con el pensamiento marxista latinoamericano de los años 70 y 80 y la teoría de la dependencia. Partiendo de una comprensión de los históricos conflictos raciales como expresiones particulares de la lucha de clases, Darcy Ribeiro identificó el aprisionamiento epistémico de la antropología y el pensamiento social por una narrativa resignada y sumisa. Su larga trayectoria intelectual y su actividad política culmina en la publicación, en 1995, en sus últimos años de vida, de su obra maestra “*O povo brasileiro*”. Buscando incorporar y valorar la experiencia histórica de los pueblos indígenas e, incluso, reconociendo sus procesos de resistencia, trasladó el punto central de la comprensión hacia los conflictos sociales, invirtiendo la lógica de la democracia racial para afirmar que prevalece, en el país, una expectativa “asimilacionista” que lleva a los brasileños a suponer y desear la desaparición de los negros (y de los indígenas) por el blanqueamiento progresivo (Ribeiro, 2015: 169).

El autor condena, pues, la apología de un mestizaje “asimilacionista” como una práctica peculiar de racismo, cuyo aspecto perverso consiste en la falsa imagen de ampliar la sociabilidad que rompe la solidaridad, reduce la combatividad, sugiere una idea de que el orden social vigente es un orden natural y, así, desarticula posibilidades concretas de luchas antirracistas que aspiren por una necesaria revolución social (Ribeiro, 2015: 171).

Por una parte, Ribeiro describe el conflicto a partir de la experiencia histórica de los pueblos e identifica las racionalidades producidas para el ocultamiento y preservación de las estructuras sociales de poder; no obstante, así como Florestan y sus discípulos, adscribe el futuro de la nación, o el mejor futuro posible, a una transfiguración que conlleve progresivamente las expresiones culturales de su pueblo al “patrón occidental”, a través de condiciones uniformadoras, y la homogeneización de las “áreas culturales” por el proceso general de industrialización, una “Roma tardía y tropical” (2015: 332). A pesar de estar suscrito a una matriz socialista, su horizonte

propositivo se asemeja, por ende, a las proposiciones de un progresismo en que los “encuentros culturales” son, no solo posibles, sino estimulados bajo la mediación y agencia de la sociedad nacional y las subjetividades occidentales, con sus prácticas, saberes e instituciones.

No se trata pues, de que el autor defienda o ampare, intencionalmente, la misma perspectiva de aquellos que le precedieron en la tarea de interpretar las características y problemáticas del pueblo brasileño; el planteamiento de Ribeiro provoca rupturas y constituye una contribución elemental para su proceso de autocomprensión y generación de autoestima, sobre todo en lo tocante a la problemática racial y el encaramiento a las heridas históricas más profundas del país, la esclavitud y el genocidio, sin romantizarlas o encubrir las. Pero su lectura a raíz del proceso civilizatorio como agente de transfiguración cultural incurre en el mismo problema de fondo que presentaban las teorías eurocéntricas que el autor critica, es decir, al asociar las transformaciones de base cultural a las revoluciones tecnológicas, la visión moderna de desarrollo se sobrepone a la consciencia autónoma de los pueblos que han producido y producen su historia al margen de la modernidad occidental capitalista. La antropología de Darcy Ribeiro no avanzó hacia una perspectiva de proyecto nacional que visualice la autodeterminación de los pueblos o una plurinacionalidad efectiva, generada desde la realidad social brasileña, como horizonte de transformación.

De manera general, los intentos de articular una misma teoría que comprenda el proceso de formación de la subjetividad nacional y las categorías de pueblo, raza, etnia y clase, aun cuando parten de análisis históricos heterogéneos y diversificados, como el caso de Darcy Ribeiro, no pudieron resolver la estructura del problema. Desde la lucha antirracista y el movimiento negro, se han generado intensos debates, incidiendo efectivamente en el proceso democrático, sobre todo en el contexto del proceso constituyente a finales de la década de 1980 y los años que se siguieron (Jaccoud, 2008).

La riqueza y diversificación de lecturas críticas sobre el racismo y las estructuras sociales en Brasil, y la articulación histórica entre formas de opresión y explotación, difícilmente fue capaz de engendrar un análisis que alcanzara a superar las particularidades de los estudios de caso y las situaciones específicas relacionadas con la problemática indígena o negra. Los estudios que abordan la cuestión del racismo desde la problemática indígena se han centrado en las problemáticas particulares que se enfrentan en los territorios, la cuestión de la demarcación de

tierras, como, por ejemplo, los trabajos de Juliana Mota (2011, 2015) acerca de los conflictos territoriales del pueblo Guarani Kaiowá en Mato Grosso do Sul y los discursos antiindígena que sostienen ideológicamente el despojo de tierras. Los *dossiês* publicados por la Revista Nera en 2019 y 2020 sobre Geografía y cuestión indígena son indicios del interés y la urgencia que el tema exige, sobre todo ante el incremento de los conflictos en territorios indígenas a partir de los últimos cuatro años y agravado a partir del gobierno manifiestamente “antiindígena” del presidente Jair Bolsonaro.

Por otra parte, el debate sobre el racismo que gana magnitud en la academia y en la sociedad aparece mayoritariamente vinculado al movimiento negro. Entender el racismo estructural como una trama íntimamente vinculada a las dinámicas de acumulación capitalista requiere romper las dualidades y buscar soluciones teóricas que trasladen en enfoque de las manifestaciones sensibles a las racionalidades que las preceden y, así, comprender el fenómeno en su complejidad.

Actualmente, vemos en curso el proceso de consolidación de claves de interpretación sobre el racismo estructural de la sociedad brasileña a partir de la crítica a las racionalidades que crean las condiciones para su existencia, la razón occidental, liberal y urbanocéntrica. En distintos campos del saber, la producción de nuevas interpretaciones que generan fisuras sobre las racionalidades instituidas han partido desde la investigación-acción sobre los conflictos, desde los territorios, en profunda vinculación con las comunidades (indígenas, quilombolas, campesinas, *ribeirinhas*, etc.) que viven diariamente los efectos de la expansión del capital.

En este contexto, definiendo que una crítica radical y profunda a la racionalidad racista que produce y reproduce el metabolismo del capital solo es posible a partir de condiciones sociales que no surgen de la misma teoría, sino de prácticas sociales o presiones desde el campo social de la experiencia concreta e histórica.

Desde las últimas décadas del siglo XX, vemos que la insurgencia popular de movimientos campesinos que ponen en relieve el elemento étnico (algunos de ellos reconocidos como *povos e comunidades tradicionais*), la emergencia de la cuestión *quilombola* y la revelación, desde un discurso de protesta que demuestra dimensiones nacionales, de que la problemática étnico-racial en el país es más compleja y mucho más intrincada de lo que creían los “*intérpretes do Brasil*”, insertan los elementos necesarios para la producción de rupturas en este sentido. A partir de acciones concretas, se pone en pauta la inextricable relación entre el carácter estructural del

racismo, más allá de sus manifestaciones sensibles, y la problemática territorial, más allá de la necesaria reforma agraria. Se evidencia la existencia del racismo como componente epistémico de la inferiorización histórica de formas de existencia, de diferentes modos de vida, contrariando la previsión de los teóricos que habían imaginado la integración, o la asimilación de todas las culturas, economías y modos de vida asumidos como marginales, por la forma de existencia superior del uniformador pueblo-nación.

Estos “pueblos y comunidades tradicionales”, como fueron nombrados (proceso que describí en el capítulo III del presente trabajo), al asumir sus matrices culturales y epistémicas como horizonte afirmativo y proyecto de futuro, y denunciar la invisibilidad y el desprecio hacia su existencia como marca de un proceso de exterminio que han sufrido sistemáticamente. Sus planteamientos desde la experiencia social construida históricamente disputan las categorías de análisis y cuestionan profundamente las interpretaciones vigentes de las nociones de sujeto, clase, raza y etnia en los marcos eurocéntricos del pensamiento social contemporáneo.

No obstante, la lectura complementaria que se está buscando construir con este proceso de investigación lleva a la consideración de dos diferentes contextos, por lo cual, en el siguiente apartado, se llevará a cabo el ejercicio de desanudar los procesos de producción y reproducción de la racionalidad racista en México.

5.3 Mestizofilia, contra-revolución e indigenismo: producción y reproducción del racismo en el México moderno

“A nosotros, de comunidad, nos discriminaban porque somos gente *maseual*, por hablar nuestra lengua... con la organización, muchas cosas cambiaron”. En cualquier fuente que se consulte, memoria viva o registro bibliográfico, acerca del origen de las organizaciones sociales que hoy existen en la zona nahua de la Sierra Nororiental de Puebla, mencionarán al conflicto histórico entre *maseualmej* y *koyomej*, es decir, entre indígenas y mestizos. Esta dualidad, que en los años 70 del siglo pasado se expresaba por la desigualdad económica acentuada generada por

las relaciones comerciales entre campesinos (indígenas) y acaparadores (mestizos), posee diversas dimensiones, no se resume en la explotación del trabajo de una clase por otra. Esta élite local que se adueñó de las relaciones comerciales para el control del proceso productivo, más que “caciques”, eran los “mestizos”, y el significado de esto tiene relaciones profundamente marcadas por la construcción del racismo en el México moderno.

¿Qué significa que el sujeto social antagónico de la subjetividad comunitaria/indígena sea representado como *mestizo*? ¿En qué constituye su “mesticidad”? ¿Qué es lo que hace con que, en México, una persona sea mestiza o no? No es raro escuchar que “en México no existe racismo porque todos somos mestizos”. Sin embargo, un simple acercamiento a lo que se ha expresado desde las luchas indígenas en las últimas décadas es suficiente para darse cuenta de que esta afirmación no corresponde a la realidad. Nos preguntamos, pues, ¿de dónde surge esta idea y cómo se establece en el imaginario social?, y más, ¿qué relaciones existen entre la racionalidad de la “mestizofilia” en México con los procesos de explotación y despojo de los pueblos para la acumulación capitalista?

El escritor zapoteco Jaime Martínez Luna presenta una reflexión que nos puede ofrecer un punto de partida:

Tenemos siglos discriminados, expoliados, oprimidos, pero estamos de pie. El pensamiento indígena, ha sido interpretado por pensamientos de raciocinio colonial, incluso antropológico. Este pensamiento sigue vigente, es más se enriquece, con nuevas seguridades perdidas pero ahora reencontradas. No es Fácil escribir cuando el pensamiento colonial te lo ha negado, cuando la literatura también ha crecido en un ámbito mestizo. García Márquez, Octavio Paz. Arguedas, Vargas Llosa, Monsivais, Rulfo, Fuentes, Cortazar, y muchos más, representan algo que es un pensamiento resultado de la conquista, y que se han adueñado de la verdad de los pueblos. Nosotros estamos despiertos, y creo que empezamos una nueva Era. Estamos en la planetaria como bien lo dice Morin. Pero como también los dice Bohom, o entendemos la totalidad y pensamos con ella o nos perderemos en la fragmentación, incluso de nuestros sentimientos (Martínez Luna, S/F :21)

La crítica al “ámbito mestizo” en que ha crecido la literatura mexicana (y latinoamericana), en oposición diametral al “pensamiento indígena”, o a la “verdad de los pueblos”, lo sitúa como resultado o continuidad directa de la conquista. No obstante, la ideología de este “ámbito mestizo” que sienta las bases del nacionalismo y la subjetividad nacional posindependencia produce la percepción común de que esta se constituye como ruptura de la matriz colonial, sobre todo con el

triunfo del afán liberal en la política y en el imaginario de las élites. La construcción de esta ideología atraviesa diversas etapas, en que la influencia de una serie de intelectuales y matrices filosóficas va imprimiendo marcas y moldeando la identidad nacional, o lo que de ella se pretende hacer.

Actualmente, el reconocimiento del racismo en México y la crítica a la ideología racista que cumple su función en la producción de una identidad nacional, está asociada a los planteamientos críticos a la política que se ha nombrado “indigenismo”. La discusión acerca del racismo está, por tanto, dirigida al escrutinio del antagonismo existente entre la ideología dominante del Estado nacional y la matriz de pensamiento y horizonte político de los pueblos indígenas, comprensión formada, sobre todo, a raíz de las luchas indígenas que se sublevan en las últimas décadas del siglo XX e insertan el debate en la agenda política nacional, generando amplia repercusión. Revisaremos, en seguida, las bases de estas discusiones para comprender la producción de la ideología de la “mestizofilia”²²⁹ como proceso que reproduce y reconfigura el racismo en México.

5.3.1 Del racismo pseudocientífico a la mestizofilia: indigenismo y bases del racismo moderno mexicano

Así como Gilberto Freyre, el antropólogo mexicano Manuel Gamio fue alumno de Franz Boas en la Universidad de Columbia. Fue el responsable de introducir en México las ideas base que formarían la antropología mexicana y los conceptos necesarios para la formación de un sentido de nación socialmente homogéneo y unificado. En el inicio del siglo XX, Gamio confrontó el sentido entonces hegemónico sobre las diferencias raciales como fenómeno biológico y resultante del evolucionismo social y las teorías del blanqueamiento, que nortearon las políticas sociales y demográficas en el período posterior a la independencia.

²²⁹ El concepto de “mestizofilia” se atribuye a Agustín Basave Benítez (1992), en su análisis sobre el nacionalismo mexicano construido durante la transición del porfiriato al nuevo régimen posrevolucionario.

Su nueva propuesta, basada en los ideales del relativismo cultural de Boas, forja un sentido de nación en el que los pueblos indígenas no deben ser excluidos, sino incorporados, es decir, que los indígenas acepten los valores positivos del Occidente, la economía, la ciencia, la lengua, la organización política y el progreso, a la vez que la sociedad nacional supiera incorporar los valores positivos de las sociedades indígenas, es decir, la cultura, la sensibilidad y las artes –siempre y cuando no comprometa la superioridad occidental. El antropólogo defiende que, a partir de esta fusión, se podría generar el sujeto superior representante de la particularidad mexicana. Su ideal de mestizaje coincide, en muchos aspectos, con aquello defendido por Gilberto Freyre para el caso brasileño.

En “Forjando Patria”, de 1916, su obra inaugural, el autor atribuye a la reforma constitucional de 1857 la característica de “extranjera”, y de haber sido concebida para atender a intereses de un 20% de la población que por “raza y civilización”, sería análoga a las poblaciones europeas. El autor critica el proceso de desamortización que quitó la tierra de las comunidades indígenas y viabilizó la concentración agraria por la élite criolla, y aboga por el derecho de propiedad universal. En este sentido, hay que buscar comprender sus ideales, presentados en aquél momento como novedad, en el contexto histórico en que se desplegaron.²³⁰

La década de 1910 estuvo marcada por la intensidad de sucesos y conflictos que, agrupados como un acontecimiento histórico, constituyen la Revolución mexicana. Las ideas y palabras de Manuel Gamio se dirigían al torbellino revolucionario de la insubordinación de los pueblos indígenas con la intención de apaciguar la potencialidad de transformación sustancial de las relaciones de dominación estructurales existentes en México más allá de la sublevación política de las fuerzas democráticas maderistas ante la política autoritaria del viejo régimen porfirista. En defensa de su clase privilegiada, Gamio se lanza en contra del zapatismo morelense, de los indígenas insurgentes del estado de Morelos, señalándolos como representantes de “bandidaje”, “reaccionarios” y “bandería de crimen o pillaje” (Gamio, 1982 [1906]: 315-316).

²³⁰ Antes de que Gamio escribiera en México su obra pionera que abogaba por el mestizaje como elemento de unificación y homogeneización nacional, Andrés Molina Enríquez, abogado e intelectual mexiquense, había publicado en 1909 la obra “Los grandes problemas nacionales” en que establece, precozmente, el mestizaje como solución para la construcción del nacionalismo y la nación (Stern, 2000: 60). Sus ideas fueron retomadas por Gamio, pero Molina sigue ejerciendo influencia en los debates consiguientes.

La ofensiva ideológica del antropólogo contra los indígenas insurgentes, en plena Revolución, al mismo tiempo en que se reivindicaba un ideólogo de la refundación del país, un México moderno e incluyente, no solamente fue capaz de evidenciar la hipocresía de su ideología tanto como fue su ejecución como política de Estado. La Revolución abrió procesos que evidenciaron el carácter indisociablemente racista y clasista de la estructura de poder iniciado con la conquista, establecido con el largo proceso de colonización, y perpetuado en el turbulento periodo republicano posindependencia. El proceso revolucionario abrió de par en par el hecho de que México era una nación de excluidos, que rápidamente empezaban a adquirir autoconciencia de su verdadera condición, lo que representaba un peligro inminente para las clases dirigentes (conservadoras y liberales, autoritarias y democráticas). El relativismo cultural de la antropología traída por Gamio cae como anillo al dedo a la burguesía que necesitaba urgentemente un aparato ideológico “gatopardista” (cambiar para que todo siga igual), a fin de producir un tipo de “unificación” nacional que apaciguara los ímpetus radicales de las clases populares indígenas/campesinas.

Así, se produjo una ideología racial dirigida a la producción de un sentido común de que México debería alzarse como nación moderna y progresista a raíz de un proceso de mestizaje, que ya ocurría, pero más que desarrollo natural de las relaciones humanas, debería ser incentivado como política de Estado. El reto de la burguesía mexicana posrevolución sería, pues, integrar a los pueblos indígenas al ideal de nación, a partir del planteamiento de que “todos somos iguales” pues “todos somos mestizos”. La ciencia antropológica entró en acción, promoviendo, a lo largo de las décadas de 1910, 1920 y 1930, incesantes debates para la formulación de un paradigma que se circunscribiera en las demandas de las clases dominantes que ya no querían ver a los pueblos indígenas (entonces, la inmensa mayoría de la población del país) como *el otro*, eterno inmutable, sino como aquél que posee las facultades para volverse uno de *nosotros*.

La posición oficial del paradigma del racismo pseudocientífico se traslada, pues, a un racismo cultural orientado a los sujetos indígenas que existen como pueblo indígena, que manifiestan su origen a través de su identidad, su cultura, su lengua, su trabajo. A este movimiento contribuyó una serie de científicos, intelectuales, académicos, escritores y artistas, responsables de fijar sus bases como un aparato ideológico cultural. Los debates médicos sobre la biotipología de las razas apuntan en este mismo sentido, rechazando las teorías anteriormente vigentes

influenciadas por el determinismo biológico, que atribuía diferencias innatas que restringían las capacidades físicas y mentales de acuerdo con el origen genético, por una teoría influenciada por el darwinismo social de Spencer, que creó una concepción de biotipos raciales más compleja y resbaladiza.²³¹ Pero lo más relevante de estas reinterpretaciones sobre las diferenciaciones raciales es que las concepciones biológicas son respaldadas por un movimiento cultural, que constituye en México un experimento para una política de Estado enfocada en el ideal del mestizaje.

El mayor exponente de este proyecto fue, sin duda, el neoconservador José Vasconcelos. En 1925 el filósofo y político mexicano publicó “La raza cósmica”, en el cual sintetiza el proyecto mestizofílico a nivel filosófico, argumentando que la “quinta raza” surgida en el continente Americano sería responsable del aprovechamiento de todas las capacidades humanas para la integración universal. Según el autor, los “caracteres superiores” de la “cultura triunfante” no se establecerían a raíz de ninguna imposición, sino de la “aceptación voluntaria de la conciencia y en la elección libre de la fantasía”. Afirmaba que, “quizás”, en la “raza cósmica” que “no excluye, sino acapara vida”, “predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre del gusto y no resultado de la violencia o de la presión económica” (Vasconcelos, 1925).

Es decir, implícito a su deseo de “unión” de todos los caracteres de la humanidad, se sobresale la avidez por las características culturales del europeo y los valores ilustrados del occidente, los cuales el autor considera espiritualmente superiores y, por lo tanto, serán elegidos espontáneamente por todas las civilizaciones de la humanidad. La metáfora de la “raza cósmica” es, en realidad, no un deseo por una verdadera integración cultural, sino una invitación a que todos los seres humanos, sean como sean sus colores u orígenes fenotípicos, se autoconviertan a la cosmovisión ilustrada europea, liberal y capitalista. Para Vasconcelos y los ilustres abogados del discurso del mestizaje, la cultura prehispánica tiene valor mientras sea pura historia, pues la modernidad solo se podrá expresar por los valores occidentales. Según Izquierdo y Sánchez (2011: 127),

²³¹ “Las teorías sobre la evolución, las tesis monogenista y poligenista sobre el origen de la especie humana, el determinismo hereditario y el racismo científico, proveyeron nociones que fueron empleadas por los intelectuales mexicanos en su afán por construir una identidad nacional que integrara al indígena al gran proyecto de la nueva nación” (Juárez-Barrera y Bueno Hernández, 2017: s/p).

La ideología mestizante fue la construcción simbólica elegida que permitía elogiar a las culturas prehispánicas y disolver al indio del presente, y que permitía particularizarse respecto a las otras naciones. Esa ideología, supuestamente antirracista, que se orientaba al nacimiento de la raza cósmica y del verdadero mexicano, suponía el blanqueamiento biológico y profundizaba el colonialismo mental de la población. Las consecuencias se expresaron en una “identidad nacional” con rasgos autodenigratorios (sic), machistas y racistas.

El discurso racista se diluye en el discurso de la identidad nacional, y el concepto de “mestizo” pasa a ser el sostén de la identidad nacionalista, y el ideal de blanqueamiento se transfiere de lo biológico al “blanqueamiento cultural”, cuyo principal objeto es la vida comunitaria de la población campesina que, en el contexto postrevolucionario, protagonizaba el proceso ampliado de retomar las tierras a través del reparto agrario. Así, la mestizofilia de Vasconcelos no se trata propiamente de una argumentación racial, sino que se sustenta en la ideología del progreso y el desarrollo en sustitución de las instituciones tradicionales de los pueblos originarios. Se basa **en la sustitución de la economía del autosustento y el trabajo comunitario por la economía capitalista y la proletarización de la fuerza de trabajo**. Y esto va enlazado con una serie de sustituciones cuyo enfoque es producir la dependencia de la vida a las relaciones mercantilizadas:

el desarrollo tecnológico que impulsa una permanente modernización y no el estancamiento técnico secularmente repetitivo de la economía campesina; los hábitos de consumo urbano que generan nuevas y siempre cambiantes formas de vida vinculadas a los modelos internacionales y no las dietas, vestimentas y habitaciones tradicionales propias de las comunidades rurales; la evangelización católica o protestante y no la religiosidad de origen mesoamericano, que tiene un fuerte tufo a magia y superstición; la alfabetización y no la tradición oral, el castellano y no las lenguas indígenas “que nadie entiende” (Glockner, 2011: 62, con base en Izquierdo y Sánchez, 2011)

Una embustera narrativa que tiene adherencia, aún más cuando se convierte en política educativa a través de la actuación del mismo Vasconcelos como secretario de educación pública. Las escuelas rurales, inauguradas en 1922, se concibieron como agente de cambio integral para los pueblos campesinos e indígenas, a quien correspondía implantar los valores occidentales y desarraigar los valores de las tradiciones originarias, como un mecanismo interesado en transformar las estructuras fundamentales de las comunidades (Bonfil, 1970: 30). La ideología educativa dirigida a los pueblos indígenas tiene el precepto de echar abajo la base lingüística y el sentido de autosustento que conforma la economía comunitaria, para crear y consolidar, así,

mecanismos de dependencia de consumo (hambruna) y, consecuentemente, de mercantilización de la fuerza de trabajo.

Ante la dificultad inicial de desarraigar a los pueblos indígenas de sus matrices culturales y de organización socioterritorial, los estímulos estatales por la “desindianización” se volvieron transversales en diversas áreas de las políticas públicas, hasta conformar su núcleo actuante a través del “indigenismo” como organismo institucional. Como dijimos, la política del indigenismo se ha conformado a raíz de las discusiones que permeaban diversos campos intelectuales interesados en instituir un sentido nacionalista, donde las aportaciones de los antropólogos fueron fundamentales.

La antropología fue la ciencia encargada de diseñar la política indigenista formulada durante las décadas que sucedieron la Revolución y practicada a lo largo de todo el siglo XX. Según Alicia Castellanos (2000: 15), “el mestizaje se convierte en núcleo básico de los discursos político-ideológicos legitimadores de una integración forzada, contruidos por intelectuales, políticos, funcionarios del Estado y antropólogos indigenistas”. Se basa en un discurso de igualdad que revela en su cerne la intolerancia a la diferencia, desvirtuando su aptitud racista en una suerte de “etnocentrismo exacerbado”, en el cual la visión misma del antropólogo impone una lectura incapaz de interpretar el sentido excluyente de la lógica liberal que induce a la desaparición del sujeto indígena (Castellanos, 2000: 9).

El indigenismo oficial logra, por tanto, normalizar el pensamiento de que las condiciones de penuria y miseria en las que se encuentran muchas comunidades indígenas y campesinas de México no se debe al despojo que han sufrido sistemáticamente a lo largo de siglos, sino, únicamente, a su resignación e incapacidad de adoptar, en el tiempo presente, un modo de vida occidentalizado y capitalista. De carácter integracionista, el indigenismo mexicano materializa la contra-revolución, la política etnocida adoptada por el Estado posrevolucionario para asegurar que nada de aquello volviera a ocurrir. No obstante, la política destinada a exterminar a los pueblos indígenas por la vía de la integración, germina, contradictoriamente, en el interior de la institucionalización de la Revolución que los pueblos indígenas pusieron en marcha.

El trabajo intelectual de los antropólogos ideólogos del indigenismo parte de una premisa común entre todos ellos, que es la equívoca creencia de estar combatiendo el racismo. Juan Comas, por ejemplo, en su ensayo “Razas y racismo”, se ocupa de las expresiones conservadoras del racismo pseudocientífico que, según él, pretendían apropiarse de la antropología (Castellanos,

2000: 4). Igualmente, Aguirre Beltrán destaca la oposición entre los ideólogos de la antropología positivista decimonónica y los pensadores y antropólogos del nacionalismo revolucionario, cuya labor intelectual juzga de importancia en el combate al racismo. A su vez, Henri Favre, niega que exista racismo en México: para el francés, a pesar del carácter “profundamente asimétrico y desequilibrado” y un código rígido por la explotación en las relaciones laborales y comerciales, estas relaciones no están mediadas por ningún tipo de ideología de base racista (Castellanos, 2000: 13).

Aun los antropólogos que se reivindican antirracistas como el arriba mencionado Juan Comas, que reconocen las “tendencias racistas” contra los pueblos indígenas, relativiza el tema, afirmando que el racismo en México es “mínimo” en comparación con otros contextos como en Estados Unidos o Sudáfrica (Castellanos, 2000: 13). En suma, todos los antropólogos identificados con el ideario indigenista manifestaban, implícita o explícitamente, una tendencia al mestizaje como solución para los problemas sociales del país.

En este sentido, siguiendo a Bonfil (1972: 44-45) se puede afirmar que la ideología base del indigenismo posee dos tipos de intereses, *objetivos* y *subjetivos*.

Intereses objetivos: se refieren a los que emanan de la problemática económica, es decir, la necesidad de expandir el mercado interno, ampliar la reserva de mano de obra que impida el incremento de los salarios, e incorporar al proceso de explotación tecnificada las regiones que habían constituido regiones de refugio. En otras palabras, el indigenismo como aparato ideológico para inducir el proceso de acumulación originaria y la ruptura del metabolismo social para la reproducción ampliada del capital.

Intereses subjetivos: se refiere a los intereses que derivan de la “mala conciencia” o la satisfacción moral de la *mea culpa* del sector “mestizo” nacional (es decir, el sector “no indígena”) frente a los pueblos originarios, que se expresan por la perspectiva paternalista, el misticismo, y el abordaje romántico de los indigenistas. Es decir, el indigenismo asume el papel de sanar la ignominia de la sociedad nacional por la explotación que históricamente ha sometido a los pueblos, sin cualquier intento de mover las estructuras para reverter esta condición.

La praxis del indigenismo revela el vínculo inseparable entre la acumulación capitalista y las ideologías de dominación que normalizan la destrucción que requiere. La “desindianización” como política de Estado ha logrado por décadas imponerse silenciosamente a través de un discurso

que combina, contradictoriamente, la necesidad de que los pueblos indígenas dejen de serlo para permitir el desarrollo y el progreso nacional, con la retórica amigable del culturalismo que valora los aspectos históricos de la cultura en el pasado y, por ende, genera la satisfacción social de una moral hipócrita que aprecia la igualdad y el sentimiento democrático.

Sin embargo, más allá de la antropología institucional y la oficialización del integracionismo como política de exterminio sofisticada y disimulada en un discurso que se cree antirracista, otros importantes movimientos intelectuales han sido responsables por extender la ideología del mestizaje a un espectro mucho más ampliado y naturalizado. Sin duda, el sentimiento nacionalista corriente en México es producto de intereses determinados y su proceso de creación y reproducción tiene que encargarse de condiciones particulares para garantizar su aceptabilidad social. Diversos pensadores, artistas e intelectuales contribuyeron en algún sentido para estabilizar el sentimiento de unidad nacional en torno al progreso y el desarrollo y, en su legado, se muestra aún más enmarañada la trama que sostiene el racismo.

El consagrado escritor Octavio Paz sintetiza, en el ensayo antropológico “El laberinto de la soledad”, el proceso de formación de la identidad nacional mexicana. Su texto es un sugestivo documento para comprender lo profundo del enraizamiento subjetivo en que se encuentra el racismo estructural. El escritor, de familia muy cercana al zapatismo, es primogénito del sentimiento revolucionario que vibraba en México durante las primeras décadas del siglo XX, fue influenciado en su juventud por lecturas del pensamiento libertario y tuvo su trayectoria de actividades políticas asociadas al campo de la izquierda. El cariz antropológico de su obra, aunque supuestamente crítica a la “filosofía de la raza” de Vasconcelos –a quien atribuí el carácter de “antiintelectualista”– y reconocedora de la “inteligencia” responsable por matizar la Revolución en un proyecto de nación, realiza el compendio de la autoidentificación del sujeto nacional mexicano con base en una visión negativa, maldecida y estereotipada²³².

Como heredero del contexto revolucionario, su afiliación política y la memoria histórica de la sublevación popular que representa la perspectiva zapatista, caracterizan la lectura que el autor

²³² Analizar el proyecto identitario de Paz es tarea compleja y dificultosa, su estilo ensayístico autoriza la multiplicidad de interpretaciones, lo que demandaría un estudio más profundo sobre su obra, y que nos llevaría a perder el foco sobre aquello que nos proponemos investigar, la producción y reproducción del racismo en México a través de la ideología del mestizaje en el periodo posrevolucionario. En este sentido, nos centraremos esencialmente en el punto de encuentro entre su perspectiva (sobre la realización del sujeto nacional mexicano) y la perpetuación del racismo en la subjetividad nacionalista, a partir de sus reflexiones condensadas en la obra “El laberinto de la soledad”.

realiza sobre la formación del sujeto nacional por la criticidad expresada. No queda duda acerca de la intencionalidad política de su ensayo en ubicarse como discurso crítico a las elites conservadoras y al imperialismo, en un contexto en que la afirmación de soberanía nacional (de un horizonte nacional-popular) marcaba la tónica de la intelectualidad y el medio artístico. Se trataba, pues, de

un horizonte nacional-popular centrado en la ambición de reconstrucción estatal y orientado por la voluntad beligerante, también expresada en otras luchas de construir nuevos términos de inclusión en la relación estatal, a partir, básicamente, de modificar la relación entre sociedad y gobierno, esto es, de modificar la relación de mando que organiza el vínculo estatal (Gutiérrez, 2017: 35)

No obstante, la búsqueda por imprimir una identidad particular de la subjetividad nacional basada en el conflicto iniciado por la conquista tiene como punto de partida la justificación de la personalidad del individuo, de forma generalizada en supuestos aspectos negativos, por un trauma simbolizado en la relación individual del hombre europeo conquistador y la mujer indígena conquistada. De este trauma no superado incurrirían los problemas centrales del México moderno, es decir, del sentimiento de “orfandad” o “soledad” asociado a la incurable herida del “abandono” o la “traición” de la madre indígena “que se dejó violar [sic]” por el invasor. La modernización de México iniciada en el siglo XIX con la Reforma (1857) es, por tanto, para Paz, la separación “fatal y necesaria” para su emancipación y ruptura con el pasado (Paz, 1999: 96). En sus palabras “México se ha hecho contra su pasado, contra dos localismos, dos inercias y dos casticismos: el indio y el español. La verdadera tradición de México no continúa sino niega la colonial, pues es una libre elección de ciertos valores universales” (Paz, 1999: 173).

El Estado mexicano, según Octavio Paz, se fundamenta en la proclamación de una concepción de hombre universal y abstracto, sepultando la postulación de cualquier tipo de pluralismo, condición que estaría asociada al régimen colonial (Paz, 1999: 96). El autor describe el nacimiento de la modernidad como el “necesario matricidio” (Paz, 1999: 138), o la negación del pasado colonial, en donde se incluye el pasado indígena. Lo indígena, para Paz, pertenece a un pasado que los mexicanos deciden rechazar espontáneamente al asumir su identidad nacional moderna. Lo que no considera el autor es que la bienquista Reforma y la modernización liberal de la segunda mitad del siglo XIX *no* es un movimiento que emana del pueblo. No representa la voluntad popular. Al contrario, se impone de arriba hacia abajo en los territorios como la nueva

razón de la territorialización del capital, reemplazando las territorialidades sobrevivientes del viejo régimen colonial bajo un nuevo discurso de progreso.

La supuesta negación voluntaria del pasado no emana de la población mayoritariamente indígena que habitaba México en aquél momento. Proviene únicamente de las clases dominantes urbanas, de la “libre elección de ciertos valores *universales*” (Paz, 1999: 174) de ellos, a secas, y no de “México” como cree Octavio Paz. Estos valores *universales*, el mismo autor los *localiza*: el racionalismo francés. “La Reforma es el resultado de la obra y de la ideología de varias generaciones intelectuales que la preparan, predicen y realizan. Es la obra de la *inteligencia mexicana*” (Paz, 1999: 174).

El desliz metodológico de Paz es la atribución a toda una nación de la decisión que perteneció a una sola clase dominante, con determinados valores y visión de mundo y, también, de una específica *etnicidad*. La negación de lo indígena es un acto de “encubrimiento del Otro” (Dussel, 1994); de ningún modo es una “ruptura y negación” de sí mismo, o una “búsqueda o voluntad por trascender el estado de exilio” (Paz, 1999: 97). La Revolución de la década de 1910 lo comprueba, como reconoce Paz al afirmar que “la Revolución mexicana es un hecho que irrumpe en nuestra historia como una verdadera revelación de nuestro ser” (Paz, 1999: 148) o cuando atestigua que “la verdad de la Revolución era muy simple y consistía en la insurgencia de la realidad mexicana, oprimida por los esquemas del liberalismo tanto como por los abusos de conservadores y neoconservadores” (Paz, 1999: 157).

Sin embargo, el autor insiste en delinear su narrativa de la modernidad a partir de la creencia en la autorruptura, lo que le lleva a inferir que el proceso revolucionario fue “una tentativa por reintegrarnos a nuestro pasado” (Paz, 1999: 158). La insistencia en clasificar la multiplicidad espacial –las diferentes formas de producir territorios– como diferencia de tiempos –pasado y futuro– es una característica esencial del eurocentrismo que fundamenta el pensamiento de Octavio Paz y la intelectualidad posrevolucionaria. No existe como tal el presunto proceso de autorruptura con el pasado arcaico, y aquello que Paz juzga que pertenece a él, es, efectivamente, la multiplicidad del presente que desborda del intento sistemático de aniquilarla.

A pesar del enaltecimiento purista y glorificado del pasado prehispánico, el desprecio del escritor a lo indígena “realmente existente” se expresa, inicialmente, en la personificación que el

autor realiza de la matriz indígena en la figura femenina de la Malinche²³³, “el personaje idóneo de la mitología mestiza para explicar la derrota del mundo aborigen en México” (Palma, 1990: 132). A partir de la encarnación de la mujer indígena representada por la traición que viabilizó el descalabro del invulnerable imperio azteca ante los conquistadores españoles, Octavio Paz consagra la identidad nacional simultáneamente como proceso antifemenino y antiindígena. A raíz de este razonamiento, el autor separa el mundo indígena prehispánico (bueno) y el mundo indígena realmente existente (malo), simbolizado por la mujer que “encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios [los prehispánicos], estoicos, impasibles y cerrados” (Paz, 1999: 94).

El patriarcado constituye un eje específico de la racionalidad occidental (y que no se restringe a ella) que sostiene los mecanismos de acumulación capitalista global, intensificado en los contextos de la periferia del sistema-mundo. Pero se trata de un eje de dominación social que se enlaza y combina sus mecanismos con otras formas de dominación, reforzándose mutuamente, y acentuando la explotación capitalista. En síntesis,

[...] el proyecto nacional en que desembocó la Revolución Mexicana niega también la civilización mesoamericana. Es un proyecto sustitutivo que no se propone el desarrollo de la cultura real de las mayorías, sino su desaparición, como único camino para que se generalice la cultura del México imaginario. Es un proyecto en el que se afirma ideológicamente el mestizaje, pero que en la realidad se afilia totalmente a una sola de las vertientes de civilización: la occidental. Lo indio queda como un pasado expropiado a los indios, que se asume como patrimonio común de todos los mexicanos, aunque esa adopción no tenga ningún contenido profundo y se convierta solo en un vago orgullo ideológico por lo que hicieron “nuestros” antepasados (Bonfil, 1990)

En el imaginario consolidado por Paz sobre la identidad mexicana, patriarcado y racismo estructurales se combinan reconfigurando la razón que es funcional a la territorialización del capital en los arrabales del sistema. Así, frente al ineludible escenario de la ruptura, Octavio Paz remata la multiplicidad de la vida con la alegoría de la *soledad*.

La reflexión de Jaime Luna exprime, con autenticidad, una respuesta posible desde el mundo indígena

²³³ “El malinchismo es un término que ha servido para nombrar la traición femenina en América Central. Ese término reactualizado por escritores principalmente, traduce la tragedia histórica del hombre mestizo a causa de una mujer: Malinche [Malintzin, Marina] la india que recibió en ofrenda el conquistador Hernán Cortés al llegar a tierra mexicana” (1990: 131).

La vida no se hace sola.

Efectivamente la soledad es un invento que hemos heredado de ese razonamiento que se nos ha impuesto, de esa mentalidad imperial que se reproduce y se sustenta en el poder. Se le da tanta centralidad al humano, que nos convencen de no necesitar a nadie ni a nada, para vivir ¿Pero a qué se debe?, que lo creamos. [...]

Pero la vida se hace con todo y con todos. Desde el oxígeno, hasta el perro. Cuando pensamos, se piensa lo otro y de los otros. De lo que oímos, leemos, vemos. Todo está fuera de nosotros, nada es nuestro. Caminamos el suelo, tocamos el exterior, hasta el ciego imagina lo que toca y le forma. El corazón se alimenta de oxígeno al igual que los pulmones, el estómago se nutre de lo externo, todo nuestro organismo depende del exterior. Cabe preguntarse entonces. Que es el yo?

Es una idea, es un razonamiento, que no se sustenta. Porque somos parte de un todo. Por ello la vida es una interdependencia total ¿Cómo entenderíamos la libertad entonces? Existe, muchos filósofos dicen que si pero la ciencia y un razonamiento natural dice que no. [...]

La cosa es sencilla, cuando entendamos que nuestra conducta, nuestro pensar, nuestros ánimos, dependen de nuestras relaciones con el mundo real, muchos entenderemos que nunca somos ni estamos solos, que ni cuando, tenemos problemas con nuestra pareja, estamos solos. Y que quede claro no hablo de que, un clavo saca otro clavo, porque eso es seguir clavado, de todas maneras. Respetar la existencia de todo y de todos, en nuestro ser, (aunque reconocemos que es muy difícil), lograremos reconocer que la vida se construye en colectivo, en grupo, en común, en comunidad, en comunalidad. Es tiempo de dejar de echarle la culpa, a otro, a otros, sentirse solos, si la soledad, no existe. (Martínez Luna, 2016)

En suma, el constructo intelectual de Paz sobre la subjetividad del mexicano se oriunda – y a la vez fortalece– de una racionalidad fundada en el racismo estructural y epistémico que desprecia toda aquella forma de vida que no se inscriba en el patrón “universal”, formas de vida que sí, son expresiones de etnicidades diversas. El racismo implícito en esta tendencia ideológica sirve a la consolidación política del indigenismo integracionista que florece y perdura a lo largo del siglo XX en México, constituyéndose en el discurso ordenador de la expansión del capitalismo en los “territorios de refugio” y del proceso de separación de las personas de sus medios de vida, la acumulación originaria.

5.3.2 Crítica y superación del indigenismo integracionista y la reproducción contemporánea del racismo

La ideología racista que sostiene el indigenismo integracionista posrevolucionario y las políticas de desarrollo en México a lo largo del siglo XX han sido objeto de sólidos cuestionamientos en las últimas décadas. No obstante, fue apenas a raíz del levantamiento armado de los indígenas neozapatistas en la década de 1990 –y el despliegue de acciones sociales que expresan la subjetividad de los pueblos indígenas o pueblos originarios como sujetos políticos– que se insertaron demandas asociadas a la autonomía territorial y se ha logrado pautar el descalabro de la política integracionista en el debate público. Una y otra vez, la sublevación popular es responsable de levantar la protesta sobre el aspecto étnico-racial que constituye las estructuras de poder y las formas de explotación, y revelar que México no es uno, sino una multiplicidad de mundos sumamente diferentes que el Estado siempre ha intentado borrar.

La producción de la vida como alteridad al capital configura un aspecto de la lucha incesante por parte de los pueblos y comunidades indígenas y campesinos. Su práctica social cotidiana implícitamente revela, día tras día, la razón racista que instituye, crea y recrea el imaginario social que los desprecia, disminuye y reduce sus conocimientos y formas de producir territorio a un pasado que debe ser superado por el desarrollo. Es palpable en la realidad. A pesar de las evidencias concretas de que el proyecto estatal formulado para integrar a los indígenas en el proyecto de nación moderna –periféricamente producida y funcional a la reproducción ampliada del capital a escala global– no correspondía a su antojo voluntario y desató consecuencias sociales aterradoras, la crítica académica al indigenismo solo brotará, incipientemente, en la década de 1970, en el momento en que movilizaciones sociales en el campo vuelven a estampar la lucha social en contextos dispersos por el territorio mexicano.

Guillermo Bonfil fue uno de los antropólogos que instituyeron en México la vertiente crítica a la práctica antropológica hegemónica, denunciando por primera vez la cara oculta de la política integracionista. El autor expone que el objetivo del indigenismo consistía en lograr la desaparición del sujeto indígena, a través de un discurso que habla de “preservar los valores indígenas” sin que

se explique con claridad cómo lograrlo, valores que, según Bonfil, coinciden con los que postula la “cultura nacional” (Bonfil, 1972: 43).

Todas las metas del indigenismo de la revolución se sostienen incólumes, ajenas a la realidad, firmemente asentadas sobre los pies de barro de su etnocentrismo contradictorio que valora una imaginaria sociedad propia cuya estructura, cuyas lacras y problemas reales es incapaz de percibir. (Bonfil, 1972: 43)

El autor realiza un vasto análisis crítico del indigenismo y la producción de la filosofía que lo fundamenta, publicando en 1987 la obra “México profundo: una civilización negada”, describiendo la existencia de un proceso de “desindianización” de las comunidades rurales. Este proceso, que ocurre con ritmos diferentes a lo largo de la historia, y que se caracteriza de forma ampliada en México por la transfiguración de comunidades indígenas en pueblos campesinos tradicionales (es decir, la pérdida del sentido de autoidentificación étnica), no necesariamente corresponde a una transformación que implique el abandono de una forma de vida social característica de un pasado prehispánico. Se trata, fundamentalmente, de un “proceso que ocurre en el campo ideológico cuando las presiones de la sociedad dominante logran quebrar la identidad étnica de la comunidad” (Bonfil, 1990).

Sin embargo, este proceso de desindianización no se refiere a una transformación meramente subjetiva, perteneciente al campo simbólico de la cultura. Responde a una necesidad económica para la reproducción ampliada del capital, una vez que las presiones de la sociedad hegemónica se acentúan precisamente cuando sus objetivos se ven obstaculizados por la presencia de grupos sociales con una identidad distinta “que dificulta, por ejemplo, la liberación de mano de obra para emplearse fuera de la comunidad, lo que estimula el rechazo a programas de modernización que desea impulsar la sociedad dominante” (Bonfil, 1990). Este proceso, según el autor, se cumple ideológicamente cuando la población deja de considerarse indígena, aun cuando en su forma de vida lo sigue siendo.

El ejemplo oportuno: el conflicto establecido por la imposición del proyecto minero de la empresa canadiense Almaden Minerals en Ixtacamaxtitlan, en la zona alta de la Sierra Norte de Puebla. La minera, a través de la empresa GMI, consultoría en desarrollo de proyectos, alega no haber identificado comunidades indígenas ni el habla de lenguas originarias dentro del área de influencia del proyecto. Dicen que en su “inmersión antropológica”, “únicamente se identificó a

una mujer adulta mayor en la localidad de Zacatepec, quien aun a pesar de conocer la lengua náhuatl, ya no la practica, y considera no tener autoadscripción a ninguna etnia indígena” (GMI, 2018).

Me suscribo a la declaración de Julio Glockner (2018): ¿Qué clase de “inmersión antropológica” hizo la minera canadiense Almaden Minerals en Ixtacamaxtitlán, Puebla, que ignora no sólo la historia cultural de la región, sino la existencia misma de los descendientes del pueblo nahua? La estrategia implementada para la imposición forzosa del proyecto consiste en evadir toda y cualquier posibilidad de realización de una consulta libre, previa e informada, como establece la jurisdicción nacional y los acuerdos internacionales en materia de derechos de los pueblos originarios, en los cuales, sin excepción, no se restringe la definición de la condición de pueblo indígena a la existencia contemporánea de un idioma. Aún más tratándose de una realidad en que la pérdida del elemento idiomático corresponde a nada más que una generación. Como ya se mencionó anteriormente, no se trata de ingenuidad o desconocimiento legal de los antropólogos contratados por Almaden Minerals.

Los lineamientos y procedimientos establecidos por los mecanismos jurídicos internacionales y nacionales son claros en lo que concierne a la autodeterminación territorial de los pueblos originarios y los derechos de consulta. La estrategia de negación llevada a cabo por empresas como Almaden Minerals es condeciente a la dimensión racista del proceso contemporáneo de imposición de megaproyectos en territorios indígenas y campesinos. Históricamente, la expansión del capital en el campo se ocupa del discurso del desarrollo y la superación del atraso innato de las sociedades “incivilizadas” para justificar la transformación constante del trabajo vivo en trabajo muerto. A partir del momento en que los pueblos que resisten a la sumisión y a la explotación del trabajo capitalista revierten el sentido de la subjetividad étnico-racial en su favor, la dinámica racista de la acumulación originaria sofistica su lógica de funcionamiento.

En este sentido, la crítica al indigenismo integracionista formulada por la antropología crítica de la década de 1970 queda corta para comprender la dinámica contemporánea del proceso de “desindianización” o “blanqueamiento cultural” y la consecuente destrucción de la vida comunitaria. La obra de Héctor Díaz-Polanco revela, a lo largo de su trayectoria, interesantes caminos de profundización de este debate. Crítico radical del indigenismo integracionista, el autor afirma, a partir de una perspectiva marxista, que la “acción indigenista” responde a la práctica

general del sistema capitalista que se expresa, en todas partes, en un “proceso constante de asimilación y destrucción de las demás formas de producción con las que se pone en contacto” (1985: 38). El autor puntualiza las dos principales posturas críticas que se erigen ante este contexto: a) la posición *etnopolulista*, que manifiesta el carácter positivo de los sistemas sociales y económicos indígenas y reivindica el derecho de los grupos étnicos de conservar su identidad y reproducirla por vías autónomas; b) la posición *marxista*, que sostiene que el bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de los sistemas económicos indígenas y campesinos no ofrecen soluciones al problema étnico-nacional, y defiende una solución global para toda la sociedad (Díaz-Polanco, 1998: 47-48).

Para el autor todo discurso etnopolulista parte de una “concepción esencialista de lo étnico”, que concibe lo étnico independientemente de los procesos históricos y anteriores a las clases sociales (62). En contrapartida, la perspectiva marxista sobre la cuestión étnica ha planteado que los pueblos indígenas y las sociedades campesinas deben intervenir en el movimiento internacional de trabajadores contra el capital, sin perder sus singularidades específicas y sin tener que proletarizarse, pero adoptando el punto de vista de clase proletario (55). Díaz-Polanco, que sostiene un posicionamiento marxista, se muestra crítico de las posiciones populistas, a las cuales acusa de esencialistas y románticas, y las inscribe en la renovación del proyecto político del Estado para las políticas étnicas. En declaración del Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas, a la que suscribe el autor, afirma que,

Surgido en un principio en contraposición al enfoque del integracionismo, el etnopolulismo ha devenido con el correr de los años en una concepción cada vez más orgánica e identificada objetivamente con el proyecto de las clases dominantes. [...] el etnopolulismo ha ido sustituyendo paulatinamente a aquél [el integracionismo] en el favor de los grupos dominantes, en la medida en que además va demostrando su mayor eficacia como ideología desmovilizadora y de control (CLALI, 1983: 127)

La declaración también realiza la denuncia del carácter neocolonial de los sectores que operan el paradigma etnopolulista, como organismos no gubernamentales, instituciones de “ayuda humanitaria” y empresas transnacionales, cuyas prácticas “forman parte de la estrategia imperialista dirigida a destruir todas las formas de identidad nacional de los países dependientes y, al mismo tiempo, facilitar la explotación y el saqueo de los recursos naturales que en muchos casos se encuentran en las zonas de asentamiento de los indígenas” (CLALI, 1983: 128).

En un primer momento, Díaz-Polanco (1998) defiende que la identidad étnica es un aspecto relevante de las luchas sociales, pero, si “por ‘identidad’ se entiende el punto de vista de clase de esos grupos, cuyo contenido básico se expresa en conservar sus condiciones de producción y mantener su separación del destino general de los trabajadores”, entonces tal punto de vista debe ser abandonado. Para el autor, en aquel momento, esto sería así “porque la lucha por tal ‘identidad’ supone la defensa de la pequeña propiedad, asumir una posición conservadora y, en gran medida, reproductora de los fundamentos del sistema o cifrar esperanzas en un idílico y regenerador retorno a lo pasado” (Díaz-Polanco, 1998: 56). Es decir, solo deberían ser respetadas las características étnicas particulares de los grupos sociales en la medida en que estos aceptaran el destino universal de la clase proletaria.

Posteriormente, influenciado por la fuerza creciente de los movimientos indígenas emergentes –y también por la crisis del socialismo– el autor gira hacia la apuesta por la autonomía, alejándose de las posiciones que conciben al proletariado como sujeto revolucionario *per se*. Por tanto, se requirió “superar una perspectiva que había imperado como doctrina sagrada: la que postula como sujeto social *creador* y ‘privilegiado’ en los procesos sociopolíticos únicamente a la clase obrera”. En otras palabras, el autor pasa a reconocer y defender que “los procesos sociopolíticos recientes están enseñando contundentemente que los indígenas pueden actuar en la arena política no sólo como individuos o miembros de una clase, sino además como entes colectivos: como sujetos sociales” (Díaz-Polanco, 1996: 148).

Se genera una visión crítica de la etnicidad que reconoce su potencialidad antitética a la lógica etnofágica del capital, sin embargo, sin perder de vista el carácter neocolonial de las nuevas estrategias, discursos y acciones que se van gestando en el interior de las instituciones estatales, empresariales y no gubernamentales:

Si la identidad se allana a ser reducida a una cuestión “cultural”, que implica la renuncia a poner sobre la mesa ciertas reivindicaciones políticas, el sistema da paso franco a la entrada en su seno, a la integración suave; pero si la identidad conlleva el planteamiento de un conflicto sociopolítico (y por añadidura económico), como el que contiene el proyecto autonómico en su versión (latinoamericana) no culturalista ni esencialista, entonces es seguro que será atacada a fondo (Díaz-Polanco, 2009: 5)

Sin embargo, las corrientes críticas a las políticas culturalistas que renuevan el indigenismo integracionista a partir de finales del siglo XX se apartan del intento de construir una lectura que

considere los *dispositivos raciales* y los *procesos de racialización* como componente intrínseco y estructurante de los conflictos en el marco de la expansión del capitalismo sobre los territorios indígenas. Mónica Moreno Figueroa (2016: 104) cuestiona, “en el marco de las ideologías posraciales que desarticulan el activismo social, ¿cómo pensar en el cambio social alrededor de un tema que es, hoy más que nunca, repudiado y sobre todo desautorizado?” De esta forma, se presenta una nueva forma de leer, conceptualmente, el fenómeno ideológico del mestizaje en México:

Concentrarnos en la racialización en el contexto mexicano implica también volver a pensar en el mestizaje no sólo como un momento histórico o hasta una ideología histórica posrevolucionaria, sino también como una experiencia viva que cruza la vida cotidiana e institucional, que moldea y organiza las relaciones en México, aun al lado de los intentos multiculturalistas que no consiguen salirse de la sombra del proyecto del mestizaje. (Moreno Figueroa, 2016: 105)

La propuesta es relevante para identificar y comprender, desde una perspectiva antireduccionista, el “neoindigenismo neoliberal”, fundado en el sentido de consolidar la “nación”, es decir, la economía capitalista en los territorios comunitarios, respetando los arquetipos ideológicos contemporáneos (G. Cruz, 2017: 3). Este neoindigenismo neoliberal de aspecto multicultural deriva del racismo culturalista iniciado en el principio del siglo XX. Se trata de un tipo de racismo “tolerante de la diversidad, siempre que esta diversidad esté ordenada y suscite sonrisas agradecidas, es la diversidad aceptable por la sumisión al orden de la nación” (G. Cruz, 2017: 10). Este proceso se genera como respuesta a la insustentabilidad del modelo integracionista y las críticas formuladas en su contra, y se contextualiza en México con la adopción, en términos jurídicos, de la OIT 169 y el contexto social posterior al levantamiento del EZLN, con la adopción constitucional del principio de la pluriculturalidad como fundamento de la identidad nacional.

Sin embargo, la institucionalización no responde al proceso instituyente, al contrario, se lo afirma con la intención de negarlo. “Si desde el punto de vista teórico la multiculturalidad intenta acabar con las visiones unicistas fomentando una verdadera pluralidad cultural, en México como en otros países industrializados, emergentes o pobres, este proyecto no ha conducido a lo deseable” (Gall, 2016). El neoindigenismo producido en el contexto neoliberal rescata del paradigma anterior la idea de etnicidad, a partir de la cual se asume que las diferencias étnicas constituyen el problema central de la inequidad social, desconsiderando el problema de la “racialización” o del carácter estructural del racismo para la acumulación capitalista (Saldívar, 2012: 60). Se incluye en el

vocabulario oficial palabras como pluralismo e interculturalidad, que, en el marco del neoliberalismo, reflejaban la postura que aspiraba a alcanzar una “armonía social en sociedades interétnicas con medidas compensatorias y legales” (Saldívar, 2012: 68).

Basado en los principios de diversidad, pluralidad, justicia y democracia se esgrimieron los principios fundadores que llevaron el país a la adscripción al Tratado de Libre Comercio y su reconocimiento como nación pluricultural, bajo el gobierno de Salinas de Gortari en 1992. Si para el Estado revolucionario fue el mestizaje la promesa de justicia social e inclusión, bajo el Estado neoliberal de finales del siglo XX e inicio del siglo XXI, “la diversidad y el pluralismo representan la promesa de igualdad y participación democrática dentro de la competencia social” (Saldívar, 2012: 70).

Sin embargo, la celebración de la diversidad cultural en el seno del Estado nacional es absolutamente relativizada según los intereses de la acumulación capitalista. El programa político integracionista basado en la ideología mestizofílica, supuestamente homogeneizador, también crea y recrea, a su modo, las diferencias, de acuerdo con la finalidad establecida (Saldívar, 2012: 68). Del mismo modo, el paradigma que se asienta en la diversidad étnico-cultural aplica o no los criterios de tolerancia de acuerdo con las posibilidades de propiciar la acumulación de capital. El Estado y el capital pueden promover o aceptar leyes que respalden la pluriculturalidad y el derecho a la diferencia; no obstante, deciden cuándo se aplican o no los respectivos parámetros jurídicos, como en el caso de Ixtacamaxtitlán.

El paradigma liberal de la diversidad étnica que se incorpora al Estado eclipsa el carácter estructurante del racismo en el capital y matiza el debate a partir del eje cultural. Para Saldívar (2012), el uso del concepto de etnicidad limita el entendimiento del racismo en México. La autora argumenta que la agenda cultural relacionada a la diferencia y la pluralidad étnica otorga “reconocimientos” a las minorías étnicas pero no es capaz de cuestionar el sistema social de jerarquías raciales. Así, la preocupación por las diferencias, por una parte, y, por otra, la aceptación de la idea de mestizaje, obstruye el entendimiento del racismo como componente estructural de las relaciones sociales.

Su análisis crítico es oportuno en el sentido de revelar los cambios paradigmáticos que promueven el encubrimiento del racismo estructural y la continuidad de la producción diferenciada de la explotación del trabajo a través de los procesos de racialización. En este sentido, se muestra

necesario, para el estudio del racismo y de las relaciones étnico-raciales, comprender la distinción entre raza y etnicidad y las implicaciones teóricas y políticas del uso de los conceptos. Sin embargo, no es pertinente atribuir únicamente al estudio de la etnicidad, o a los movimientos que promueven el uso de la agenda étnica o cultural en sus procesos de lucha social, la responsabilidad por el escamoteo del debate racial. Si la producción del “racismo culturalista” en el cerne del Estado constituye el paradigma dominante de la dominación para la acumulación capitalista, sea en términos de integración o de “inclusión diferencial”, la politización de las categorías socioculturales y su vinculación con los procesos económicos de explotación es imprescindible para las luchas sociales que buscan construir relaciones no capitalistas.

Saldívar atribuye al concepto de “eticidad” lo relativo, únicamente, a lo cultural/simbólico en las relaciones raciales, es decir, al racismo “culturalista”, promoviendo una oposición que identifica, de un lado, lo cultural, y de otro, lo fenotípico, y afirma que “la indiferencia ante la importancia de los marcadores biológicos, como el color de la piel y el fenotipo, ha empobrecido nuestra comprensión del papel que estos marcadores desempeñan en las interacciones sociales y la movilidad social” (Saldívar, 2012: 76). No obstante, el problema que puntualiza la autora no reside exactamente en el uso práctico del concepto de etnicidad (o lo étnico), sino en la reducción de su alcance conceptual meramente a lo cultural.

Un punto importante que expone Saldívar en su texto, aunque no objetivamente, es que el debate en torno al racismo en México estuvo muy restricto a la antropología y a las relaciones (materiales y simbólicas) jerarquizadas entre indígenas y no indígenas. En México, las discusiones sobre el racismo están asociadas intrínsecamente a la crítica de los modelos del indigenismo y las políticas y luchas asociadas a los pueblos originarios, como se ha puntualizado. Por otra parte, es aún incipiente, en el país, el reconocimiento del racismo en la relación desigual existente entre blancos y no blancos, es decir, la existencia de privilegios raciales y el *status quo* de la población blanca.

El proceso de desindianización promovido por la expansión del capitalismo y las políticas públicas que lo acompañan, en el periodo en que se impulsa el indigenismo integracionista, es al mismo tiempo cultural y económico. Se descomponen los sistemas culturales a partir de la educación oficial y la propaganda antiindígena al mismo tiempo en que se libera la fuerza de trabajo y los territorios comunales para su apropiación por el capital. El paradigma del multiculturalismo

enaltece las culturas tradicionales en calidad de representaciones estéticas (dentro de un margen de tolerancia administrado por los patrones estéticos del occidente), desde que su reproducción no consista en obstáculos para la acumulación. No obstante, el sujeto indígena despojado de los aspectos materiales y simbólicos que lo constituían como ser social, ahora vuelto “mestizo” –no por genética, sino por el proceso de pérdida de la consciencia identitaria y de las condiciones materiales que posibilitan la reproducción de la vida en la esfera comunitaria e incorporado a la economía capitalista donde se ve obligado a vender su fuerza de trabajo– sigue atravesado por jerarquías raciales que legitiman y normalizan la sobreexplotación de su fuerza de trabajo.

La crítica a la ideología del mestizaje en México se consolida en la afirmación de los pueblos indígenas como sujetos políticos que se contraponen a la reproducción de la economía capitalista, en defensa de sus territorios, idiomas, cultura y modo de vida en contra del despojo de su existencia, es decir, el racismo en las dinámicas de la acumulación originaria. Sin embargo, es poco consolidado el reconocimiento crítico de los efectos de la ideología del mestizaje en el interior de las dinámicas de la reproducción ampliada del capital, o sea, la producción racializada de la explotación capitalista del trabajo asalariado. El racismo estructural constituye, en la modernidad capitalista, la base de la dominación material e intersubjetiva para la acumulación de capital, sea para normalizar la explotación desigual del trabajo asalariado, sea para justificar la acumulación originaria que expropia el trabajo vivo.

Identificar la producción del racismo en estas dos esferas de la dinámica de la acumulación capitalista, destacando las particularidades y las imbricaciones entre ambas es, en nuestra visión, la tarea necesaria para la construcción de una perspectiva materialista sobre el racismo que considere la complejidad de las formas de dominación y explotación. En este sentido, la experiencia antiracista y las discusiones construidas en México y Brasil son complementarias y se pueden enriquecer mutuamente.

5.4 La heterogeneidad histórico-estructural del sistema de dominación racista y la acumulación de capital

La afirmación del Estado-nación en las periferias de la economía capitalista global a lo largo del siglo XX se ha sustentado en una racionalidad racista en su esencia, en el sentido que asocia la representación social del progreso civilizatorio a una determinada cultura y menosprecia la forma de vida de los pueblos que representan alteridades al mundo del capital. Este sistema de dominación es funcional a la expansión de los dominios del capital para el incremento de las ganancias. Sin la normalización de la base ideológica del racismo, no sería factible la tenacidad del proceso de creación de incontables contingentes de una clase trabajadora completamente desposeída de medios de existencia más allá de su fuerza de trabajo. Es la separación constante de las personas de sus medios de existencia el proceso ineludible que genera las condiciones necesarias para la expansión del capital. Este proceso configura, en su extremidad opuesta, la destrucción de lo común, comprendido como la capacidad humana de realizar trabajo vivo.

De acuerdo con la discusión que venimos tejiendo, se puede sugerir algunas premisas: 1) la racionalidad liberal detrás del proceso continuo de objetivación del trabajo vivo es resultante de la racialización de las relaciones de producción; 2) el racismo como estructura de dominación social es intrínseco a la acumulación capitalista en sus distintos momentos constitutivos; 3) es, por tanto, un fenómeno histórico multidimensional y multiescalar, que no puede ser reducido a una u otra manifestación particular; 4) el proceso descrito como acumulación originaria requiere, para su realización, la estructura de dominación racista; 5) tal cual el carácter permanente de la acumulación originaria es imprescindible para la reproducción ampliada del capital, el racismo está condicionado a ser recreado y actualizado constantemente.

Los apartados que siguen tienen como reto consolidar la narrativa de los argumentos enumerados y rematar la discusión del presente capítulo.

5.4.1 La legitimación del proceso continuo de objetivación del trabajo vivo es resultante de la racialización de las relaciones de trabajo

La producción intelectual de las ideas que forjaron el sentido de unidad nacional y los paradigmas de desarrollo del capitalismo en las sociedades nacionales latinoamericanas tuvo el desafío de transformar el agotado arquetipo de las relaciones sociales coloniales para mantener el patrón de acumulación y reproducción ampliada del capital. La adaptación de los idearios racistas, el viraje antropológico del culturalismo y el paradigma integracionista produjeron una falsa dualidad entre liberales y conservadores cuyo propósito último era exactamente lo mismo. La destrucción, sea por el exterminio o la integración, de las formas de trabajo que generaban autonomía y distanciamiento de las relaciones capitalistas de producción y consumo.

¿Cómo se dio este fenómeno en el último siglo? Básicamente, en todo el mundo dicho subdesarrollado, con la desintegración de las comunidades campesinas e incorporación de la población rural en el mundo del capital a través de un proceso exponencial de proletarización de la fuerza de trabajo. Entre todas las acepciones ideológicas que sostuvieron la descampesinización masiva promovida por la expansión del capital en el siglo XX, fue el ideario anticomunal y anticampesino, el principal responsable por facilitar el consentimiento a la “gran transformación” para gran parte de las masas que migraron a los centros urbanos. A partir de esto, se habilitan las políticas gubernamentales de execración de la reproducción social de los mundos de vida comunitaria, indígenas, quilombolas, caboclos y todas las matrices culturales que se manifestaban de alguna forma en la vida soberana no subsumida a las relaciones de trabajo capitalistas.

El trabajo intelectual para la formación de paradigmas de desarrollo, como se ha revisado, actualiza la aceptabilidad social del sistema de dominación a través de la centralización de los aspectos culturales en el cerne de la jerarquización social necesaria a la desintegración de las comunidades campesinas (y todos los aspectos subjetivos que le dan sentido) para la incorporación de la fuerza de trabajo liberada. Se asocia el trabajo no capitalista –es decir, el trabajo vivo, las relaciones de trabajo que dan sentido a lo comunitario– al atraso; pero también a la subjetividad del atraso, al sujeto social irreconciliable con el progreso, o todo aquél que no se reconoce en la identidad nacional, penetrable por las relaciones capitalistas de trabajo y consumo.

5.4.2 El racismo como sistema de dominación social es intrínseco a la acumulación capitalista en sus distintos momentos constitutivos

La producción del racismo es un fenómeno absolutamente artificial, un constructo mental intencionalmente creado para normalizar y administrar las disconformidades inherentes a la acumulación de capital. Se puede decir que es la *racionalidad* la que antecede a la *práctica*, pues, sin aquella, esta no podría existir. Si el capitalismo está umbilicalmente ligado a un aparato de dominación mental que promueve la aceptación y autosuscripción de los explotados y depende de este sistema para seguir existiendo, la mejor forma de hacerlo es disfrazar, ocultar, tratar de inculcarlo en las relaciones sociales, en las prácticas e instituciones que le dan legitimidad y sentido de universalidad, como el liberalismo, la justicia y la democracia. Racismo y patriarcado son fenómenos constitutivos del capitalismo. ¿Podría el modo de producción capitalista subsistir sin la jerarquización racial o patriarcal? Tal vez, siempre y cuando engendrara nuevos mecanismos que desempeñaran la misma función y con el mismo grado de enraizamiento. Actualmente, y no se visualiza una perspectiva de cambio, los valores universales del capitalismo se asientan sobre el proceso de racialización de la sociedad moderna construido a lo largo de los últimos cinco siglos.

El proceso de reproducción capitalista es cíclico –en el tiempo y en el interior de su propia lógica de funcionamiento– explicaba Marx, y se compone de distintas fracciones. La condición primordial de la acumulación capitalista es la reconversión en capital de la plusvalía. Si la reproducción simple reproduce constantemente el régimen del capital, la reproducción del capital en escala ampliada requiere la creación constante de más obreros asalariados y la productividad creciente del trabajo, en otras palabras, la acumulación del capital supone, por tanto, un aumento del proletariado (Marx, 2009a).

El autor afirma que, en algunos contextos, bajo determinadas condiciones de acumulación, el estado de sumisión de la clase obrera se disfraza en formas más “cómodas y liberales”, extendiéndose más que intensificándose, es decir, “la órbita de explotación e imperio del capital se va extendiendo con su propio volumen y con la cifra de sus súbditos”. La acumulación del producto excedente y su conversión perpetua y continua en nuevo capital le da la posibilidad a la burguesía de incrementar la calidad de vida de una parte de la clase trabajadora y ampliar sus parámetros de

consumo. Sin embargo, “así como la mejora en la vestimenta, en la alimentación y el trato, o un peculio mayor, no abolían la relación de dependencia y la explotación del esclavo, tampoco las suprimieron en el caso del asalariado”. (Marx, 2009a: 767)

El “disfraz” liberal que permite un grado de comodidad a una pequeña parcela de la clase trabajadora, concentrada sobre todo en las ciudades de los países centrales es constituyente del fenómeno de una ideología de clasificación social. Para el capital, otorgar estos grados de comodidad, como menciona Marx, demanda en la otra punta, la superexplotación del trabajo del migrante en los países centrales y de las masas proletarias en los países periféricos. El constructo racional de clasificación social que permite la aceptación y naturalización de la superexplotación es necesario, imprescindible para la reproducción capitalista.

No obstante, la ampliación del proletariado no significa exclusivamente ampliar cuantitativamente el ejército activo y el ejército de reserva, sino generar, incesantemente, condiciones de dependencia. Esto se da a través de la supresión de todos los medios de vida y la generación de nuevas necesidades artificiales, quitándoles la tierra a los productores e inculcando el modo de vida urbano como la quimera ideal. El éxodo rural, que pulveriza seres humanos convirtiéndolos en fuerza de trabajo, es resultado de la combinación de la negación del ser campesino y del estrangulamiento económico suscitado en el Estado y la burguesía. La autoaceptación y naturalización de estos fenómenos se vincula al proyecto racista de clasificación social.

Este proyecto ideológico se actualiza y se transmuta constantemente, de acuerdo con las necesidades del capital de promover su reproducción en escala ampliada. La materialidad de estos procesos está intrínsecamente vinculada a las formulaciones ideológicas propias de cada contexto, como las que se desmenuzaron en los apartados anteriores.

5.4.3 Es, por tanto, un fenómeno histórico multidimensional y multiescalar, que no puede ser reducido a una u otra manifestación particular

El estudio sociológico del fenómeno del racismo ha ampliado en las últimas décadas su horizonte crítico y aportado al debate en otros campos de discusión. Sin embargo, muchas veces las discusiones e interpretaciones sociológicas en el campo crítico sobre las cuestiones étnico-raciales han permanecido rehenes del subjetivismo, enfocadas en el aspecto fenoménico, desvinculadas del carácter estructural y –mucho menos– del plano económico. La existencia de la categoría social raza y la jerarquización de los seres humanos basada en aspectos étnico-raciales coexiste con la era moderna desde sus principios. No obstante, a la vez que los estudios económicos minimizan la cuestión, las ciencias sociales y antropológicas han tenido dificultad en encontrar los puntos de intersección.

Con la interrelación entre un “sistema de dominación social” y un “sistema de explotación social” (Quijano 2006), la producción de alteridades étnico-raciales, entes fundacionales de un orden de dominación racista, habilita la articulación entre diferentes formas de explotación del trabajo en el capitalismo. La jerarquización de los seres humanos de acuerdo con criterios no elegibles es lo que le permite al capital explotar más a unos que a otros. El sistema de dominación patriarcal es el desvarío que permite al capital sobreexplotar el trabajo de la mujer, robándoles, con excepcional intensidad, su tiempo y su energía. El sistema de dominación racista es la aberración que engendra las condiciones necesarias de aceptabilidad social para el robo continuo y sistemático que suscita el capitalismo en su proceso de reproducción ampliada.

El aparato racista como sistema de dominación social es un fenómeno históricamente determinado, producto de la temprana modernidad y de los comienzos del capitalismo. Su expresión máxima, la esclavitud y el exterminio colonial, son piezas clave para el desarrollo europeo y el enriquecimiento extraordinario que permitió el desarrollo del capitalismo manufacturero hacia la industrialización.

Las diversas dimensiones que comprenden la cuestión étnico-racial se encuentran articuladas, no se puede entender una sin las demás. De igual forma, no se lo puede comprender aislando manifestaciones geográficamente restringidas de manifestación del fenómeno. Se trata de una estructura que sobrepone múltiples escalas. La expresión global de la división internacional del trabajo está en articulación con las diferencias salariales entre grupos raciales dentro de un mismo país o región, o con las formas cotidianas en que se revela la discriminación en el interior de las relaciones sociales.

En suma, el racismo como lógica de acumulación, se ejerce en múltiples escalas y dimensiones, desde el sometimiento de naciones, pueblos y comunidades al adoctrinamiento del cuerpo, la mente y las subjetividades individuales y colectivas, que crean un patrón de poder estructural y profundamente arraigado a la economía capitalista. Comprender la existencia del racismo contemporáneo en sus expresiones más subjetivas y locales, requiere revisar la materialidad de la historia moderna y el desarrollo del capitalismo. Asimismo, enfrentarlo demanda encarar las raíces de su construcción y los auténticos engranajes de su existencia continua y prolongada, de sus reconfiguraciones y mutaciones, es decir, los engranajes del capitalismo.

5.4.4 El proceso de acumulación originaria demanda un sistema de dominación que le de justificación moral a su realización

La reproducción ampliada de capital no se realiza solo a partir del acaparamiento de la plusvalía en el trabajo asalariado. Está claro que el capital articula múltiples formas de explotación del trabajo y que, para ello, naturaliza una clasificación social que permite explotar a unos más que a otros. La acumulación originaria, proceso continuo e inherente a la reproducción ampliada del capital que consiste en la separación de las personas de sus medios de vida, no es ajena a esta condición. Al contrario, los procesos de pillaje promovidos por el capitalismo en los bordes del sistema revelan su cara racista en su presentación más ostensiva.

Si la acumulación de capital, en sus diferentes momentos constitutivos, implica la destrucción del vínculo de las personas con los medios que les permiten ejercer la vida autónomamente, el sistema de dominación racista realiza en este proceso de desposesión una función esencial: instituye el *ethos* a partir del cual se racionaliza el desprecio por toda forma de vida exterior al capital. Niega los mundos no capitalistas y exalta la urbanidad liberal del Occidente, que limita la condición humana a la circunstancia del capital.

El imperialismo y la colonización de los nuevos mundos se dieron en base a la conformación de una ética racista, amparada, sincrónicamente, por la religión y la ciencia. Sin esta racionalidad previa, la destrucción promovida por el capital para su expansión imperial y colonial no posee un sentido fiable que le permita actuar. Se podría suponer que la burguesía no necesita excusas para promover a su modo el escamoteo del mundo, pero si lo analizamos, la ideología que justifica el despojo siempre ha estado presente intencional o instintivamente. La ética capitalista fundada en la estructura del racismo es inherente a la acumulación originaria, no tanto como modo de acumulación específico, sino como producción permanente de las condiciones sociales, culturales, políticas y subjetivas para la acumulación de capital (Laval y Dardot, 2015: 155).

Este hecho está invariablemente vinculado a las dimensiones epistémicas de este sistema de dominación, que concibe la idea universal de progreso humano como aquello más favorable para la reproducción ampliada del capital y enriquecimiento perpetuo de las clases dominantes. La “desindianización” es un proceso constante en la historia del capitalismo en la periferia del sistema-mundo y la destrucción de los medios de existencia, que implican desde el despojo de territorios, los cambios culturales violentos o silenciosos, la decadencia impuesta de los saberes ancestrales y de la diversidad lingüística, la naturalización de un ideal ampliamente aceptado que desprecia y envilece lo común y la vida comunitaria.

5.4.5 Si la permanencia de la acumulación originaria es imprescindible para la reproducción ampliada del capital, el racismo está condicionado a ser recreado y actualizado constantemente

El locus estratégico de la acumulación originaria se establece en la periferia del sistema-mundo, donde se han manifestado de forma brutal los efectos del colonialismo y la esclavitud en el marco de la consolidación del metabolismo del capital. La dinámica económica de acumulación imperiosa en los bordes del sistema ha perdurado y actualizado permanentemente, como un engranaje clave para la reproducción capitalista. Es la destrucción constante de la esfera de lo común en la exterioridad capitalista lo que engendra una y otra vez el ciclo de acumulación que permite al capital reproducirse de forma ampliada.

La consolidación del mundo poscolonial latinoamericano a partir de la segunda mitad del siglo XIX observó, por un lado, la abolición de la economía esclavista y de la gestión colonial, y por otra, la separación de la ideología racista del ámbito jurídico-institucional y los valores liberales han prevalecido como orden al menos en la superficialidad de las normas e instituciones. No obstante, como se ha insistido, el fin del colonialismo no implicó el fin de la colonialidad. Es decir, la estructura de dependencia constituida en los marcos del liberalismo económico relega a los pueblos de la periferia del sistema-mundo la continuidad de su papel como proveedor de materia prima y fuerza de trabajo sobreexplotada, garantía de las ganancias extraordinarias para las clases capitalistas.

La perduración de este sistema es posible no sólo por la reinención de los sistemas de endeudamiento y los mecanismos macroestructurales que generan dependencia económica. Está en juego, además, la reconfiguración constante de los parámetros éticos e ideológicos que forjan la gubernamentalidad liberal que generan sus circunstancias de aceptabilidad. El emprendimiento antropológico culturalista que sostiene los sentidos identitarios nacionalistas a partir del siglo XX es una demostración axiomática de la reconfiguración de los parámetros de lo aceptable para perpetuar la acumulación originaria y, consecuentemente, reanimar la reproducción ampliada del capital.

Durante el último siglo, hemos experimentado algunos periodos de estabilidad y crisis que intensifican o desaceleran el ritmo de avance sobre recursos humanos y naturales aún no mercantilizados. Por otra parte, la expansión del capitalismo ha colisionado contra la voluntad humana de resistencia ante la destrucción de la esfera comunal de la vida —en América Latina esto se ha verificado con la actuación pujante de los movimientos campesinos e indígenas en las últimas décadas. En este sentido, el ethos racista del capitalismo que opera en el ámbito de las dinámicas concretas de acumulación originaria a través de la desposesión de las personas de sus medios de existencia es, también, recreado y actualizado constantemente.

El neoliberalismo trajo como indumentaria el multiculturalismo y la inclusión diferencial, un paquete de actualización del culturalismo racista que enaltece los elementos culturales de una supuesta diversidad, en calidad de representaciones meramente estéticas que afirman empoderar a los grupos subalternizados pero restringiendo los márgenes de tolerancia en el interior del orden capitalista. En otras palabras, la existencia de la diversidad es, no solo permitida, sino incentivada, desde que no constituya un inconveniente para la acumulación de capital. El sujeto desprovisto de los medios de subsistencia y de las condiciones materiales para realizar trabajo concreto, despojado de su territorio y de los conocimientos que le permitían producir autónomamente y reproducirse colectivamente es, ahora, libre para elegir el color de su cabello y las marcas que consume.

No obstante, tal cual las formas económicas de explotación del trabajo en el capitalismo contemporáneo responden a la heterogeneidad estructural de este sistema —es decir, que en el capital coexisten y se articulan distintas expresiones de apropiación del excedente del trabajo ajeno (trabajo asalariado, esclavitud, servidumbre, endeudamiento...)— las racionalidades que las legitiman también son heterogéneas y coexistentes. La ascensión actual de las fuerzas conservadoras en diversos países del continente revela que el multiculturalismo no era el único patrón de gubernamentalidad del neoliberalismo realmente existente, sólo que fue el orden sobresaliente por un determinado momento. La política antiindígena de cartilla militar en el gobierno de Jair Bolsonaro (2019 al presente) señala la regeneración de las tesis integracionistas y, en gran medida, del paradigma del racismo pseudocientífico decimonónico.

El escrutinio que se ha realizado acerca de la producción y reproducción del racismo culturalista en el ámbito de la construcción de identidades nacionales en México y Brasil durante el siglo XX a través del trabajo intelectual y antropológico nos ha permitido comprender las

continuidades históricas de este sistema de dominación y su sincronización con los movimientos y transformaciones de la sociedad. El abandono del racismo científico y la emergencia de las tesis culturalistas en la antropología oficial que moldea las nociones de pueblo e identidad nacional responde a la necesidad de actualizar y perpetuar las condiciones para la acumulación desmedida de capital en nuevas articulaciones de poder en el interior de los estados nacionales.

En el momento actual, que parece finiquitar un ciclo sistémico de la acumulación capitalista, los procesos de disociación entre las personas y los medios de vida para su incorporación al mundo del capital se materializan en tres frentes: la violencia como política económica para la acumulación, la pérdida de valores y conocimientos autogestivos y la desintegración del trabajo campesino y comunitario. Presenciamos un momento de crisis sistémica: cierre de un ciclo e inminente inauguración de una nueva etapa en la historia del capitalismo o un nuevo ciclo sistémico de acumulación. El inicio de la década de 2020 parece señalar hacia un grado de profundización de la crisis estructural del capitalismo sin precedentes, que debe significar, en primera medida, el recrudecimiento del control social y la intensificación de los aparatos de poder del Estado. Sin embargo, la crisis implicará un doble movimiento en la periferia del sistema-mundo: por una parte, la exclusión/marginación de la fuerza de trabajo asimilada por la economía capitalista, resultando en la ampliación de la informalidad y la precariedad; por otra, la aceleración de los mecanismos de despojo y mercantilización de los medios de vida en la exterioridad del sistema, una vez que las tasas de ganancia, tendencialmente decrecientes, deben declinar en velocidad extraordinaria.

Se observa en tiempo real, mientras se agudiza la crisis, el recrudecimiento de enunciados supremacistas que sustentan ideológicamente el avance sobre grupos sociales que han resistido de alguna forma a la incorporación por el capital de su fuerza de trabajo y sus territorios. Los indicios de que se avecina una crisis profunda parecen cada vez más incontestables y la tendencia ante la agudización de la caída tendencial de las tasas de ganancia en los países centrales debe ser revertida hacia el “tercer mundo” (Carchedi, 2017). Una “economía de guerra” debe ser la salida movida por la burguesía global ante el fracaso de las fórmulas neoliberales y keynesianas para contener la

tendencia crítica del capitalismo, “escupiendo” hacia los márgenes del sistema gran parte de la fuerza productiva y destruyendo suficiente capital productivo y financiero para la reestructuración del sistema.

Para los pueblos y territorios guardianes de las territorialidades comunales, organizados en torno a las formas no-capitalistas de reproducción de la vida, la nueva etapa histórica que se avecina implicará un reto no solo para el mantenimiento de la vida en sí, sino la posibilidad de presentar, ante la crisis, horizontes para la acción social antisistémica.

VI

ALGUNAS CONSIDERACIONES: RECONSTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD EN TIEMPOS DE CRISIS



Iniciaré la reflexión final de esta tesis con un pequeño fragmento de una ponencia leída en el evento de presentación del libro que conmemora los 40 años de la Unión de Cooperativas Tosepan, en Cuetzalan del Progreso, Sierra Nororiental de Puebla:

Pero nosotros necesitamos preguntarnos quiénes somos, de dónde venimos y a dónde vamos. Vivimos un tiempo globalizado, en la “era de la tecnología” y somos bombardeados con información por la tele, la radio, los anuncios, las tiendas... Intentan succionarnos todo aquello que nos hace auténticos. Ni nos damos cuenta cuando de nuestra cabeza cuelga una antenita y como robots repetimos todo lo que vemos y dejamos de pensar, de amar, de construir, de comunicarnos. De hecho, esto me recuerda comentarios respecto a nuestro celular. Se dice que no lo dejamos para nada. Que comemos con él, vamos al baño con él, dormimos con él, etc. Yo les pregunto, ¿en verdad solo somos eso? Además, estamos tan confundidos que ya no nos apropiamos de lo que es nuestro y ¿cómo sentir amor y defender algo que nos es ya tan indistinto como la tierra? Definir nuestra identidad, reconocernos y conocernos. Dicen por ahí que el pueblo que no conoce su historia está destinado a cometer el mismo error. Los jóvenes todavía no estamos organizados, nos hace falta reunirnos, conocernos, tener asambleas o participar en las que ya están. Hay que buscar las cosas que nos unen, las que tenemos en común, no las diferencias, por ejemplo, hoy podemos ver caminar juntos a tutunakus, mestizos y nahuas. ¿Cómo lo hicieron? Pues es una buena pregunta y aunque en el libro de Tosepan vienen las respuestas sería “más mejor” dicen por ahí que ustedes conocedores nos enseñen. Sé que hoy aquí hay un montón de soñadores, haciendo pequeñas acciones por aquí por allá, pero ¿qué pasa si un día nos reunimos y platicamos, si soñamos juntos y hacemos de nuestros sueños una realidad? (Vázquez, 2019)

Quiénes somos, de dónde venimos y a dónde vamos. Las preguntas se dirigieron a los jóvenes habitantes del territorio serrano, hijos e hijas de familias cooperativistas que, en las últimas décadas asumieron el compromiso de reconstruir, en toda una región, la utopía de la producción en

amplia escala desde una economía que escapa a la subordinación formal del trabajo de las condiciones preexistentes y ha revertido los procesos de disociación entre producción y consumo y entre productor y medio de producción. Las preguntas se dirigieron a los jóvenes que, en contextos comunitarios rurales, se deparan en las primeras décadas del presente siglo, con la creciente presencia agotadora de la tecnología informacional y la intensificación de la interferencia cultural desde los centros hegemónicos de poder; que, en el término de la segunda década del nuevo milenio, han sido protagonistas del decaimiento del trabajo de la tierra. El planteamiento es nítido: un llamado a la organización por la permanencia de la vida, y la respuesta, ya la poseen.

Sin embargo, estas son preguntas que todos nosotros nos las deberíamos hacer, constantemente. Las generaciones nietas y bisnietas de aquellas disuadidas u obligadas a renunciar a la vida comunitaria para reconstituirse en la vida del capital, las que hemos nacido en la urbe, crecido en la era de la comunicación digital e integralmente desconectadas de la reproducción de los medios de existencia, tenemos un gran desafío en lo que nos queda del siglo XXI. No lo resolveremos si no nos cuestionamos sobre problemas tan elementales como quiénes somos y de dónde venimos. Liberarnos de la densificada red de explotación sobre nuestra energía vital y nuestro tiempo de vida es un objetivo que no debemos perder de vista. Por eso, es fundamental, por un lado, comprender los aspectos más escrupulosos de la estructura social en que nuestra vida está incrustada, pero, por otro, nutrirnos de toda experiencia social que ha logrado en alguna medida desbordar el sistema y ensanchar el flujo de la utopía.

La metrópolis globalizada del siglo XXI nos ha dejado desesperanzados. Se ha disuelto el ímpetu rebelde de las masas proletarias urbanas que permeó las luchas antisistémicas en el curso del siglo XX, y la connotación revolucionaria popular de las consciencias de transformación movidas por un proyecto de sociedad objetiva y políticamente constituido. Ante el desencanto de la idiosincrasia revoltosa de la urbe posmoderna, fueron las acciones de los desacreditados espacios rurales, de base campesina e indígena, aquellas que incomodaron el *status quo* de la hegemonía del sistema profundo que gobierna la economía global. La clave, para las comunidades que defienden sus territorios ancestrales, y lo han demostrado constantemente, se muestra con más convicción sobre dónde se quiere llegar y por qué –aunque el reflexionar es constante. El fortalecimiento de la identidad territorial es un componente imprescindible del proyecto de construcción afirmativa de horizontes societarios alternativos. Sin embargo, en el contexto de crisis que se avecina ¿qué pasará

con las clases subalternizadas urbanas cuya identidad se resume a la reproducción fetichizada de la explotación del trabajo? La falsa retórica de la oposición entre sociedad y comunidad nos ha hecho internalizar la idea de que son entidades de naturalezas distintas, que una sociedad de lo común es anacrónicamente irrealizable.

Nos encontramos compelidos entre el optimismo ingenuo de los intentos de adjetivación a partir de máximas como *buen vivir* y *comunalidad* a toda y cualquiera tentativa de escapar a la crudeza del sistema dominante, y el pesimismo corrosivo y distópico que nos lleva a la inacción y a la resignación. Ambos son efectos de la pérdida de sentido que hemos experimentado como sociedades modernas, secuelas del dominio psicosocial que consiente la acumulación capitalista sobre las espaldas de la clase trabajadora, desposeída de toda su subjetividad.

El efecto de los aprendizajes de las luchas indígenas y campesinas por la defensa de los territorios comunitarios no se debe restringir a la escalaridad local en donde se llevan a cabo estas experiencias. Estas enseñanzas y las reflexiones que emergen de estos procesos, como las discusiones que aquí se ha desplegado, tienen potencial para irrigar la creatividad y proponer soluciones a contextos más diversificados, más allá de las comunidades. ¿Qué sentido tiene hablar de lo comunal en el caso de la gente sin comunidad? ¿Qué importancia tiene el territorio para los que nacimos en total desarraigo? Y, hacemos nuestras las preguntas de Arturo Escobar (2016: 226) “¿cómo recreamos y recomunalizamos nuestros mundos? ¿Cómo creamos formas de conocer que no separan las palabras, los seres y las cosas del flujo del vivir —es decir, formas de ser~hacer~conocer que no reconstituyen un sentido de ‘naturaleza’ como algo externo a nosotros, o como materia inerte? ¿Qué tipos de rituales necesitamos crear para buscar estos fines?”.

Estas preguntas nos regalan la oportunidad de recuperar los muchos hilos que venimos tejiendo para emparejar dos planteamientos: 1) una síntesis del análisis sobre los significados geográficos de la comunidad y el sentido de poner lo común como centro de disputa del movimiento de expansión capitalista, visto a partir del escrutinio sobre el *ethos* o la racionalidad que modula el conflicto del capital en sus márgenes; 2) Una propuesta abierta que señale, desde el carácter comunitario de las resistencias territoriales, horizontes de sentido de transformación social más allá de la vida cotidiana de los territorios en disputa.

La propuesta de unificar estos dos planteamientos en la síntesis de esta tesis —que pretendió levantar un relato amplio sobre las tramas de los conflictos territoriales contemporáneos y los

sentidos más profundos de las disputas sobre los territorios comunitarios— se realizará a través de tres proposiciones teórico-prácticas que articulan los resultados alcanzados: a) bajo la luz de cómo se articula y se produce el sistema de dominación que legitima la expansión del capital, replantear la discusión acerca de lo común con el reto de evidenciar la falsa oposición entre el ámbito público y la *comunidad*; b) reunir elementos para demostrar la inseparabilidad entre dos quehaceres urgentes, la descolonización del imaginario y la emancipación del trabajo; c) visualizando el contexto de la profunda crisis económica y social a que estamos al borde, señalar a la respuesta comunitaria para la reapropiación de los medios de vida.

6.1 Desmontar la falsa dualidad público / comunitario

El privilegio del binomio público / privado, en la óptica de las perspectivas hegemónicas sobre la sociedad, ha excluido intencionalmente la lógica comunal de los horizontes posibles sobre la organización de la vida humana. Se ha mencionado que las propuestas y experiencias construidas desde el ámbito comunal o comunitario provocan rupturas en el esquema clásico de la sociología sobre los campos de disputa entre los grupos o clases sociales. Por otra parte, se enfatizó una crítica al abordaje esencialista que supone lo comunitario como oposición diametral o una línea paralela irreconciliable con el ámbito público, materializado por antonomasia en el Estado. Esta idea está calcada en la imagen que contrapone la sociedad y la comunidad como espacios políticos incompatibles, ubicados en distintos puntos de la teleología histórica del progreso humano. En otras palabras, que la *comunidad* antecede a la *sociedad*, y es su destrucción la circunstancia indispensable para el progresivo perfeccionamiento y emancipación de la vida humana. Desde este punto de vista, defender la comunidad sería análogo a negar la sociedad y, por lo tanto, contrariar el progreso social del ser humano. Esta orientación se expresa de forma explícita desde los preceptos liberales (y neoliberales), desarrollistas y progresistas, pero también, en sentido contrario, de forma implícita e inconsciente en muchas de las argumentaciones esencialistas de los correligionarios de lo común.

Desde esta investigación, a partir de análisis empírico, se alcanzó la consideración de que lo común, o el ámbito comunitario, se constituye en la subjetividad que se asume como trabajo vivo en alteridad al mundo del capital. Comprender que la esencia de la producción de lo común reside en las intersubjetividades creadas a partir de la reafirmación del trabajo como fuente viva del valor, de la conexión orgánica entre trabajador y trabajo, entre *ser* y *acción*, es requisito imprescindible para concebir la inseparabilidad histórica entre sociedad y comunidad. En sentido propositivo, considero sumamente importante subrayar la naturaleza mutua, recíproca, entre la calidad de la producción social de lo común y lo público como componentes interdependientes de una misma forma de inteligibilidad social.

La sociedad de la totalidad del capital, que se constituye en el dominio de las fuerzas avasalladoras que agotan los recursos innatos al ser humano y a toda la naturaleza que le es exterior, es, en realidad, una *no-sociedad*, “una caricatura de la sociedad o de la comunidad reales, y lo humano en ella es lo in-humano” (Iglesias, 2015: 118). En esta entidad, la sociedad moderna, toda y cualquier comprensión de lo que viene a ser, de hecho, el concepto de sociedad, está invertido: la fraternidad humana, la unidad fundada en la diferencia esencial entre los hombres, la dignidad y la democracia. No existen, sino su inverso. Objetivamente, todos los elementos supuestamente necesarios para definir la idea de sociedad se pueden encontrar más fácilmente en los contextos comunitarios.

¿Estaríamos, pues, frente a un problema de escala? ¿Sería la circunstancia de organizar en amplia escala (nacional, global...) la economía, los factores, relaciones y condiciones de producción, la circulación de mercancías, las relaciones entre entidades de múltiples naturalezas, la complejidad jurídica, etcétera, lo que caracteriza y distingue una comprensión de la sociedad en oposición a la idea de comunidad (restricta a la escala local)? Creerlo sería asumir que no poseemos, como seres sociales, idoneidad o aptitud para establecer relaciones sociales sin garantizar la mínima dignidad humana. Establecer de plano que la superación de las injusticias sociales implica superar exactamente las formas sociales donde, en el tiempo presente, se expresa con más fuerza la justicia al servicio de la dignidad humana, por suponer que representan resquicios del pasado, del conservadurismo y de la inmovilidad, solo puede ser resultado de la irracionalidad, inmoralidad o desconocimiento.

Tales postulados se originan de una comprensión asentada en el individuo como punto de partida. Siguiendo a Iglesias (2015: 115), “el individuo y la sociedad no son dos entidades separadas, independientes; una no surge después de la otra, sino que son al mismo tiempo, el individuo es con otros individuos y, por lo tanto, en comunidad, y la subjetividad sólo puede desarrollarse plenamente en su seno”. O como afirman Marx y Engels, es en la comunidad donde el individuo puede tener los medios necesarios para desarrollarse en todas sus dimensiones y, por ende, realizar la libertad personal –aunque en los sustitutivos de la sociedad moderna, la libertad personal solo ha existido para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante (Marx y Engels, 2007: 84).

La idea de liberación humana arraigada en un supuesto desarrollo de las fuerzas productivas que presupone, a su vez, la destrucción de las formas de organicidad social reconocidas como formas comunitarias, radica, como lo he afirmado sistemáticamente, en un equívoco absurdo. El esfuerzo emprendido para la defensa de territorios indígenas y campesinos ante el despojo promovido por el despliegue geográfico del gran capital constituye un movimiento histórico sin el cual no se producirá progreso humano en ningún sentido. Se ha demostrado que la contraposición a la tendencia privatizadora de la expansión capitalista constituye relaciones que refuerzan y califican el ámbito público en estos espacios, dando solidez a experiencias democráticas, plurales y antiautoritarias. Se ha evidenciado, incluso, que la articulación supraescalar de dinámicas aparentemente locales ha permitido constituir experiencias de ejercicio político que rebasan cualitativa y cuantitativamente aquellas propuestas más reconocidas por dilatar la democracia real, gestadas en el seno de las relaciones capitalistas de producción.

La retórica que separa la producción social de lo común, evidenciada en las luchas comunitarias, de un supuesto concepto de lo público, o la esfera pública, intrínsecamente vinculado a la forma estatal, a la *res publica*, y al espacio público urbano (el espacio político por antonomasia), inhibe el carácter político, democrático y popular de estas experiencias. Esta comprensión da legitimidad al artificio jurídico del “interés público” a actividades particulares de una determinada clase, como la minería aurífera, en contraposición al “interés privado” de las comunidades que protegen las fuentes de agua y grandes reservas de biodiversidad. Una inversión lógica que posee efectos perversos en la práctica.

La experiencia social concreta en el siglo XXI, insistimos, ha demostrado que la pretérita comunidad campesina e indígena, asumida para sí conscientemente como alteridad a la totalidad del capital y en oposición dialéctica, como praxis transformadora y, por tanto, histórica, constituye una posibilidad material para la realización de la humanidad en su plenitud. En otras palabras, la comunidad –producida como síntesis de la unificación liberadora de la persona y los medios de existencia, de la fusión entre el proceso social productivo y reproductivo, que no niega la escalaridad del proceso social y tampoco la estructura de dominación históricamente producida– es, no solo conveniente, sino necesaria en muchos sentidos para la realización plena de lo político, de la democracia real y para la construcción de un sentido de lo *público* para la superación de los sistemas de dominación y de explotación inherentes al capitalismo.

6.2 Descolonizar el imaginario, reinventar el trabajo y recampesinizar el territorio

El supuesto de emancipación social vinculado a una idea de desarrollo que postula la destrucción de las formas de organicidad social concebidas como primitivas o precapitalistas como condición previa para su realización, constituye un recurso ideológico favorable a la acumulación capitalista que impregna a los sectores políticos dichos populares o progresistas. Se basa en una lectura equivocada de la idea de desarrollo de las fuerzas productivas que, no obstante, posee sus fundamentaciones ideológicas más esparcidas en el imaginario de la modernidad. En otras palabras, la ortodoxia opera en el sur global atravesada por una colonialidad que le imposibilita de distinguir la complejidad de la vida y de los procesos históricos en nuestro continente (Mancilla, 2017: 349).

La expansión del capitalismo al generar dependencia y disociación de las personas de las condiciones objetivas de existencia no consiste necesariamente en desarrollar, en sentido cualitativo, las condiciones y relaciones de producción. Al contrario, representa la sustitución de determinadas circunstancias de desarrollo de las fuerzas productivas, concretas e históricamente situadas, por otras circunstancias de desarrollo de las fuerzas productivas, basadas en el capital (en

este caso, sería más conveniente decir “fuerzas destructivas”). Producir continuamente fuerza de trabajo para el capital a raíz de la desposesión solo permite la ampliación continua y perpetua de las posibilidades de acumulación de riquezas por la clase capitalista. No existe, en la experiencia real, salto histórico natural que permita, a partir de la proletarianización de la fuerza de trabajo, avanzar a una nueva sociedad más digna y justa.

He afirmado y verificado de forma continua que los fundamentos de la razón o la ética que aplana el terreno para la siembra de este tipo de ideología están constituidos históricamente en la (re)producción del racismo, entendido de forma amplia, como sistema de dominación social necesario a la contemporización de las dinámicas de acumulación originaria. El proceso de descomunalización permanente en los márgenes del capital es, no solo custodiado, sino estimulado por las fuerzas políticas a la izquierda y a la derecha del espectro dominante. El aspecto que las unifica es la comprensión de la realidad a través del filtro que desprestigia la producción social del trabajo y, por tanto, de la economía, fuera de las relaciones capitalistas de producción.

Este sistema opera desde las concepciones más básicas del sentido que se adscribe al carácter productivo del trabajo y a la propiedad privada como resultado de relaciones de explotación del trabajo ajeno. Básicamente, se pudo demostrar que la producción y reproducción continua de la razón racista, iniciada con la colonización europea de los territorios ultramarinos y perpetuada discursivamente en el ideario liberal de la modernidad, es la condición previa para la existencia del proceso histórico de destrucción del trabajo vivo en los márgenes del capital. Las designaciones de la supuesta inferioridad innata del trabajo campesino ante el trabajo asalariado urbano, del conservadurismo comunitario ante el progresismo laborista, del saber “tradicional” indígena frente al conocimiento moderno, son parte del sistema de representaciones fetichizadas constituidas por y para la reproducción del modo de producción capitalista.

El análisis que se emprendió sobre la producción intelectual y académica responsable de la naturalización de las jerarquías raciales en la estructura del sistema capitalista en México y Brasil, que se encuentra diluido en el imaginario social predominante en estos países, ha permitido observar analíticamente el fenómeno de la acumulación originaria a partir del sistema de representaciones que lo sostiene. Este análisis se ha constituido en diálogo con las diversas perspectivas críticas al aparato racista de dominación, subrayando la necesaria complementariedad entre las discusiones oriundas y contextuales de estos dos países. En suma, se ha podido verificar

cómo, en diferentes contextos geográficos y trayectorias históricas sustancialmente distintas, la racialización de las relaciones de producción constituye la racionalidad detrás del proceso continuo de despojo de los comunes y generación de dependencias para la expansión del mundo del capital.

Frente a estas reflexiones, considero que las luchas contemporáneas por la defensa del territorio dejan, al menos, tres enseñanzas fundamentales, para la autocomprensión de su propio proceso histórico y para la comprensión de su experiencia en el contexto societario.

En primer lugar, han evidenciado que la cuestión étnico-racial que emana de las experiencias de organización social frente a contextos de despojo de lo común está profundamente enraizada en la producción histórica de la explotación del ser humano y la naturaleza en los márgenes, y la necesidad de una recuperación afirmativa y propositiva del carácter étnico-racial de las luchas sociales en estos territorios, un paso importante para la recuperación de sentidos de alteridad crítica al imaginario dominante. Es decir, la recuperación y, en muchos casos, la reinención de la subjetividad colectiva viene acompañada de un proceso de redescubrimiento de la vida en el territorio.

En el caso de las luchas por la defensa de las tierras de uso común en el Paraná meridional, el rescate de la historia y de la identidad de resistencia popular que subsiste en todo el territorio, fortalece la aspiración colectiva por la construcción de un mundo de vida *camponês* y del *faxinal*, del *caíva*, de la *comunidade*. Sin embargo, lo comunitario no contiene en sí mismo la garantía de una lucha constante y exitosa, en todos los momentos, frente a los ataques al territorio y a la expansión multidimensional de la lógica capitalista. Las luchas comunitarias son experiencias con mucho para contar, pero con estrategias de persistencia en grados e intensidades diferentes a lo largo del tiempo.

La defensa de la comunidad es también la defensa del derecho al *ser de comunidad* hecho que, en sí, es la reivindicación de la pertenencia al *pueblo*, a lo popular, en oposición al mundo de la ciudad y del trabajo de las relaciones capitalistas. *Ser* del pueblo y *ser* de la comunidad constituye un proceso instituyente de subjetividades que es, muchas veces, invisible a los ojos ajenos, que buscan en las identidades institucionalizadas y/o esencializadas por los discursos, los procesos sociales concretos.

El sentido de pertenencia a un grupo o clase social enredado en significados que producen alteridad crítica a la subjetividad dominante del capital, transforma radicalmente aquello que se

había conformado como razón del despojo, en instrumento de lucha por la permanencia, por la existencia orgullosamente defendida. Subjetividades constituidas no como identidad ensimismada, aislada de la estructura de dominación económica, sino en sentido relacional; en relación antagónica no solo con la clase capitalista, sino con la totalidad del capital, con las relaciones capitalistas de producción y representación. En ese sentido, la memoria histórica, las fiestas comunitarias, las prácticas productivas, los saberes ancestrales, las lenguas originarias, todo el conjunto de artefactos materiales e inmateriales que, juntos, constituyen la potencia de la subjetividad étnicamente definida, son fundamentales para la descolonización del imaginario dominante que se embreña furtivamente en los territorios comunitarios y provoca, día tras día, la fuga de fuerza de trabajo hacia los centros urbanos para alimentar la expansión de la máquina capitalista. Es decir, es insustentable un proceso de recomposición económica de la vida comunitaria sin que exista, paralelamente, un proceso de fortalecimiento de valores comunitarios, memoria histórica e identidad popular.

La segunda enseñanza de las luchas por la defensa del territorio que se pone en relieve es la posibilidad de evidenciar que el trabajo vivo no subsumido por las relaciones capitalistas, que en el contexto de lucha social se (re)produce como negación afirmativa y alteridad a la totalidad del capital, no se reduce a la condición de anterioridad histórica, tampoco como desecho o excreción de la fuerza de trabajo excedente. Se ha demostrado que la recomposición del trabajo desde las formas comunitarias promueve la reapropiación del proceso de producción por los productores, unifica los aspectos productivo y reproductivo del trabajo, aproxima producción y consumo y recompone el papel de la naturaleza exterior al ser humano en el proceso social del trabajo.

Se ha demostrado que la apuesta política por lo comunitario se debe constituir en estrecha vinculación con la reafirmación de relaciones de trabajo construidas desde la integridad del proceso productivo, el enlace entre productor y medios de producción, entre tierra y trabajo. Al final, la idea de común emana, esencialmente, del proceso de trabajo vivo, realizado en territorios concretos y las relaciones sociales que emanan de este proceso. La esencia del proceso de trabajo que caracteriza las relaciones de producción de lo común no se resume al trabajo comunitario en sí, o las diferentes versiones de prácticas colectivas desarrolladas en las comunidades, sino el proceso

de transformación desde la comunidad, cuya concepción, planificación y ejecución son determinados por la propia comunidad, no importando su tamaño y su complejidad.

En este sentido, la descolonización del imaginario y la construcción colectiva de subjetividades de pertenencia a un grupo social son procesos que solo tienen sentido práctico si se enmarcan en formas de trabajo no alienadas, no objetivadas, de las cuales emanan las representaciones inmateriales y las formaciones culturales particulares, sean las lenguas, las danzas, los ritos, las fiestas o los saberes y prácticas de culturas ancestrales. De esta forma, se reafirma que las experiencias de pueblos en defensa de sus territorios han demostrado de forma contundente que las relaciones de trabajo construidas desde la solidaridad, reciprocidad y apoyo mutuo, desde la reintegración entre las personas y sus medios de existencia, son la base para garantizar la permanencia y plantear futuros horizontes para la sociedad.

Por último, se subraya que estas experiencias ayudan a evidenciar el carácter intrínseco entre tierra y trabajo en la reproducción de la vida desde la factibilidad de reproducción sustentable de la vida humana. Como afirma Polanyi, el trabajo es parte de la vida y la tierra sigue siendo parte de la naturaleza externa al ser humano. Si la vida y la naturaleza forman un todo articulado, la tierra es, por tanto, fundamento imprescindible para la realización del trabajo vivo, no capitalista.

La tierra es fuente primaria de toda riqueza. La (re)construcción de la comunidad, o de lo común como circunstancia de existencia humana, pasa invariablemente por la reconstrucción de la unicidad entre tierra y trabajo, entre el *territorio* y la *producción y reproducción de la vida humana*. Si la penetrante ideología del desarraigo y la seducción del modo de vida urbano han degradado el sentido de afecto por la tierra para las generaciones más jóvenes, proceso acentuado en las últimas décadas con la hipercomunicación y las tecnologías digitales, el reconocimiento de sí como pueblo, en el proceso de lucha por la defensa del lugar, ha actuado en el sentido contrario. No son pocos los jóvenes que, después de haber estado por años buscando satisfacción económica (y realización personal), como jornaleros o en la construcción civil, regresan a sus territorios con la intención de cultivar su parcela y realizar, en sus comunidades, proyectos de vida para sí y para sus conterráneos.

El retorno es un fenómeno real, que todavía carece de análisis, mas no puede ser ignorado en la perspectiva de recomposición de lo comunitario en el siglo XXI. ¿Qué efectos generan al proceso de desarrollo comunitario los jóvenes que, después de haber construido trayectorias por la búsqueda de significados para sus vidas ajenos a la tierra a que pertenecen, por diferentes motivos

deciden regresar y reconstituir la vida desde sus matrices culturales y valores heredados? Por otra parte, nos parece más seguro afirmar que las condiciones de permanencia no satisfacen completamente las aspiraciones y sueños individuales y colectivos, y menos aún cuando los territorios pasan a ser objeto de amenaza del despojo provocado por los intereses privados de personas/empresas ajenas.

El movimiento en contra del despojo de los territorios de vida posee como condicionante de la posibilidad de que la vida se sostenga autónomamente; la distancia con relación al mundo del capital tiene su sostén en la capacidad de gestionar, desde el trabajo vivo, la producción de necesidades vitales, sin depender del consumo alienado de las mercancías resultantes de la explotación del trabajo en realidades ajenas. Es decir, fortalecer el trabajo campesino y la producción autónoma y soberana de alimentos, desde y para los pueblos, es un paso imprescindible que nos han enseñado las experiencias de defensa del territorio. Recuperar la identidad también es recuperar la sabiduría y la energía para trabajar la tierra. Defender la tierra es defender la vida.

6.3 Reapropiarnos de los medios de vida: la respuesta comunitaria a la crisis

Los aprendizajes prontamente se convierten en quehaceres, desafíos para la devastadora incertidumbre que aturde el siglo XXI, la era de la carencia de sentidos históricos.

Guglielmo Cacherdi (2017) nos explica que estamos viviendo un momento excepcional en la historia del capitalismo cuya característica es el agravamiento de las contradicciones inherentes a su lógica económica. La contradicción tendencialmente progresiva entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, con el aumento de la productividad del trabajo y la consecuente expulsión de capital, es cada día más difícil de solucionar desde su lógica interna y, por ello, se transfiere a las contradicciones externas, a los márgenes, la sostenibilidad de la rentabilidad del sistema. El capital necesita acelerar vertiginosamente el ciclo de generación de dependencias, al

mismo tiempo que “escupe” impetuosamente la fuerza de trabajo desaprovechada, ampliando contextos de miseria e indignidad.

La capacidad de supervivencia de la actual fase histórica se está agotando. Los síntomas de desfallecimiento del sistema económico son cada vez más frecuentes y la tendencia a la externalización de los costos sociales de las repetidas crisis es más evidente. Arrancar la tercera década del siglo presenciando una crisis epidemiológica global de proporciones alarmantes enciende una alerta sobre las probables dificultades venideras, de apariencias todavía imprecisas. No obstante, a pesar de la crisis irreparable, el viejo sistema no morirá antes que un nuevo sistema pueda reemplazarlo, y esto no ocurrirá sin la mediación de la subjetividad de clase. Con la brutal separación de la vida humana de las condiciones objetivas para la existencia digna, se entorpece la visualización positiva del futuro, dando forma a la carencia de sentidos a que nos ha conducido el nihilismo del capital. Desprovistos de significados sobre nosotros mismos, estamos condenados a aceptar el destino que nos ofrece la incertidumbre de un sistema a deriva.

Las respuestas organizadas por los campesinos y los pueblos originarios en México, en Brasil y en toda América Latina ante el despojo promovido por los intereses ajenos para el saqueo de la tierra y de los recursos naturales y la imposición de un modelo de desarrollo que presupone el desarraigo y el éxodo, ha sido, en gran medida, exitosa. Más que defender un cacho de tierra, los pueblos en defensa de sus territorios han declarado que la reapropiación del control integral sobre las condiciones de existencia, la independencia en relación con la lógica enajenada del consumo y la revaloración de toda modalidad de trabajo vinculado a la reproducción de la vida (el trabajo campesino, por antonomasia), constituye un horizonte factible, un proyecto de futuro que propone concretamente la construcción de la dignidad frente a contextos amenazantes.

Reapropiarse de los medios de vida es tomar el control sobre los medios de producción en todos los aspectos de la vida: la economía, la política, la cultura. Un movimiento consciente y autogestionado de reunir aquello que el capital insiste en separar, persistentemente, en su dinámica eterna de acumulación. Restituir a las personas a sus procesos de trabajo, en la casa, en la fábrica, en la oficina y en el campo; reunificar a las personas y la naturaleza exterior; restablecer la unión entre lo cotidiano y la política. También, es entender que las condiciones de existencia son politizadas y, por lo tanto, el acceso a ellas está mediada por luchas.

La construcción de una alteridad crítica al mundo del capital solo se puede concebir como positividad y superación a este sistema a partir de la conciencia política sobre retomar las condiciones de producción en manos del pueblo. Esta exterioridad que buscamos se debe traducir como expresión de la vitalidad del metabolismo social. No es casual que a los planes del saqueo neoliberal –de extractivismo primario exportador– para la Sierra Norte de Puebla se hayan denominado por los movimientos de resistencia como *proyectos de muerte*: representan el fallecimiento de las condiciones que permiten el desarrollo de la vida como exterioridad política y permanentemente construida. La permanente construcción de la comunidad se da, día tras día, a partir de la búsqueda continua por la vinculación de los seres humanos con la tierra y con su propio trabajo, por el pleno control del espacio y del tiempo, aunque, a veces, la humanidad existente en nosotros nos parezca completamente indistinta.

El desafío de la defensa del territorio implica esfuerzos desmedidos para las comunidades amenazadas por proyectos de muerte, sean estos emprendimientos evidentes e impetuosos, como la minería a cielo abierto, sean procesos lentos y silenciosos, como los efectos de la degradación cultural y los paulatinos cercamientos a los territorios comunales. Los desvelos contienen el aprendizaje del manejo del lenguaje jurídico y las disputas en el interior de la institucionalidad dominante y, por otra parte, implica fortalecer el proceso cotidiano de garantizar la subsistencia, producir y dar valor a la tierra como medio básico de existencia y recuperar los significados abstractos y objetivos, que poco a poco se diluyen en la modernidad difusa. Para los pueblos y comunidades, es más, para los pueblos en comunidad, la defensa del territorio no será el inicio ni el fin de su existencia sustancialmente insurrecta. Es parte del devenir histórico, del conflicto permanente del cual surgirán las bases para el nuevo mundo de los mundos comunes, de geografías comunes y calendarios comunes.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2011). Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. *La línea de fuego*. Disponible en: <http://lalineadefuego.info/2011/12/23/extractivismo-y-neoextractivismo-dos-caras-de-la-misma-maldicion-por-alberto-acosta/>, acceso en 25 de mayo de 2018.
- Aguayo, Pablo (2011). La teoría de la abducción de Peirce: lógica, metodología e instinto. *Ideas y Valores*, Vol. 60, Núm. 145, pp. 33-53.
- Aguinaga et al. (2010) Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo. En: Lang, M., y Mokrani, D. *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg.
- Albores, Maria Luisa (2016). Experiencia de agroecología en la Tosepan... En: *La Jornada del Campo*, 17 de diciembre de 2016, Núm. 111, Suplemento Informativo de La Jornada. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2016/12/17/cam-experiencia.html>, acceso en 19 de julio de 2017.
- Alier, Juan Martinez (2015). *O ecologismo dos pobres*. São Paulo: Contexto.
- Almeida, Alfredo Wagner Berno de (2004). Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*. Vol. 6, Núm.1.
- Almeida, Alfredo Wagner Berno de (2008). *Terra de quilombo, terras indígenas, 'babaçuais livre', 'castanhais do povo', faxinais e fundos de pasto*: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM.
- Almeida, Alfredo Wagner Berno de y Souza, Roberto Martins (2009). *Terra de Faxinais*. Manaus: Edições da Universidade Estadual do Amazonas.
- Almeida, Mauro W. Barbosa de y Rezende, Roberto (2013). Uma nota sobre comunidades tradicionais e unidades de conservação. *Ruris*, Vol.7, Núm. 2, pp. 185-195.
- Almeida, Silvio Luiz (2015). Estado, direito e análise materialista do racismo. En: Kashiura Junior, Celso, Akamine Junior, Oswaldo, y Melo, Tarso de (org.). *Para a crítica do direito*: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas. São Paulo: Outras Expressões, pp. 747-767.
- Almeida, Silvio Luiz (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, pp. 216.
- Alves, Vicente (2014). Resenha: Terras de uso comum no Brasil de Nazareno José de Campos. *Boletim Campineiro de Geografia*, Vol. 4, Núm. 1.

- Andrade, Adriane de (2019). *O movimento aprendizes de sabedoria (MASA): tecendo territorialidades de cura na disputa por saberes comuns*. Tesis (maestría). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.
- Arruda, Maria Arminda do Nascimento (2010). A sociologia de Florestan Fernandes. *Tempo Social - Revista de Sociologia da USP*, Vol. 22, Núm. 1, pp. 9-27.
- Ayllón, María Teresa (2004). *Geografía Económica*. 10.^a ed. México: Limusa.
- Báez, Lourdes (2004). *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. México : CDI; PNUD.
- Balibar, Etienne (1991) ¿Existe un neorracismo? En: Wallerstein, I. M., y Balibar, Etienne. *Raza, Nación y Clase*. Madrid: Iepala, pp. 31-48.
- Barbosa, Aline Miranda (2015). *Povos e Comunidades Tradicionais em luta pelo território: intersecções e tensões entre a questão agrária e a questão ambiental*. Tesis (maestría) Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.
- Bartra, Armando (2010). *Campesindios: aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado*. (Bolivia), CIDES-Universidad Mayor de San Andrés, 2010.
- Bartra, Armando (2014a). *El hombre de hierro: Los límites sociales y naturales del capital*, México: Ítaca/UACM/UAM
- Bartra, Armando (2014b) Rosa Luxemburgo: violência y despojo em los arrabaldes del capital. En: Daza, Germán et al. *Reproducción, crisis, organización y resistencia: a cien años de La acumulación del capital de Rosa Luxemburgo*. Puebla: BUAP.
- Bartra, Armando (2016b). *Hacia un marxismo mundano: la clave está en los bordes*. México: Ítaca.
- Bartra, Armando. (2016a) Con los pies sobre la tierra. En: Bartra, Armando, Betancourt, Milson, y Porto-Gonçalves, Carlos Walter. *Se hace terruño al andar: las luchas en defensa del territorio*. México: Ítaca.
- Bartra, Armando. (2016c). *Las milpas de la ira*. ‘En este mundo cabrón, quien no resiste no existe’. México: Delegación Tláhuac; Para Leer en Libertad AC.
- Beaucage, Pierre et al. (2017). Con la ayuda de Dios. Crónica de luchas indígenas actuales por el territorio en la Sierra Nororiental de Puebla. *Journal de la Société des Américanistes*. Vol. 103, Núm. 1, pp. 239-260
- Beaucage, Pierre. (1974). Comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla. *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 36, Núm. 1, pp. 111-147.

- Beaucage, Pierre. (1994). Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969-1989). *Revista Mexicana de Sociología*. Núm. 56, pp.33–55.
- Boege, Eckart (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. México: INAH.
- Boidin, Capucine (2016). Pensar la modernidad/colonialidad en guaraní (XVI-XVIII). *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires. Núm. 44, pp. 7-25. ISSN 0327-3776
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. En: *Anales de Antropología*. UNAM. Vol. 9, pp. 105-124.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990). *México profundo, una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Bosco, Francisco (2012). *MPB e violência*. [en línea]. Disponible en: <https://tuliovallaca.wordpress.com/2012/08/01/mpb-e-violencia-por-francisco-bosco/>, acceso en: 29 de enero de 2018.
- Brandt, Marlon (2007). Uso comum e apropriação da terra no município de Fraiburgo-SC: do Contestado à colonização. Tesis (maestría). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.
- Buco, Talita Forquín, Zadra, Marcelo y Vandresen, José Carlos (2013). *Rede Puxirão dos Povos e Comunidades Tradicionais*: na construção da visibilidade social e na luta pelo reconhecimento dos territórios tradicionalmente ocupados. *Revista Capital Científico - Eletrônica*, Vol. 11, Núm. 3, 143-160.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli (2005). Una década de autonomías de facto en Chiapas (1994-2004): los límites. En: Davalos, Pablo. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Cacherdi, Guglielmo (2017). *El agotamiento de la fase histórica actual del capitalismo*. Disponible en: <https://www.sinpermiso.info/textos/el-agotamiento-de-la-fase-historica-actual-del-capitalismo>.
- Calderón, Rafael, Concheiro, Luciano, y Quintana, Roberto Diego. (1996) Pertinencia del posgrado em desarrollo rural en México: el caso de la UAM-X. En: *Revista de la Coordinación de Estudios de Posgrado*. Vol. 12, Núm. 35.
- Calegare, Marcelo Gustavo Aguilar, Higuchi, Maria Inês Gasparetto, y Bruno, Ana Carla dos Santos. (2014). *Povos e comunidades tradicionais*: das áreas protegidas à visibilidade política de grupos sociais. *Ambiente & Sociedade* [online], Vol. 17, Núm. 3, pp.115-134. Disponible en: <https://www.scielo.br/pdf/asoc/v17n3/v17n3a08.pdf>

- Canals, Elena (2003). Trabajo comunitario y participación: mitos y realidades. En: *CD Caudales 2003*. La Habana: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas–CIPS. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Cuba/cips/20130812045554/04M077.pdf>
- Candido, Antonio (1964). As formas de solidariedade. En: *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Carignato, Júlio (2017). Intervenção federal despeja dezenas de famílias no interior do Paraná. *Brasil de Fato*, 1.º diciembre. Disponible en: <https://www.brasildefato.com.br/2017/12/01/intervencao-federal-despeja-mais-de-100-familias-no-interior-do-parana/> Acesso en 11 julio 2018.
- Carneiro, Leonardo, Itaborahy, Nathan, y Gabriel, Rafaela (2013). Territorialidades e etnografia: avanços metodológicos da análise geográfica de comunidades tradicionais. *Ateliê Geográfico* [online], Vol. 7, Núm. 1, pp. 81-101.
- Cartocrítica (2019). Actualidad de la fracturación hidráulica em México. Disponible en: <https://cartocritica.org.mx/2019/actualidad-de-la-fracturacion-hidraulica-en-mexico/> Acesso en 15 octubre 2019.
- Carvalho, Horacio Martins (1984). *Da aventura à esperança: a experiência autogestionária no uso comum da terra*. Curitiba: Mimeografado.
- Carvalho, Layla (2006). Continuidades da narrativa Freyriana na construção de imagens das mulheres brasileiras. *Em Tempo de Histórias - Revista dos Alunos da Pós-Graduação em História*, Brasília, Núm. 10.
- Carvalho, Miguel, y Nodari, Eunice (2008). A Lumber, o Contestado e a história do desmatamento da floresta de araucária(1911-1950). En: Encontro Nacional da Anppas, 4. *Anais*. Brasília, DF.
- Castellanos, Alicia (2000). Antropología y Racismo en México. *Desacatos*, Núm. 4. <https://doi.org/10.29340/4.1234>
- Castro-Gómez, Santiago (2000). Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’. En: Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 88-98
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cervantes-Herrera, Joel, Cruz-León, Artemio, Salas-González José M., José M., Pérez-Fernández, Yazmín, y Torres-Carral, Guillermo (2016). Saberes y tecnologías tradicionales en la

- pequeña agricultura familiar campesina de México. *Revista de Geografía Agrícola*, Universidad Autónoma Chapingo Texcoco, México, Núm. 57, julio-diciembre, pp. 7-20.
- Chang, Man Yu (1985). Faxinais no Paraná. *Geografia (Londrina)*, Vol. 3, Núm. 1.
- Chang, Man Yu (1988). Sistema Faxinal: uma forma de organização camponesa em desagregação no estado do Paraná. En: *Boletim Técnico - IAPAR*, Londrina, Núm. 22.
- Chantal Mouffe (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Clavijo, Isabel (2017). *Industria extractiva en Puebla: panorama del sector minero*. Puebla: PODER. Disponible en: <https://www.colaboratorio.org/industria-extractiva-en-puebla-panorama-del-sector-minero-resumen/> Acceso en 4 de febrero de 2018.
- Clavijo, Isabel (2018). *Comunidades afectadas deberán obtener la Evaluación de Impacto Social (EVIS) de Almaden Minerals por contener información de interés público, según INAI*. Puebla: PODER. Disponible en: <https://www.colaboratorio.org/proyecto/eiti/> Acceso en 30 de abril de 2018.
- Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad - CONABIO (1998). *Cuencas hidrológicas (CNA)*. Disponible en: <http://www.conabio.gob.mx/informacion/gis/> Acceso en: 12 mayo 2018.
- Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad - CONABIO (2010). *Regiones Económicas de México. Catálogo de metadatos geográficos*. Disponible en: http://www.conabio.gob.mx/informacion/metadatos/gis/recomgw.xml?_xsl=/db/metadatos/xsl/fgdc_html.xsl&_indent=no
- Comité del Ordenamiento Territorial de Cuetzalan - COTIC (2017). Dictamen elaborado por los Órganos Ejecutivo y Técnico al COTIC, al Proyecto que presenta La Comisión Federal de Electricidad Denominado Línea de Alta Tensión Cuetzalan Entronque Teziutlan II-Papantla Potencia y Subestación Eléctrica Cuetzalan Banco 1. 22 de mayo de 2017
- Concheiro, Luciano (1996). *Avances en la enseñanza del desarrollo rural*. En: Red de Instituciones vinculadas a la capacitación en economía y políticas agrícolas en América Latina y el Caribe. Rio de Janeiro: REDCAPA/FAO/Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, p.33.
- Concheiro, Luciano y Grajales, Sergio (2009). Nueva ruralidad y desarrollo territorial: Una perspectiva desde los sujetos sociales. *Veredas*. UAM Xochimilco, México, Vol. 10, Núm. 18, pp. 145-167.
- Concheiro, Luciano, Calderon, Rafael, Canabal, Beatriz, Cortez, Carlos, Quintana, Roberto Diego, Landazuri, Gisela, León, Arturo, y Tarrio, Maria (1997). El Sistema Modular y los desafíos

- del mundo rural: La experiencia de la Maestria en Desarrollo Rural, UAM-Xochimilco. En: Berruecos, Luis. *La construcción permanente del sistema modular*. Ed. UAM: México.
- Concheiro, Luciano, Calderón, Rafael, Cortez, C., Quintana, Roberto Diego, y LEÓN, Arturo. (1995) La maestría en Desarrollo Rural de la UAM-Xochimilco: un proyecto flexible integrado a su entorno. En: *Revista de la Coordinación de Estudios de Posgrado*. Vol. 11, Núm. 32.
- Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas - CLALI (1983). Sobre la cuestión étnico-nacional en América Latina. En: *Boletín de Antropología Americana*, Núm. 7, julio 1983, pp. 41-47.
- Coronado Suzán, Gabriela (2001), La historia interétnica en la identidad nahua. La guerra contra los franceses, llamados analketos, En: *Dimensión Antropológica*, Vol. 22, pp. 135-155. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=621>
- Correia, Reginaldo de Lima (2020). *Territórios faxinalenses no município de Pinhão-Paraná: transformações e resistências*. Tesis (doctorado). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.
- Coutinho, Carlos Nelson (2005). *Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre ideias e formas*. 3ª ed. rev. Rio de Janeiro: Lamparina.
- Crendo, Jair Ghoghin (2015). *O espaço tradicional xokleng/laklãnõ*. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, Brasil.
- Cruz Arenas, Ramsés (2010). Territorios indígenas, el eterno conflicto. En: Rodríguez Wallenius, Carlos. *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México: enfoques teóricos y análisis de experiencias*. México, DF: Juan Pablos Editor.
- Cruz, Gustavo Roberto (2017). Indigenismo y blanquitud en el orden racista de la Nación. En: *Intersticios*, Córdoba, Argentina. Vol. 6, Núm. 12. <http://hdl.handle.net/11336/74104>
- Cruz, Valter do Carmo (2017). Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. En: Cruz, Valter do Carmo, y Oliveira, Denilson Araújo. *Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico*. Rio de Janeiro: Letra Capital.
- D'Angelis, Wilmar (2003). A língua Kaingang, a formação de professores e o ensino escolar. En: Albano, E. et al. (org.) *Saudades da língua: a Linguística nos 25 anos do IEL-UNICAMP*. Campinas SP: DL-IEL, Mercado de Letras, pp. 373-391.

- Dapuez, Andres. (2016). Apoyando al neo-desarrollismo: intenciones de conversión de dinero en capital humano. *Intersticios*, Madrid, Vol. 10, Núm. 1. Disponible en: <https://www.intersticios.es/issue/view/1265>
- De Angelis, Massimo (2012). Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los 'cercamientos capitalistas', *Theomai*, Buenos Aires, Núm. 26.
- Díaz-Polanco, Héctor (1981). Etnia, clase y cuestión nacional. *Cuadernos Políticos*, México, Núm. 30, octubre-diciembre, pp. 53-65.
- Díaz-Polanco, Héctor (1992). Derechos indígenas y autonomía. *Crítica Jurídica*, México, Núm. 11.
- Díaz-Polanco, Héctor (2009). *Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización* (documento de investigación). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Díaz-Polanco, Héctor. (1996). *Autonomía regional: La autonomía de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.
- Diegues, Antonio Carlos Sant'Ana (2001). *O mito moderno da natureza intocada*. 3ª ed. São Paulo: Hucitec.
- Dietschy, Beat (2019). *Los Bienes Comunes y el Desarrollo Sostenible*. Ponencia. Salta: Instituto Orco Huasi.
- Domingues, Eliane (2005). Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, Contestado e Canudos: algumas reflexões sobre a religiosidade. *Revista Memorandum*, Núm. 8, pp. 38-51.
- Dornelles, Soraia Sales (2018). Trabalho compulsório e escravidão indígena no Brasil imperial: reflexões a partir da província paulista. *Revista Brasileira de História*, Vol. 38, Núm. 79.
- Driskoll, Mark (2011). El saqueo de los bienes comunes teóricos: Commonwealth de Hardt y Negri. Reseña de 'Commonwealth: el proyecto de una revolución del común' de Michael Hardt y Antonio Negri. *Tabula Rasa*. Bogotá, Núm. 15, pp. 319-333. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=396/39622587019>
- Durán, Leonardo (2017). Cables para conectar proyectos de muerte: la subestación y la línea de alta tensión entre Cuetzalan y Ayotoxco. En: *La Jornada de Oriente*, 13 de diciembre de 2016, p.9. Disponible en: <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/cables-conectar-proyectos-muerte-la-subestacion-la-linea-alta-tension-cuetzalan-ayotoxco/> Acceso en 13 de julio de 2017.
- Dussel (2015). *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. México: Akal/Inter Pares.

- Dussel, Enrique (1988) *Hacia un Marx desconocido*: um comentario de los Manuscritos del 61-63. Iztapalapa: Siglo XXI, pp. 380.
- Dussel, Enrique (1991). *La producción teórica de Marx*: un comentario a los Grundrisse. 2.^a ed. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1994). *1492: El encubrimiento del otro*: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz, Bolivia: Plural.
- Echeverría, Bolivar (2007). Imágenes de la ‘blanquitud’. En: Lizarazo, Diego et al. *Sociedades icónicas*: historia, ideología y cultura en la imagen. México: Siglo XXI.
- Encina, Mariana da Silva Gonzalez (2013). A história dos povos Xokleng e o direito à educação indígena. *Revista Jurídica CCJ*. Vol. 17, Núm. 33, pp. 85-98. ISSN 1982-4858
- Engels, Frederich (2017). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Archivo Marx-Engels de la Sección en Español del Marxists Internet Archive. Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf Acceso en: 11 de julio de 2019.
- Escobar, Arturo (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá, n.1, p. 51-86.
- Escobar, Arturo (2012) Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, Núm. 21, pp. 23-62. Disponible en: http://dx.doi.org/10.5209/rev_RASO.2012.v21.40049
- Espinosa Damián, Gisela y Jaiven, Ana Lau (2010). *Un fantasma recorre el siglo*: luchas feministas en México 1910-2010. México: UAM; Itaca; Conacyt.
- Esteva, Gustavo (1996) Desarrollo. En: Sachs, W. (ed.). *Diccionario del desarrollo*: una guía del conocimiento como poder, Lima, Perú: PRATEC, 399 p.
- Fávaro, Jorge Luis (2014). *Geografia da política de desenvolvimento territorial rural*: sujeitos, institucionalidades, participação e conflitos no território da cidadania Paraná Centro. Tesis (doctorado). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja*: mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madrid: Traficante de Sueños.
- Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero*: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Fernandes, Florestan (1989). *O Significado do protesto negro*. Coleção Polêmicas do Nosso Tempo, Vol. 33. São Paulo: Cortez.
- Fernandes, Florestan (2008). *A integração do negro na sociedade de classes*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Globo.
- Fernandes, Ricardo Cid, y Piovezana, Leonel (2015). Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil. *Ambiente & Sociedade*. São Paulo Vol.18, Núm. 2 ISSN 1414-753X
- Figuerola, Monica G. M. (2016). El archivo del estudio del racismo en México. En: *Desacatos*. Núm. 51, pp. 92-107.
- Floriani, Nicolas et al. (2011). Modelos híbridos de agricultura em um faxinal paranaense: confluência de imaginários e de saberes agrícolas. *Geografia*. Rio Claro, Vol. 36, Núm. 2, maio-agosto, pp. 221-236.
- Föetsch, Alcimara Aparecida, Ludka, Vanessa Maria, y Fraga, Nilson Cesar (2011). Sistema Faxinal e terras de uso comum na região do Contestado. En: *Anais XXVII Semana de Geografia da UEL*, Londrina.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 484 p.
- Fouquet, Anne (2002). Disparidades regionales en México: ¿Cuestión de herencia o de geografía? México.
- Fraga, Nilson Cesar (2005). Contestado: A Grande Guerra Civil Brasileira. En: Rezende, C. J., y Triches, I. *Paraná, Espaço e Memória: diversos olhares histórico-geográficos*. Curitiba: Bagozzi, pp. 228-255.
- Freyre, Gilberto (2005). *Casa-Grande & Senzala*, 50ª ed. São Paulo: Global.
- Galafassi, Guido (2009). La predación de la naturaleza y el Territorio como acumulación. En: *Herramienta*. Buenos Aires, Núm. 42.
- Galafassi, Guido (2012a). Entre viejos y nuevos cercamientos: La acumulación originaria y las políticas de extracción de recursos y ocupación del territorio. *Theomai*. Buenos Aires, Núm. 26.
- Galafassi, Guido (2012b). ¿Qué hay de nuevo, viejo? Procesos de movilización y conflictos socio-ambientales *Conflicto Social*. Vol. 5, Núm. 8.

- Gall, Olivia (2016). Racismo a la mexicana. *Veredas*. Núm. 232. Disponible en: <https://ojarasca.jornada.com.mx/2016/08/12/racismo-a-la-mexicana-8238.html>
- Gamio, Manuel (1982). *Forjando patria*. México: Porrúa.
- Gangolles, Berenguer A. (2012). La evolución del modelo de implantación de empresas eléctricas de F.S. Pearson. *Simposio Internacional Globalización, innovación y construcción de redes técnicas urbanas en América y Europa, 1890-1930*. Universidad de Barcelona, Barcelona, 23-26 enero 2012.
- García, Víctor y Nuñez, Ludovico (2014). ¿Por qué se defiende el territorio de los proyectos de muerte en la Sierra Norte de Puebla? En: La Jornada de Oriente, 12 de julio de 2014. Disponible en: <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/por-que-se-defiende-el-territorio-de-los-proyectos-de-muerte-en-la-sierra-norte-de-puebla/>, acceso en 13 de abril de 2017.
- Garduño, Roberto (2015). Cuatro presidentes concesionaron 97.8 millones de hectáreas a mineras. *La Jornada*, 6 de abril de 2015, p. 5. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2015/04/06/politica/005n1pol>, acceso en 13 de abril de 2017.
- Geocomunes (2016). Territorialización de la Reforma Energética: el control privado de la explotación, el transporte y la transformación energética en el noreste de México. Rosa Luxemburg Stiftung: Ciudad de México
- Geocomunes (2017). *Infraestructura para el despojo: un panorama de la industria energética y minera en México*. México: Geocomunes; Fundación Rosa Luxemburgo.
- Global Witness (2018). Negocios irresponsables y el asesinato de personas defensoras de la tierra y del medio ambiente en 2017.
- Glockner, Julio (2012). Reseña de La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus
- Glockner, Julio (2018). Ixtacamaxtitlán: ¿indígenas inexistentes? *Contralínea*, 28 febrero 2018. Disponible en: <https://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2018/02/28/ixtacamaxtitlan-indigenas-inexistentes/>
- GMI Consulting (2018). *Boletín 007*. Disponible en: <http://gmiconsulting.com.mx/sitio/index.php/en/2018/05/08/boletin-007-aclaraciones-a-la-entrevista-realizada-por-nancy-flores-al-dr-juan-pablo-gudino-gual-y-los-diversos-articulos-publicados-por-contralinea-la-jornada-de-oriente-y-otros-medios-en-fech/>, acceso en 6 de julio de 2020.
- Gomes, Marquiana; Gomes, Emerson; Nonato Jr. Raimundo (2016). Cartografia das unidades de conservação e territórios dos povos tradicionais no Paraná. *Confins* [online], 27.

- Gonçalves, Ana Claudia (2017). *Políticas públicas para quilombolas: a construção da cidadania na comunidade remanescente de Quilombo do Baú*. Tesis (maestría). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Brasil.
- González Encina, Maria da Silva (2013). A história dos povos Xokleng e o direito à educação indígena. *Revista Jurídica CCJ* Vol. 17, Núm. 33.
- González, Aldegundo (2018). El ordenamiento de Cuetzalan, una herramienta de defensa comunitaria. *La Jornada del Campo*, 17 de febrero de 2018. Núm. 125. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2018/02/17/cam-cuetzalan.html>, acceso en 3 de agosto de 2019.
- Grzebieluka, Douglas (2012). Por uma tipologia das comunidades tradicionais brasileiras. *Revista Geografar*, Curitiba, Vol. 7, Núm. 1, pp. 116-137.
- Gudynas, Eduardo (2010). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. En: Lang, M., Mokrani, D. *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg, pp. 265-298.
- Gutiérrez, Raquel (2015). *Horizonte comunitario-popular: antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez, Raquel (2016). Horizontes popular-comunitarios en México a la luz de las experiencias contemporáneas de defensa de lo común. En: Linsalata, L. (org.) *Lo comunitario-popular en México*. Puebla: BUAP.
- Gutiérrez, Raquel (2017). *Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Hardt, Michael (2000). A sociedade mundial de controle. En: Alliez, Éric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Ed. 34.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2011). *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal, pp. 400.
- Harvey, David (2004). *Espaços de esperança*. São Paulo: Loyola.
- Harvey, David (2005). *El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.
- Harvey, David (2011). *O enigma do capital: e as crises do capitalismo*. São Paulo: Boitempo.

- Heiras, Carlos (2011). Huauchinango prehispánico y colonial: Relatos de arqueólogos, cronistas e historiadores. En: Mora, Libertad (coord.). *Huauchinango: El rumor del tiempo*. México: PIREDA AC; Ayuntamiento de Huauchinango 2011–2014, pp.25-94
- Hernandez, Francisco Javier (2019). *Vida, muerte y lucha en la Sierra Norte de Puebla: una reflexión en torno a la Asamblea de los Pueblos Maseual, Totonaku y Mestizo en Defensa de la Vida y el Territorio*. Tesis (maestría). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México.
- Hernández, Sergio Henrique (2012). Memoria, relaciones interétnicas y grupos de poder en la Sierra Nororiental de Puebla. En: Carr, David Charles Wright; Ferro, Luis Enrique; y Contreras, Ricardo (coord). *La memoria histórica de los pueblos subordinados*. Universidad de Málaga/Fundación Universitaria Andaluza Inca Garcilaso Edición, Málaga. pp. 65-89.
- Holanda, Sergio Buarque (2006). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Hopkins, Alicia Moreno (2016). La categoría de exterioridad en el pensamiento de Enrique Dussel. En: Gandarilla, José (coord.) *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. México: Akal, pp. 319-336.
- Iglesias, Mónica V. (2015). Volver a la “comunidad” con Karl Marx. Una revisión crítica de la dicotomía comunidad-sociedad. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Año 17, Núm. 34, pp. 109-132.
- INEGI (2005). *II Censo de Población y Vivienda 2005*. Síntesis de resultados. México.
- INEGI (2011). *Censo de Población y Vivienda 2010*. Resultados definitivos, México.
- Izquierdo, Jorge Gómez; Sánchez, María Eugenia (2011). *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP.
- Jaccoud, Luciana (2008). Racismo e República: o debate sobre o branqueamento e a discriminação racial no Brasil. En: Theodoro, Mário. *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição*. Brasília: IPEA.
- Karsburg, Alexandre (2016). Em busca dos monges históricos: fontes e historiografia. *Dominios da Imagem*. Vol. 10, Núm. 18.
- Krenak, Aílton (2018). A potência do sujeito coletivo – parte II. *Racismo Ambiental*. Disponible en: <https://racismoambiental.net.br/2018/06/02/ailton-krenak-a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-ii/>, acceso em 17 de julho de 2019.

- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2015). *Común*: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI. Barcelona: Gedisa.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre (2016). *O Comum*: um ensaio sobre a revolução no século 21. Universidade Nômade (Unisinos). Disponible en: <https://uninomade.net/tenda/3294/>
- Lázaro, Carlos Ehécatl. (2017). *Unión Campesina Independiente*: origen, ascenso y caída (1970-1990). Tesis (licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
- Lefebvre, Henri (1978). *De lo rural a lo urbano*, 4ª ed. Barcelona: Península, pp. 268.
- Leff, Enrique (2006): La ecología política en América Latina. Un campo en construcción. En: Alimonda, Héctor. *Los tormentos de la materia*. Aportes para una ecología política latinoamericana. Buenos Aires: CLACSO, pp. 21-39.
- Lemus, Jesus L. (2017). México, paraíso minero. *Reporte Indigo*, 16 de junio de 2017. Disponible en: <https://www.reporteindigo.com/reporte/empresas-mineras-explotacion-recursos-capital-extranjero-mexico/> Acceso en 16 de abril de 2018.
- Leyva, Xochitl (2005). Indigenismo, indianismo y “ciudadanía étnica” de cara a las redes neozapatistas. En: Dávalos, Pablo. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Buenos Aires: CLACSO.
- Linebaugh, Peter (2013). *El manifiesto de la carta magna*: Comunes y libertades para el pueblo. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Linsalata, Lucía (2016). *Lo comunitario popular en México*. Puebla: BUAP.
- Little, Paul (2004). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico 2002-2003*. Brasília, DF, Vol. 28, Núm. 1, pp. 251-290.
- López Barcenas, Francisco (2012). Pueblos indígenas y megaproyectos: las nuevas rutas del despojo. México: Contralínea, 21 de octubre de 2012. Disponible en: <https://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2012/10/21/pueblos-indigenas-megaproyectos-las-nuevas-rutas-del-despojo/>, acceso en 15 de mayo de 2018.
- López Barcenas, Francisco (2015). *¡La tierra no se vende! Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México*. México: IMDEC.
- López Barcenas, Francisco (2017). *El régimen de la propiedad agraria en México*. Primeros auxilios jurídicos para la defensa de la tierra y los recursos naturales. México: EDUCA A.C.

- López Cortés, Oscar (2018). Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia. *Psicoperspectivas*, Vol. 17, Núm. 3.
- Loureiro, Isabel (2017). A menos eurocêntrica de todos. En: Schütrumpf, Jorn (org.) *Rosa Luxemburgo ou o preço da liberdade*. 2ª ed. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo.
- Luxemburgo, Rosa (2012). *La acumulación del capital*. Edicions internacionals Sedov. Disponible en: <http://grupgerminal.org>
- Machado, Juliana Salles (2016). Caminhos e paradas: perspectivas sobre o território laklãñõ (Xokleng). *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, Núm. 27, pp. 179-196.
- Maestri, Mário (2012). A aldeia ausente: índios, caboclos, cativos, moradores e imigrantes na formação da classe camponesa brasileira. En: Stédile, Joao Pedro (org.). *A questão agrária no Brasil: O debate na esquerda – 1960-1980*, 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, pp.320.
- Maldonado, Korinta (2011). El Juzgado Indígena de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla: construyendo la totonaqueidad en el contexto del multiculturalismo mexicano. En: Chenaut et al. (coord.) *Justicia y diversidad en América Latina: Pueblos indígenas ante la globalización*. México: CIESAS; Ecuador: FLACSO, pp. 487-506.
- Mancilla, Claudio Barria (2017). Memória, imaginário descolonial e aura da arte e da cultura popular na nossa América. En: Cruz, V., y Oliveira, D. *Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação*. Rio de Janeiro: Letra Capital.
- Mariátegui, José Carlos (2010). *La tarea americana*. Buenos Aires: Prometeo Libros; CLACSO.
- Marques, Leônidas de Santana (2016). As comunidades de fundo de pasto e o processo de formação de terras de uso comum no semiárido brasileiro. *Sociedade & Natureza*, Uberlândia, Vol. 28, Núm. 3, pp. 347-359.
- Marques, Marta Inez Medeiros (2000). *Campesinato e luta pela terra no Brasil*. São Paulo: USP.
- Marques, Marta Inez Medeiros (2008). A atualidade do uso do conceito de camponês. *Revista NERA*, Año 11, Núm. 12, pp. 57-67.
- Marquetti, Délcio, y Silva, Juraci Brandalize Lopes da (2016). Cultura cabocla nas fronteiras do Sul. En: Radin, José, Valentini, Delmir, y Zarth, Paulo (orgs.). *História da fronteira Sul*. Chapecó: Ed. UFFS, pp. 109-129.
- Martinello, André (2012). Trabalho em Carlos Rodrigues Brandão: aproximações com E. P. Thompson. En: *Anais do XXVII Encontro Nacional de História*, ANPUH.

- Martínez Luna, Jaime (2009) *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca: Culturas Populares, CONACULTA; Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca; Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC.
- Martínez Luna, Jaime (2016). *Diario Comunal* 323. Disponible en: <http://jaimemartinezluna.blogspot.com/2016/03/diario-comunal-323.html>
- Martins, José de Souza (1983). *Os camponeses e a política no Brasil*. 2ª ed., Petrópolis: Vozes.
- Martins, José de Souza (2010). *O cativo da Terra*. São Paulo: Contexto.
- Marx, Karl (1983). Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. *Cuadernos Políticos*, Número 38, México, D.F., Editorial Era, octubre – diciembre de 1983, pp. 4-14. Disponible en: <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/num37.html>
- Marx, Karl (2007). *Grundrisse*. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador de 1857-1858. 20ª ed. México: Siglo XXI
- Marx, Karl (2017). Rascunhos para uma resposta (fevereiro-março de 1881) [carta a Vera Zasulich]. En: Shanin, Theodor. *Marx tardio e a via russa: Marx e as periferias do capitalismo*. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular.
- Marx, Karl. (2001). Carta a Pável Vasílievich Annenkov. En: Marx, Karl y Engels, Friederich. *Obras Escogidas* Vol. 1, pp. 531-541. Marxists Internet Archive. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m28-12-46.htm>
- Marx, Karl. (2009a) *El Capital*. Libro I: el Proceso de producción del capital. México: Siglo XXI, pp. 1195.
- Marx, Karl. (2009b) *El Capital*. Libro III: el Proceso global de la producción capitalista. México: Siglo XXI, pp. 1314.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (2007). *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)* São Paulo: Boitempo.
- Masferrer, Elio (2006). *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*. Tesis (maestría). Universidad Iberoamericana, México.
- Massey, Doreen (2005). La filosofía y la política de la espacialidad algunas consideraciones. En: Arfuch, Leonor. *Pensar este tiempo: Espacios, Afectos, Pertenencias*, Buenos Aires: Paidós, pp. 332.

- Moctezuma, Pablo (2016). *¡Viva Villa... Cabrones!* 1ª ed. México: Sísifo; México Tekizetiliztli, pp. 105.
- Moguel, Patricia (2015). Los náhuats y el kuoujtakiloyan: Ejemplo vivo de resiliencia comunitaria. En: Toledo, Victor. *El Kuoujtakiloyan: patrimonio biocultural Nahuat de la Sierra Norte de Puebla*. México: UNAM.
- Monckeberg, Francisco José (2012). La defensa del patrimonio y de las preocupaciones comunes de la humanidad. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, Valparaíso, Chile, Núm. 38, pp. 687-729.
- Montenegro Gómez, Jorge R (2006). *Desenvolvimento em (des)construção: narrativas escalares sobre desenvolvimento territorial rural*. Tesis (doctorado). Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, Presidente Prudente, Brasil.
- Mota, Juliana (2011). *Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowa: da territorialização precária na reserva indígena de Dourados à multiterritorialidade*. Tesis (maestría). Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Brasil.
- Mota, Juliana (2015). *Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha - Dourados/MS*. Tesis (doctorado). Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, Brasil.
- Moura, Clóvis (1999). A escravidão na ótica do escravo. *Revista princípios*. Ed. 53, pp. 80-81. Disponible en: <http://revistaprincipios.com.br/53/edicao.html>, acceso en 10 de julio de 2020.
- Moura, Clovis (2000). Nascimento, paixão e ressurreição de ‘Casa-grande & senzala’. En: *Revista Princípios*. São Paulo, Núm. 57, pp. 34-43.
- Nascimento, Abdias (1978). *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Paz e Terra.
- Navarro, Mina Lorena (2015). Claves para repensar el despojo y lo común desde el marxismo crítico. En: García, F. *Los Movimientos Sociales en la Dinámica de la Globalización*. México: UNAM.
- Nova Cartografia Social (2008a). Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Serie Faxinalenses no Sul do Brasil. Vol. 2: Faxinalenses no Setor Centro Paraná
- Nova Cartografia Social (2008b). Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Serie Faxinalenses no Sul do Brasil. Vol. 3: Faxinalenses no Setor Sul Paraná

- Nova Cartografia Social (2008c). Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Serie Faxinalenses no Sul do Brasil. Vol. 4: Faxinalenses no Setor Metropolitano de Curitiba.
- Nova Cartografia Social (2011). Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Serie Faxinalenses no Sul do Brasil. Vol. 5: Faxinalenses do Núcleo Metropolitano Sul de Curitiba.
- Nubiola, Jaime (2001). La abducción o lógica de la sorpresa. *Razón y Palabra*. México, Núm. 21.
- Núñez, Violeta, Gómez, Adriana y Concheiro, Luciano (2013). La tierra en Chiapas en el marco de los "20 años de la rebelión zapatista": La historia, la transformación, la permanencia. *Argumentos*. México, Vol. 26, Núm.73.
- O'Connor, James (2001). *Causas naturales*: ensayos de marxismo ecológico. México: Siglo XXI.
- Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina, OCMAL (2012). Cinco mil campesinos echan de Zautla a la minera china JDC. OCMAL, 26 de noviembre de 2012. Disponible en: <https://www.ocmal.org/cinco-mil-campesinos-echan-de-zautla-a-la-minera-china-jdc/>, acceso en 13 de enero de 2018.
- Offen, Karl (2003). The Territorial Turn: Making Black Territories in Pacific Colombia. *Journal of Latin American Geography*, Vol. 2, Núm. 1, pp. 43-73.
- Offen, Karl (2009). O Mapeas o te mapean: mapeo indígena y negro en América Latina. *Tabula Rasa*. Bogotá, Núm. 10, pp. 163-189.
- Olesko, Gustavo Felipe (2013). *Terra, território e autonomia nas comunidades faxinalenses do Espigão das Antas, Meleiro e Pedra Preta (Mandirituba-PR): conflitos e resistências na luta pela vida*. Tesis (maestría) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.
- Olesko, Gustavo Felipe (2018). *Terra, luta de classes e acumulação original em comunidades camponesas: A Geografia das terras de uso comum no Brasil e Argentina*. Tesis (doctorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Oliveira, Arioaldo Umbelino (2001). A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária. *Estudos Avançados*. Vol. 15, Núm. 43, pp.185-206.
- Olivos, Álvaro (2013). El concepto de bienes comunes en la obra de Elinor Ostrom. *Ecología Política*, Núm. 45, pp. 116-121.
- Ortega, Jaime y Pacheco, Víctor Hugo (2013). Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría, dos lecturas sobre la modernidad en/y desde América Latina. *Oxímora*. Núm. 2, pp. 120-136.

- Ostrom, Elinor (2000). *El gobierno de los bienes comunes: la evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: UNAM; CRIM; FCE, pp. 395.
- Ottalengo, Regina. El comunitarismo en los pueblos indígenas de México. *Arbor*. Vol. 165, Núm. 652, pp. 747-757.
- Paré, Luisa (1976). Caciquismo e estructura de poder en la sierra norte de Puebla. En: Bartra, Roger y Huerta, Eugenia. *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: IIS-UNAM, Siglo XXI Editores.
- Passos, Eduardo y Barros, Regina (2015) A cartografia como método de pesquisa-intervenção. En: Passos, E., Kastrup, V., Escossia, L. *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina.
- Paz Paredes, Lorena (2013). *Tierra y Libertad: populismo y marxismo en las revueltas campesinas rusas de los siglos XIX y XX*. México: Ed. UAM.
- Paz Paredes, Lorena (2015). *Ambientalismo, género y violencia: campesinas ecologistas de la Sierra de Petatlán, Guerrero*.
- Paz, Octavio (1999). *El laberinto de la soledad*. 3ª ed. México: FCE.
- Peña, Benjamin (1981). El Plan Zacapoaxtla: una estrategia para promover el desarrollo rural en un área con topografía accidentada. En: Hovoa, Andres y Posner, Joshua. *Agricultura de ladera en América tropical*. Turrialba, Costa Rica: CATIE, p. 245-255.
- Pérez, Juan Carlos (2002). *El nuevo sistema de propiedad agraria en México*. México: Palabra en Vuelo, pp. 320.
- Pichardo González, Beatriz (2006). La revolución verde en México. *Agrária*. São Paulo, Núm. 4, pp. 40-68.
- Polanyi, Karl (2000). *A grande transformação: as origens de nossa época*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Campus.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (1984). *Paixão da Terra: ensaios críticos de Ecologia e Geografia*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (1999). A territorialidade seringueira: geografia e movimento social. *GEOgraphia*, Vol. 1, Núm. 2, pp. 67-88.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2003). A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. En:

- Seoane, José. *Movimientos sociales y conflictos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO; Programa OSAL, pp. 126-134.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2006). A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. En: Ceceña, Ana Esther (org.). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 151-197.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2015). Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola. En: *Polis*, Santiago, Vol. 14, Núm. 41, pp. 237-251.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira (1963). Uma categoria rural esquecida. *Revista Brasiliense (São Paulo)*, Núm. 45, p.83-97.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.
- Quijano, Aníbal (2006). Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Investigaciones sociales*, Lima, Vol. 10, Núm. 16, pp. 347-368.
- Quijano, Aníbal (2007). José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate. En: Mariátegui, José Carlos. *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 9-129.
- Quijano, Aníbal (2008). El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. *El Cotidiano*, Núm. 151, pp. 107-120.
- Quijano, Aníbal (2014). “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui. Cuestiones abiertas. En: Quijano, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 860.
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel (1992). Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *International Social Science Journal*. Núm. 134, pp. 459-559.
- Regino Montes, Adelfo (1999). Los pueblos indígenas, diversidad negada. *Chiapas*, Vol. 7.
- Reynoso, Alfonso R. y Taller de Tradición Oral (2006). El cielo estrellado de los mitos maseuales: la cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Ribeiro, Darcy (2015) *O povo brasileiro: a formacao e o sentido do Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Global.

- Rocha, Carlos (2017) Empleados de Almaden Minerals entraron sin permisos a tierras de Ixtacamaxtitlán. *La Jornada de Oriente*, Puebla, 3 mayo. Disponible en: <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/empleados-almaden-minerals-entraron-sin-permisos-tierras-ixtamaxtitlan/>, acceso en 3 de junio de 2019.
- Rocha, Otávio Gomes (2017). *Narrativas cartográficas contemporâneas nos enredos da colonialidade do poder*. Tesis (maestría). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.
- Rodríguez Wallenius, Carlos (2013). El México bárbaro de las mineras canadienses y las comunidades rurales. En: Rodríguez Wallenius, Carlos y Cruz Arenas, Ramses. *El México bárbaro del siglo XXI*. México: UAM-X CSH.
- Roux. Rhina (2012). México: despojo universal, desintegración de la república y nuevas rebeldías. *Theomai*, Buenos Aires, Núm. 26.
- Saldivar, Emiko (2012). Racismo en México: apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales. En: Castellanos, Alicia; Landazurri, Gisela. *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*: 49-76, México: Juan Pablos Editor.
- Salomão, Eduardo (2008) O exército encantado de São Sebastiao. Um estudo sobre a reelaboração do mito sebastianista na Guerra do Contestado. Tesis (maestría). Universidade Nacional de Brasília, Brasília, Brasil.
- Sánchez, María Eugenia y Almeida, Eduardo (2005). *Las veredas de la incertidumbre*: relaciones interculturales y supervivencia digna. Puebla: Universidad Iberoamericana de Puebla.
- Sandoval, Yolanda S (1994). *El oro, un pueblo industrial del porfiriato en el Estado de México*. Tesis (maestría), Universidad Iberoamericana, México.
- Sanoto, Alex Sander (2014). Lei de terras, imigração e apropriação territorial no Paraná da segunda metade do século XIX. *Revista Vernáculo*. Dossiê História Rural: estudos históricos e abordagens. Núm. 34.
- Santos, Milton. (2006). *A Natureza do Espaço*: técnica e tempo, razão e emoção. 4ª ed. São Paulo: EdUSP.
- Santos, Silvio Coelho (1973). *Índios e Brancos no Sul do Brasil*: a dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis: Edeme.
- Santos, Silvio Coelho (1995). Os direitos dos indígenas no Brasil. En: Silva Luis, Aracy, y Grupioni, Donizete. *A temática indígena na escola*: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC; São Paulo: MARI-UNESCO.

- Sayer, Derek; Corrigan, Phillip (2017). O Marx tardio: continuidade, contradição e aprendizado. En: Shanin, Teodor. *Marx tardio e a via russa: Marx e as periferias do capitalismo*. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular.
- SEMARNAT (2019a). Manifestación de Impacto Ambiental modalidade regional del proyecto “Proyecto de explotación y beneficio de minerales Ixtaca”. Disponible en: <http://consultaspublicas.semarnat.gob.mx/expediente//pue/estudios/2019/21PU2019M0006.pdf>, acceso en 14 de octubre de 2019.
- SEMARNAT (2019b). Manifestación de Impacto Ambiental modalidade regional del proyecto “Explotación y beneficio de minerales Ixtaca”. Disponible en: <http://consultaspublicas.semarnat.gob.mx/expediente//pue/estudios/2019/21PU2019M0014.pdf>, acceso en 14 de octubre de 2019.
- SEMARNAT (2019c). Manifestación de Impacto Ambiental modalidade regional del proyecto “Sistema Hidroeléctrico Río Apulco”. Disponible en <http://consultaspublicas.semarnat.gob.mx/expediente//pue/estudios/2015/21PU2015E0055.pdf>, acceso en 14 de octubre de 2019.
- Serra, Elpidio (2010). Posse da terra e os conflitos rurais no Paraná. En: Saquet, M. A., Santos, R. A. *Geografia Agrária, Território e Desenvolvimento*. São Paulo: Expressão Popular.
- Shanin, Teodor (2017). *Marx tardio e a via russa: Marx e as periferias do capitalismo*. São Paulo: Expressão Popular.
- Shiraishi Neto, Joaquim (2009). O direito dos povos dos faxinais: as interpretações e as interpretações jurídicas. En: Almeida, Alfredo Wagner Berno de y Souza, Roberto Martins (Orgs.). *Terra de Faxinais*. Manaus: Edições da Universidade Estadual do Amazonas.
- Silva, Daniel; Carvalho, Danilo (2010). A Integração do Negro na Sociedade de Classes: A Resistência Negra sob Perspectiva Marxista. *Revista Brasileira de Educação e Cultura*, Núm. 1.
- Simões, Willian (2015). *Territorialidades da juventude faxinalense: entre a produção de invisibilidades, a precarização dos territórios de vida e os desafios da construção de um bem viver*. Tesis (doctorado). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.
- Sobrino, Jaime (2012) “La urbanización en el México contemporáneo” En: Notas de población, Año 39 N. 94. Santiago: CEPAL.
- Sousa, Elton (2013). *Estudo das Práticas de Mutirão: transformações no conhecimento em comunidades tradicionais do Vale do Mearim, Estado do Maranhão*. Tesis (maestría). Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.

- Souza, Jessé (2017). *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. 1ª ed. Rio de Janeiro: LeYa.
- Souza, Roberto Martins (2010). *Na luta pela terra, nascemos faxinalenses: uma reinterpretação do campo intelectual de debates sobre os faxinais*. Tesis (doctorado) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.
- Souza, Roberto Martins de (2009). Mapeamento social dos Faxinais do Paraná. Almeida, Alfredo Wagner Berno de y Souza, Roberto Martins (Orgs.). *Terra de Faxinais*. Manaus: Edições da Universidade Estadual do Amazonas.
- Sposito, Fernanda (2017). Escravidão indígena na sombra da história. *Contracondutas*. Disponible en: <http://www.ct-escoladacidade.org/contracondutas/editorias/escravida-na-historia-antiguidade-e-contemporaneidade/escravida-na-indigena-nas-sombras-da-historia/>, acceso en 12 de septiembre de 2017.
- Taller de Tradición Oral (2009). Tejuan tikintenkakiliaj In Toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. 1ª ed. Puebla: BUAP
- Tavares, Luis Almeida (2008). *Campesinato e os faxinais do Paraná*. Tesis (doctorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Thomé, Nilson (2007). Breve História da Guerra do Contestado. Disponible en: <http://nilson-contestado.blogspot.com/2007/05>. Acesso en: 25 de abril de 2018.
- Thompson, Edward Palmer (1981). *Miseria de la Teoria*. Barcelona: Editorial Crítica, S. A.,
- Thompson, Edward Palmer (1998) *Costumes em Comum: Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional*. São Paulo: Companhia de Letras.
- Thompson, Edward Palmer (2004) *A formação da classe operaria inglesa*. 4.a ed, v. 1. São Paulo: Paz e Terra.
- Thomson, Guy (1991) Agrarian conflict in the municipality of Cuetzalan (Sierra-de-Puebla): the rise and fall of 'Pala' Agustin Dieguillo 1861-1894. *Hispanic American Historical Review*, Vol.71, Núm 2, pp. 205-258.
- Thomson, Guy (1999). Patriotism, Politict, and Popular Liberalism in Nineteenth-Century México. *Journal of Social History*, Vol. 34, Núm. 4, pp. 1026-1027.
- Toledo, Victor (2001). Povos/Comunidades Tradicionais e a Biodiversidade. En: Levin, S. *Encyclopedia of Biodiversity*. Academic Press.

- Toledo, Víctor (2005). Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización? En: Davalos, Pablo. *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Tolentino, Michell (2013). *O (Des)envolvimento do PRONAF: as contradições entre as representações hegemônicas e os usos dos camponeses*. Tesis (maestría) Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Tommasino, Kimiye, y Almeida, Ledson Kurtz de (2014). Territórios e territorialidades Kaingang: a reinvenção dos espaços e das formas de sobrevivência após a conquista. *Mediações*, Vol. 19, Núm. 2, pp.18-42.
- Tosepan y Circo Maya (2019). *¡Somos Tosepan! 40 años haciendo camino*. 1ª ed. México: Rosa Luxemburg-Stiftung, pp. 271.
- Trejo, Victor (2006). *Cacicazgos y arriería en el siglo XIX: Rafael Cravioto y la Sierra de Puebla*. Tesis (doctorado). Universidad Iberoamericana, México.
- Turner, John Kenneth (2008). *México Bárbaro: ensayo sociopolítico*. México: Editorial Época.
- Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo gore*. México: Melusina.
- Valentini, Delmir (2009). Atividades da *Brazil Railway Company* no Sul do Brasil: a instalação da Lumber e a guerra na região do Contestado (1906-1916). Tesis (doctorado). Pontificia Universidad Católica-RS, Porto Alegre, Brasil.
- Vasconcelos, José (1925). *La Raza Cósmica*. Madrid: Agencia Mundial de Librería.
- Vázquez, Leticia (2019) Agradecemos a los caciques que nos hicieron organizarnos. En: *La Jornada del Campo*, 16 de marzo de 2019, Núm. 138, Suplemento Informativo de La Jornada. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/03/16/cam-caciques.html>, acceso en 19 de julio de 2019.
- Vega, Alanís de la (2017). El derecho en la modernidad: crítica desde la ‘exterioridad’ latinoamericana. *Revista Derechos en Acción*. Núm. 4.
- Velázquez Hernández, Emilia (1995). *Cuando los arrieros perdieron sus caminos: la conformación regional del Totonacapan*. Zamorra, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Victal, Jane, y Cordova, Vitor (2016). Territorialidades caipiras: o ser e a identidade do lugar. *Iluminuras*, Vol. 17, Núm. 41, pp. 80-96.
- Wagley, Charles (1952). *Raças e classes no Brasil rural*. UNESCO; EDUNEB-PPGEDUC.

Wallerstein, Immanuel (1991). Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo. En: Wallerstein, I. M., y Balibar, E. *Raza, Nación y Clase*. Madrid: Iepala. pp. 49-61.

Wallerstein, Immanuel (2006). *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*, México: Siglo XXI.

Wood, Ellen Meiksins (2016). Los orígenes agrarios del capitalismo. *Monthly Review*, selecciones en castellano, Núm. 2, julio de 2016.

Zapata, Emiliano y Montaña, Otilio (1911). *Plan de Ayala*. Morelos, México.

Zibechi, Raúl (2013) ¿Puede el Estado ser lo común? *La Jornada*. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2013/03/22/opinion/031a1pol>, acceso en: 26 de abril de 2018.

Zibechi, Raúl (2015). Los trabajos colectivos como bienes comunes materiales/simbólicos, *El Apantle*, Núm. 1, pp. 73-99.

Legislación consultada:

México:

Ley Lerdo de 1856. Ley de Desamortización de las Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas de México. México, 25 de junio de 1856.

Código de Minas de 1884. Código de Minas de los Estados Unidos Mexicanos. México, 22 de noviembre de 1884.

Ley Minera de 1892. Ley Minera de los Estados Unidos Mexicanos. México, 4 de julio de 1892.

Ley Agraria de 1915. Ley Agraria. Veracruz, 6 de enero de 1915.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917. Diario Oficial de la Federación. México, 5 de febrero de 1917.

Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca de 1922. Periódico Oficial del Estado. Oaxaca, 4 de abril de 1922.

Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente de 1988. Diario Oficial de la Federación. México, 28 de enero de 1988.

Ley Minera de 1992. Diario Oficial de la Federación. México, 26 de junio de 1992.

Programa de Ordenamiento Ecológico Local del Territorio del Municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla. Periódico Oficial del Estado de 3 de diciembre de 2010, Número 02, Séptima sección, Tomo CDXXVIII. Puebla, 3 de diciembre de 2010.

Ley de Derechos, Cultura y Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Puebla de 2011. Cuarta Sección del Periódico Oficial del Estado de Puebla. Puebla, 24 de enero de 2011.

Brasil:

Ley N° 581 de 1850. Lei Eusébio de Queiróz, Coleção das leis do Império do Brasil. Rio de Janeiro, Brasil, 4 de setembro de 1850.

Ley N° 601 de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Secretaria de Estado dos Negócios do Império. Rio de Janeiro, Brasil, 18 de septiembre de 1850.

Ley N° 2040 de 1871. Lei do Ventre Livre, Secretaria de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. Rio de Janeiro, Brasil, 28 de septiembre de 1871.

Ley N° 9985 de 2000. Regulamenta o art. 225, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Diário Oficial da União. Brasília, 18 de julho de 2000.

Decreto N° 5051 de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Diário Oficial da União. Brasília, 19 de abril de 2004.

Decreto de 27 de dezembro de 2004. Cria a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências. Diário Oficial da União. Brasília, 27 de diciembre de 2004.

Decreto de 13 de julho de 2006. Altera a denominação, competência e composição da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências. Diário Oficial da União. Brasília, 13 de julio de 2006.

Ley N° 15673 de 2007. Dispõe que o Estado do Paraná reconhece os Faxinais e sua territorialidade, conforme especifica. Publicado no Diário Oficial N° 7597. Curitiba, 13 de noviembre de 2007.

Decreto N° 6040 de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União. Brasília, 7 de febrero de 2007.

Decreto N° 8750 de 2016. Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União. Brasília, 9 de mayo de 2016.

Decreto Nº 9465 de 2018. Altera os Decretos nº 8750, 9122, 9137, 9417 e 8949. Diário Oficial da Uniao. Brasília, 9 de agosto de 2018.

Decreto Nº 9759 de 2019. Extingue e estabelece diretrizes, regras e limitações para colegiados da administração pública federal. Diário Oficial da Uniao. Brasília, 11 de abril de 2019.